STORIA DELL'ESSERE
Seconda narrazione
LA DOMANDA



La mappa di Fra Mauro (1450 circa, Biblioteca Nazionale Marciana, Venezia

Nessuno ha pensato l'essere da solo. Da più di venticinque secoli donne e uomini di luoghi e di lingue diversi si sono chiesti che cosa significhi che qualcosa sia, e hanno dato risposte che si correggono, si contraddicono, si richiamano. Questa seconda narrazione cammina accanto a loro, come accanto a un cartografo che raccoglie le vie tracciate. Parte dall'alba greca di Mileto, di Efeso e di Elea. Passa per Platone e Aristotele, per l'incontro con la Rivelazione biblica, per il Medioevo di Avicenna, Anselmo, Tommaso ed Eckhart, per l'età moderna da Descartes a Hegel. Attraversa la crisi e la ripresa del Novecento e la contestazione della domanda stessa da parte della filosofia analitica. Si apre infine al pensiero dell'India, della Cina, del Giappone, del mondo islamico e dell'Africa. Non cerca di dire chi abbia ragione. Mostra che l'essere «si dice in molti modi», e che ciascuno di essi è un tentativo serio di rispondere a ciò che l'esperienza dona.

Soglia

Nella prima narrazione abbiamo salito la montagna. Ci siamo lasciati toccare dallo stupore, abbiamo sentito la vertigine della fragilità e ricevuto il dono, siamo passati per l'angoscia, per l'incontro e per la perdita, e siamo tornati a guardare il nostro tempo. Camminando non avevamo mappe, soltanto un filo che ci permettesse di non smarrirci.
Ora cambiamo posizione e ci sediamo accanto al cartografo. Il suo lavoro è diverso da quello dell'alpinista: non sale, ma raccoglie i resoconti di chi è già salito, confronta le vie, nota dove un

versante è stato scambiato per un altro, segna i valichi che hanno funzionato e i sentieri che finiscono nel vuoto. Ciò che ci attende è la storia della *domanda*: come uomini e donne di epoche e culture diverse hanno cercato di dire che cosa significhi «essere», con quali parole, con quali errori fecondi, in risposta a chi.

Conviene dire subito che cosa questa narrazione non è. Non è una galleria di dottrine, in cui ogni pensatore compare per qualche pagina con il suo ritratto e la sua formula, per poi lasciare il posto al successivo. Una storia del pensiero così concepita assomiglia a un museo di cere, dove tutto è esatto e niente vive. Preferiamo immaginarla come una lunga conversazione a distanza. Ciascun pensatore risponde a quello che l'ha preceduto, di solito fraintendendolo almeno un poco, e proprio nei fraintendimenti la questione si sposta e si arricchisce. L'immagine che ci accompagna è quella del fiume carsico: per lunghi tratti sembra sparire sotto terra, inghiottito dalle dispute sui metodi, sulle sostanze, sulle parole, e riaffiora dove meno ce lo si aspetta.

C'è poi una difficoltà che riguarda la parola stessa. Il piccolo verbo «è» lavora in modi molto diversi, che usiamo senza accorgercene. Quando diciamo «Marco è stanco», l'«è» lega una qualità a una persona. Quando diciamo «c'è un gatto in giardino» oppure «Dio è», affermiamo che qualcosa esiste. Quando diciamo «è vero che hai ragione», parliamo della verità di un'affermazione. Gran parte della storia che racconteremo è anche la storia di come questi usi si sono intrecciati, confusi e separati, e di come da quella piccola parola siano nate domande che non finiscono di inquietarci.

Per mantenere la chiarezza, la narrazione seguirà alcune regole. Ogni parte si aprirà con una scena documentata, tratta da testimonianze antiche o da episodi riferiti dalle fonti. Le citazioni testuali saranno rare e riservate alle frasi davvero decisive; il resto sarà reso con parole nostre. I pensatori non saranno presentati come maestri infallibili, ma come interlocutori con cui si può discutere. E lo sguardo verrà dal presente, evitando però l'errore di far pensare a un uomo del sesto secolo avanti Cristo come se fosse un nostro contemporaneo.

L'itinerario ha otto tappe. Partiremo dalla riva greca di Mileto, e passeremo da Platone e Aristotele all'incontro con la Rivelazione biblica, poi al Medioevo, all'età moderna, alla crisi e alla ripresa del Novecento. Daremo voce anche a chi ha sostenuto che la domanda sull'essere sia mal posta. Infine usciremo dall'Occidente, perché una storia onesta non può scambiare per universale ciò che è anche una vicenda linguistica greca ed europea. Dopo questa narrazione, la terza ci porrà una domanda più radicale: se la storia del pensiero non sia, forse, anche la storia dell'essere stesso.

Parte prima
L'aurora greca: Mileto, Efeso, Elea

Un porto sul mare

Intorno all'anno 600 prima di Cristo, sulla costa occidentale di quella che oggi è la Turchia, si trovava una delle città più vive del mondo mediterraneo. Si chiamava Mileto. Le sue navi partivano verso l'Egitto, verso le coste del Mar Nero, dove avrebbe fondato numerose colonie, verso le città dei Fenici. Nel suo porto sbarcavano mercanti con papiri, grano, metalli, stoffe. Con le merci viaggiavano le storie, i calendari, le tecniche di misura dei campi, le osservazioni sulle stelle dei popoli che da secoli scrutavano il cielo.

Chi camminava lungo le banchine di quel porto incontrava uomini che parlavano lingue diverse, adoravano dèi diversi, raccontavano origini del mondo diverse. Un ragazzo di Mileto che avesse un po' di curiosità non poteva non notare una cosa: ciascuno sosteneva che il suo racconto fosse quello vero.

Se i racconti erano così tanti e così discordi, forse nessuno di essi coglieva davvero ciò che le cose sono. Forse bisognava cercare un altro modo di rispondere alla domanda: da dove viene tutto questo? La tradizione indica come primo ad averlo fatto un uomo di nome Talete. Non ci è giunto nulla di scritto da lui, e quanto sappiamo lo dobbiamo a testimonianze molto più tarde, che mescolano fatti e leggende. Ma i racconti che lo riguardano hanno il pregio di dirci come lo si ricordava.

Talete, il cielo e i frantoi

Si narra che Talete avesse viaggiato in Egitto e che, davanti alle piramidi, avesse trovato il modo di misurarne l'altezza senza scalarle: aspettò l'ora del giorno in cui l'ombra di un bastone è lunga quanto il bastone stesso, e in quel momento misurò l'ombra della piramide.[1] È un aneddoto che piace ai ragazzi, perché mostra un'intelligenza capace di prendere una cosa enorme e di ridurla a un rapporto semplice tra ombre.
Si racconta anche che avesse previsto un'eclisse di sole. Lo storico Erodoto riferisce che una battaglia tra due popoli dell'Asia Minore fu interrotta quando il giorno si fece notte, e che Talete aveva annunciato in anticipo l'evento.[1] Se è vero, la notizia ha una portata enorme: il cielo, che per millenni era stato il luogo degli dèi e dei presagi, si lasciava leggere come un meccanismo regolare.
Aristotele ci ha lasciato un episodio più curioso, che mette in discussione un luogo comune. Talete, dice, era spesso deriso perché la filosofia non rende ricchi. Un anno, studiando il cielo, previde un'abbondante raccolta di olive; prese in affitto, quando costavano poco, tutti i frantoi della regione, e al momento del raccolto li subaffittò a prezzo alto, guadagnando una fortuna.[2] Lo fece, aggiunge Aristotele, per mostrare che i filosofi potrebbero arricchirsi, se volessero, e semplicemente non lo vogliono. A noi, al di là della morale, interessa un'altra cosa: l'uomo che guardava le stelle era lo stesso che sapeva leggere i campi.
Ma di Talete si ricorda soprattutto una frase, riferita da Aristotele: tutto è acqua.[3] A prima vista suona ingenua. Perché l'acqua? Aristotele azzarda una spiegazione: forse perché il nutrimento è umido, il seme è umido, il caldo stesso nasce dall'umido. Ma non è la risposta a contare. È la domanda che la sostiene, e che nessuno aveva posto in quella forma: che cosa resta identico sotto il continuo mutare delle cose? Da che cosa tutto proviene e a che cosa tutto ritorna? I Greci chiamarono *arché* quel «da cui», parola che significa insieme inizio e principio che governa. È nata, a Mileto, una domanda che non ha più smesso di lavorare: esiste un fondo unico delle cose, e che cosa è?

Anassimandro e l'illimitato

Il successore ideale di Talete, nella stessa città, è un uomo che la tradizione chiama Anassimandro. Anche di lui ci è rimasto poco, ma abbastanza per capire che era un pensatore audace. Si dice che sia stato il primo a disegnare una carta geografica del mondo conosciuto, con il mare e le terre disposti intorno a un centro.[4] E propose qualcosa di sconcertante: la Terra, sosteneva, non poggia su nulla. Rimane sospesa al centro dell'universo per il fatto di essere ugualmente distante da tutto, e perciò non ha ragione di cadere più da una parte che da un'altra.[5] Si coglie qui un modo di ragionare che sarà fecondo: se non c'è motivo sufficiente perché una cosa vada in una direzione piuttosto che in un'altra, allora resta ferma.
Il suo pensiero più importante riguarda però il principio. L'acqua di Talete, obietta Anassimandro, è già qualcosa di determinato: è bagnata, fredda, in contrasto con il fuoco, che è asciutto e caldo. Come potrebbe un elemento che è già una cosa tra le altre generare tutte le altre? Il principio non può essere una cosa particolare, deve essere qualcosa di più originario, che non ha ancora limiti né qualità. Lo chiamò *apeiron*, l'illimitato, l'indefinito.[4] È una delle prime volte che un pensatore guarda al di là di ciò che si vede, per cercare ciò che sta dietro le apparenze.

C’è poi una frase attribuita a Anassimandro che gli studiosi si contendono da secoli, e di cui non conosciamo con certezza né le parole esatte né il senso. Dice, in sostanza, che le cose tornano là da dove sono venute, secondo necessità, perché si pagano a vicenda il fio della loro ingiustizia secondo l’ordine del tempo.[4] Il linguaggio è quello del tribunale. Ogni cosa che nasce, in certo modo, sottrae spazio a un’altra, e dunque è debitrice; ogni cosa che muore restituisce ciò che ha preso. Chi ha letto la seconda parte della prima narrazione riconosce l’eco: la contingenza che il bambino aveva intuito davanti al pesce rosso viene qui detta con le parole della giustizia cosmica.

«Physis»: il sorgere

Prima di proseguire occorre fermarsi su una parola che accompagnerà il nostro cammino per molti secoli: *physis*. La traduciamo di solito con «natura», e a noi suona come l’insieme delle cose naturali: alberi, montagne, animali. Ma per i Greci antichi la parola aveva un senso più dinamico, che deriva da un verbo il cui significato è «crescere», «spuntare», «sorgere».
L’uso più antico che conosciamo si trova in un celebre poema, l’*Odissea*. Ulisse è sbarcato sull’isola della maga Circe, e il dio Hermes gli appare per aiutarlo. Gli porge un’erba, un rimedio contro gli incantesimi, e gli mostra, dice il testo, la sua *physis*: com’è fatta, come cresce. La radice è nera, il fiore bianco come il latte.[6] Qui «natura» significa il modo in cui una cosa nasce e si presenta: ciò che la pianta è, vista nel suo sorgere.
Tenere a mente questo senso è prezioso, perché ci permette di capire ciò che accade a Mileto. Quando Talete e Anassimandro cercano il principio di tutto, non pensano a una materia inerte come quella di un laboratorio. Pensano a ciò da cui le cose sorgono e a cui tornano, a una sorgente viva. L’essere è, per i primi Greci, un sorgere.

