

LA DICHIARAZIONE DI PARIGI

Un'Europa In Cui Possiamo Credere

1. L'Europa ci appartiene e noi apparteniamo all'Europa. Queste terre sono la nostra *casa*; non ne abbiamo altra. Le ragioni per cui l'Europa ci è cara superano la nostra capacità di spiegare o di giustificare la nostra lealtà verso di essa. Sono storie, speranze e affetti condivisi. Usanze consolidate, e momenti di *pathos* e di dolore. Esperienze entusiasmanti di riconciliazione e la promessa di un futuro condiviso. Scenari ed eventi comuni si caricano di significato speciale: per noi, ma non per altri. La casa è un luogo dove le cose sono familiari e dove veniamo riconosciuti per quanto lontano abbiamo vagato. Questa è l'Europa vera, la nostra civiltà preziosa e insostituibile.

L'Europa è nostra casa.

LA "CASA" CI PRECEDE

2. L'Europa, in tutta la sua ricchezza e la sua grandezza, è minacciata da una falsa concezione di se stessa. Questa Europa falsa immagina di essere la realizzazione della nostra civiltà, ma in verità sta requisendo la nostra casa. Si appella alle esagerazioni e alle distorsioni delle autentiche virtù dell'Europa, e resta cieca di fronte ai propri vizi. Smerciando con condiscendenza caricature a senso unico della nostra storia, questa Europa falsa nutre un pregiudizio invincibile contro il passato. I suoi fautori sono orfani per scelta e danno per scontato che essere orfani - (senza casa) - sia una conquista nobile. In questo modo, l'Europa falsa incensa se stessa descrivendosi come l'anticipatrice di una comunità universale che però non è né universale né una comunità.

Una falsa Europa ci minaccia.

ESPRESSIONE DELL'AUTONOMIA ASSOLUTA

GIÀ SPERIMENTATA DURANTE LA "BELLE ÉPOQUE"

→ NEMICA DEL BENE COMUNE

3. I padrini dell'Europa falsa sono stregati dalle superstizioni del progresso inevitabile. Credono che la Storia stia dalla loro parte, e questa fede li rende altezzosi e sprezzanti, incapaci di riconoscere i difetti del mondo post-nazionale e post-culturale che stanno costruendo. Per

La falsa Europa è utopica e tirannica.

→ NEMICA DELLA LIBERTÀ

CLASSE INTELLETTUALE DOMINANTE È CINGHIA DI TRASMISSIONE POLITICO-BUROCRATICA

ABBANDONO DELL'UMANESIMO IN NOME DELLA TECNICA E DELLA PRASSI. COMPARAZIONE CON LA CLASSE POLITICA DEI "FONDATORI".

di più, ignorano quali siano le fonti vere del decoro autenticamente umano cui peraltro tengono caramente essi stessi, proprio come vi teniamo noi. Ignorano, anzi ripudiano le radici cristiane dell'Europa. Allo stesso tempo, fanno molta attenzione a non offendere i musulmani, immaginando che questi ne abbracceranno con gioia la mentalità laicista e multiculturalista. Affogata nel pregiudizio, nella superstizione e nell'ignoranza, oltre che accecata dalle prospettive vane e autograttatorie di un futuro utopistico, per riflesso condizionato l'Europa falsa soffoca il dissenso. Tutto ovviamente in nome della libertà e della tolleranza.

4. Siamo in un vicolo cieco. La minaccia maggiore per il futuro dell'Europa non sono né l'avventurismo russo né l'immigrazione musulmana. L'Europa vera è a rischio a causa della stretta asfissiante che l'Europa falsa esercita sulla nostra capacità d'immaginare prospettive. I nostri Paesi e la cultura che condividiamo vengono svuotati da illusioni e autoinganni su ciò che l'Europa è e deve essere. Noi c'impegniamo dunque a resistere a questa minaccia diretta contro il nostro futuro. Noi difenderemo, sosterranno e promuoveremo l'Europa vera, l'Europa a cui in verità noi tutti apparteniamo.

Dobbiamo difendere la Europa vera.

+++

5. L'Europa vera si aspetta e incoraggia la partecipazione attiva al progetto di una vita politica e culturale comuni. Quello europeo è un ideale di solidarietà basato sull'assenso a un corpo di leggi che si applica a tutti, ma che è limitato nelle pretese. Questo assenso non ha sempre assunto la forma della democrazia rappresentativa. Ma le nostre tradizioni di lealtà civica riflettono un assenso fondamentale alle nostre tradizioni politiche e culturali, quali che ne siano le forme. Nel passato, gli europei hanno combattuto per rendere i propri sistemi politici più aperti alla partecipazione popolare e di questa storia andiamo giustamente orgogliosi. Pur facendolo, talora con modi apertamente ribelli, hanno vigorosamente affermato che, malgrado le ingiustizie e le mancanze, le tradizioni dei popoli di questo continente sono le *nostre*. Questo zelo riformatore rende l'Europa un luogo alla costante ricerca di una giustizia sempre maggiore. Questo spirito di progresso è nato dall'amore e dalla lealtà verso le nostre patrie.

La solidarietà e la lealtà civica incoraggiano la partecipazione attiva.

6. È uno spirito europeo di unità che ci permette di fidarci pubblicamente gli uni degli altri, anche tra stranieri. Sono i parchi pubblici,

Non siamo soggetti passivi.

le piazze centrali e i grandi viali delle città e dei borghi europei a esprimere lo spirito politico europeo: noi condividiamo una vita e una *res publica* comuni. Riteniamo nostro dovere assumerci la responsabilità del futuro delle nostre società. Non siamo soggetti passivi sottoposto al dominio di poteri dispotici, sacrali o laici. E non ci prostriamo davanti all'implacabilità di forze storiche. Essere europei significa possedere la facoltà di agire nella politica e nella storia. Siamo noi gli autori del destino che ci accomuna.

PROVIDENZA

7. L'Europa vera è una comunità di nazioni. Abbiamo lingue, tradizioni e confini propri. Eppure ci siamo sempre riconosciuti affini, anche quando siamo arrivati al contrasto, o persino alla guerra. A noi questa unità nella diversità sembra naturale. Tuttavia è una realtà notevole e preziosa poiché non è né naturale né inevitabile. La forma politica più comune di questa unità nella diversità è l'impero, che i re guerrieri europei hanno cercato di ricreare per secoli dopo la caduta dell'impero romano. L'attrattiva esercitata dal modello imperiale è perdurata, ma ha prevalso lo Stato-nazione, la forma politica che unisce l'essere popolo alla sovranità. Lo Stato-nazione è quindi diventato il tratto caratteristico della civiltà europea.

Lo Stato-nazione è un segno distintivo dell'Europa.

8. Una comunità nazionale è fiera di governarsi a modo proprio, spesso si vanta dei grandi traguardi raggiunti nelle arti e nelle scienze, e compete con gli altri Paesi, a volte anche sul campo di battaglia. Tutto ciò ha ferito l'Europa, talvolta gravemente, ma non ne ha mai compromesso l'unità culturale. Di fatto è accaduto semmai il contrario. Man mano che gli Stati-nazione dell'Europa sono venuti radicandosi e precisandosi, si è rafforzata una identità europea comune. A seguito del terribile bagno di sangue causato dalle guerre mondiali nella prima metà del secolo XX, ci siamo rialzati ancora più risoluti a onorare quell'eredità comune. Ciò testimonia quale profondità e quale potenza abbia l'Europa come civiltà cosmopolita nel senso più appropriato. Noi non cerchiamo l'unità imposta e forzata di un impero. Piuttosto, il cosmopolitismo europeo riconosce che l'amore patriottico e la lealtà civica aprono a un mondo più vasto.

Noi non sosteniamo un'unione imposta o forzata.

9. L'Europa vera è stata segnata dal cristianesimo. L'impero spirituale universale della Chiesa ha portato l'unità culturale all'Europa, ma lo ha fatto senza un impero politico. Questo ha permesso che entro una cultura europea condivisa fiorissero lealtà civiche particolari. L'autonomia di ciò che chiamiamo società civile è dunque diventata una peculiarità della vita europea. Inoltre, il Vangelo cris-

Il cristianesimo incoraggiava l'unità culturale.

tiano non consegna all'uomo una legge divina esaustiva da applicare alla società, e questo rende possibile affermare e onorare la varietà delle legislazioni positive delle diverse nazioni senza recare minaccia alla nostra unità europea. Non è un caso che il declino della fede cristiana in Europa sia stato accompagnato da sforzi sempre maggiori per raggiungerne l'unità politica: ovvero l'impero monetario e regolatorio, ammantato dai sentimenti di universalismo pseudoreligioso, che l'Unione Europea sta costruendo.

10. L'Europa vera afferma la pari dignità di qualsiasi persona, senza fare differenze di sesso, di rango o di razza. Anche questo proviene dalle nostre radici cristiane. Le nostre virtù nobili hanno un'ascendenza inequivocabilmente cristiana: l'equità, la compassione, la misericordia, il perdono, l'operare per la pace, la carità. Il cristianesimo ha rivoluzionato le relazioni tra gli uomini e le donne, dando valore all'amore e alla fedeltà reciproca come mai era stato fatto prima. Il legame del matrimonio consente sia agli uomini sia alle donne di prosperare in comunione. La maggior parte dei sacrifici che compiamo sono a vantaggio dei nostri coniugi e dei nostri figli. Anche questo spirito di donazione di sé è un altro contributo cristiano all'Europa che amiamo.

Le radici cristiane nutrono l'Europa.

SENSE
MORALI = PROGRESSO
CIVILE

11. L'Europa vera trae ispirazione altresì dalla tradizione classica. Noi ci riconosciamo nella letteratura della Grecia e di Roma antiche. Da europei, ci sforziamo per raggiungere la magnificenza, gemma sulla corona delle virtù classiche. A volte questo ha condotto alla competizione violenta per la supremazia. Ma al suo meglio è l'aspirazione all'eccellenza che ispira gli uomini e le donne dell'Europa a creare opere musicali e artistiche d'ineguagliata bellezza o a compiere svolte straordinarie nella scienza e nella tecnologia. Le virtù profonde dei Romani che sapevano come dominare se stessi, nonché l'orgoglio nel partecipare alla vita civica e lo spirito dell'indagine filosofica dei Greci non sono mai stati dimenticati nell'Europa vera. Anche queste eredità sono nostre.

Le radici classiche incoraggiano l'eccellenza.

12. L'Europa vera non è mai stata perfetta. I fautori dell'Europa falsa non sbagliano nel proporre sviluppi e riforme, e tra il 1945 e il 1989 molte di apprezzabile e di onorevole è stato fatto. La nostra vita condivisa è un progetto che continua, non un'eredità sclerotizzata. Ma il futuro dell'Europa riposa in una lealtà rinnovata verso le nostre tradizioni migliori, non un universalismo spurio che impone la perdita della memoria e il ripudio di sé. L'Europa non è iniziata con

L'Europa è un progetto condiviso.

l'Illuminismo. La nostra amata casa non troverà realizzazione di sé nell'Unione Europea. L'Europa vera è, e sempre sarà, una comunità di nazioni a volte chiuse, e talvolta ostinatamente tali, eppure unite da un'eredità spirituale che, assieme, discutiamo, sviluppiamo, condividiamo e sì, amiamo.

+++

13. L'Europa vera è a rischio. I risultati ottenuti dalla sovranità popolare, dalla resistenza all'impero, dal cosmopolitismo capace di amore civico, il retaggio cristiano di una vita autenticamente umana e dignitosa, l'impegno vivo nei confronti della nostra eredità classica stanno tutti scemando. I padrini dell'Europa falsa costruiscono la loro fasulla Cristianità di diritti umani universali e noi perdiamo la nostra casa.