Eraclito, l’Oscuro

Un secolo dopo, a Efeso, città di commercianti e di templi, viveva un uomo di famiglia nobile che non amava la folla. Si chiamava Eraclito. Scrisse un libro, secondo la tradizione lo depose nel tempio di Artemide, e per lo stile ostinatamente enigmatico dei suoi detti si guadagnò il soprannome di «l’Oscuro».[7] Era uno di quei pensatori che parlano per aforismi, per immagini, per paradossi, lasciando al lettore il compito di decifrarli.
L’immagine che gli viene attribuita più spesso è quella del fiume. Non si entra due volte nello stesso fiume, avrebbe detto, perché nuove acque scorrono sempre su chi vi entra.[7] La formula che spesso gli si attribuisce, «tutto scorre», è in realtà un riassunto di autori molto più tardi, e ha il difetto di farlo sembrare un semplice cantore del mutamento. In realtà Eraclito è più sottile: il fiume resta quel fiume proprio perché le sue acque cambiano. L’identità non sta nell’immobilità, ma nel modo costante di fluire.
Il suo pensiero ruota intorno a una parola, *logos*, che è insieme «discorso», «ragione», «misura». Nella prima riga del suo libro, dice, in sostanza, che gli uomini non comprendono questo *logos* che è sempre, né prima di averlo udito né dopo averlo ascoltato.[7] Egli intende che esiste un ordine che regge tutte le cose, e che gli uomini vivono come se ciascuno avesse un pensiero tutto suo, mentre il *logos* è comune a tutti.
Le sue immagini più belle riguardano la tensione. La vita, dice, assomiglia all’arco e alla lira: nell’una e nell’altra due forze opposte tirano in direzioni contrarie e proprio per questo lo strumento funziona e produce armonia.[7] Chiunque abbia suonato la chitarra sa che le corde, se non sono tese, non cantano.
Anche il tempo, secondo Eraclito, è un fanciullo che gioca: sposta le pedine su una scacchiera, e il regno appartiene a un bambino.[7] Dietro questa immagine, che ai ragazzi piace subito, c’è l’idea che il

mondo non obbedisca a un disegno rigido, ma a un gioco serio, in cui la tensione tra i contrari è la forma stessa dell'essere.
Tra i suoi detti ce n'è uno che molti ripetono senza sapere che è suo: la natura ama nascondersi.[7] Si può leggere in due modi. Che l'essere delle cose non si lasci vedere a prima vista, perché ciò che appare è soltanto la superficie. Oppure, in senso più ampio, che il sorgere della *physis* implichi anche il suo ritrarsi. Il secondo senso piacerà molto a un filosofo del Novecento, di cui dovremo parlare a lungo nella terza narrazione. Per ora ci basta registrare l'intuizione di Eraclito: l'essere si dà come divenire, come tensione, come armonia nascosta.

Il giovane sul carro

A questo punto la storia ci porta in Italia. Sulla costa del Cilento, in quella parte d'Italia che i Greci chiamavano Magna Grecia, sorgeva una città di nome Elea, di cui oggi restano le rovine presso il sito di Velia. Lì nacque, intorno alla fine del sesto secolo, un uomo che fece qualcosa di inaudito: scrisse un poema filosofico in esametri, come quelli di Omero, per raccontare un viaggio.[8]
Il poema si apre con una scena che nessuno dimentica. Un giovane si trova su un carro trainato da cavalle, e lo guidano le fanciulle figlie del Sole, che hanno lasciato le dimore della Notte e si sono tolte il velo dal capo. L'asse del carro nei mozzi manda un sibilo, arroventato dalla velocità. Il carro attraversa le porte dove si dividono le vie del giorno e della notte, custodite dalla dea Giustizia, che le fanciulle persuadono con parole dolci ad aprirle. E al di là delle porte c'è una dea, che accoglie il giovane con benevolenza, lo prende per mano e gli dice, più o meno: giovane, compagno di aurighi immortali, tu che giungi alla nostra dimora, sii il benvenuto, perché non una sorte funesta ti ha mandato per questa via.
Il giovane è, naturalmente, l'autore del poema, ed è il filosofo Parmenide. Il suo racconto non è una cronaca: è una visione, una specie di iniziazione, e la dea gli annuncia una rivelazione. Gli rivelerà, dice, tanto il cuore immutabile della verità ben rotonda quanto le opinioni dei mortali, nelle quali non c'è vera certezza.
La rivelazione è di una nettezza che toglie il fiato. Esistono, dice la dea, due sole vie di ricerca che si possano pensare. La prima dice che l'essere è, e che non è possibile che non sia: è il sentiero della persuasione, perché accompagna la verità. La seconda dice che l'essere non è, e che è necessario che non sia, e questo, dice la dea, è un sentiero del tutto inesplorabile: perché ciò che non è non si può né conoscere né dire.[8]
È il momento in cui, per la prima volta, il piccolo «è» diventa il centro di un pensiero. Non c'è un terzo sentiero. Una cosa o è, oppure non è: *tertium non datur*, dirà più tardi la logica. E aggiunge un'osservazione che ha fatto discutere per ventiquattro secoli: il medesimo è pensare ed essere.[8] La frase ha molte letture possibili, e i traduttori non concordano su come renderla. Ma il suo nucleo è chiaro: ciò che può essere pensato e ciò che è sono, in qualche modo, la stessa cosa, e pensare il nulla è impossibile, perché il nulla non è un contenuto del pensiero.
Da questo principio, Parmenide trae conseguenze rigorose, e sconcertanti. Se l'essere è, allora non può nascere: da che cosa nascerebbe, dal non essere? Ma dal nulla non nasce nulla. Non può perire, perché andrebbe nel non essere, che non c'è. Non può mutare, perché mutare è diventare qualcosa che non si era, e dunque passare dal non essere all'essere. Dev'essere dunque ingenerato, imperituro, tutto intero, immobile, uguale in ogni punto, e Parmenide lo descrive con un'immagine geometrica: simile alla massa di una sfera ben rotonda, compatta da ogni parte.[8]
Si pensi all'effetto di una simile tesi. I nostri occhi ci mostrano un mondo di cose che nascono, crescono, si muovono, muoiono. Parmenide dice che questo è soltanto opinione, apparenza, un modo in cui i mortali, che non sanno distinguere, credono di vedere. L'essere vero non si muove. È difficile

immaginare una frattura più radicale con l'esperienza quotidiana, e proprio per questo la tesi è tra le più grandi sfide che la filosofia abbia mai ricevuto.

La freccia che non vola

Chi difese Parmenide con più ingegno fu un suo allievo, Zenone, anch'egli di Elea. Platone, in un dialogo che porta il nome di Parmenide, immagina un incontro tra il vecchio maestro, Zenone e un giovanissimo Socrate, venuti ad Atene per la grande festa. È una scena probabilmente inventata da Platone, ma esprime bene l'idea di una staffetta tra generazioni.[9]
Zenone costruì una serie di paradossi, che ancora oggi mettono in difficoltà chi li ascolta per la prima volta. Il più noto è quello di Achille e la tartaruga: Achille, il più veloce degli eroi, non raggiungerà mai la tartaruga, se le concede un piccolo vantaggio, perché quando arriva dove era la tartaruga questa si è già spostata di un tratto, e così all'infinito.[10] Un altro paradosso dice che la freccia in volo, in ogni istante, occupa uno spazio uguale a se stessa, e dunque in ogni istante è ferma; ma se è ferma in ogni istante, come può muoversi?[10]
Per capire la forza di quest'ultimo basta pensare a un film. Un film è fatto di fotogrammi fermi, proiettati uno dopo l'altro. In ciascuno di essi il cavallo al galoppo è immobile; eppure, quando li vediamo scorrere, il cavallo galoppa. Dove sta il movimento? Zenone non voleva negare che le cose sembrino muoversi: voleva mostrare che, se si prende sul serio la nozione di movimento, si cade in contraddizioni. E dunque, concludeva, aveva ragione Parmenide: il movimento è un'apparenza.
Naturalmente la maggior parte di noi è tentata di rispondere con un sorriso e con un gesto, camminando davanti a chi sostiene che il movimento non esiste. La risposta, però, non è così semplice. Per risolvere in modo rigoroso questi paradossi ci sono voluti secoli, e il calcolo infinitesimale. Il valore di Zenone sta nell'aver mostrato che le nozioni più ovvie nascondono abissi.

Un bivio

Alla fine di questa prima tappa ci ritroviamo davanti a un bivio che segnerà tutta la storia successiva. Da una parte c'è Eraclito, per il quale l'essere si dà come divenire e come tensione di contrari. Dall'altra c'è Parmenide, per il quale l'essere è, e ciò che è non può che restare. Entrambi sono lucidi, e le loro tesi sembrano incompatibili.
I pensatori successivi tentarono di tenere insieme le due intuizioni. Empedocle pensò che esistessero quattro radici immutabili, terra, acqua, aria e fuoco, che si uniscono e si separano per effetto di due forze, l'Amore e l'Odio: ciò che è davvero non cambia, ciò che cambia è soltanto il modo in cui le radici si compongono. Anassagora immaginò una molteplicità infinita di semi, governati da un'Intelligenza. E gli atomisti, Leucippo e Democrito, fecero la mossa più audace: per rispondere a Parmenide, che aveva negato il non essere, ammisero che il vuoto, in un certo senso, esiste. Il mondo, dissero, è fatto di atomi, particelle piene e indivisibili, che si muovono nel vuoto; l'essere è il pieno, il non essere è il vuoto, e l'uno non è meno reale dell'altro.[11]
Con questa trovata, il «non essere» che Parmenide aveva dichiarato impensabile rientra dalla finestra. Il problema, però, è tutt'altro che risolto, e sarà affrontato in modo ancor più radicale da un filosofo ateniese, Platone, che dirà di dover compiere una sorta di parricidio nei confronti del grande vecchio di Elea. Ma di questo ci occuperemo nella prossima parte.
Resta da dire come questa aurora sia stata letta dai posteri. Molti secoli dopo, un filosofo tedesco sostenne che proprio qui, nei frammenti di Eraclito e di Parmenide, l'essere si fosse mostrato nel modo più puro, e che tutto ciò che è seguito sia stato, in un certo senso, una lunga dimenticanza. Si tratta di una tesi audace, che esamineremo con cura nella terza narrazione. Per ora ci basta riconoscere la

grandezza di ciò che è accaduto sulle rive dell'Egeo e nel Cilento: degli uomini hanno osato chiedersi, con parole nuove, che cosa significhi che qualcosa è, e hanno trovato che la domanda è inesauribile.
Il fiume, a questo punto, scompare per un tratto sotto terra. Riaffiorerà ad Atene.

Note di riferimento

Le traduzioni dei frammenti e dei passi antichi riportate nel testo sono dell'autore e hanno carattere di servizio al lettore. Non intendono sostituire le traduzioni critiche, alle quali si rimanda per ogni uso scientifico. I frammenti dei presocratici sono indicati secondo la numerazione dell'edizione Diels-Kranz (DK).
[1] Erodoto, *Storie*, I, 74 (l'eclissi del 585 a.C.); Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, I (su Talete e le piramidi, con riferimento a Gerolamo di Rodi).
[2] Aristotele, *Politica*, I, 11 (1259a).
[3] Aristotele, *Metafisica*, I, 3 (983b).
[4] Su Anassimandro: Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II, 1-2 (la carta geografica); Simplicio, *Commento alla Fisica*, 24, 13 ss. (il frammento sull'illimitato e sulla giustizia), in DK 12 A 9 e B 1.
[5] Aristotele, *Sul cielo*, II, 13 (295b).
[6] Omero, *Odissea*, X, 302-306 (Hermes e l'erba).
[7] Eraclito, DK 22: B 1 (il *logos*), B 12 e B 91 (il fiume), B 51 (l'arco e la lira), B 52 (il tempo come fanciullo che gioca), B 123 (la natura ama nascondersi). Sulla tradizione del libro depositato nel tempio di Artemide: Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX, 6. Sull'attribuzione del fiume nella forma più nota: Platone, *Cratilo*, 402a.
[8] Parmenide, *Poema sulla natura*, DK 28: B 1 (il proemio, il carro, la dea), B 2 (le due vie), B 3 («il medesimo è pensare ed essere»), B 8 (gli attributi dell'essere e l'immagine della sfera).
[9] Platone, *Parmenide*, 127a-c.
[10] Aristotele, *Fisica*, VI, 9 (239b), che riferisce i paradossi di Zenone.
[11] Aristotele, *Metafisica*, I, 4 (985b), sugli atomisti Leucippo e Democrito e sul pieno e il vuoto come essere e non essere.

Parte seconda
Il dito e la mano: Platone e Aristotele

Due gesti al centro di una sala

In una sala del Palazzo Vaticano, tra il 1509 e il 1511, un pittore di poco più di venticinque anni, Raffaello, dipinse un affresco che noi chiamiamo *La scuola di Atene*. Chi lo guarda per la prima volta resta preso dalla vastità dell'architettura: grandi arcate che si aprono una dentro l'altra, una scalinata, una folla di uomini in toga che discutono, scrivono, misurano, disegnano sul pavimento. Ma lo sguardo, dopo un momento, scivola verso il centro, dove due figure avanzano insieme verso chi osserva.
La prima è un uomo anziano dalla lunga barba bianca, con un libro sotto il braccio. Tiene il dito indice puntato verso l'alto, verso il cielo. La seconda è più giovane, ha anche lui un libro in mano e, a differenza del compagno, stende il braccio in avanti, con il palmo aperto e rivolto verso il basso, come per indicare la terra o per fermare un'onda. Secondo la tradizione, che gli studiosi dell'arte accolgono, sono Platone e Aristotele, e i libri sarebbero il *Timeo* e l'*Etica*. In primo piano, seduto da solo sui

gradini, con il gomito appoggiato a un blocco di marmo e lo sguardo cupo, c'è un uomo che scrive pensieroso. Una tradizione vuole che sia Eraclito, ritratto con il volto di Michelangelo, e che Raffaello lo abbia aggiunto a lavoro già avanzato, quasi a render omaggio al collega che dipingeva a pochi metri di distanza nella Cappella Sistina.
Non sappiamo che cosa Raffaello avesse in mente, ma quel doppio gesto è diventato, per generazioni di studenti, il riassunto più efficace di un dibattito che attraversa la filosofia occidentale. Dove si trova l'essere? In alto, in una realtà più vera di quella che vediamo, di cui le cose sono pallide copie? Oppure qui, davanti a noi, nelle cose concrete che si possono toccare, nel cavallo, nell'albero, nell'uomo che respira? Il dito dice una risposta, la mano ne dice un'altra. In questa parte cercheremo di capire che cosa le sostenga, e come entrambe nascano dalla stessa ferita aperta da Parmenide.

La domanda di Socrate

Per arrivare a Platone bisogna passare da un uomo che non scrisse nulla. Socrate, ateniese, scultore di mestiere per parte di padre, passava le giornate in piazza a fermare i passanti con una domanda che a prima vista pare ingenua: che cos'è? Che cos'è il coraggio? Che cos'è la giustizia? Che cos'è la bellezza?
Si provi a rispondere, per esperimento, alla prima. Il coraggio è quello del soldato che non abbandona la sua posizione. Ma è coraggioso anche il marinaio che affronta la tempesta, il malato che sopporta il dolore senza lamentarsi, il ragazzo che ammette davanti a tutti di aver sbagliato. Sono cose molto diverse tra loro, eppure le chiamiamo con lo stesso nome, e riconosciamo in tutte qualcosa di comune. Socrate non si accontentava di esempi. Voleva sapere che cosa fosse, in sé, ciò che li rendeva tutti coraggiosi. Voleva, per così dire, il coraggio stesso, non le sue manifestazioni sparse.
Il suo giovane discepolo Platone, nato intorno al 428 avanti Cristo, aveva circa ventotto anni quando, nel 399, la città condannò il maestro a morte con l'accusa di empietà e di corruzione dei giovani. Socrate bevve la cicuta in carcere, circondato dagli amici. Platone, che raccontò quelle ore in un dialogo, il *Fedone*, aggiunge un particolare di una semplicità struggente: tra i presenti, dice, non c'era lui, perché era malato.[1] Chi di noi ha perduto una persona cara e non ha potuto essere presente al suo ultimo giorno conosce il peso di un'assenza così.
Dopo la condanna, Platone lasciò Atene. Viaggiò, anche nell'Italia meridionale e in Sicilia, dove incontrò i pitagorici, e tornato in patria, verso il 387, fondò in un boschetto fuori città una scuola dedicata a un eroe locale, Academo. Si chiamò Accademia e rimase aperta per quasi novecento anni.[1] Là cominciò a elaborare una risposta alla domanda di Socrate, che era anche una risposta a Parmenide e a Eraclito.

Il mondo delle idee

La risposta di Platone, nella sua forma più nota, si può riassumere così. Le cose che vediamo intorno a noi sono molte, mutano di continuo, nascono e muoiono, e non sono mai perfettamente ciò che sembrano essere. Un cerchio disegnato sulla sabbia non è mai davvero un cerchio, perché il tratto trema; una persona giusta lo è soltanto in parte e per un tempo; un tramonto, per quanto sia bello, passa. Eppure ci capita di riconoscere in queste cose una perfezione che esse non possiedono del tutto: sappiamo che cosa dovrebbe essere un cerchio, che cosa sarebbe la giustizia piena, che cosa significa bellezza. Da dove viene questa conoscenza?
Platone risponde che esistono realtà immutabili, universali, eterne, di cui le cose sensibili partecipano come copie imperfette. Le chiama *idee*, parola che nella sua lingua significa propriamente «aspetto», «forma» visibile. Esiste la Bellezza in sé, la Giustizia in sé, l'Uguaglianza in sé, e le cose belle, giuste, uguali lo sono nella misura in cui ne ricevono qualcosa. È una soluzione elegante al problema lasciato

da Parmenide. L'essere vero, quello che non nasce e non muore, esiste davvero: sono le idee. Il divenire di Eraclito è reale, ma appartiene al mondo delle copie, che sta a metà tra l'essere e il nulla.
C'è un passo del *Simposio*, il dialogo sull'amore, che rende viva questa dottrina. Una sacerdotessa di nome Diotima, riferisce Socrate, spiega che l'amore è una scala. Si comincia amando un bel corpo; poi si capisce che la bellezza di quel corpo è sorella di quella di tutti i corpi; si passa poi alla bellezza delle anime, delle leggi, delle conoscenze; e infine, in un istante improvviso, si vede la Bellezza stessa, non più legata a un volto o a una forma, eterna, senza nascita né morte, né più né meno bella in un momento che in un altro.[2] Per Platone la bellezza di una persona amata è come una porta: attraverso di essa si intravede qualcosa di più grande.
Intorno a come vada intesa questa dottrina gli studiosi discutono da secoli. Platone ha davvero pensato a due mondi, uno visibile e uno invisibile, distanti come due paesi? O intendeva dire che le cose hanno una struttura intelligibile che la mente può cogliere? Le sue pagine si prestano a entrambe le letture, ed è anche per questo che il dibattito non si è mai spento.

La caverna

Per raccontare la sua visione, Platone ricorre a una storia che è tra le più celebri della storia del pensiero, e che a un giovane di oggi parla con sorprendente immediatezza.[3] Immaginate, dice, un gruppo di uomini che sin dall'infanzia vivono in una caverna sotterranea, con le gambe e il collo incatenati in modo da poter guardare soltanto la parete di fondo. Dietro di loro, a una certa distanza, arde un fuoco; tra il fuoco e i prigionieri passa un sentiero, lungo il quale uomini portano figure di legno e di pietra, che proiettano ombre sulla parete. I prigionieri non hanno mai visto altro: scambiano le ombre per le cose, danno loro un nome, scommettono su quale passerà per prima.
Un giorno uno di loro viene liberato e costretto a voltarsi. La luce del fuoco gli ferisce gli occhi, le forme gli sembrano meno vere delle ombre a cui era abituato. Poi lo si trascina fuori, su per una salita ripida e faticosa, fino alla luce del sole. All'inizio non vede nulla, accecato; poi, a poco a poco, distingue le immagini nell'acqua, poi le cose stesse, poi la notte con le stelle, e infine il sole. Capisce allora che era vissuto in un inganno. Desidera tornare dai compagni per liberarli, ma quando scende nella caverna i suoi occhi, abituati alla luce, non distinguono più le ombre, ed egli fa brutta figura. I prigionieri lo deridono e, osserva Platone, se potessero mettergli le mani addosso per condurlo su, lo ucciderebbero.[3] Chi leggeva queste parole sapeva a chi pensava l'autore.
L'immagine è potente anche perché ciascuno può trasferirla alla propria epoca. Ci si può chiedere quali siano le nostre ombre: le immagini che prendiamo per realtà, le opinioni che ripetiamo perché sono quelle di tutti, le convinzioni che non abbiamo mai messo in discussione. Ma c'è un dettaglio che spesso sfugge. Platone, commentando la storia, osserva che l'educazione non consiste nel mettere la vista in occhi che ne sono privi, bensì nel far girare l'anima verso la luce, e che il compito di chi educa è trovare il modo più facile ed efficace per questa conversione dello sguardo.[3] Si può leggere in queste righe, alla luce di quanto detto nella prima narrazione sullo stupore, un'anticipazione di una verità semplice: non si educa insegnando a vedere ciò che non c'è, ma aiutando a rivolgersi a ciò che già si dà.
Al vertice della salita sta il sole, e il sole, spiega Platone, è l'immagine del Bene. Come il sole non è soltanto ciò che illumina le cose, ma anche ciò che le fa nascere e crescere, così il Bene è ciò che rende conoscibili e vere tutte le idee. E Platone aggiunge una frase che avrà un destino immenso: il Bene non è l'essere, ma sta al di là dell'essere, superandolo in dignità e potenza.[4] Per un lettore del Novecento questa espressione suonerà familiare. Quando, molti secoli dopo, un filosofo francese di cui abbiamo parlato nella prima narrazione, Emmanuel Levinas, volle intitolare un suo libro *Altrimenti che essere, o al di là dell'essenza*, aveva in mente proprio questo passo.[5] Platone aveva intuito che l'essere non è l'ultima parola: c'è qualcosa che lo precede e lo giustifica.

Il parricidio

Resta tuttavia un problema, e Platone ebbe il coraggio di affrontarlo. Se Parmenide aveva ragione, e il non essere non si può né pensare né dire, come si spiegano l'errore, la menzogna, l'illusione? Dire una cosa falsa significa dire ciò che non è. Ma se ciò che non è non si può dire, il falso è impossibile. Era l'argomento preferito dai sofisti, i maestri di retorica, che sostenevano di poter persuadere di qualunque cosa proprio perché nessuno, in fondo, poteva distinguere il vero dal falso.
In un dialogo tardo, il *Sofista*, Platone mette in scena un personaggio senza nome, uno straniero venuto da Elea, la città di Parmenide, che deve rispondere a questa sfida. Lo straniero confessa la propria esitazione: per smascherare il sofista, dice, dovrà mettere alla prova il discorso di Parmenide, «nostro padre», rischiando di apparire un parricida.[6] Il gesto è di una forza rara. Platone, che venerava il grande vecchio, riconosce che per salvare ciò che gli sta a cuore deve contraddirlo.
La soluzione dello straniero è di un'intelligenza quasi disarmante. Quando diciamo che una cosa «non è», non intendiamo che sia il nulla assoluto. Intendiamo che è *altro* da qualcos'altro. Il gatto non è un cane: ciò non significa che il gatto non esista, ma che è diverso dal cane. Il non essere, in questo senso, è semplicemente la differenza. Ogni cosa è se stessa, e per ciò stesso non è tutte le altre.[6] Platone individua cinque «generi sommi» che attraversano tutto ciò che è: essere, quiete, movimento, identico, diverso. Il diverso, in particolare, rende possibile la negazione, e con essa l'errore, la finzione, la bugia.
L'effetto di questa mossa è enorme. Il pensiero può ora parlare del falso senza cadere nell'assurdo. Chi inganna dice qualcosa che non corrisponde a ciò che è, e lo si può smascherare. La differenza tra una persona e la sua immagine, tra un'affermazione e la sua smentita, tra un fatto e una finzione, diventa pensabile. In un'epoca come la nostra, in cui distinguere il vero dal verosimile è divenuto un compito quotidiano, il parricidio di Platone non ha perso un grammo di attualità.

L'allievo che dissente

Nel 367, un ragazzo di diciassette anni arrivò ad Atene dalla Macedonia settentrionale, da una cittadina di nome Stagira. Suo padre era medico alla corte del re macedone. Il ragazzo si chiamava Aristotele, e si iscrisse all'Accademia. Vi rimase per vent'anni, fino alla morte di Platone, nel 347.[7] La tradizione racconta che il maestro lo chiamasse «l'intelletto della scuola», e che gli mettesse talvolta il freno e talvolta lo sperone.
Dopo la morte di Platone, Aristotele lasciò Atene. Fu per qualche anno precettore del giovane Alessandro, il futuro Alessandro Magno, e nel 335 tornò in città per fondare una propria scuola, il Liceo, vicino a un tempio di Apollo Licio. Si diceva che insegnasse passeggiando con gli allievi sotto un portico alberato, e per questo i suoi seguaci furono chiamati «peripatetici», cioè «coloro che passeggiano». Morì nel 322, in esilio, a Calcide.[7]
L'affresco di Raffaello ha dunque molto di vero. Aristotele ammirava Platone, e tuttavia non poteva restare dove stava. Nella sua *Etica* scrive che, quando si tratta di verità, è doveroso dare la preferenza a questa anche contro gli amici, e che, essendo cari entrambi, la verità ha il primato.[8] Una formula latina, di origine più tarda, riassume con fortuna il suo gesto: *amicus Plato, sed magis amica veritas*. Non si tratta di una frase che si trovi alla lettera nelle sue opere, ma ne coglie lo spirito.
La sua obiezione fondamentale riguardava le idee. Dire che le cose «partecipano» di forme separate e perfette, notava, è un modo poetico di parlare e non spiega nulla.[9] E poi, dove si trova la forma di «uomo»? Platone la colloca in un luogo che nessuno ha mai visto. Ma l'unico uomo che conosciamo è sempre un uomo preciso: Socrate, Callia, questo ragazzo con lo zaino. La forma, sosteneva Aristotele, non sta fuori dalle cose: sta in esse, ciò che le rende ciò che sono. Era il gesto della mano aperta rivolta verso il basso.