Stiamo perdendo la nostra casa.

14. L'Europa falsa si gloria di un impegno senza precedenti a favore della libertà umana. Questa libertà, però, è assolutamente a senso unico. Viene veduta come la liberazione da ogni freno: libertà sessuale, libertà di espressione di sé, libertà di "essere se stessi". La generazione del 1968 considera queste libertà come vittorie preziose su quello che un tempo era un regime culturale onnipotente e oppressivo. I sessantottini si considerano grandi liberatori, e le loro trasgressioni vengono acclamate come nobili conquiste morali per le quali il mondo intero dovrebbe essere loro grato.

Sta prevalendo una libertà falsa.

15. Per le generazioni europee più giovani, invece, la realtà è molto meno dorata. L'edonismo libertino conduce spesso alla noia e a un profondo senso d'inutilità. Il vincolo matrimoniale si è indebolito. Nel mare torbido della libertà sessuale, il desiderio profondo dei giovani di sposarsi e di formare famiglie viene spesso frustrato. Una libertà che frustra le ambizioni più profonde del nostro cuore diventa una maledizione. Sembra che le nostre società stiano cadendo nell'individualismo, nell'isolamento e nell'inerzia. Al posto della libertà, siamo condannati al vuoto conformismo di una cultura guidata dai consumi e dai *media*. È quindi nostro dovere dire la verità: la generazione del 1968 ha distrutto, ma non ha costruito. Ha creato un vuoto ora riempito dai *social media*, dal turismo di massa e dalla pornografia.

L'individualismo, l'isolamento e l'astuzia sono diffusi.

16. E mentre ascoltiamo i vanti di questa libertà senza precedenti, la vita dell'Europa si fa sempre più globalmente regolamentata. Ci

Siamo regolati e gestiti.

sono regole – spesso predisposte da tecnocrati senza volto legati a interessi forti – che governano le nostre relazioni professionali, le nostre decisioni nel campo degli affari, i nostri titoli di studio, i nostri mezzi d'informazione e d'intrattenimento, la nostra stampa. E ora l'Europa cerca di restringere ancora di più la libertà di parola, una libertà che è stata europea sin dal principio e che equivale alla manifestazione della libertà di coscienza. Ma gli obiettivi di queste restrizioni non sono l'oscenità e le altre aggressioni alla decenza nella vita pubblica. Al contrario, la classe dirigente europea vuole manifestamente restringere la libertà di parola. Gli esponenti politici che danno voce a certe verità sconvenienti sull'islam e sull'immigrazione vengono trascinati in tribunale. La correttezza politica impone tabù così forti da squalificare in partenza qualsiasi tentativo di sfidare lo *status quo*. In realtà, l'Europa falsa non incoraggia la cultura della libertà. Promuove una cultura dell'omogeneità guidata da criteri mercantili e della conformità imposta da logiche politiche.

17. L'Europa falsa si vanta pure di un impegno senza precedenti a favore dell'eguaglianza. Pretende di promuovere la non-discriminazione e l'inclusione di tutte le razze, di tutte le religioni e di tutte le identità. In questo campo sono stati effettivamente compiuti progressi veri, ma il distacco utopistico dalla realtà ha preso il sopravvento. Negli ultimi decenni, l'Europa ha perseguito un grandioso progetto multiculturalista. Chiedere o figuriamoci promuovere l'assimilazione dei nuovi arrivati musulmani alle nostre usanze e ai nostri costumi, peggio ancora alla nostra religione, è stata giudicata un'ingiustizia triviale. L'impegno egualitario, ci è stato detto, impone che noi abiuriamo anche la più piccola pretesa di ritenere superiore la nostra cultura. Paradossalmente, l'impresa multiculturale europea, che nega le radici cristiane dell'Europa, vive in modo esagerato e insopportabile alle spalle dell'ideale cristiano di carità universale. Dai popoli europei pretende un grado di abnegazione da santi. Denunciamo quindi il tentativo di fare della completa colonizzazione delle nostre patrie e della rovina della nostra cultura il traguardo glorioso dell'Europa nel secolo XXI, da raggiungere attraverso il sacrificio collettivo di sé in nome di una nuova comunità globale di pace e di prosperità che sta per nascere.

Il multiculturalismo è impraticabile.

18. In quest'idea c'è una grande misura di malafede. La maggior parte degli esponenti dei nostri mondi politici è senza dubbio convinta che la cultura europea sia superiore, ma non lo può dire in pubblico perché offenderebbe gl'immigrati. Stante questa superior-

Cresce la fede falsa.

ità, pensano che l'assimilazione avverrà in modo naturale e rapido. Riecheggiando ironicamente l'antica idea imperialista, le classi dirigenti europee presumono infatti che, in qualche modo, in obbedienza alle leggi della natura o della storia, "loro" diventeranno necessariamente come "noi"; e non concepiscono che possa accadere invece l'inverso. Nel frattempo, s'impiega la dottrina multiculturalista ufficiale come strumento terapeutico per gestire le incresciose ma "temporanee" tensioni culturali.

19. Ma vi è una malafede ancora maggiore, di un genere più oscuro. Negli ultimi decenni, una parte sempre più ampia della nostra classe dirigente ha riposto i propri interessi nell'accelerazione della globalizzazione. I suoi esponenti mirano a dar vita a istituzioni sovranazionali che possano controllare senza l'inconveniente della sovranità popolare. È sempre più chiaro che il "deficit di democrazia" di cui soffre l'Unione Europea non è solo un problema tecnico che si può risolvere con mezzi tecnici, ma un impegno basilare difeso con zelo. Legittimati da presunte necessità economiche o attraverso l'elaborazione autonoma di una nuova legislazione internazionale dei diritti umani, i mandarini sovranazionali delle istituzioni comunitarie europee confiscano la vita politica dell'Europa, rispondendo alle sfide in modo tecnocratico: *non esiste alternativa*. È questa la tirannia morbida ma concreta che abbiamo oggi di fronte.

Aumenta la tirannia tecnologica.

20. Nonostante i migliori sforzi profusi dai suoi partigiani per cercare di tenere in piedi un castello d'illusioni confortanti, l'arroganza dell'Europa falsa sta però ora diventando del tutto evidente. Soprattutto, l'Europa falsa si sta rivelando *più debole* di quanto chiunque avrebbe mai immaginato. L'intrattenimento popolare e il consumo materiale non alimentano la vita civica. Depauperate d'ideali nobili e inibite dall'ideologia multiculturalista a esprimere orgoglio patriottico, le nostre società hanno difficoltà a trovare la volontà di difendersi. In più, non sono certo la retorica dell'inclusione o l'impersonalità di un sistema economico dominato da gigantesche società internazionali per azioni a poter ridare vigore al senso civico e alla coesione sociale. Dobbiamo essere franchi ancora una volta: le società europee si stanno sfilacciando malamente. Se non apriremo gli occhi, assisteremo a un uso sempre maggiore del potere statalista, dell'ingegneria sociale e dell'indottrinamento culturale. Non è solo il terrorismo islamico a portare soldati pesantemente armati nelle nostre strade. Per domare le contestazioni antisistema e persino le folle ubriache dei tifosi di calcio oggi sono necessari poliziotti

La Europa falsa è fragile e impotente.

in tenuta antisommossa. Il fanatismo delle tifoserie sportive è un segno disperato nel bisogno profondamente umano di solidarietà, un bisogno che d'altra parte l'Europa falsa disattende.

21. In Europa, i ceti intellettuali sono, purtroppo, fra i principali partigiani ideologici della boria dell'Europa falsa. Senza dubbio, le nostre università sono una delle glorie della civiltà europea. Ma laddove un tempo esse cercavano di trasmettere a ogni nuova generazione la sapienza delle epoche passate, oggi per i più il pensiero critico equivale alla semplicistica riconsiderazione del passato. La stella polare dello spirito europeo è stata la rigorosa disciplina dell'onestà e dell'obiettività intellettuali. Ma da due generazioni questo nobile ideale è stato trasformato. L'ascetismo che un tempo cercava di liberare la mente dalla tirannia dell'opinione dominante si è mutata in un'animosità spesso compiaciuta e irriflessiva contro tutto ciò che ci appartiene. Questo atteggiamento di ripudio culturale è un modo semplice e a buon mercato per atteggiarsi a "critici". Negli ultimi decenni, è stato sperimentato nelle sale da convegno, diventando una dottrina, un dogma. E l'unirsi a questo credo viene preso come segno di elezione spirituale da "illuminati". Di conseguenza, le nostre università sono diventate agenti attivi della distruzione culturale.

Si è sviluppata una cultura del ripudio.

22. Le nostre classi dirigenti promuovono i diritti umani. Combattono i cambiamenti climatici. Progettano una economia di mercato più globalmente integrata e l'armonizzazione delle politiche fiscali. Supervisionano i passi compiuti verso l'eguaglianza di genere. Fanno così tanto per noi! Che importa dunque dei meccanismi con cui sono arrivati ai loro posti? Che importa se i popoli europei sono sempre più scettici delle loro gestioni?

Le elite esibiscono in modo arrogante le loro virtù.

23. Lo scetticismo crescente è pienamente giustificato. Oggi l'Europa è dominata da un materialismo privo di obiettivi incapace di motivare gli uomini e le donne a generare figli e a formare famiglie. La cultura del ripudio defrauda le generazioni future del senso d'identità. In alcuni dei nostri Paesi vi sono zone intere in cui i musulmani vivono informalmente autonomi rispetto alle leggi vigenti, quasi fossero dei coloni invece che dei nostri connazionali. L'individualismo ci isola gli uni dagli altri. La globalizzazione trasforma le prospettive di vita di milioni di persone. Quando le si sfida, le nostre classi dirigenti dicono che la loro è semplicemente la gestione dell'inevitabile e la sistemazione delle necessità più impellenti. Nessun'altra strada

Un'alternativa c'è.

è possibile, e resistere è irrazionale. Le cose non possono andare altrimenti. Chi si oppone, soffre di nostalgia, e per questo merita di essere moralmente condannato come razzista e fascista. Man mano che le divisioni sociali e la sfiducia civica si fanno evidenti, la vita pubblica europea diviene più rabbiosa, più rancorosa, e nessuno sa dove questo potrà condurre. Dobbiamo smettere di camminare lungo questa strada. Dobbiamo liberarci della tirannia dell'Europa falsa. Un'alternativa c'è.

+++

24. L'opera di rinnovamento inizia con l'autocoscienza teologica. Le pretese universaliste e multiculturaliste dell'Europa falsa si rivelano essere surrogati della religione, con tanto di impegni di fede e pure di anatemi. È l'oppio potente che paralizza politicamente l'Europa. Noi dobbiamo quindi sottolineare che le aspirazioni religiose appartengono al mondo della religione, non a quello della politica, meno ancora a quello dell'amministrazione burocratica. Per recuperare la nostra capacità di agire nella politica e nella storia, è imperativo riscolarizzare la vita politica dell'Europa.

Dobbiamo rifiutare i surrogati della religione.

25. Quest'impresa esigerà che ognuno di noi rinunci al linguaggio bugiardo che evita le responsabilità e che favorisce la manipolazione ideologica. I discorsi sulla diversità, sull'inclusione e sul multiculturalismo sono vuoti. Spesso è un linguaggio utilizzato per travestire i nostri fallimenti da conquiste: la dissoluzione della solidarietà sociale viene "in realtà" presa come un segnale di benvenuto, di tolleranza e d'inclusione. Ma questo è linguaggio da *marketing*, inteso a oscurare la realtà invece che a illuminarla. Dobbiamo allora recuperare il rispetto profondo per la realtà. Il linguaggio è uno strumento delicato, e usandolo come un randello lo si degrada. Dobbiamo farci fautori del decoro linguistico. Il ricorso alla denuncia è il segno della decadenza che ha aggredito il nostro tempo. Non dobbiamo tollerare l'intimidazione verbale, men che meno le minacce di morte. Dobbiamo proteggere chi parla in modo ragionevole anche quando pensiamo che sbagli. Il futuro dell'Europa dev'essere liberale nel senso migliore del termine, ovvero garante di discussioni pubbliche appassionate, libere da ogni minaccia di violenza e di coercizione.