L’essere si dice in molti modi

Da questa riflessione nasce la più celebre frase che Aristotele abbia scritto sull’essere: l’essere si dice in molti modi.[10] Per capire che cosa intendesse, è utile un esercizio. Si prenda una persona, per esempio Giulia, e si provi a dire come sia. Giulia è una studentessa; ha vent’anni; è alta; è a Torino; è sorella di Marco; è stanca; ieri era a casa; sta correndo. In tutte queste frasi compare lo stesso verbo, «è», eppure indica cose molto diverse. In una si dice che cosa Giulia è, in un’altra quanto, in un’altra come, dove, quando, in rapporto a chi, che cosa fa.
Aristotele ordinò queste maniere di dire in una lista di dieci voci, che chiamò *categorie*: sostanza, quantità, qualità, relazione, luogo, tempo, posizione, condizione, azione, passione.[11] Ma la scoperta importante non è l’elenco, è il fatto che le voci non sono tutte sullo stesso piano. Giulia può essere alta, stanca, a Torino, ma l’altezza, la stanchezza e il luogo non esistono per conto proprio: esistono soltanto in lei. Giulia, invece, esiste per sé. Il termine che Aristotele usa per questa realtà primaria è *ousia*, che noi traduciamo con «sostanza». Tutte le altre maniere di essere dipendono da questa.
Si badi che non si tratta di un semplice caso di parola con più significati senza alcun nesso, come «vite» che può indicare un’agricola pianta o un oggetto di ferramenta. Aristotele porta un esempio che aiuta molto: la parola «sano».[12] Diciamo che una persona è sana, che un cibo è sano, che un colorito è sano, che una passeggiata è sana. I significati sono diversi, ma non sono sconnessi: tutti rimandano a un centro, la salute dell’essere vivente. Il cibo è sano perché la favorisce, il colorito perché la manifesta, la passeggiata perché la conserva. Così è dell’essere: si dice in molti modi, ma sempre in riferimento a un’unica cosa, la sostanza.
Da qui deriva il programma di una nuova scienza. Aristotele annuncia che esiste una disciplina che studia l’essere in quanto essere, cioè l’essere preso in sé, non come lo studiano la fisica o la matematica, che si occupano di una parte di esso.[13] Ciò che noi chiamiamo «metafisica» è nato così. Quanto al nome, la tradizione racconta che derivi dalla collocazione dei suoi scritti sull’argomento, posti dagli ordinatori antichi *dopo* quelli di fisica; ma l’etichetta ha finito per indicare anche qualcosa di più profondo, ciò che sta oltre il mondo osservabile. E in un celebre passo egli confessa quanto la questione sia ardua: ciò che da sempre, ora e in futuro, si cerca e ci lascia nell’incertezza, cioè che cosa sia l’essere, si riduce a questa domanda: che cosa è la sostanza?[14]

Potenza e atto, o come rispondere a Parmenide

Ma la mossa più brillante di Aristotele riguarda il cambiamento, e può essere raccontata con un seme. In una ghianda, che sta nel palmo di una mano, c’è già una quercia? In un certo senso sì, in un altro no. Non c’è ancora il tronco, i rami, le foglie. Eppure non si può dire che non ci sia nulla: nella ghianda c’è la possibilità di diventare quercia, e non la possibilità di diventare un pesce o un’automobile. Aristotele propone due parole per dirlo: la ghianda è quercia *in potenza*; la quercia adulta è quercia *in atto*.
L’essere, dice, si dice anche in questi due modi.[15]
La conseguenza è di una portata enorme. Parmenide aveva sostenuto che il cambiamento è impossibile, perché ciò che cambia dovrebbe passare dal non essere all’essere, e dal nulla non nasce nulla.
Aristotele risponde che il cambiamento non è passaggio dal nulla all’essere, ma dalla potenza all’atto. La ghianda non diventa quercia a partire dal nulla: a partire da ciò che è già, e che è in grado di diventare altro.[15] Si può stare dalla parte dell’essere senza negare il divenire. La contraddizione che aveva tormentato i Greci per due secoli si scioglie, e non per via di un trucco, ma attraverso una distinzione di straordinaria fecondità.
Ogni ragazzo che si domanda che cosa diventerà intuisce la forza di questa idea. Un adolescente non è ancora medico, musicista, ingegnere, genitore, ma non è nemmeno nulla: è una persona in cui diverse

possibilità attendono di realizzarsi, e alcune lo faranno, altre no. Vivere significa, in buona parte, trasformare potenze in atti. Chi ha ritrovato la forza di rimettersi a suonare uno strumento dopo mesi di abbandono conosce un'altra distinzione aristotelica: è diverso essere un pianista che dorme e un pianista che suona, benché sia sempre lo stesso uomo.
C'è poi una conseguenza curiosa, che Aristotele ricava con ostinata coerenza. Chi viene prima, l'uovo o la gallina? Per lui l'atto è sempre anteriore alla potenza: la ghianda esiste perché una quercia l'ha prodotta, il bambino nasce perché un uomo e una donna lo hanno generato.[16] Perciò non si può spiegare il mondo con una successione infinita di potenze: occorre un atto che le sostenga. E da questa riflessione nasce il suo discorso su Dio.

Il motore che muove come l'amato

Il dio di Aristotele non somiglia a quello che conosciamo dalla Bibbia. Non crea il mondo, non governa la storia, non ascolta le preghiere. Egli lo chiama il *motore immobile*, e lo presenta come ciò che, essendo puro atto, senza alcuna potenza, non ha bisogno di mutare e non può cambiare.[17] La sua attività è l'unica degna di lui: il pensiero. E poiché nulla è più nobile di se stesso, egli pensa se stesso: è, nella formula celebre, pensiero di pensiero.[17]
Ma come può qualcosa di immobile muovere il cosmo? La risposta di Aristotele è tra le più belle di tutta la filosofia antica: lo muove come muove ciò che è amato.[17] Come un volto desiderato attira lo sguardo, senza dover compiere alcun gesto, così la perfezione immobile del primo principio attira a sé il cielo e tutte le cose, che tendono verso di lui nel loro ordine e nel loro movimento. Chiunque abbia atteso una persona che amava, in una stazione, in un aeroporto, e abbia sentito le proprie energie volgersi tutte in una direzione, comprende meglio che cosa intendesse.
Molti secoli dopo, un poeta fiorentino che aveva letto Aristotele con la mediazione dei teologi cristiani chiuderà il più grande poema della cultura occidentale con un verso che sembra un'eco di questa idea: «l'amor che move il sole e l'altre stelle».[18] Il Dio di Dante non è il motore immobile, è una persona che ama. Ma l'immagine di un cosmo mosso dall'attrazione, più che dalla spinta, viene da qui.

Ciò che resta

Che cosa hanno lasciato a noi, Platone e Aristotele, oltre al fascino dei loro testi? Anzitutto un vocabolario. Quando nei secoli seguenti i pensatori cristiani, ebrei e musulmani vorranno parlare di Dio, della creazione, dell'anima, della libertà, useranno i loro strumenti: sostanza e accidente, materia e forma, potenza e atto, essenza ed esistenza, causa e fine. Sono le parole con cui l'Europa e il mondo islamico hanno pensato l'essere per quasi due millenni.
Hanno lasciato poi un'idea di fondo, che appare così naturale da non essere quasi notata: che l'essere sia intelligibile, ordinato, accessibile al pensiero. In Platone lo è perché le idee sono luminose; in Aristotele perché le cose hanno una forma che la mente può cogliere. Dietro il loro lavoro c'è la fiducia che il mondo non sia un caos muto, ma qualcosa di fatto a misura di pensiero.
Hanno lasciato, infine, anche una scelta che allora non sembrava tale, e che i pensatori di epoche successive porteranno alla luce. La parola *ousia*, che noi traduciamo con «sostanza» ed «essenza», nel greco di ogni giorno indicava anche ciò che uno possiede, i suoi beni, il suo patrimonio: ciò che si ha a disposizione.[19] Alcuni filosofi del Novecento sospetteranno che in questo scivolamento ci sia un segno. Nel pensare l'essere come ciò che sta, che resta, che è sempre presente e a portata di mano, i Greci avrebbero lasciato nell'ombra altri aspetti dell'essere: il suo sorgere, il suo dono, il suo ritrarsi. È un'ipotesi audace, che prenderemo sul serio nella terza narrazione.
Ritorniamo, per finire, al centro della sala dipinta da Raffaello. Il dito verso l'alto e la mano rivolta verso il basso non sono due gesti che si escludono. Forse non lo erano nemmeno nelle intenzioni di

Platone e di Aristotele, che lavorarono vent'anni sotto lo stesso tetto. Sono due modi di non dimenticare che l'essere si dà qui, nelle cose e nei volti, e che, nel darsi qui, rimanda a qualcosa di più grande di ciò che si può afferrare.
Intanto, altrove, un'altra tradizione custodiva da secoli un racconto in cui l'essere non veniva cercato dal pensiero, ma parlava in prima persona: un pastore, un deserto, un roveto che ardeva senza consumarsi. Sarà il tema della parte successiva.

Note di riferimento

[1] Platone, *Fedone*, 59b (l'assenza di Platone alla morte di Socrate). Sulla vita di Platone, i viaggi in Italia e in Sicilia, la fondazione dell'Accademia: *Lettera VII*, 324b-326b; Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, III.
[2] Platone, *Simposio*, 210a-212a (il discorso di Diotima sulla scala della bellezza).
[3] Platone, *Repubblica*, VII, 514a-518d (il mito della caverna; la citazione sulla possibile uccisione di chi vuol liberare i prigionieri è a 517a; l'educazione come conversione dell'anima è a 518b-d).
[4] Platone, *Repubblica*, VI, 508a-509c (il sole come immagine del Bene; il Bene «al di là dell'essere» è a 509b).
[5] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974).
[6] Platone, *Sofista*, 241d (il rischio del «parricidio» di Parmenide); 254b-259b (i cinque generi sommi e la funzione del diverso).
[7] Su Aristotele: Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, V; sulla permanenza all'Accademia, il precettorato di Alessandro (343-342 a.C.), la fondazione del Liceo (335) e la morte a Calcide (322).
[8] Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 6 (1096a11-17). La formula latina *Amicus Plato, sed magis amica veritas* è di tradizione più tarda.
[9] Aristotele, *Metafisica*, I, 9 (991a20-22), sulla critica della dottrina delle idee come «parlare vuoto e metafore poetiche».
[10] Aristotele, *Metafisica*, IV, 2 (1003a33); VII, 1 (1028a10).
[11] Aristotele, *Categorie*, 4 (1b25-2a4).
[12] Aristotele, *Metafisica*, IV, 2 (1003a34-b5), l'esempio del «sano».
[13] Aristotele, *Metafisica*, IV, 1 (1003a21-26).
[14] Aristotele, *Metafisica*, VII, 1 (1028b2-4).
[15] Aristotele, *Fisica*, I, 7-9; *Metafisica*, IX, 1-6, su potenza e atto.
[16] Aristotele, *Metafisica*, IX, 8 (1049b), sul primato dell'atto sulla potenza.
[17] Aristotele, *Metafisica*, XII, 7 (1072a-b), il primo motore che muove «come l'amato»; XII, 9 (1074b), il pensiero che pensa se stesso.
[18] Dante Alighieri, *Paradiso*, XXXIII, 145.
[19] Sul significato corrente di *ousia* come «patrimonio, beni» e sulla sua importanza nell'interpretazione heideggeriana: Martin Heidegger, *Essere e tempo* (1927), § 6, e *Introduzione alla metafisica* (1953).

Parte terza
Un nome sul monte: l'incontro con la Rivelazione

Il roveto

Un pastore conduce il gregge del suocero oltre il deserto, fino ai piedi di un monte che la tradizione chiama Oreb, «il monte di Dio». È un uomo di mezza età che ha lasciato l'Egitto da fuggiasco, dopo aver ucciso un sorvegliante, e da molti anni vive lontano da tutto ciò che era. Si chiama Mosè. A un certo punto, in un giorno come tanti, scorge un arbusto che brucia senza consumarsi.
Il racconto, nel libro dell'Esodo, è di una sobrietà che toglie il fiato.[1] Mosè si avvicina per capire come mai il rovo non si incenerisca. Una voce lo chiama per nome, due volte: «Mosè, Mosè!». Egli risponde con la parola che già conosciamo dalla prima narrazione: «Eccomi!». La voce gli dice di non avvicinarsi oltre e di togliersi i sandali, perché il luogo su cui sta è suolo santo. Chi è entrato in una moschea, o in una casa giapponese, sa che il gesto di scalzarsi dice qualcosa di antico: davanti a ciò che non si possiede, si smette di calpestare.
Poi viene la missione. Il Dio dei padri ha visto l'afflizione del suo popolo schiavo in Egitto e vuole liberarlo, e manda Mosè dal faraone. Il pastore, che balbetta, che è stanco, che non crede alle proprie forze, obietta con una frase in cui molti giovani si riconoscono: «Chi sono io per andare dal faraone e far uscire gli Israeliti dall'Egitto?». La risposta non è una lode delle sue qualità. È una promessa: «Io sarò con te».[1]
Mosè non è ancora soddisfatto. Pone una seconda obiezione, più grave, che tocca il cuore del nostro tema. Se vado dagli Israeliti e dico loro che il Dio dei loro padri mi ha mandato, mi chiederanno come si chiama. Che cosa risponderò? Ed è qui che il testo pronuncia una delle frasi più commentate della storia umana: «Io sono colui che sono». E poi: «Così dirai agli Israeliti: "Io-Sono mi ha mandato a voi"».[1]

Un nome che non si lascia afferrare

Si può leggere questa frase in molti modi, e lo si è fatto per più di venticinque secoli. Il verbo ebraico che vi compare è una forma del verbo «essere», ma ha una particolarità che le nostre lingue faticano a rendere: non distingue con nettezza il presente dal futuro. La stessa parola può dirsi «io sono», «io sarò», «io divento». Alcuni interpreti hanno sentito in questa frase l'affermazione di un'esistenza piena e senza ombre. Altri vi hanno colto una promessa di presenza nel tempo: sarò con voi come già sono stato, e come sarò quando ne avrete bisogno. L'ambiguità non è un difetto: è forse il modo in cui il testo dice che il nome non si lascia afferrare.
Chi lavora con i bambini conosce una scena istruttiva. Un bambino che incontra un adulto sconosciuto domanda, senza giri di parole: «Come ti chiami?». Conoscere il nome di qualcuno significa poterlo chiamare, e potersi rivolgere a lui significa avere un certo accesso alla sua persona. Nell'antichità, conoscere il nome di una divinità voleva dire, spesso, poterne invocare il potere, avere su di essa una qualche presa. La risposta data a Mosè, invece, è un nome che non si lascia usare come un'impugnatura. Dio si lascia dire, e insieme resta altro da ciò che si dice.
Sappiamo però che quella risposta ebbe un destino filosofico che i suoi primi ascoltatori non potevano immaginare. Nel terzo secolo avanti Cristo, ad Alessandria d'Egitto, la città nata da Alessandro Magno dove convivevano Greci, Egiziani ed ebrei, si decise di tradurre in greco i libri sacri della tradizione ebraica. Una leggenda antica, riferita in una lettera attribuita a un certo Aristea, racconta che settantadue sapienti, sei per ciascuna tribù, furono chiusi in altrettante stanze e consegnarono, dopo

settantadue giorni, traduzioni perfettamente identiche.[2] La leggenda è un modo di dire che la traduzione fu sentita come ispirata. Il nome che noi chiamiamo Settanta designa ancora quella versione. Quando i traduttori arrivarono al roveto, dovettero rendere la frase di Dio in una lingua impregnata di filosofia. Scelsero una formula che parlava, nella lingua di Parmenide, Platone e Aristotele, di un participio dell'essere: «Io sono Colui che è».[3] È difficile esagerare le conseguenze di questa scelta. Da quel momento, per chi leggeva la Scrittura in greco, e poi in latino, la rivelazione del nome di Dio e la domanda dei filosofi sull'essere diventavano, in un certo senso, la stessa domanda.
Non tutti gli studiosi concordano che il testo originale volesse dire questo. Un grande storico della filosofia medievale, Étienne Gilson, parlò nel secolo scorso di una «metafisica dell'Esodo»: la rivelazione biblica avrebbe donato al pensiero occidentale l'idea di un Dio che è l'Essere stesso.[4] Molti biblisti hanno obiettato che il racconto è più relazionale che metafisico, più vicino a «io sono con voi» che a «io sono l'Essere». La discussione è aperta, e prendere sul serio entrambe le letture ci permette di capire che cosa sia accaduto davvero: due tradizioni diverse si sono incontrate e si sono lette l'una attraverso l'altra, trasformandosi.

Dal nulla

C'è una seconda idea che la tradizione biblica porta alla storia dell'essere e che il pensiero greco, nella sua forma classica, non conosceva: la creazione. Per Platone, nel *Timeo*, il mondo è plasmato da un artefice divino, il demiurgo, che guarda i modelli eterni e dà ordine a una materia già esistente, caotica e ribelle.[5] Per Aristotele, il mondo è eterno e non ha avuto un inizio. In entrambi i casi, alla base di tutto c'è qualcosa che c'è sempre stato, e che non è stato prodotto da nessuno.
La Bibbia racconta un'altra storia. Il libro della Genesi comincia con una frase che le più antiche traduzioni rendono come un inizio assoluto: in principio Dio creò il cielo e la terra.[6] L'idea che questa creazione avvenga *dal nulla*, e non da una materia preesistente, si precisa però soltanto in un momento successivo. Uno dei testi più antichi in cui la si intravede è il secondo libro dei Maccabei, composto probabilmente nel secondo secolo avanti Cristo, e contiene una scena che non si dimentica.[7]
Sotto il re Antioco IV, che voleva imporre ai Giudei i costumi greci, una madre assiste alla morte dei suoi sette figli, che rifiutano di rinnegare la propria fede. Il più giovane, l'ultimo, è ancora in vita. Il re gli promette ricchezze se cederà, e la madre, chinata verso di lui, gli parla nella lingua dei padri. Gli dice di guardare il cielo e la terra e tutto ciò che vi si trova, e di riconoscere che Dio li ha fatti non da cose preesistenti.[7] Nel momento della prova più terribile, la madre ricorre a un pensiero metafisico: se tutto viene dal nulla per dono di Dio, allora chi dona l'essere può anche ridonare la vita.
La parte più chiara della dottrina, però, viene formulata dai pensatori cristiani del secondo secolo, in polemica con due avversari. Da un lato i filosofi platonici, che pensavano a una materia eterna accanto a Dio. Dall'altro gli gnostici, che vedevano nel mondo materiale il prodotto di una caduta o di un dio inferiore, e quindi qualcosa di cattivo. Contro entrambi, i teologi cristiani affermarono con forza che tutto ciò che esiste è stato voluto dalla libera volontà di Dio, e che, in quanto tale, è buono. È ciò che la formula *creatio ex nihilo*, creazione dal nulla, intende dire.
Si pensi a quanto questa idea cambi la nostra storia dell'essere. Nella prima narrazione abbiamo visto che l'esperienza del dono nasce quando si scopre che ciò che c'è avrebbe potuto non esserci. La dottrina della creazione fornisce un fondamento a quell'esperienza: il mondo non è necessario, non è un fatto bruto, non è un'emanazione fatale. È voluto, e dunque, in un senso preciso, donato. La contingenza che per Sartre era la nausea diventa, in questa visione, il segno di una gratuità originaria.

Il Dio filosofo e il filosofo mistico

Ad Alessandria, nei primi decenni dell'era cristiana, un pensatore ebreo di nome Filone, uomo ricco e colto, provò a leggere Mosè con gli occhi di Platone. Per lui il Dio del roveto era «Colui che è», e le Scritture ebraiche contenevano, in forma di racconto, la stessa verità che i filosofi greci avevano cercato in forma di argomento.[8] Non fu l'unico a tentare il ponte, e i secoli seguenti ne conobbero molti. Alcuni studiosi del Novecento parlarono di «ellenizzazione» del cristianesimo, come se la fede ebraica si fosse snaturata assumendo il linguaggio greco. Altri vi hanno visto invece un'inculturazione feconda, in cui la fede trovò parole nuove senza smarrirsi. Anche qui, la discussione è aperta.

Nella stessa Alessandria, qualche generazione dopo, un giovane in cerca di maestri era rimasto deluso da tutti quelli che aveva ascoltato, finché non incontrò un uomo che, a quanto si sa, non scrisse nulla, e che si chiamava Ammonio. Il giovane, nato in Egitto intorno al 205, si chiamava Plotino. Studiò con Ammonio per undici anni, partì poi con una spedizione militare verso l'Oriente per conoscere la sapienza dei Persiani e degli Indiani, e infine si stabilì a Roma, dove aprì una scuola frequentata da senatori, medici, donne, filosofi.[9]

Sappiamo di lui molte cose, grazie al suo discepolo Porfirio, che ne scrisse la vita e ne ordinò gli scritti. Porfirio racconta che Plotino sembrava vergognarsi di essere in un corpo, e che per questo non voleva mai parlare dei suoi genitori, della sua patria, della sua nascita.[9] Quando i discepoli lo pregarono di lasciarsi ritrarre da un pittore, rifiutò. Gli bastava, rispose in sostanza, dover sopportare l'immagine in cui la natura l'aveva rinchiuso: voleva forse lasciar dietro di sé l'immagine di un'immagine?[9] Chi ha incontrato un adolescente che non sopporta di essere fotografato, e che fa fatica ad abitare il proprio corpo, riconoscerà qualcosa nella battuta, anche se le ragioni di Plotino erano più alte.

La sua filosofia, che i posteri chiameranno neoplatonismo, può riassumersi in un'immagine di grande potenza. Al principio di tutto c'è l'Uno, assolutamente semplice, senza distinzione, senza parti, senza nome. Poiché ogni cosa che è, è qualcosa di determinato, e dunque in qualche modo molteplice, l'Uno non può essere un «essere» nel senso comune. Come il Bene di Platone, sta al di là dell'essere.[10] Dall'Uno, per sovrabbondanza, come la luce che si irradia da una lampada o l'acqua che trabocca da una fonte, scaturisce l'Intelligenza, che contiene tutte le idee; da questa l'Anima, che anima il mondo; e infine la materia, ultimo confine, quasi un'ombra. Tutto procede dall'Uno e tutto, in un movimento inverso, aspira a ritornarvi.

Plotino non pensava che questo ritorno fosse un'impresa soltanto intellettuale. Lo descrisse come un cammino interiore, che richiede disciplina, purificazione, silenzio. In una pagina celebre, rivolta a chi non riesce a vedere la propria bellezza, usa un'immagine che ogni educatore farebbe bene a conservare: sii come lo scultore di una statua che deve diventare bella: toglie qui, raschia là, leviga, rende luminoso, finché dal blocco non emerge il volto. Così fa tu, dice Plotino: non smettere di scolpire la tua statua.[11] Educarsi, per lui, non è aggiungere, ma liberare.

Porfirio racconta di aver visto il maestro, durante gli anni di scuola, raggiungere quattro volte l'unione con l'Uno, e di averlo potuto fare lui stesso una volta soltanto.[9] Sull'ultimo pensiero di Plotino, la tradizione riferisce una frase di congedo, rivolta a un medico amico che lo assisteva nella malattia: cercate di ricondurre il divino che è in voi al divino che è nel tutto.[9] E l'ultima riga delle sue *Enneadi*, che parlano di questo ritorno, è una formula di una densità poetica rara: la fuga del solo verso il Solo.[12]

Per la nostra storia, Plotino è importante per due ragioni. Da un lato ha fornito ai pensatori cristiani, e poi musulmani ed ebrei, un linguaggio per dire un Dio che è al di là di ogni nome e di ogni categoria. Dall'altro, ha messo in discussione la tentazione di identificare Dio con l'essere supremo: se l'Uno è al di là dell'essere, il rischio di trattare Dio come un ente tra gli altri, per quanto grande, viene allontanato. È un'intuizione che i teologi del Medioevo riprenderanno e che un filosofo del Novecento, come vedremo, ritroverà sotto altre vesti.

Il ragazzo delle pere

Nel 354, a Tagaste, una piccola città dell'Africa romana, nacque un bambino che si sarebbe chiamato Agostino. Il padre era un funzionario di modesta condizione, la madre, Monica, una donna cristiana di fede ostinata. Il ragazzo, intelligentissimo, fu mandato a studiare retorica a Cartagine. Alla fine della vita scrisse un libro di cui nessuno, prima, aveva tentato nulla di simile: una confessione, rivolta a Dio, in cui racconta se stesso senza pudore.[13] Sono le *Confessioni*, e in una di esse c'è una pagina che ogni adolescente dovrebbe leggere.