Dobbiamo ripristinare un vero e proprio liberalismo.

26. Rompere l'incantesimo dell'Europa falsa e della sua utopistica crociata pseudo-religiosa votata a costruire un mondo senza confini significa incoraggiare una nuova arte del governo e un nuovo tipo di

Abbiamo bisogno di statisti responsabili.

uomini di governo. Un uomo politico di valore salvaguarda il bene comune di un determinato popolo. Un valido uomo di governo considera la nostra comune eredità europea e le nostre specifiche tradizioni nazionali doni magnifici e vivificanti, ma al contempo fragili. Quindi né le ricusa né rischia di smarrirle per inseguire sogni utopici. Gli uomini politici così desiderano sinceramente gli onori conferiti loro dalle proprie genti, non bramano l'approvazione di quella "comunità internazionale" che di fatto è solo la cerchia di relazioni pubbliche di una oligarchia.

27. Riconoscendo il carattere particolare dei Paesi europei, e la loro impronta cristiana, non dobbiamo lasciarci confondere dalle affermazioni pretestuose dei multiculturalisti. L'immigrazione senza l'assimilazione è solo una colonizzazione, e dev'essere respinta. Ci attendiamo giustamente che chi migra nelle nostre terre divenga parte dei nostri Paesi, adottando le nostre usanze. Quest'aspettativa deve però essere sostenuta da una politica solida. Il linguaggio del multiculturalismo è stato importato dagli Stati Uniti d'America. Ma l'età d'oro dell'immigrazione negli Stati Uniti è stata all'inizio del secolo XX, un periodo di crescita economica notevolmente rapida in un Paese sostanzialmente privo di Welfare State e caratterizzato da un forte senso d'identità nazionale che ci si attendeva gl'immigrati assimilassero. Dopo avere accolto numeri enormi d'immigrati, gli Stati Uniti hanno poi praticamente sigillato le porte per due generazioni. L'Europa deve imparare da quell'esperienza americana invece che adottare le ideologie americane contemporanee. Quell'esperienza dice che il lavoro è un potente forza di assimilazione, che un Welfare State indulgente può invece impedire l'assimilazione e che a volte la prudenza politica impone di ridurre le cifre dell'immigrazione, anche in modo drastico. Non dobbiamo permettere che l'ideologia multiculturalista deformi la nostra capacità di valutare in sede politica quale sia il modo migliore per servire il bene comune, cosa che peraltro esige che comunità nazionali sufficientemente unite e solidali considerino il proprio bene come comune.

Dobbiamo rinnovare l'unità nazionale e la solidarietà.

28. Dopo la Seconda guerra mondiale, l'Europa Occidentale ha saputo far crescere sistemi democratici vitali. Dopo il crollo dell'impero sovietico, i Paesi dell'Europa Centrale hanno ricuperato la propria vitalità civica. Sono due delle conquiste più preziose cui l'Europa sia mai giunta. Ma andranno perdute se non affrontiamo il nodo dell'immigrazione e dei cambiamenti demografici in atto nei nostri Paesi. Solo gl'imperi possono essere multiculturali, ed

Solo gli imperi sono multiculturali.

è esattamente un impero ciò che l'Unione Europea diventerà se non riusciremo a fare di una nuova unità civica solidale il criterio per valutare le politiche sull'immigrazione e le strategie per l'assimilazione.

29. Molti pensano erroneamente che l'Europa sia scossa solo dalle controversie sull'immigrazione. In verità, la questione dell'immigrazione è solo uno degli aspetti di un processo di disfacimento sociale più generale che dev'essere invertito. Dobbiamo ripristinare la dignità sociale che hanno i ruoli specifici. I genitori, gl'insegnanti e i professori hanno il dovere di formare coloro che sono affidati alle loro cure. Dobbiamo resistere al culto della competenza che s'impone a spese della sapienza, del garbo e della ricerca di una vita colta. L'Europa non conoscerà alcun rinnovamento senza il rifiuto deciso dell'egualitarismo esagerato e della riduzione del sapere a conoscenza tecnica. Noi abbracciamo con favore le conquiste politiche dell'età moderna. Ogni uomo e ogni donna debbono avere parità di voto. I diritti fondamentali debbono essere protetti. Ma una democrazia sana esige gerarchie sociali e culturali che incoraggino il perseguimento dell'eccellenza e che rendano onore a coloro che servono il bene comune. Dobbiamo restaurare il senso della grandezza spirituale e onorarlo in modo che la nostra civiltà possa contrastare il potere crescente della mera ricchezza da un lato e dell'intrattenimento triviale dall'altro.

Una giusta gerarchia nutre il benessere sociale.

30. La dignità umana è più del diritto a essere lasciati in pace e le dottrine dei diritti umani internazionali non esauriscono la sete di giustizia, meno ancora la sete del bene. L'Europa deve riorganizzare il consenso attorno alla cultura morale di modo che la gente possa essere guidata all'obiettivo di una vita virtuosa. Non possiamo consentire che una falsa idea di libertà impedisca l'uso prudente del diritto per scoraggiare il vizio. Dobbiamo perdonare la debolezza umana, ma l'Europa non può prosperare senza restaurare l'aspirazione comune alla rettitudine e all'eccellenza umana. La cultura della dignità sgorga dal decoro e dall'adempimento dei doveri che competono al nostro stato sociale. Dobbiamo recuperare il rispetto reciproco fra le classi sociali che caratterizza una società che dà valore ai contributi di tutti.

Dobbiamo ripristinare la cultura morale.

31. Mentre riconosciamo gli aspetti positivi delle economie di libero mercato, dobbiamo resistere alle ideologie che cercano di rendere totalizzante la logica del mercato. Non possiamo permettere che

I mercati devono essere ordinati verso fini sociali.

tutto sia in vendita. I mercati che funzionano bene esigono che sia il diritto a precedere e a presiedere (*rule of law*) e il nostro diritto che tutto precede e presiede deve puntare più in alto della mera efficienza economica. Del resto i mercati funzionano meglio quando sono inseriti in istituzioni sociali forti organizzate sui principi autonomi non mercantili. La crescita economica, benché benefica, non è il bene sommo. I mercati debbono essere orientati a fini sociali. Oggi il gigantismo aziendale minaccia persino la sovranità politica. I Paesi debbono cooperare per dominare l'arroganza e l'irragionevolezza delle forze economiche globali. Noi ci riconosciamo quindi in un uso prudente del potere esercitato dai governi per sostenere beni sociali non economici.

32. Noi crediamo che l'Europa abbia una storia e una cultura degne di essere difese. Troppo spesso, però, le nostre università tradiscono la nostra eredità culturale. Dobbiamo riformare i programmi scolastici per incoraggiare la trasmissione della nostra cultura comune invece che indottrinare i giovani con una cultura del ripudio. Gli insegnanti e i mentori di ogni livello hanno il dovere della memoria. Dovrebbero essere orgogliosi del ruolo di ponte fra le generazioni passate e future che hanno. Dobbiamo recuperare anche il senso della cultura europea alta, usando il bello e il sublime come norma comune e rigettando la degradazione delle arti a una fattispecie della propaganda politica. Questo esigerà che si allevi una nuova generazione di mecenati. Le società per azioni e le burocrazie si sono rivelate essere custodi davvero poveri delle arti.

L'istruzione deve essere riformata.

33. Il matrimonio è il fondamento della società civile e la base dell'armonia fra gli uomini e le donne. È il legame intimo tra un uomo e una donna che si organizza per il sostentamento della famiglia e per la crescita dei figli. Noi affermiamo che i ruoli più fondamentali che abbiamo sia nella società sia in quanto esseri umani sono quelli di padri e di madri. Il matrimonio e i figli sono parte integrante di qualsiasi prospettiva di prosperità umana. A coloro che li hanno generati al mondo i figli richiedono sacrificio. È un sacrificio nobile cui deve essere reso onore. Noi pertanto auspichiamo politiche sociali prudenti che incoraggino e rafforzino il matrimonio, la maternità e l'educazione dei figli. Una società che non accoglie i figli non ha futuro.

Il matrimonio e la famiglia sono essenziali.

+++

34. L'Europa di oggi è attraversato da grande preoccupazione per il sorgere di quello che viene chiamato "populismo", anche se il significato del termine non viene mai definito ed è usato per lo più solo come invettiva. Sul tema abbiamo le nostre riserve. L'Europa deve attingere alla sapienza profonda delle proprie tradizioni piuttosto che affidarsi a *slogan* semplicistici e a richiami emotivi divisivi. Eppure ci rendiamo conto che molti elementi di questo nuovo fenomeno politico possono rappresentare una sana ribellione contro la tirannia dell'Europa falsa, che etichetta come "antidemocratica" qualsiasi realtà ne minacci il monopolio della legittimità morale. Il cosiddetto "populismo" sfida la dittatura dello *status quo*, il "fanatismo del centro", e lo fa giustamente. È un segno che persino nel mezzo della nostra cultura politica degradata e impoverita è possibile ridare vita all'agire storico dei popoli europei.

Il populismo dovrebbe essere combattuto.

35. Rifiutiamo perché falsa la pretesa di dire che non esiste alternativa responsabile alla solidarietà artificiale e senz'anima di un mercato unificato, di una burocrazia transnazionale e di un intrattenimento dozzinale. L'alternativa responsabile è l'Europa vera.

Il nostro futuro è la Europa vera.

36. In questo momento, chiediamo a tutti gli europei di unirsi a noi per respingere le fantasie utopistiche di un mondo multiculturale senza frontiere. Amiamo a buon diritto le nostre patrie e cerchiamo di trasmettere ai nostri figli ogni elemento nobile che noi stessi abbiamo ricevuto in dote. Da europei, condividiamo anche una eredità comune e questa eredità ci chiede di vivere assieme in pace in una Europa delle nazioni. Ripristiniamo la sovranità nazionale e recuperiamo la dignità di una responsabilità politica condivisa per il futuro dell'Europa.