Agostino ricorda che, a sedici anni, con una banda di coetanei, andò a rubare delle pere nel giardino di un vicino. Non avevano fame, e a casa ne avevano di migliori. Le pere erano brutte e acerbe. Ne mangiarono qualche boccone e poi buttarono il resto ai porci. «Ho amato la mia rovina», scrive.[13] Quel furto gratuito, compiuto per il gusto di compierlo, per la compagnia, per il brivido, resta per lui un enigma: che cosa cercava, in fondo? Se l'avesse fatto per fame, lo capirebbe. Così com'è, gli pare di aver cercato il nulla.

Da questa esperienza, vissuta con acuta onestà, Agostino arriva a una delle più importanti intuizioni sull'essere di tutta la storia. Era stato per nove anni seguace dei manichei, che spiegavano il male come l'effetto di un principio cattivo, una sorta di sostanza oscura che combatte contro il bene. Ma ora, ripensando alle pere, e a tutta la sua vita, capisce che il male non è una cosa. Non ha una sostanza propria. Ciò che esiste, in quanto esiste, è buono, perché viene da Dio. Il male è mancanza, privazione, corruzione di un bene: come la malattia è mancanza di salute, come il buio è mancanza di luce.[14] Chi ruba le pere non cerca qualcosa di reale: sbaglia a cercare, imita male una libertà che appartiene soltanto a Dio. Il male, per dirla in modo più radicale, è ciò che sta più vicino al nulla.

È una tesi che risolve un problema e ne apre un altro. Risolve quello dell'origine del male senza ricorrere a un secondo principio. Apre quello della sua responsabilità: se il male è un difetto, un'omissione, una torsione, chi ne risponde? Ma, quale che sia il giudizio sulla soluzione, Agostino ha fatto una cosa che nessuno prima di lui aveva fatto con altrettanta forza: ha legato la questione dell'essere alla questione della vita morale.

Il suo rapporto con la verità fu inquieto. Giunto a Milano, dove insegnava retorica, ascoltò il vescovo Ambrogio e lesse alcuni libri dei platonici, che gli aprirono lo spirito: capì che si può pensare a un Dio non corporeo, e a un male che non è sostanza. Ma non riusciva ancora a decidersi. Un giorno, nel 386, in un giardino della città, in preda a un tumulto interiore, si gettò a terra sotto un fico, in lacrime. Udì allora, da una casa vicina, la voce di un bambino o di una bambina che cantilenava un ritornello: *tolle, lege*, «prendi e leggi». Non sapeva se fosse un gioco. Aprì il libro delle lettere di san Paolo, che aveva con sé, e il primo versetto che lesse gli parve rivolto a lui.[15] Fu l'inizio della conversione.

Agostino pensò all'essere in più punti, e sempre a partire dall'esperienza. Una pagina famosa dice che Dio è più intimo del suo intimo e più alto del suo più alto: *interior intimo meo et superior summo meo*.[16] Un'altra descrive la condizione delle creature, che non sono del tutto né del tutto non sono: sono, perché vengono da Dio; non sono, perché non sono ciò che Dio è.[17] Un'altra ancora fa della memoria e del tempo un enigma: «Che cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so».[18] Chiunque abbia tentato di definire il tempo davanti a un ragazzo curioso riconosce la verità di queste parole.

Una frase, tra tutte, gli ha guadagnato la fama di anticipatore di Descartes. Agostino si trova a ragionare contro gli scettici, che sostenevano di non poter essere certi di nulla. Risponde che anche se si sbaglia, almeno esiste: *si fallor, sum*.[19] Chi dubita, chi si inganna, chi sbaglia, per ciò stesso è. L'essere di chi pensa è la prima certezza. Torneremo a questo punto parlando dell'età moderna.

La frase che resta, tuttavia, è la prima delle *Confessioni*, quella che tutti i credenti, e molti non credenti, ricordano a memoria: tu ci hai fatti per te, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te: *inquietum*

est cor nostrum.[20] Qui l'essere è insieme un fatto e una tensione: siamo stati voluti per qualcosa, e l'inquietudine dell'adolescente, la vertigine di cui parlavamo nella prima narrazione, diventa il segno di una chiamata.

La prigione di Pavia

Un secolo dopo, a Roma, in un mondo in cui l'impero d'Occidente era caduto e i Goti governavano l'Italia, nacque un giovane di famiglia senatoria che si chiamò Anicio Manlio Severino Boezio. Aveva intuito un compito per la sua vita: tradurre in latino tutte le opere di Platone e di Aristotele, e mostrarne l'accordo. Non riuscì a completarlo, ma lasciò traduzioni e commenti che, per secoli, furono il tramite attraverso cui il Medioevo latino conobbe la logica aristotelica.[21]
Fu console, fu uno dei più alti funzionari del re ostrogoto Teodorico, ebbe due figli che furono consoli insieme. Poi, intorno al 523, fu accusato di congiura, imprigionato a Pavia e, dopo una lunga attesa, condannato a morte. Le date esatte sono incerte; le fonti dicono 524 oppure 525.[21] In carcere, in attesa dell'esecuzione, scrisse il libro più letto del Medioevo: la *Consolazione della filosofia*.
Il libro si apre con una scena che resta impressa. Il prigioniero è seduto e compone versi dolorosi, quando gli appare una donna di aspetto venerando, di statura incerta, ora normale ora altissima, con la veste sdrucita. È la Filosofia. Scaccia le Muse della poesia languida e comincia a curare il suo malato con parole che non sono né compassione né rimprovero, ma ragione.[22] Il dialogo percorre la fortuna, la felicità, il male, la provvidenza e il libero arbitrio. Ed è un modo, per un uomo che sta per morire ingiustamente, di non lasciarsi sopraffare dall'angoscia.
Per la nostra storia, Boezio ha lasciato tre contributi decisivi.
Il primo riguarda la persona. Nelle controversie teologiche sul modo di intendere Cristo, che occupavano la Chiesa del tempo, Boezio propose una definizione che avrebbe fatto storia: la persona è la sostanza individuale di una natura razionale.[23] Si noti la parola *individuale*. Per Aristotele, la sostanza primaria è già il singolo, ma per Boezio la persona, in quanto individuo razionale, ha una dignità speciale. Ogni essere umano non è un esemplare di una specie, è un centro irripetibile. Chi ha letto la quinta parte della prima narrazione, sull'incontro e sul volto, vi ritrova la stessa intuizione in forma tecnica.
Il secondo riguarda la distinzione tra ciò che una cosa è e il fatto che sia. In un piccolo trattato, Boezio scrive una frase breve e sconcertante: *diversum est esse et id quod est*, altro è l'essere e altro è ciò che è.[24] Intendeva dire, in sostanza, che si può distinguere nelle cose finite l'atto di essere e il soggetto che lo riceve. È un germe che i pensatori arabi e poi Tommaso d'Aquino faranno fruttare, e che porterà alla distinzione tra essenza ed esistenza, una delle più feconde della metafisica medievale. Vi torneremo.
Il terzo riguarda il tempo e l'eternità. Per rispondere all'obiezione che la preveggenza divina sembrerebbe annullare la libertà umana, Boezio propone una definizione di eternità rimasta celebre: il possesso intero, simultaneo e perfetto di una vita senza fine.[25] Per Dio non ci sono prima e dopo: tutto gli è presente, come a chi guarda dall'alto di una torre una strada vede insieme tutti i viaggiatori che la percorrono, senza costringerne nessuno. Che questa risposta sia pienamente convincente è oggetto di discussione, ma l'immagine ha fatto compagnia a molte generazioni di studenti.

Un paesaggio trasformato

Al termine di questo percorso conviene guardarsi indietro. Quando i primi Greci chiedevano che cosa fosse l'essere, la risposta che cercavano era un principio, una sostanza, una struttura. Con l'incontro con la Rivelazione biblica, qualcosa si sposta. L'essere comincia ad avere il volto di un Donatore: non è soltanto ciò che c'è, è ciò che è dato. Il mondo non è più un cosmo eterno e necessario, è una

creazione voluta. Dio non è più la perfezione suprema entro l'ordine dell'universo, ma Colui da cui tutto riceve il proprio essere.
Questa trasformazione ha conseguenze a catena. Il male appare non come una realtà concorrente, ma come una carenza. La persona si profila come il luogo in cui l'essere diventa responsabilità e relazione. Il tempo, che per i Greci era il ciclo ordinato dell'eterno ritorno, diventa il teatro di una storia con un inizio e un compimento. E il linguaggio stesso della filosofia, nato per descrivere ciò che c'è, deve ora misurarsi con un Dio che sfugge a ogni categoria, che si dice con una frase che non spiega, e che Plotino aveva già intuito al di là dell'essere.
Restano, però, domande che la Rivelazione apre e non chiude. Come si può parlare di Dio usando parole nate per le cose finite? Che rapporto c'è tra ciò che una cosa è e il suo esistere? Come si può dire che Dio è e che noi siamo, senza dire che siamo la stessa cosa? Sono le domande che occuperanno i secoli successivi, a Baghdad, a Parigi, a Oxford, a Colonia, in monasteri e in università, e che formano il filo della parte seguente.
Il fiume, nel frattempo, ha cambiato letto. Ora attraversa un continente nuovo.

Note di riferimento

[1] Esodo 3,1-15: la teofania del roveto; v. 4 («Eccomi»); v. 5 (i sandali); v. 11 («Chi sono io…?»); v. 12 («Io sarò con te»); v. 14 («Io sono colui che sono»).
[2] *Lettera di Aristea a Filocrate*, sulla traduzione dei Settanta.
[3] La resa greca di Esodo 3,14 nella versione dei Settanta rende la formula con un participio del verbo essere: «Io sono Colui che è».
[4] Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932), cap. III, sulla «metafisica dell'Esodo».
[5] Platone, *Timeo*, 28a-30a, sul demiurgo che plasma una materia preesistente guardando ai modelli eterni.
[6] Genesi 1,1.
[7] 2 Maccabei 7: la madre e i sette figli; il v. 28 è quello in cui la madre invita il più giovane a riconoscere che Dio ha fatto cielo e terra «non da cose preesistenti».
[8] Filone di Alessandria (c. 20 a.C. – 50 d.C.), in particolare *Vita di Mosè* e *Sulla creazione del mondo*.
[9] Porfirio, *Vita di Plotino*: cap. 1 (la vergogna del corpo; il rifiuto del ritratto); cap. 2 (le ultime parole al medico Eustochio); cap. 23 (le quattro unioni con l'Uno di Plotino e quella di Porfirio); sulla formazione con Ammonio e sul soggiorno a Roma: capp. 3 ss.
[10] Plotino, *Enneadi*, VI, 9 (sull'Uno al di là dell'essere); cfr. Platone, *Repubblica*, VI, 509b.
[11] Plotino, *Enneadi*, I, 6, 9 (*Sul bello*).
[12] Plotino, *Enneadi*, VI, 9, 11, ultima riga: la «fuga del solo verso il Solo».
[13] Agostino, *Confessioni*, II, 4, 9 (il furto delle pere).
[14] Agostino, *Confessioni*, VII, 12, 18 (il male come corruzione e non come sostanza); *La natura del bene*.
[15] Agostino, *Confessioni*, VIII, 12, 28-29 (il giardino di Milano; *tolle, lege*).
[16] Agostino, *Confessioni*, III, 6, 11: *interior intimo meo et superior summo meo*.
[17] Agostino, *Confessioni*, VII, 11, 17.
[18] Agostino, *Confessioni*, XI, 14, 17.
[19] Agostino, *La città di Dio*, XI, 26: *si fallor, sum*.
[20] Agostino, *Confessioni*, I, 1, 1: *inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*.
[21] Sulla vita di Boezio: Anonimo Valesiano; Procopio, *Guerra gotica*; le date della morte (524 o 525) sono incerte.

[22] Boezio, *Consolazione della filosofia*, I, 1.
[23] Boezio, *Contro Eutiche e Nestorio*, cap. 3: «persona est naturae rationabilis individua substantia».
[24] Boezio, *De hebdomadibus (Come le sostanze, in quanto sono, siano buone)*: «diversum est esse et id quod est».
[25] Boezio, *Consolazione della filosofia*, V, 6, sull'eternità.