Dobbiamo assumerci la responsabilità

Philippe Bénétou (France)

Rémi Brague (France)

Chantal Delsol (France)

Roman Joch (Česko)

L'AFFERMAZIONE DI PARIGI

Lánczi András (Magyarország)

Ryszard Legutko (Polska)

Roger Scruton (United Kingdom)

Robert Spaemann (Deutschland)

Bart Jan Spruyt (Nederland)

Matthias Storme (België)

Pierre Manent (France)

Dalmacio Negro Pavón (España)

RÉMI
BRAGUE

ANCORE
NEL CIELO

L'INFRASTRUTTURA METAFISICA



T R A N S I Z I O N I

V&P VITA E PENSIERO

INDICE

Prefazione	7
I. <i>La metafisica come sapere e come vissuto</i>	9
1. Da un libro a un sostantivo, poi a un aggettivo	9
2. Una disciplina filosofica	10
3. Una dimensione dell'umano	12
4. Un'assenza da compensare	15
II. <i>La metafisica rimessa al suo posto</i>	17
1. La distruzione moderna della metafisica	17
2. La metafisica come rafforzativo della fisica	20
3. L'esodo kantiano	22
III. <i>Il rifiuto nichilista della metafisica come pessimismo</i>	27
1. L'ascesa del nichilismo	27
2. Nichilismo e pessimismo	29
3. La convertibilità dei trascendentali	31
4. Il desiderio del bene	35
IV. <i>L'essere come esistenza bruta e la contingenza della vita</i>	37
1. La riduzione dell'essere all'esistenza	37
2. La deriva volontaristica	39
3. La contingenza della vita	40
4. L'invidia di se stessi	43
V. <i>Imbarco, autonomia e chiusura</i>	45
1. Sulla stessa barca	45
2. L'autonomia	46
3. La società immanente	48
4. Facilità del nulla	50

VI.	<i>Il suicidio e l'amore della vita</i>	51
	1. Del suicidio	51
	2. Suicidio e immortalità	53
	3. Amare vivere e amare la vita	56
VII.	<i>L'autodistruzione dell'umanità</i>	59
	1. Farla finita con l' 'animale metafisico'	59
	2. Le armi del suicidio	61
	3. Il peso di ciascuna generazione	63
	4. Il suicidio collettivo	65
VIII.	<i>La vita, con quale diritto?</i>	69
	1. Mortalità e natalità	69
	2. Il diritto di procreare	71
	3. La fine della contingenza	74
	4. La produzione dell'umano	75
IX.	<i>Al di qua del bene e del male</i>	79
	1. Il secolo dell'Essere	79
	2. La base infra-morale della morale	81
	3. L'ateismo incapace di suscitare la vita	85
	4. Il bus abusivo	86
X.	<i>La metafisica come oggetto di libertà</i>	89
	1. Ritorno a Platone	89
	2. La libertà fino in fondo	91
	3. La libertà e il Bene	93
	4. Il sacrificio	96
	5. La fede o la morte	97
	Conclusione	99

III. Il rifiuto nichilista della metafisica come pessimismo

Proverò qui a dire qualcosa sul rapporto tra la metafisica e l'uomo, in continuità con lo sforzo dei filosofi che ho citato. Mi porrò a un livello ovviamente molto più modesto del loro, e più piattamente concreto. Vorrei interrogarmi sul modo in cui una dottrina centrale della metafisica rende possibile l'esistenza dell'uomo, intesa nel senso più banale della sua presenza sulla terra.

1. *L'ascesa del nichilismo*

Per fare questo, devo iniziare attirando l'attenzione su un secondo fenomeno della cultura europea, parallelo all'abbandono della metafisica, che esso prolunga e radicalizza, avendo nel contempo conseguenze pratiche. Parlo della potente ascesa di ciò che chiamiamo 'nichilismo'.

Il termine appare alla fine del XVIII secolo, probabilmente in Jacobi, che gli conferisce subito una coloritura peggiorativa¹. Percorre con discrezione il XIX secolo, inizialmente in Germania e poi soprattutto in Russia, dove assume una dimensione politica terroristica.

Il nichilismo riceve infine un'orchestrazione e una consacrazione filosofica del tutto particolare in Nietzsche, che

¹ Sulla storia del termine, si veda la sintesi di F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996; sui suoi esordi, si veda l'antologia D. Arendt (hrsg.), *Nihilismus. Die Anfänge. Von Jacobi bis Nietzsche*, introduzione, Hegner, Köln 1970, pp. 9-106; sullo sfondo del fenomeno, si veda S. Rosen, *Nihilism. A Philosophical Essay*, Yale University Press, New Haven 1969 e C. Cunningham, *Genealogy of Nihilism. Philosophies of nothing and the difference of theology*, Routledge, London-New York 2002.

vi vede il fenomeno destinato a dominare la storia dei due secoli successivi². Per lui, il nichilismo è «il più sinistro fra tutti gli ospiti», «il pericolo dei pericoli»³.

Nietzsche non progettava di resistere al nichilismo opponendosi, tentando di costruire barriere o dighe. Cercava, al contrario, di superarlo spingendolo fino in fondo. Il nichilismo si sarebbe allora rovesciato e sarebbe passato dallo stadio passivo al «nichilismo attivo», secondo un'espressione che appare sicuramente per la prima volta nel lungo frammento redatto a Lenzer Heide (Grigioni) e datato 10 giugno 1887⁴. In tal modo, il nichilismo potrebbe divenire, tra le mani dei suoi creatori, un efficace martello⁵, che distrugge ma anche scolpisce. Il nichilismo potrebbe eliminare le razze degeneranti e in via di estinzione e sgombrare così la strada a un nuovo ordinamento⁶. Sono espressioni dal suono sgradevole. Ma rassicuriamoci: non c'è alcun bisogno di organizzare carestie, purghe o genocidi di massa come quelli di cui il XX secolo non è stato avaro. E neppure di far esplodere ordigni infernali, come già sapevano fare i nichilisti russi dei quali Nietzsche era contemporaneo.

In effetti, il nichilismo ha un esito immanente, un'«opera» (*Tat*) sua propria che è il suicidio. Nietzsche rimprovera al cristianesimo di aver reso sopportabile la vita a coloro che avrebbero dovuto essere «purificati», convincendoli invece della loro immortalità⁷. Nelle condizioni normali che si trat-

² F. Nietzsche, *Frammento* 11 [119], novembre 1887-marzo 1888, *KSA*, t. XIII, p. 56; si veda anche *Frammento* [411], pp. 189-190 [trad. it. *Frammenti postumi. 1887-1888*, in *Opere*, vol. VIII, t. II, Adelphi, Milano 1991, pp. 265 e 392].

³ *Frammento* 2 [100], poi [127], autunno 1885-autunno 1886, *KSA*, t. XII, p. 109, poi p. 125 [trad. it. vol. VIII, t. I, pp. 98 e 112].

⁴ *Frammento* 5 [71], § 13, estate 1886-autunno 1887, *KSA*, t. XII, p. 216 [trad. it. vol. VIII, t. I, p. 240].

⁵ *Frammento* 2 [101], autunno 1885-autunno 1886, *KSA*, t. XII, p. 111 [trad. it. vol. VIII, t. I, p. 98].

⁶ *Frammento* 35 [82], maggio-luglio 1885, *KSA*, t. XI, p. 547 [trad. it. vol. VII, t. III, p. 223].

⁷ *Frammento* 14 [9], primavera 1888, *KSA*, t. XIII, p. 222 [trad. it. vol. VIII, t. III, p. 13].

ta di ristabilire dopo la parentesi cristiana, coloro che non sopportano il nichilismo si eliminano da soli, in una sorta di selezione naturale. In tal modo, il nichilismo, spinto ai suoi estremi, potrebbe auto-superarsi (*Selbstüberwindung*)⁸ o, se mi si permette l'immagine, distruggersi da sé come un parassita è coinvolto nella morte dell'albero di cui aveva iniziato a vivere e che finisce con l'uccidere.

Verso la fine del XX secolo, il nichilismo assume con il filosofo italiano Gianni Vattimo (nato nel 1937) una tonalità più sorridente. Spesso si definisce la sua posizione filosofica come «nichilismo gaio». La formula non è sua, ma del suo compatriota più anziano, e oggi scomparso, Augusto Del Noce, che la utilizzava con una sfumatura critica di amara ironia. Non so se Vattimo l'abbia fatta propria. Sta di fatto che essa rende piuttosto bene il modo in cui il pensatore italiano mette in luce gli aspetti positivi del nichilismo, le opportunità che esso rappresenta per la libertà degli uomini e per una pacifica organizzazione della loro vita comune⁹. Nella pratica, il nichilista così inteso vuole essere l'esatto contrario di quanto suggeriva il termine nella Russia zarista: lungi dal cercare la distruzione, il nichilista è incapace di morire per una qualsiasi causa, e ancor meno tentato di uccidere per essa – semplicemente perché non crede in alcuna causa.

In tal modo, il nichilismo rischia di assumere aspetti del tutto concreti, seppure perfettamente discreti. Si fa, se non gaio, quantomeno *soft*.

2. Nichilismo e pessimismo

Che sia un bene o un male, come caratterizzare il nichilismo? Nietzsche ne traccia la genealogia a partire dal pessi-

⁸ Frammento 9 [127], autunno 1887, KSA, t. XII, p. 410 [trad. it. vol. VIII, t. II, p. 65]; Frammento 13 [4], inizio del 1888-primavera 1888, KSA, t. XIII, p. 215 [trad. it. vol. VIII, t. III, p. 5].

⁹ G. Vattimo, *La fine della modernità*, cap. I: «Apologia del nichilismo», Garzanti, Milano 1985, pp. 27-38.

mismo¹⁰. Per lui 'nichilismo' è in primo luogo un'espressione più chiara che può sostituirsi a 'pessimismo'¹¹, il quale non va inteso nel senso affievolito che ha oggi, che è innanzitutto psicologico, ma in tutto il suo rigore, nel senso che gli aveva dato Schopenhauer, che d'altronde ne è forse stato l'inventore. Si trattava, per il pensatore tedesco, di sostenere esattamente il contrario della formula opposta, l' 'ottimismo'. Neppure questo termine è creazione di un filosofo: esso appartiene sicuramente a Voltaire che, nel suo *Candido* (1759), aveva voluto farsi beffe della visione del mondo che Leibniz sviluppava nella *Teodicea* (1710). L'ottimismo suppone che il mondo presente sia il migliore di tutti i mondi possibili. Un mondo ancora migliore sarebbe impossibile. In effetti, perché lo fosse, bisognerebbe che esistessero insieme stati di cose che si escludono reciprocamente e non sono quindi possibili nello stesso tempo («compossibili»). Simmetricamente, il pessimismo suppone che il mondo esistente sia il mondo peggiore di tutti e che, se fosse ancora peggiore, non potrebbe semplicemente sussistere. Notiamo di sfuggita che l'idea per la quale un mondo totalmente cattivo, una sorta d'inferno, non potrebbe esistere rappresenta un ultimo omaggio (come l'ipocrisia è un omaggio del vizio alla virtù) reso all'identità fra l'Essere e il Bene, su cui presto tornerò.

Lo stesso Nietzsche propone una definizione del nichilismo. Esso proviene dal radicale rifiuto del valore, del senso, di tutto ciò che rende qualcosa auspicabile. Consiste nel fatto che i più alti valori si svalutano¹². Ha la convinzione che l'esistenza sia insostenibile, unita all'intuizione secondo

¹⁰ F. Nietzsche, *Frammento* 35 [45], maggio-luglio 1885, KSA, t. XI, p. 532 [trad. it. vol. VII, t. III, p. 209]; *Frammento* 2 [131], autunno 1885-autunno 1886, KSA, t. XII, p. 129 [trad. it. vol. VIII, t. I, p. 117]; *Frammento* 9 [107], autunno 1887, KSA, t. XII, p. 396 [trad. it. vol. VIII, t. II, p. 53]; *Frammento* 10 [192], KSA, t. XII, p. 571 [trad. it. vol. VIII, t. II, p. 211].

¹¹ *Frammento* 17 [3], maggio-giugno 1888, § 3, KSA, t. XIII, p. 522 [trad. it. vol. VIII, t. III, p. 311].

¹² *Frammento* 2 [127], autunno 1885-autunno 1886, KSA, t. XII, p. 125 [trad. it. vol. VIII, t. I, p. 113], poi *Frammento* 9 [35], autunno 1887, KSA, t. XII, p. 350 [trad. it. vol. VIII, t. II, p. 12].

la quale non abbiamo alcun diritto di postulare un al di là delle cose che potrebbe riscattarle¹³.

Per comprendere questa definizione dobbiamo ovviamente chiarire anzitutto che cosa significa 'valori'. Ma l'uso di questo termine presuppone esso stesso un mutamento nella comprensione del bene. Bisogna dunque decifrarlo come un sintomo, non prenderlo come una denominazione a sé.

Da parte mia, proporrei di comprendere il nichilismo per una via anch'essa negativa, partendo dall'etimologia del termine, formato sul latino *nihil*, 'nulla'. Chiederei, per così dire, *di quale sorta di essere* il nichilismo affermi il nulla. Ora, mi sembra chiaro che il nichilismo, così come è definito dallo stesso Nietzsche, costituisce un attacco contro una tesi particolare, ma centrale, della metafisica classica, che trova la sua formulazione lungo tutto il corso di quest'ultima, alla quale ancora si riferiva Leibniz con il suo 'ottimismo'.

Intendo parlare di ciò che la scolastica chiama tradizionalmente la «convertibilità dei trascendentali». Tale termine tecnico significa che, di tutto ciò che è, possiamo dire, in quanto è, che è anche uno, buono, e vero. La dottrina ha un'applicazione pertinente in modo speciale: l'identificazione tra l'Essere e il Bene¹⁴. Essa governa il rapporto tra ciò che è e ciò che deve essere. Pensa il rapporto come se fosse in ultima analisi un'identità, sicché l'essere 'vale la pena' di essere.

Qui di seguito, non parlerò dunque della metafisica in generale, ma di questa sola tesi.

3. *La convertibilità dei trascendentali*

La tesi suddetta si trova già nei filosofi greci. Vi è sostenuta due o tre volte con più o meno rilievo, sotto forma di un'equazione semplicissima: ciò che è – è buono.

¹³ Frammento 10 [192], autunno 1887, KSA, t. XII, p. 571 [trad. it. vol. VIII, t. II, p. 211].

¹⁴ Si veda J. Van de Wiele, *Het thema «ens et bonum convertuntur»*, «Tijdschrift voor Filosofie», 26, 1964, pp. 186-252.

Aristotele colloca quest'affermazione nel quadro di una visione globale della natura, che ritiene si sforzi sempre di raggiungere quanto vi è di meglio¹⁵. Per l'uomo virtuoso, «serio» (*spoudaios*), essere è un bene¹⁶. Ma così accade perché un uomo simile percepisce la realtà non da un qualunque punto di vista soggettivo, ma così com'è, senza la deformazione provocata dal punto di vista dell'uomo perverso. In effetti, le cose che sono sono, per ciò stesso, buone. La formula si può leggere nel successore immediato di Aristotele, Teofrasto: «Gli [...] esseri sono e sono sempre stati buoni» (*ta [...]onta kalos etukhen onta*)¹⁷. La stessa tesi si trova anche sotto forma di disuguaglianza, sostenuta almeno una volta da Aristotele: «L'Essere è meglio del Nulla» (*beltion [...] to einai tou mè einai*)¹⁸.

Infine, taluni pensatori sono più radicali e sostengono decisamente l'equazione nella sua forma positiva: l'Essere è identico al Bene. Così Plotino: «L'Essere è amabile, perché si identifica con il Bello, e così il Bello è desiderabile perché non è diverso dall'Essere» (*dio kai to einai potheinon estin, oti tauton to kalo erasmion, oti to einai*)¹⁹. Questa tesi neoplatonica entra nel Medioevo arabo, e poi latino, in particolare grazie alla mediazione del *Liber de causis*²⁰.

Per Aristotele, le ragioni dell'identificazione tra l'Essere e il Bene sono due.

¹⁵ Aristotele, *Fisica*, VIII, 6, 259a10-12; *Del Cielo*, II, 5, 288a2-3; *Il sonno e la veglia*, 2, 455b17-18; *Le parti degli animali*, I, 5, 645a16-26; *Della generazione degli animali*, I, 4, 717a15-16; II, 6, 744b16-20.

¹⁶ Aristotele, *Etica eudemia*, I, 8, 1217b25-35; *Etica nicomachea*, I, 4, 1166a19.

¹⁷ Teofrasto, *La Metafisica*, La vita felice, Milano 1994, p. 59.

¹⁸ Aristotele, *Della generazione degli animali*, II, 1, 731b30.

¹⁹ Plotino, *Enneadi*, V, 8 [31], 9, 40-41 (il corsivo è nostro); si veda anche V, 5 [32], 9, 37-38 (implicito). I due passi non hanno equivalente arabo nella *Teologia di Aristotele*.

²⁰ *Liber de causis*, XIX (XX), § 158 (ed. araba, Herder, Freiburg 1882, p. 96: *Wa-l-khayr wa-l-huwiyya shay' wâhid*; ed. latina, Meiner, Hamburg 2003, p. 40: *bonitas [et virtus] et ens sunt res una*). Il passo non ha un chiaro equivalente nel corrispondente passo di Proclo, che altrove sostiene anzi il contrario: Proclo, *Elementi di teologia*, § 8.

1. L'Essere è determinato (*horismenon*)²¹. Aristotele si ricollega qui al suo maestro Platone, che insisteva sul nesso tra il bene e la misura²².

2. L'Essere è l'oggetto di un desiderio universale, ogni cosa desidera l'Essere²³.

Quanto affermano i Greci della tradizione filosofica classica si ritrova anche nell'altra fonte della cultura occidentale, la Bibbia. Su questo punto, le due città simboliche, Atene e Gerusalemme, sono concordi²⁴. La stessa affermazione è in effetti implicita nell'ammirazione che il Creatore esprime per la sua opera una volta compiuta, stando al primo racconto della creazione: ciò che Dio ha appena creato, e che era già «buono» preso giorno per giorno, pezzo per pezzo, una volta considerato nella sua totalità compiuta è «molto buono», il che d'altronde significa anche «molto bello» (*tôv meod: Gen 1,31*). Sembra che il passo abbia avuto il dono di irritare al massimo Schopenhauer, che lo cita più volte, nel greco della traduzione dei Settanta (*panta kala lian*)²⁵. Il filosofo tedesco, che detestava l'Antico Testamento e tutto quanto era ebraico, qui dà quanto meno prova di lucidità nell'identificare i suoi nemici.

Nell'ebraismo posteriore, i saggi del Talmud, commentando questa fortissima affermazione della Bibbia, si sono anche spinti oltre. Uno di essi ha proposto, secondo un abituale artificio interpretativo, di leggere *tôv mawd*, cioè «la morte è un bene», inglobando così nell'affermazione quella

²¹ Aristotele, *Etica nicomachea*, I, 9, 1170a26-27.

²² Platone, *Filebo*, 25d e 64d-66e.

²³ Aristotele, *Etica nicomachea*, I, 9, 1170a26-27.

²⁴ È curioso che L. Šestov, nel libro che porta questo titolo, abbia sottolineato che Plotino fa eco alla Genesi: *Atene e Gerusalemme*, I, 7, Bompiani, Milano 2005, p. 304.

²⁵ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, 4, cap. XLVIII, in *Sämtliche Werke*, t. II, Wissenschaftliche Burgesellschaft, Darmstadt 1980, p. 795 *passim* [trad. it. *Supplementi a «Il mondo come volontà e rappresentazione»*, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 641].

che sembra comunque essere la più insormontabile delle negazioni²⁶.

Nel Medioevo, le due correnti 'greca' ed 'ebraica' confluiscono. Nulla di sorprendente, dunque, nel fatto che l'identificazione tra l'Essere e il Bene venga ripresa da pensatori appartenenti alle tre grandi religioni. Possiamo citare come esempio, tra i musulmani, Avicenna: «Ciò che è veramente oggetto del desiderio è l'Essere, di conseguenza l'Essere è Bene puro e perfezione pura» (*fa-yakúna al-mutashawwaq bi-l-haqqah al-wujúd, fa-l-wujúd khayr mahd wa-kamál mahd*)²⁷. Tra gli ebrei, si incontra la stessa formula in Maimonide: «Ogni Essere è buono, tutto è buono poiché è Essere» (*wa-kullu wujúd khayr {...} kulluhu khayran idh huwa wujúd*)²⁸.

Nell'Occidente latino, l'identificazione tra l'Essere e il Bene viene anche formalizzata nella dottrina dei trascendentali, alla quale ho già accennato. Come ricordavo, questi ultimi sono in effetti detti «convertibili»: a tutto ciò cui può essere applicato un trascendentale qualsiasi possono essere applicati anche tutti gli altri – ente, uno, bene, vero.

In particolare, tutto ciò che è, per il semplice fatto che è, è buono. L'identificazione è già in Agostino: «Tutto ciò che è, in quanto è, è buono» (*omne {...} quod est, in quantum est, est bonum*)²⁹. Tommaso d'Aquino riprende l'affermazione e la tratta tematicamente in un articolo della *Summa theologiae* che le è dedicato³⁰. Tutto ciò che è, in quanto è,

²⁶ Rabbi Meir in *Bereshit Rabba*, 9, 5, t. I, Wahrmann, Gerusalemme 1965, p. 70. L'esegesi di Meir è ancora citata nell'XI secolo da Rachi *ad loc.*, in *Miqra'ót gedólót*, Eshkol, Gerusalemme 1976, p. 8b.

²⁷ Avicenna, *Shifá'* [Metafisica], VIII, 6, ed. araba, M. al-Bâbî al-Halabî, Il Cairo 1960, p. 355, 14-16/806 (ed. latina, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, Peeters-Brill, Louvain-Leiden 1980, p. 412: *Id {...} quod vere desideratur est esse, et ideo esse est bonitas pura et perfectio pura*).

²⁸ Maimonide, *Le guide des égarés*, III, 10, 5-6, Junovitch, Gerusalemme 1929, p. 317 [trad. it. *La guida dei perplessi*, parte terza, cap. X, UTET, Torino 2003, p. 536; la traduzione italiana recita: «ogni esistenza è un bene»].

²⁹ Agostino, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, § 24; si veda anche *De vera religione*, XI, 21.

³⁰ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I a, Q. 5, A. 3: *utrum omne ens sit bonum*. Si veda anche *De veritate*, Q. 21, A. 2.

è buono. In effetti, spiega, ciò che è è in atto, e ogni atto è perfezione. La perfezione è oggetto di desiderio. Altrove, Tommaso è più esplicito: «Tutto ciò che è, in quanto ente, è necessariamente buono; infatti ogni <cosa> ama e brama di conservare il proprio essere, e lo dimostra lottando contro la propria distruzione» (*omne {...} enim quod est, inquantum est ens, necesse est esse bonum: esse namque suum unumquodque amat et conservari appetit; signum autem est, quod contra pugnat unumquodque suae corruptioni*)³¹.

4. Il desiderio del bene

Il segno che prova l'identità tra l'Essere e il Bene è dunque il desiderio di essere che si incontra in ogni cosa, desiderio evocato da Aristotele, poi da Avicenna e da Tommaso d'Aquino. Tutto dipende, allora, dal valore che si conviene di accordare a un tale desiderio.

La metafisica classica lo concepisce come una prefigurazione di ciò che, nell'uomo, è la volontà. Quest'ultima, secondo la definizione stoica, è un desiderio rischiarato dalla ragione³². Negli esseri irrazionali, il desiderio è guidato da ciò che per loro svolge il ruolo di ragione, cioè dall'istinto negli animali e da facoltà ancor più oscure nelle piante, e a maggior ragione nei minerali.

Il Bene, che è l'oggetto a cui mira la volontà, anche nelle sue prefigurazioni, può variare secondo i casi. Il bene che la pietra 'vuole' cercando di guadagnare il suo luogo naturale, quindi cadendo, non è dello stesso tipo di quello che 'vuole' la pianta stendendo le sue fronde e affondando le sue radici nel terreno. Non è neppure lo stesso di quello che 'vuole' l'animale mettendosi in cerca del cibo e del suo partner

³¹ Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles*, II, 41, Editio leonina manualis, Roma 1934, p. 131b; il *De veritate* cita Boezio, *De consolatione philosophiae*, III, prosa 11. Si veda anche Meister Eckhart, *Liber parabolarum genesis*, n. 103, in *Lateinische Werke*, t. I, Kohlhammer, Stuttgart 1964, pp. 568-569.