Parte quarta
Il Medioevo: l'essere tra atto, nome e individuo

Il libraio di Bukhara

Intorno all'anno mille, in una città dell'Asia centrale che oggi si trova in Uzbekistan, un ragazzo di meno di vent'anni passeggiava tra le bancarelle di un mercato dei libri con un problema che lo tormentava. Si chiamava Ibn Sina, e i Latini lo avrebbero chiamato Avicenna. A dieci anni conosceva a memoria il Corano, a sedici era già un medico stimato. Ma c'era un libro che gli resisteva: la *Metafisica* di Aristotele. L'aveva letta quaranta volte, tanto da saperla a memoria, e non l'aveva capita.
Nella sua autobiografia, che un discepolo ci ha tramandato, racconta come andò a finire.[1] Un pomeriggio, uscendo dalla moschea, lo avvicinò un venditore ambulante di libri che offriva un volumetto a un prezzo bassissimo. Il giovane lo scartò, convinto che non gli servisse. Ma il venditore insistette: lo comprasse, il proprietario aveva bisogno di soldi, tre dirhem soltanto. Il ragazzo cedette. Il libro era un breve trattato di al-Farabi, un filosofo vissuto un secolo prima, sugli scopi della *Metafisica*. Bastarono poche pagine perché tutto si illuminasse. Corse a casa, rilesse il testo di Aristotele, e questa volta lo capì. Per la gioia, scrive, distribuì elemosine ai poveri in segno di ringraziamento.
Questa piccola scena contiene un'intera storia. La filosofia greca non era arrivata all'Asia centrale per caso. Nei secoli precedenti, a Baghdad, nella grande «Casa della Sapienza», califfi, mercanti e studiosi di varie religioni, musulmani, cristiani, ebrei, avevano finanziato una colossale impresa di traduzione dei testi greci in arabo: Platone, Aristotele, Plotino (conosciuto, per un curioso equivoco, sotto altro nome, *"Teologia di Aristotele"*), Galeno, Euclide. Su quelle pagine lavorarono pensatori come al-Kindi e al-Farabi, e il giovane di Bukhara era il loro erede.[1]
Avicenna morì nel 1037, a Hamadan, in Persia, dopo una vita di servizio presso principi, di viaggi, di prigionia, di lavoro instancabile. Lasciò un'enciclopedia filosofica, il *Libro della guarigione*, e un manuale di medicina, il *Canone*, che per quasi sei secoli fu studiato nelle università europee.[1] Chi pensasse al Medioevo come a un'età di buio dovrebbe ricordare che la luce, in quei secoli, veniva in gran parte da Oriente.

L'uomo sospeso nell'aria

Tra le pagine di Avicenna ce n'è una che sembra scritta per i nostri giorni, tanto è vicina alle domande dei ragazzi. Propone un esperimento mentale.[2] Immaginiamo, dice, un uomo creato in un istante, adulto e perfetto, ma con gli occhi coperti da un velo, così che non veda nulla. Immaginiamo che sia sospeso nell'aria, o nel vuoto, senza che nulla lo urti o lo sostenga; che le sue membra siano divaricate e non si tocchino fra loro; che non senta né caldo né freddo. Quest'uomo sarebbe privo di qualsiasi percezione del proprio corpo. Ebbene, si chiede Avicenna, riconoscerebbe di esistere?
La risposta è sì. Quell'uomo affermerebbe l'esistenza di se stesso, pur senza poter affermare quella di un corpo. Gli studiosi discutono che cosa Avicenna volesse dimostrare con questa immagine, se la

distinzione dell'anima dal corpo oppure la presenza immediata del sé a se stesso, ma per la nostra storia il punto è chiaro: c'è una consapevolezza di esistere che precede ogni informazione dei sensi. Ci ricorda, a qualche secolo di distanza, il *si fallor, sum* di Agostino, e anticipa, di altrettanti secoli, un celebre ragionamento di Descartes.

Essenza ed esistenza

Ma il contributo più duraturo di Avicenna alla nostra domanda riguarda una distinzione. Si pensi a un drago. Sappiamo benissimo che cosa sia: un animale gigantesco, alato, che sputa fuoco. Possiamo descriverlo con precisione, dibattere sulle sue abitudini, disegnarlo. Eppure da questo non segue che i draghi esistano. Sapere che cosa una cosa è non equivale a sapere se sia.
Avicenna ne trasse una conseguenza di grande portata.[3] In tutto ciò che conosciamo, salvo che in un caso, l'essenza, cioè che cosa una cosa è, e l'esistenza, cioè il fatto che sia, non coincidono. L'esistenza viene alle cose da fuori, come un dono, si potrebbe dire, che si aggiunge a ciò che esse sono. Un triangolo, un cavallo, un uomo, una pietra: ciascuno ha un'essenza, ma nessuno ha in sé la ragione del proprio essere. Per questo sono «possibili»: potrebbero esserci o non esserci. Se ci sono, qualcuno o qualcosa le ha fatte esistere.
C'è, tuttavia, un caso diverso. Se tutto fosse soltanto possibile e ricevesse l'essere da altro, la catena delle cause non potrebbe risalire all'infinito senza mai trovare un inizio: dovrà esserci un essere la cui essenza coincide con l'esistenza, che esiste per sé e per necessità. Avicenna lo chiama l'Essere necessario, e lo identifica con Dio.[3] Chi ha seguito la prima narrazione, dove la contingenza era per noi l'esperienza del pesce rosso e della radice del castagno, riconosce qui la stessa constatazione tradotta in un argomento: le cose avrebbero potuto non esserci, e dunque il loro essere è ricevuto.
Avicenna aggiunse un'altra osservazione, di sapore quasi psicologico. Esistono, disse, alcuni concetti che la mente concepisce per primi, senza poterli definire con altri più semplici: l'ente, la cosa, il necessario.[3] Sono come i mattoni di ogni pensiero. Se qualcuno chiedesse che cos'è «essere», non si potrebbe rispondere con una definizione, perché ogni definizione già lo presuppone. È un'osservazione che troveremo in Tommaso, in Kant, in Heidegger.

Il Mediterraneo che traduce

Mentre questi pensieri maturavano in Oriente, nell'Europa latina si preparava un incontro. Intorno alla metà del dodicesimo secolo, a Toledo, città da poco tornata sotto il dominio cristiano ma ancora ricca di libri arabi e di studiosi arabi, ebrei e cristiani, un giovane italiano di Cremona di nome Gerardo, a quanto riferiscono i suoi allievi, era giunto con una sola intenzione: leggere l'*Almagesto* di Tolomeo, che non esisteva in latino.[4] Per leggerlo imparò l'arabo, e poi non riuscì più a fermarsi: in quarant'anni, con i suoi collaboratori, tradusse settanta e più opere di medicina, di matematica, di fisica, di filosofia.
Grazie a questi traduttori, a Toledo e altrove, l'Occidente latino riscoprì Aristotele, che dai tempi di Boezio conosceva soltanto in parte, e conobbe per la prima volta Avicenna e un altro grande pensatore arabo, il cordovano Averroè, che commentò Aristotele con tale minuzia da guadagnarsi il nome di «il Commentatore». Dante, che li ammirava, collocò entrambi nel Limbo, tra i grandi spiriti dell'antichità che non ebbero la fede, vicino a Euclide e a Galeno.[5] È una dimostrazione di come la cultura cristiana medievale, con tutte le sue chiusure, abbia saputo riconoscere un debito.
Nelle nuove università, a Parigi, a Oxford, a Bologna, a Napoli, il pensiero si trovava così in una situazione inedita. C'erano la Bibbia, i Padri, Agostino, Boezio, e c'era il grande Aristotele con i suoi commentatori arabi. Come tenere insieme tutto questo? Chi cercasse nel Medioevo una compatta

uniformità resterebbe deluso: è invece un'età di dispute, di condanne, di innovazioni audaci. Vediamone alcune figure.

Il monaco che non riusciva a dormire

Anselmo nacque ad Aosta nel 1033, in una famiglia nobile, e dopo un'adolescenza inquieta e un conflitto con il padre lasciò la città, attraversò le Alpi e giunse in Normandia, nell'abbazia di Bec, dove diventò monaco, poi priore, poi abate. Più tardi divenne arcivescovo di Canterbury, in Inghilterra, e morì nel 1109.[6]
Il suo discepolo e biografo Eadmero racconta un episodio di cui si è molto parlato.[6] Anselmo era ossessionato da un pensiero. Voleva trovare un solo argomento, breve e inconfutabile, che bastasse a dimostrare l'esistenza di Dio e le sue perfezioni. Vi lavorava giorno e notte, al punto da perdere il sonno e l'appetito, e da non riuscire più a pregare con raccoglimento. A un certo punto, tormentato, pensò che si trattasse di una tentazione e tentò di scacciarla. Ma più la scacciava più tornava. Finché, una notte, durante il mattutino, l'argomento gli si presentò con chiarezza improvvisa. Ne nacque un libro breve, intitolato *Proslogion*, scritto come una preghiera.
Il titolo originario che Anselmo aveva pensato per l'opera dice bene il suo spirito: *fides quaerens intellectum*, la fede che cerca intelligenza.[6] Non si tratta di un'intelligenza che sostituisca la fede, ma di una fede che desidera capire ciò in cui crede.
L'argomento, in sostanza, procede così. Dio, dice Anselmo, è ciò di cui non si può pensare nulla di più grande: *id quo maius cogitari nequit*.[7] Persino lo stolto che dice in cuor suo «Dio non c'è», quando sente questa formula, la comprende, e dunque ciò di cui non si può pensare nulla di più grande esiste almeno nella sua mente. Ma se esistesse soltanto nella mente, si potrebbe pensare qualcosa di più grande, cioè un essere identico che esista anche nella realtà. Dunque ciò di cui non si può pensare nulla di più grande esiste necessariamente anche nella realtà. Altrimenti sarebbe qualcosa di più grande, e insieme non lo sarebbe.
Il ragionamento ha esercitato un fascino straordinario e ha provocato obiezioni altrettanto celebri. La prima venne da un contemporaneo, il monaco Gaunilone di Marmoutier. Se bastasse pensare a una cosa perfetta per concludere che esiste, obiettò, potrei immaginare un'isola perfettissima, più bella di ogni altra, e concluderne che esiste da qualche parte. Il paragone è divertente, e ogni studente lo capisce subito. Anselmo rispose che l'argomento vale soltanto per ciò di cui non si può pensare nulla di più grande, e non per un'isola o per una qualsiasi cosa limitata.[7] Secoli dopo Kant, come vedremo, ne farà una critica radicale: l'esistenza non è una perfezione che si aggiunga a una cosa. E in tempi più recenti qualcuno ha suggerito di leggere il *Proslogion* meno come una dimostrazione e più come una preghiera, in cui l'intelligenza si lascia afferrare da ciò che la supera.
Per la storia dell'essere, Anselmo ha un merito preciso: ha reso esplicita una domanda che resterà. Quale rapporto c'è tra pensare e essere, tra ciò che si può concepire e ciò che è? Chi ricorda il frammento di Parmenide con cui abbiamo cominciato, il medesimo è pensare ed essere, avverte che la questione è tornata, in una veste cristiana.

Il bue muto

Intorno al 1225, nel castello di Roccasecca, tra Roma e Napoli, nacque il figlio più giovane del conte d'Aquino. Fu mandato bambino all'abbazia di Montecassino, studiò a Napoli, e a diciannove anni decise di entrare nell'ordine dei frati predicatori, i Domenicani. La famiglia, che sognava per lui l'abbazia di Montecassino e una carriera ecclesiastica di rilievo, non accettò: i fratelli lo rapirono e lo tennero chiuso quasi un anno in un castello. Rilasciato, partì per Parigi e poi per Colonia, dove divenne allievo di Alberto, detto Magno.[8]

I compagni di studi lo trovavano taciturno e corpulento, lento nel parlare. Lo chiamavano «il bue muto». Si racconta che un giorno un compagno, sentendolo con più attenzione, riconobbe un'intelligenza fuori dall'ordinario e lo riferì ad Alberto; e Alberto avrebbe risposto che voi lo chiamate bue muto, ma questo bue muggirà con tale forza che il suo muggito riempirà il mondo.[8] È un aneddoto, forse abbellito dalla tradizione. Ma il nome di Tommaso d'Aquino è davvero diventato, per molti secoli, il nome stesso della filosofia cristiana.

Il suo modo di lavorare, nella *Somma teologica*, è singolare e ha qualcosa da insegnare a ogni insegnante. Ogni questione si apre con una serie di obiezioni, formulate con tutta la loro forza, le obiezioni di chi non è d'accordo con lui. Poi viene un breve richiamo all'autorità contraria, e soltanto dopo la risposta, e infine la replica a ciascuna delle obiezioni.[9] Prima di rispondere, cioè, concede la parola agli avversari. In un tempo in cui ci si gratifica soprattutto con chi è d'accordo, è una lezione di serietà intellettuale.

Per la nostra storia, Tommaso fa una cosa decisiva: porta Aristotele e la tradizione biblica ad abbracciarsi attorno a una parola. Quella parola è *esse*, l'«essere» nel senso di atto di essere, il fatto stesso di esistere.