³² Cicerone, *Tusculanes*, IV, 6, 12. Per il contesto, si veda H. von Arnim (hrsg.) *Stoicorum veterum fragmenta*, t. III, § 431-442, Teubner, Stuttgart 1978, pp. 105-108.

sessuale. E infine, coincide ancor meno con il bene che vuole (stavolta in senso proprio) l'uomo in tutta la gamma delle sue attività.

LA SCOMMESSA SUL BENE O SULLA LIBERTÀ

Tommaso d'Aquino colloca il rapporto con il Bene in una teoria più o meno esplicita della Provvidenza, che per lui si concretizza per gradi lungo la scala degli esseri⁵³. Nel punto più basso della scala, il bene è conservazione di sé come massa minerale o specie vivente. Ma più ci si eleva, passando per la pianta, l'animale e poi l'uomo, più la tendenza verso il Bene è libera di scegliere i suoi mezzi, ed è anche più consapevole e rischiarata dalla ragione. E più, infine, il Bene si stacca dalla coincidenza con il sé del soggetto della volontà. 'Bene' non significa più soltanto 'bene per me stesso'. In tal senso, il soggetto si eleva al livello della sottomissione alla Legge che decreta per tutti che cosa è bene. Al limite estremo, la sua volontà può culminare nel sacrificio di sé, nella rinuncia alla propria conservazione a vantaggio del bene dell'essere o degli esseri amati.

AUTONOMIA "RELATIVA" = LIBERTÀ

↓
RISPETTO A CHE COSA?

RISPETTO AL "CASO" OPPURE...?

↓
PROTEZIONE

⁵³ Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles*, III, 111 sq.

IV. L'essere come esistenza bruta

e la contingenza della vita = INFRASTRUTTURA PORTANTE

1) SENZA ANCORAGGIO NIENTE STA IN PIEDI

2) SE STA CROLLANDO TUTTO E' PERCHE' NON CI SONO ANCORAGGI (NAVE ALLA DERIVA)

3) L'ANCORAGGIO SI RITROVA NELLE ESPERIENZE ELEMENTARI

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.

LA METAFISICA NON E' NIENT'ALTRO CHE UNA GARANZIA DI QUESTE ESPERIENZE ELEMENTARI

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-

IL NICHILISMO DISPREZZA QUESTE EVIDENZE IRRINUNCIABILI

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.

CHE QUINDI NON POSSONO ESSERE GARANTITE PER CUI NON SI PUO' AMMETTERE LA POSITIVITA' DELL'ESSERE

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.

= SOLITARIA

= BASSA, POVERA
PER VALORE E
DIGNITA'

3. La contingenza della vita

perché ogni comunità non è lo stesso di interventi

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, chi ha di mira il solo interesse rimane solo

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).

V. Imbarco, autonomia e chiusura

Secondo un personaggio di Kierkegaard, come abbiamo appena visto, ci ritroviamo tutti imbarcati su una nave, a nostra insaputa. L'immagine è già in Pascal, in modo discreto, in un lungo frammento che contiene il famoso argomento della scommessa: «Siete imbarcati», dice al libertino che cerca di convincere. Il frammento comincia d'altronde, cosa non priva di interesse, con l'immagine dell'essere gettati, già richiamata: «La nostra anima vien gettata nel corpo»¹.

1. *Sulla stessa barca*

Ora, una volta a bordo, bisogna pur organizzarsi. Siamo, come si dice, 'sulla stessa barca'. Sappiamo che gli ufficiali di marina hanno generalmente maniere squisite. Lungi da me voler negare questo loro merito; ma bisogna dire che non possono fare altrimenti: quando si è condannati a vivere per settimane, o persino per mesi, chiusi su una nave con gente che non abbiamo scelto, abbiamo tutto l'interesse a evitare al massimo le frizioni. La questione delle regole diventa tanto scottante quanto obbligatoria.

L'immagine della nave per rappresentare la comunità umana assume nel grande scrittore di origine polacca e di lingua inglese, Joseph Conrad, che era stato ufficiale nella marina mercantile britannica, dimensioni che pos-

¹ Pascal, *Pensées*, t. II, § 233, Hachette, Paris 1925, p. 146, poi 141 [trad. it. *Pensieri*, Mondadori, Milano 1980, § 164].

siamo ben chiamare metafisiche. Egli usa magistralmente questa metafora in tutta la sua opera. Lo fa in particolare in uno dei suoi primissimi racconti, *Il negro del «Narciso»*, che risale al 1897. La presenza a bordo di un uomo di colore (il 'negro' del titolo) malato e abile a manipolare la compassione degli altri avvelena l'atmosfera. Scoppia un ammutinamento e gli ufficiali devono battersi contro i marinai. La velatura si corica sul fianco e deve essere sollevata dagli sforzi di tutti. L'equipaggio è un'immagine a scala ridotta della città, con i suoi uomini d'onore, ma anche i suoi profittatori e i suoi rivoluzionari. Al contrario, la terraferma appare alla fine come una sorta di gigantesca nave². Conrad ci dà un'indicazione fondamentale quando descrive il momento in cui la nave salpa: il cielo è vuoto come il mare³. Non esiste alcun punto di riferimento, né quaggiù né in un mondo superiore, che ci aiuti a orientarci. Dobbiamo cavarcela, alla lettera, «con gli strumenti di bordo».

2. L'autonomia

→ IN SENSO ASSOLUTO, COME
PER L'ESISTENZA
(CONTINGENZA ASSOLUTA)

È sullo sfondo di una situazione simile che assume tutto il suo senso una delle parole d'ordine del progetto moderno: *autonomia*. Al di là del senso originario del termine, che è giuridico, la filosofia politica dei tempi moderni concepisce l'organizzazione della vita umana come (auto-organizzazione).

Quando riflette sulla genesi delle istituzioni, il pensiero moderno si rappresenta l'evoluzione della civiltà come un passaggio progressivo da un modello di rapporto tra gli uomini a un altro, vale a dire dallo *statuto* al *contratto*. Il primo è ereditato alla nascita, il secondo è negoziato da uomini già in grado di farlo. È questo lo schema sotteso

² J. Conrad, *The Nigger of the Narcissus*, V, Oxford University Press, Oxford 1961, p. 170 [trad. it. *Il negro del «Narciso»*, Rizzoli, Milano 1981, p. 212].

³ *Ibi*, pp. 33, 35 [trad. it. pp. 45-47].

all'opera classica sul diritto antico (1861) dello storico inglese dei fenomeni giuridici Henry Sumner Maine⁴.

Ben al di là dei risultati degli studiosi di preistoria, e ben prima di essi, la filosofia politica moderna si rappresenta l'atto fondatore della società. Tale atto, postulato teoricamente e mai verificato, sarebbe per la società una sorta di contratto. Tutti conoscono l'espressione «contratto sociale» dal titolo dell'opera di Rousseau. Ma l'idea è già prefigurata nel Medioevo dal contratto tra il popolo e il suo re, il quale ha quindi degli obblighi verso il primo. La si incontra per la prima volta nel monaco tedesco Manegoldo di Lautenbach (morto nel 1103), che la utilizza contro la rappresentazione, che allora stava prendendo forma, di un potere di diritto divino che trarrebbe la sua legittimità direttamente da Dio e dovrebbe risponderne solo davanti a Lui⁵.

L'idea di contratto diviene centrale nel XVII secolo con Hobbes, che si fonda su di essa per argomentare a favore della legittimità della monarchia assoluta. Egli si colloca così nella tradizione medievale, ma, a differenza di questa, non si riferisce a un contratto tra un re e un popolo concreti. Suppone piuttosto un contratto originario, che sarebbe stato concluso in un passato situato al di qua della storia e che sarebbe l'origine stessa della città⁶.

Quanto a Rousseau, ha il merito di aver approfondito l'idea di contratto fino a situare quest'ultimo proprio al principio della costituzione della società in quanto tale. Hobbes suppone in effetti che la società degli uomini sia già esistente, almeno da potersi mettere nelle mani di un capo. Rousseau invece vede nel contratto un'azione della società su se stessa. Prima di poter prendere una qualunque decisione, ad esempio affidarsi a un re, la società deve costituirsi in quanto tale. L'atto con il quale essa procede alla propria costituzione è

⁴ H.J.S. Maine, *Ancien Law*, cap. IX, Dent, London 1960, p. 182; si veda anche cap. X, p. 218 [trad. it. *Diritto antico*, Giuffrè, Milano 1998].

⁵ Manegoldo di Lautenbach, *Liber ad Gebehardum*, § 30, MG Lib. Lit., t. I, p. 365 e § 47, pp. 391-392, § 48, p. 392.

⁶ T. Hobbes, *Leviathan*, II, 17, Blackwell, Oxford 1960, p. 112 [trad. it. *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 167].

il contratto sociale, mediante il quale ognuno abbandona i diritti che possiede in quanto individuo naturale, ma lo fa per riceverli di nuovo come membro del corpo sociale.

Il contratto sociale in Rousseau si colloca a un livello ben più profondo di quanto succedesse prima di lui, poiché tale contratto assicura niente meno che il passaggio dall'animale all'uomo. In Hobbes, il contratto è proprio ciò per cui appare un uomo nuovo. Ma l'idea resta implicita⁷. Invece Rousseau scrive questa frase fondamentale: «Il passaggio dallo stato di natura allo stato civile provoca *nell'uomo* un mutamento assai considerevole, sostituendo nella sua condotta la giustizia all'istinto, e conferendo alle sue azioni quella moralità di cui erano prive». È questo che «d'un animale stupido e limitato fece un essere intelligente e un uomo»⁸.

3. *La società immanente*

La società così costituita, cioè auto-costituita, è uno spazio essenzialmente chiuso su se stesso. La presenza di (un elemento esterno falserebbe tutto). E questo si vede soprattutto nelle nostre società democratiche. Esse formano come uno spazio *piatto*, nel senso che nessuno deve trovarvisi, nella situazione di partenza, più in alto degli altri. Lo spazio sociale democratico è chiuso perché è piatto. Deve essere chiuso per poter essere piatto. L'esterno deve esserne escluso, e soprattutto il Grande Esterno, tutto ciò che pretende di valere e di imporsi di per sé. Lo spazio democratico deve restare all'interno di se stesso – in latino, essere *immanente*. Tocqueville faceva notare che l'uomo aristocratico era costantemente rimandato a (qualcosa che era posto al di fuori di lui)⁹. L'uomo democratico, al contrario, si riferisce solo a se stesso.

⁷ Si veda D. Negro, *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid 2009, pp. 66, 77.

⁸ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, I, 8, in *Œuvres complètes*, t. III, Gallimard, Paris 1964, p. 364. Il corsivo è mio [trad. it. *Il contratto sociale*, Bruno Mondadori, Milano 1997, pp. 41-42].

⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, 2, 2, Gallimard, Paris 1992, p. 613 [trad. it. *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 2003, p. 191].

Lo dimostra un aneddoto, anche se la sua autenticità non è sicura. Nel 1787, Benjamin Franklin propose al Congresso americano, che non riusciva a decidere su un tema importante, di far dire delle preghiere e nominare a tal fine dei cappellani. Alexander Hamilton sarebbe allora sbottato: «Non sento il bisogno di un aiuto straniero (*foreign aid*)»¹⁰.

La chiusura della società su se stessa è magnificamente espressa da un'immagine fondamentale della filosofia politica moderna: quella della vita sociale come gioco e della società come un gruppo di giocatori, di carte ad esempio, seduti intorno a un tavolo verde. Quest'immagine appare per la prima volta in Hobbes, ed è parimenti presente in Adam Smith, che parla del «grande scacchiere della società»¹¹. Essa si colloca sullo sfondo della teoria della giustizia di John Rawls, che costruisce, in termini di finzione pienamente consapevole, una situazione iniziale analoga alla distribuzione delle carte tra giocatori¹². Il gioco però non può svilupparsi secondo le proprie regole e rispettando la condizione di partenza se nuovi giocatori non cessano di entrare nella stanza e di sedersi attorno al tavolo. Questa finzione ha dunque un grande valore pedagogico laddove si tratta di capire come funziona la società, o come dovrebbe farlo. Non corrisponde invece per nulla alla situazione concreta dell'umanità la quale, in quanto specie animale, può conservarsi solo se, appunto, sostituisce i morti con nuovi vivi. Per restare nell'immagine del gioco, essa non smette di far entrare nuovi giocatori man mano che altri si eclissano. Per continuare a essere, le occorre produrre

¹⁰ Si veda *The Records of the Federal Convention of 1787*, t. I, Yale University Press, New Haven 1937, pp. 450-452, si veda anche t. III, pp. 470-473, 499; t. V, p. 531 (*non vidi*).

¹¹ T. Hobbes, *Leviathan*, II, 30, p. 227 [trad. it. p. 341]; A. Smith, *A Theory of Moral Sentiments*, VI, 2, 2, 17, Clarendon Press, Oxford 1976, p. 234 [trad. it. *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano 2001].

¹² J. Rawls, *A Theory of Justice*, IX, § 79, Belknap, Cambridge (MA) 1971, pp. 525-526, 527 sull'immagine del gioco; sul suo intento di prolungare e generalizzare l'idea di contratto sociale, si veda I, § 3, p. 11 [trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 428-442, p. 31].

dell'Essere. E non può farlo a partire da nient'altro che da se stessa.

SENZA IL QUALE
NESSUNA SOCIETÀ STA IN PIEDI

4. Facilità del nulla

→ TERMINE DI UNA
AMBIGUITÀ ASSOLUTA,
PERCHÉ ESCLUDE CI
SIANO DEI LIMITI } LIBERTÀ
APPARENTE

È assolutamente necessario che sia così? Il progetto di autonomia ha un suo rovescio. In effetti, la modernità suppone che il più alto ideale umano sia l'autodeterminazione. Ma perché l'oggetto di tale autodeterminazione sarebbe l'essere? E non piuttosto il nulla? Leibniz, dopo aver posto la famosa domanda fondamentale: «perché esiste l'essere piuttosto che il nulla?», aggiunge la curiosa spiegazione: il nulla è «più semplice e più facile di qualcosa»¹³.

Su questa falsariga, ci potremmo divertire a fare un esame comparativo della vita e della morte da un punto di vista puramente economico, valutando il rapporto tra costi e risultati. Vi invito allora a un esercizio di humour nero. E dico: da un punto di vista puramente economico, il suicidio sarebbe una soluzione migliore rispetto a continuare a vivere. Per riprendere, trasponendola, la formula di Leibniz, esso sarebbe «più semplice e più facile» di qualunque altro tentativo di lavoro su di sé. Per migliorare anche poco il nostro aspetto fisico, dobbiamo sudare sangue e acqua a far ginnastica, passare lunghe ore in un istituto di bellezza e privarci di ogni sorta di cose buone. Per elevare il nostro livello morale, abbiamo bisogno di anni e anni di sforzi continui. In entrambi i casi, otteniamo risultati modestissimi, e sempre precari, fragili, minacciati. Il suicidio, al contrario, permette non solo di ottenere una trasformazione radicale, quasi istantanea, ma anche con sforzi contenuti e costi minimi. Inoltre non comporta alcun rischio di ricaduta, è qualcosa di solido, di definitivo.

→ PER QUESTO L'AUTONOMIA
NON È POSSIBILE ASSOLUTA

Riconosco che questo scherzo è un po' complicato, ma tornerò subito sulla questione filosofica posta dal suicidio.

¹³ G. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, PUF, Paris 1954, p. 45 [trad. it. *Principi della natura e della grazia, fondati sulla ragione*, Liviana, Padova 1966].

VII. L'autodistruzione dell'umanità

Ho segnalato la diffidenza, se non addirittura l'odio verso la metafisica che si incontra nell'epoca della tarda modernità¹. Ebbene, un modo efficacissimo, anche se forse un tantino sbrigativo, di farla finita con la metafisica sarebbe la distruzione dell'umanità.

1. Farla finita con l''animale metafisico'

= L'UOMO
"COMPLETO"

In effetti, se è vero che l'uomo è l''animale metafisico', non può non produrre qualcosa come la metafisica. Nietzsche lo aveva intuito quando diceva che, finché avremo la grammatica, avremo della teologia («Temo che non ci sbarazzeremo di Dio perché crediamo ancora alla grammatica») (*Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben*)². La grammatica è la presa di coscienza della capacità linguistica dell'uomo, il modo riflesso di essere «dotati di logos». Per sopprimere la grammatica, bisognerebbe farla finita con ciò che fa sì che l'uomo sia uomo, dunque anche con ciò che ne fa un animale metafisico. Distruggere l'uomo significherebbe soffocare sul nascere la possibilità di qualsiasi metafisica.

Ora, l'autodistruzione dell'umanità non è più una questione accademica. È diventata una possibilità molto concreta. I mezzi di autodistruzione sono, almeno per il momento,

SIMBOLI, CODICI,
SIGNIFICATI

¹ Si veda *supra*, cap. II, parr. 1 e 2.

² F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*. «Die "Vernunft" in der Philosophie», 5, KSA, t. VI, p. 78 [trad. it. *Crepuscolo degli idoli*: «La "Ragione" nella Filosofia», in *Opere*, vol. VI, t. III, Adelphi, Milano 1991, p. 73].

tre: la distruzione dell'ambiente, l'arma atomica, l'estinzione demografica.

E dico «almeno per il momento» perché potrebbe darsi un superamento dell'uomo anche a opera delle tecniche biologiche. Non ho competenza per dire se si tratti di una possibilità reale o semplicemente di un sogno, ma è comunque un'idea interessante da considerare, astraendo dalla sua fattibilità. Tanto più che essa è presente ben prima della messa in opera dei mezzi eventuali della sua realizzazione. La formulazione più brillante e clamorosa è sicuramente la proclamazione dello Zarathustra di Nietzsche: «L'uomo è qualcosa che deve essere superato»³. Ed è tanto più interessante in quanto giunge, in fin dei conti, solo poco tempo (quattro secoli tutt'al più) dopo i trattati sulla dignità dell'uomo scritti dagli autori del Rinascimento, e ancor meno tempo (due secoli e mezzo) dopo i proclami di Bacone e Descartes sul dominio della natura da parte dell'uomo. Da allora, le nozioni di anti-umanesimo, trans-umanesimo, post-umanesimo ecc. hanno invaso il discorso pubblico. La prima appare forse per la prima volta in una conferenza tenuta nel 1919 dal poeta russo Alexandre Blok dal titolo *Il crollo dell'umanesimo*⁴. Quella di 'trans-umanesimo' fu proposta nel 1957 dall'alto funzionario, nonché biologo, britannico Julian Huxley (fratello del romanziere), che concluse la sua carriera come primo segretario generale dell'Unesco⁵.

Ma con quale tipo di uomo ci viene proposto di rompere? Secondo me, non necessariamente con l'uomo 'signore e padrone della natura', ma senz'altro con l'uomo 'animale metafisico', che sbircia continuamente verso una trascendenza. Nietzsche lo ha capito bene e lo ha espresso perfettamente. Per lui, è nel superuomo (*Übermensch*) che l'uomo

PERCHÉ TANTA AVERSIONE? GIUDIZIO + LIBERTÀ VS SCHIAVITÙ

³ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Prologo, 3, KSA, t. IV, p. 14 [trad. it. *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, p. 6]. La formula appare svariate volte nell'opera, ora con *sollen* ('dovere morale'), ora con *müssen* ('necessità fisica').

⁴ A. Blok, «*Krushênie gumanizma*», *Iskusstvo i revoliutsiya*, *Sovremmenik*, Mosca 1979, pp. 288-308, si vedano § 3, p. 291 e § 7, p. 306.

⁵ J.S. Huxley, *New Bottles for New Wine. Essays*, Chatto & Windus, London 1957, p. 17.

mo va superato. Dopo aver corteggiato per un certo tempo alcune formule impregnate del darwinismo che cominciava a diffondersi, alla fine della sua vita consapevole Nietzsche ha voluto staccarsene⁶. Per lui il **superuomo** non è un grado più alto sulla scala degli esseri. È l'uomo che, dando le spalle al cielo, resta «fedele alla terra» e trae le ultime conseguenze di tale fedeltà assoluta, anzitutto accondiscendendo all'«eterno ritorno dell'uguale», che rappresenta la suprema affermazione dell'immanenza e implica l'impossibilità radicale di un'evasione⁷.

Può darsi che il pensiero contemporaneo, si riferisca o meno a Nietzsche, vada nel suo stesso senso. Forse l'odio della metafisica si muta segretamente in un odio che ha come oggetto il supporto concreto dell'inquietudine metafisica, vale a dire l'uomo. Quindi, si tratta di farla finita con l'uomo.

≡ SALVEZZA
CHE NON PUÒ ESSERE STORICA
2. Le armi del suicidio
NEL MONDO STORICO
SI PUÒ FARE POCO...

↳ DARE ORDINE
AL CAOS
↳ IMPRESA
TEMPORARIA -
TENTATIVO DI CAMBIARE
LO STATO ONTOLOGICO

Parlerò qui solo delle possibilità presenti di autodistruzione dell'umanità. Il compito del filosofo, secondo Hegel, al quale – *si parvum licet* – qui mi associo, è in effetti pensare il presente, non speculare sul futuro. Ho già elencato tre di queste possibilità⁸, che si sono verificate da qualche decennio, in un ordine determinato.

Dagli esordi dell'era industriale l'umanità scarica rifiuti che il pianeta fatica a eliminare e che ne compromettono il benessere e forse la sopravvivenza. Distrugge senza sostituire le protezioni naturali, minacciando così la regolarità

⁶ F. Nietzsche, *Der Antichrist*, 3, KSA, t. VI, p. 170 [trad. it. *L'Anticristo*, in *Opere*, vol. VI, t. III, p. 169]; si veda anche *Frammento 11* [413], novembre 1887-marzo 1888, KSA, t. XIII, p. 191 [trad. it. *Frammenti postumi*, in *Opere*, vol. VIII, t. II, p. 394] e 15 [120], primavera 1888, KSA, p. 481 [trad. it. *Frammenti postumi*, ibi, vol. VIII, t. III, p. 269].

⁷ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I: «Von der schenkenden Tugend», 2, KSA, t. IV, p. 99 [trad. it. *Così parlò Zarathustra*: «Della virtù che dona», in *Opere*, p. 91].

⁸ Si veda, in questo capitolo, par. 1.

del clima. Consuma energie non rinnovabili e destinate a esaurirsi. La presa di coscienza di questi problemi è recente, risale solo agli anni Sessanta.

Dagli anni Quaranta, con l'armamento atomico e i suoi successivi perfezionamenti, l'umanità ha la capacità di distruggersi totalmente con una spettacolare conflagrazione, attivamente, premendo un pulsante.

Dagli anni Sessanta, con i progressi della contraccezione artificiale, meccanica o chimica, l'umanità ha la capacità di distruggersi poco a poco per estinzione, con discrezione, passivamente, forse senza neppure rendersene conto, semplicemente cessando di riprodursi.

Ai primi due pericoli i filosofi hanno reagito con comprensibile ritardo, e alla fine piuttosto debolmente e con interessi diversi. Taluni hanno riflettuto sulla bomba atomica, come Karl Jaspers e Günther Anders⁹. Nel 1979, nel suo *Il principio responsabilità*, Hans Jonas ha riflettuto sull'ecologia a partire dalla svolta 'biologica' del suo pensiero¹⁰. Quest'ultima questione in seguito è diventata di moda, e spesso trita e ritrita.

Il pericolo demografico ha avuto minor fortuna. Alcuni filosofi riflettono sulle responsabilità dell'attuale generazione nei confronti delle generazioni future, e dicono sull'argomento cose piene di buon senso. Hans Jonas indaga sul legame fra le generazioni e assume il neonato come paradigma per la nozione di responsabilità: la sua stessa esistenza rappresenta un appello, il suo essere implica di per sé un dover essere¹¹. Ma sulle questioni demografiche resta prigioniero del fantasma della sovrappopolazione che dominava la sua generazione¹². Un po' più tardi, Dieter

⁹ K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, Piper, München-Zürich 1957 [trad. it. *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1960]; G. Anders, *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*, C.H. Beck, München 1993⁶.

¹⁰ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt a.M. 1979 [trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990].

¹¹ *Ibi*, pp. 234-242 [trad. it. pp. 162-168].

¹² *Ibi*, p. 252 («esplosione demografica»), p. 338 [trad. it. pp. 180 e 244]. Si

Birnbacher ha pubblicato sul tema della responsabilità nei confronti delle generazioni future un libro che ha avuto un meritato successo¹³.

Invece, il semplicissimo fatto che l'esistenza delle generazioni future dipenda interamente dalla volontà dell'attuale generazione è solo di rado oggetto di riflessione. Di conseguenza, pochi filosofi, veri o presunti, hanno fatto oggetto della loro meditazione la possibilità dell'estinzione demografica della specie umana. Ne conosco uno solo, il francese Christian Godin. Egli ritiene d'altronde che l'estinzione demografica dell'umanità sia, più che possibile, probabile, per non dire palesemente necessaria. Ha esaminato sia le cause concrete sia le ragioni psicologiche che devono provocarla e sottolineato, prima di me, il silenzio della corporazione¹⁴.

3. *Il peso di ciascuna generazione*

La paleontologia può fissare la data della comparsa dell'umano a partire dal pre-umano in diversi modi, a seconda del criterio che viene scelto: uso degli utensili, riti funerari, coscienza del tempo ecc. In ogni caso, il percorso passato dell'umanità propriamente detta ingloba, quanto meno, centinaia di migliaia di anni, in rapporto ai quali i cinquemila anni di storia definiti dall'uso della scrittura appaiono come un istante. Alcuni biologi pensano che ogni specie animale possieda fin dall'inizio una durata di vita massima determinata e che l'umanità possa ancora vivere molto a lungo. Si troverebbe anzi a una tappa della sua crescita che, alla scala dell'individuo, corrisponderebbe alla pubertà. Sicché l'umanità starebbe vivendo la sua 'crisi adolescenziale'.

vedano anche pp. 272, 274, 323, 328-332, 336, 340 [trad. it. pp. 195, 196, 234, 238-241, 243, 245].

¹³ D. Birnbacher, *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Reclam, Stuttgart 1988. L'autore tiene anch'egli come scenario di fondo l'ipotesi della sovrappopolazione: si veda p. 139.

¹⁴ C. Godin, *La Fin de l'humanité*, Champ Vallon, Seyssel 2003, p. 15.

Non è importante qui discutere della correttezza o meno di questo paragone. Il problema è che, in via ipotetica, il futuro che potrebbe aprirsi davanti all'umanità dipende dalla volontà di riprodursi che ha ogni volta la generazione del momento. E dipende da una volontà che è sempre meno implicita o, se vogliamo, sempre più cosciente ed esplicita. L'esistenza di quelle centinaia di migliaia di anni passati non implica affatto che l'avventura prosegua. Ciò è interamente affidato alla generazione attuale, sta dunque in bilico su quella che, in rapporto all'immensità dei secoli, potremmo definire una punta molto sottile.

È evidente e noto da gran tempo che perché l'umanità scompaia basterebbe che gli uomini si mettessero d'accordo per cessare di procreare. La più antica attestazione filosofica in merito che sia riuscito a trovare si legge in un commento biblico del filosofo e astronomo ebreo provenzale degli inizi del XIV secolo Levi ben Gershom, detto Gersonide (morto nel 1344)¹⁵. Ma dev'essere possibile trovare questo genere di considerazioni anche nella polemica pro o contro la verginità, all'epoca dei Padri della Chiesa. Allora a coloro che avevano scelto la vita monastica, e quindi il celibato, si obiettava che il loro modo di vivere non poteva essere generalizzato in quanto, se tutti avessero fatto lo stesso, l'umanità sarebbe scomparsa. Ed essi rispondevano che il loro obiettivo era un modo di vivere nuovo, quello del cielo, per il quale non c'era alcun bisogno di una fecondità carnale¹⁶.

Si è anche calcolato per quanto tempo bisognerebbe astenersi dal procreare perché il processo divenga irreversibile, e si è arrivati a sessant'anni. La cifra si trova già nella seconda parte del *Roman de la rose*, terminato da Jean de Meung verso il 1280¹⁷. Più avanti, in un celebre sonetto,

¹⁵ Si veda ad esempio Gersonide, *Commento alla Torah*, t. I: «Genesi» (in ebraico), Mosad Rav Kook, Gerusalemme 1992, p. 47.

¹⁶ Si veda, ad esempio, Gregorio di Nissa, *De Virginitate*, cap. XIII, PG, t. XLVI, coll. 376D-381B [trad. it. *La verginità*, Città Nuova, Roma 1976].

¹⁷ Jean de Meung, *Le Roman de la rose*, vv. 19583-19598, Flammarion, Paris 1974, p. 519 [trad. it. *Le Roman de la rose*, L'Epos, Palermo 1993].

Shakespeare raccomanda al suo giovane amico, che forse era anche il suo amante, di sposarsi e di generare figli, poiché, senza il matrimonio e la procreazione, l'umanità sarebbe stata annientata: «e in sessant'anni il mondo vedrebbe la sua fine» (*threescore year would make the world away*)¹⁸.

Ecco un fatto divertente, che può far riflettere: in un certo senso, l'umanità nel suo insieme ha all'incirca la stessa età di ognuno degli individui che la compongono.

4. Il suicidio collettivo

= LA FALSA EUROPA, CHE
NON OSTACOLA TALÈ
POSSIBILITÀ, ANZI, LA
CALDEGGIA

Se il problema demografico è ben noto in termini di realtà statistiche, presenta, se così possiamo dire, il vantaggio concettuale di spostare il problema del suicidio su un altro livello. La discussione sul suicidio è stata complicata dagli aspetti sgradevoli che esso comporta per chi lo commette e che avevo lasciato da parte nella mia valutazione precedente in termini di *input* e di *output*¹⁹. Questi aspetti sgradevoli il suicida ha il coraggio di assumerli per sé solo. D'altro canto è proprio questo che fa del suicidio un paradosso morale difficile da ammettere, ma che bisogna pur constatare: il suicidio riconcilia quello che, in qualunque altro caso, è incompatibile; è in effetti il solo atto che *al tempo stesso* sia riprovevole e rispettabile, grande senza però essere buono²⁰.

Un suicidio collettivo del genere umano è più difficile da pensare. Tuttavia la sua possibilità è già stata evocata da filosofi, come John Stuart Mill che attribuisce l'idea a Novalis²¹.

¹⁸ W. Shakespeare, *Sonetto 11*.

¹⁹ Si veda *supra*, cap. III, par. 4.

²⁰ Si veda Agostino, *De civitate Dei*, I, 22 [trad. it. *La Città di Dio*, Einaudi-Gallimard, Torino 1992, p. 35].

²¹ J.S. Mill, *Utilitarianism* (1863), cap. II: «Utilitarianism, Liberty and Representative Government», Everyman, London 1968, p. 12 [trad. it. *La libertà. L'utilitarismo*, Rizzoli, Milano 1999, p. 249]. Mill non dà il riferimento in Novalis. Si tratta probabilmente di *Hemsterhuis u. Kant-Studien* (1797), *Fragmentblatt*, § 20, in *Werke, Tagebücher und Briefe*, t. II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999, p. 223.

Quanto in Mill era detto solo di passaggio dovrebbe per noi assumere un aspetto più concreto e urgente.

Il fantasma dell' 'esplosione demografica' e della sovrappopolazione del pianeta che era onnipresente quarant'anni fa, negli anni Sessanta, oggi sopravvive solo in qualche autore antiquato. Invece, si sente parlare sempre più di 'suicidio demografico' dell'Europa o addirittura, a più lungo termine, dell'intera umanità. La prima attestazione che mi risulti di questa formula si legge nelle *Memorie di Raymond Aron*²², espressa nello stile molto sobrio, addirittura un po' secco, che caratterizzava l'autore. Prima di lui, negli anni Settanta, lo storico francese Pierre Chaunu, specialista della 'lunga durata', aveva suonato il campanello d'allarme in termini più decisi²³, suscitando all'epoca solo alzate di spalle e sogghigni di commiserazione. Da allora, qualche politico riprende periodicamente la formula, ma si guarda bene dal trarne una qualsiasi conseguenza con misure concrete per arrestare il declino demografico, o quantomeno rallentarlo. Autori più seri, come Roland Hureaux, storico e alto funzionario, hanno un atteggiamento più responsabile e legano all'analisi del fenomeno proposte di azione²⁴.

Non ho la competenza per sapere se il rischio di estinzione volontaria della specie umana sia reale o meno. Ho appena evocato il fantasma della sovrappopolazione; allo stesso modo si sente dire che anche la paura dello spopolamento sarebbe immaginaria. Ma non dimentichiamo che autori perfettamente informati e sobri prendono una simile ipotesi molto sul serio. In fondo, però, a me non interessa molto la realtà dei fatti, di cui altri saranno migliori giudici. Mi basta prendere quell'ipotesi come punto di partenza per un esercizio di pensiero, che è l'unico di competenza del filosofo.

²² R. Aron, *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Julliard, Paris 1983, p. 750 [trad. it. *Memorie. Cinquant'anni di riflessione politica*, Mondadori, Milano 1984].

²³ P. Chaunu, *Le Refus de la vie. Analyse historique du présent*, Calmann-Lévy, Paris 1975; P. Chaunu - G. Suffert, *La Peste blanche*, Gallimard, Paris 1976.

²⁴ R. Hureaux, *Le Temps des derniers hommes. Le devenir de la population dans les sociétés modernes*, Hachette, Paris 2000.

E allora cominciamo questo esercizio, e finiamo il capitolo, con una constatazione di carattere generale: il cambiamento di piano della questione del suicidio, da quello dell'individuo a quello della specie, ha diverse conseguenze. Comporta dei vantaggi. L'operazione diventa indolore, e anche invisibile. Nel caso della contraccezione 'pulita' per perfetta continenza (encratismo), non c'è cadavere, nemmeno microscopico. Non c'è altra vittima identificabile se non la specie in generale. L'atto diventa quindi innocente.

L'agente resta necessariamente singolo, come nel suicidio individuale, ma la vittima è una collettività astratta. Quindi soggetto e oggetto del suicidio non coincidono più. Al punto che la parola 'suicidio', etimologicamente 'uccisione di sé', ormai non è altro che una metafora. A ogni modo, con la separazione tra soggetto e oggetto, l'atto perde la dignità che lo rendeva rispettabile.