Ricordiamo la distinzione tra ciò che una cosa è e il fatto che sia, che abbiamo già incontrato in Boezio e poi in Avicenna. Tommaso la riprende e la trasforma.[10] Immaginiamo, per fare un esempio (non di Tommaso stesso), una sinfonia. Lo spartito dice che cosa quella sinfonia è: le note, il ritmo, la forma. Ma lo spartito, chiuso in un cassetto, non suona. Perché ci sia musica occorre che qualcuno la eseguì, ora, qui. L'esecuzione non aggiunge una nota in più allo spartito, eppure è ciò che gli dà realtà. Così, per Tommaso, ogni cosa ha una natura, ciò che essa è, ma ciò che la fa esistere realmente è l'atto di essere, che la attualizza. E scrive una frase di straordinaria densità: l'essere stesso è la perfezione di tutte le perfezioni, perché nulla ha realtà se non in quanto è.[11] Una forma, una qualità, una bellezza, senza l'essere restano pure possibilità.

Tutte le cose finite, dunque, ricevono il loro essere. Sono come specchi che non hanno luce propria. Soltanto in Dio essenza ed essere coincidono: egli non ha l'essere, è l'Essere stesso che sussiste per sé, *ipsum esse subsistens*.[12] Quando Tommaso arriva a commentare la frase del roveto, osserva che, fra tutti i nomi di Dio, il più appropriato è «Colui che è», proprio perché non indica una forma particolare, ma l'essere stesso.[13] Qui il racconto di Mosè e la riflessione dei filosofi si incontrano, per la prima volta, in modo del tutto esplicito.

Resta il problema che i Greci avevano già incontrato con la parola «sano»: come si dice che Dio è e che le creature sono, usando la stessa parola? Se «essere» avesse per Dio e per noi lo stesso identico senso, rischieremmo di ridurre Dio a una cosa, per quanto grande, tra le altre. Se avesse sensi del tutto diversi, non potremmo dire nulla di Dio. Tommaso risponde con la dottrina dell'*analogia*: «essere» si dice di Dio e delle creature né in modo identico né in modo del tutto diverso, ma secondo un rapporto di somiglianza e dipendenza, come «sano» si dice dell'uomo e del cibo.[14] È la stessa intuizione di Aristotele, portata a un livello più alto.

Si ricordi, infine, la contingenza. Tommaso la usa in una delle sue celebri cinque vie, la terza: nel mondo ci sono cose che possono essere e non essere, perché nascono e muoiono; se tutto fosse così, in qualche momento non ci sarebbe stato nulla, e dal nulla nulla nasce; dunque deve esserci qualcosa di necessario che dà ad altri la necessità.[15] La constatazione del bambino davanti al pesce rosso era arrivata, per questa strada, al centro della teologia.

La vita di Tommaso si chiuse con una scena che non si dimentica. Il 6 dicembre 1273, a Napoli, mentre celebrava la messa, ebbe un'esperienza che non ha mai raccontato. Dopo quel giorno smise di scrivere. Il suo segretario, il frate Reginaldo, lo supplicò di riprendere la *Somma*, ancora incompiuta. Tommaso rispose, secondo la testimonianza di Reginaldo: non posso, perché tutto ciò che ho scritto mi sembra paglia, in confronto a ciò che ho visto.[16] Tre mesi dopo, il 7 marzo 1274, morì nell'abbazia di Fossanova, mentre si recava al Concilio di Lione. Aveva circa quarantanove anni.

C’è in questo congedo una lezione che vale per chiunque pensi. Ciò che si dice dell’essere, per quanto profondo, è inferiore a ciò che l’essere dà a vedere.

Il deserto della divinità

Un’altra voce, nello stesso secolo, parla in un registro molto diverso. Meister Eckhart, nato in Turingia verso il 1260, anch’egli domenicano, fu maestro all’università di Parigi, poi superiore di un’intera provincia dell’Ordine. Ma soprattutto fu predicatore. Parlava in tedesco, alle monache, alle beghine, ai laici che frequentavano le chiese di Strasburgo e di Colonia, e cercava parole per dire ciò che nessuna parola raggiunge.[17]
I suoi sermoni sono pieni di paradossi. In uno, il più celebre, parla della vera povertà. Chi è davvero povero, dice, non vuole nulla, non sa nulla, non ha nulla. Non vuole nemmeno compiere la volontà di Dio, non sa nemmeno che Dio opera in lui, e non possiede nemmeno un luogo in cui Dio possa agire. E giunge a una frase che ha fatto scalpore: per questo prego Dio che mi liberi da Dio.[17] Non intendeva rinnegare la fede. Intendeva dire che il «Dio» di cui parliamo, il Dio che pensiamo, nominiamo, preghiamo, è già un’immagine, e che oltre di essa c’è ciò che chiamava la *Gottheit*, la divinità, un fondo senza nome, un deserto silenzioso. Si sente l’eco di Plotino e dell’Uno al di là dell’essere.
Nello stesso sermone, e in altri, il tono diventa quasi vertiginoso: l’occhio con cui io vedo Dio è lo stesso occhio con cui Dio vede me; il mio occhio e l’occhio di Dio sono un occhio solo, un vedere solo, un conoscere solo.[18] Per Eckhart Dio non è un oggetto da conoscere stando di fronte: è ciò che accade nel «fondo» dell’anima, dove l’uomo, spogliato di sé, lascia che Dio nasca in lui. A questo atteggiamento di abbandono, di lasciar essere, egli dà un nome tedesco che farà strada, *Gelassenheit*. Un filosofo del Novecento lo riprenderà con forza, e ne parleremo nella terza narrazione.
Il linguaggio audace di Eckhart ebbe conseguenze. Nel 1326 l’arcivescovo di Colonia avviò contro di lui un’inchiesta per eresia. Eckhart si difese con calma e con fermezza, appellandosi al papa. Si recò ad Avignone. Nel febbraio 1327, a Colonia, in una dichiarazione pubblica, affermò che se nelle sue prediche o nei suoi scritti si trovasse qualcosa di erroneo, lo ritrattava, distinguendo però tra errori dell’intelletto e della volontà. Morì tra il 1327 e il 1328. Il 27 marzo 1329 una bolla di Giovanni XXII condannò ventotto proposizioni tratte dai suoi scritti, diciassette come eretiche e undici come sospette, aggiungendo che prima di morire egli aveva ritrattato quanto di erroneo avesse potuto sostenere.[17]
Eckhart resta una figura di confine. Ci mostra che la teologia più alta, spinta fino in fondo, tende a una forma di silenzio, e che il linguaggio dell’essere, per quanto prezioso, può diventare un limite. Molti secoli dopo, i lettori di Eckhart sono sempre di più, anche tra chi non crede, e nel suo accento si riconosce una voce di cui la nostra epoca ha nostalgia.

Questo qui

Nel frattempo, nelle scuole di Parigi e di Oxford, la filosofia di Tommaso fece discutere. Nel 1277, tre anni dopo la sua morte, il vescovo di Parigi, Stefano Tempier, condannò 219 proposizioni che circolavano nelle facoltà, alcune delle quali sfioravano le posizioni dello stesso Aquinate.[19] Il bersaglio di fondo era l’idea che il mondo e Dio fossero regolati da una necessità: se tutto avviene secondo ragioni rigorose, che spazio resta alla libertà di Dio? La condanna spinse molti pensatori a sottolineare ciò che Dio può fare, e quindi la contingenza del mondo, più di quanto avessero fatto in passato.
È in questo clima che lavora un frate francescano, nato intorno al 1265 a Duns, in Scozia, e conosciuto come Giovanni Duns Scoto.[20] Studiò a Oxford e a Parigi. Nel 1303 il re di Francia, Filippo il Bello, entrato in conflitto con il papa Bonifacio VIII, chiese ai maestri dell’università di schierarsi dalla sua parte. Scoto rifiutò di farlo e fu costretto a lasciare il paese. Tornò l’anno dopo. Morì a Colonia nel

1308, a poco più di quarant'anni. Una tradizione riferisce una specie di epigrafe che riassume la sua vita: la Scozia mi generò, l'Inghilterra mi accolse, la Francia mi istruì, Colonia mi custodisce. Fu chiamato «dottore sottile», per la finezza dei suoi argomenti.
Scoto fece due mosse che incisero sul modo di pensare l'essere. La prima riguarda la parola. Per Tommaso, come abbiamo visto, «essere» si dice di Dio e delle creature in modo analogico. Scoto sostiene invece che c'è un concetto di «essere» comune a entrambi, che ha lo stesso significato: si dice, tecnicamente, «univoco».[21] La ragione è semplice, quasi di buon senso: se la parola avesse sensi completamente diversi per Dio e per le creature, non potremmo ragionare dagli uni all'altro, e ogni discorso su Dio sarebbe vuoto. Ciò non vuol dire che Dio sia come noi: significa che il concetto di essere, in sé, è abbastanza ampio da includere l'infinito e il finito, il quale poi si distingue per il modo in cui l'essere gli appartiene. La discussione tra analogia e univocità, che pare per addetti ai lavori, ha una posta alta: si tratta di evitare che Dio sia ridotto a una cosa, o reso del tutto indicibile.
La seconda mossa riguarda l'individuo. Aristotele aveva detto che la scienza riguarda l'universale, ma che soltanto l'individuo esiste. Che cosa rende questo cavallo diverso da quell'altro, se la forma «cavallo» è la stessa? Tommaso aveva risposto con la materia. Scoto non si accontenta: dev'esserci in ogni individuo qualcosa di positivo che lo fa quello che è, e lo chiama, con un termine che ha fatto fortuna, *haecceitas*, cioè «questità», il suo essere *questo*.[22] Non è una proprietà come il colore o l'altezza: è la sua unicità irripetibile. Chi ha letto la prima narrazione, e il discorso sul volto, sul nome, sul «volo ut sis», sente qui un'affinità. In Scoto l'individuo non è più il caso imperfetto di una specie. Ha una dignità propria.

La notte di Avignone

Un'ultima scena ci porta alla soglia dell'età moderna. Alla fine di maggio del 1328, in piena notte, tre frati francescani lasciarono di nascosto la corte papale di Avignone. Erano Michele da Cesena, ministro generale dell'Ordine, Bonagrazia da Bergamo, e un inglese di circa quarant'anni, Guglielmo di Ockham. Raggiunsero la costa su una galera e fuggirono verso Pisa, dove si misero sotto la protezione dell'imperatore Ludovico il Bavaro. Il papa Giovanni XXII li scomunicò.[23]
Il motivo immediato era una controversia sulla povertà evangelica, che divideva i francescani dal papa. Ma Ockham aveva anche altri guai: da quattro anni, ad Avignone, una commissione esaminava alcune sue proposizioni filosofiche per sospetta eresia. Aveva insegnato a Oxford, e le sue idee suonavano come una rivoluzione tranquilla.
Il cuore del suo pensiero, riassunto in poche parole, è questo: esistono soltanto individui.[24] Quando diciamo «uomo», «cavallo», «bellezza», non indichiamo realtà universali che esistano in qualche luogo, né in cielo come per Platone, né nelle cose come, secondo molti, per Aristotele. Usiamo segni, nomi, che servono a indicare molti individui simili. Per questo la sua posizione è stata chiamata *nominalismo*. Ciò che esiste è questo uomo, quel cavallo, questa persona. Il resto, nel pensiero, sono concetti e parole.
Ockham ne trasse un criterio di economia che porta il suo nome. Non si moltiplichino senza necessità le spiegazioni: se un fenomeno si può spiegare con pochi elementi, è inutile ricorrere a molti. La formula che si legge più di frequente, *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, in questa forma non si trova alla lettera nelle sue opere, ma ne riassume bene lo spirito.[24] È il famoso «rasoio di Ockham», che i ragazzi incontrano nei corsi di scienze come un principio di buon metodo.
C'è però una conseguenza meno innocua. Se esistono soltanto individui, il mondo smette di essere un cosmo ordinato in cui ogni cosa ha il suo posto e la sua forma, e diventa una collezione di cose singole, ciascuna indipendente, tenute insieme soltanto dalla volontà di Dio, che può fare qualunque cosa non contraddittoria. L'ordine dell'essere non è più un dato che la mente riconosce, ma qualcosa che dipende

da una decisione. La contingenza, che in Tommaso era il segno del dono, si carica di una nota nuova, quasi vertiginosa: il mondo avrebbe potuto essere del tutto diverso.
Vedremo nella parte successiva come questa mentalità, insieme con altri fattori, aprì la strada alla scienza moderna e al soggetto di Descartes.

Un mondo che cambia di gravità

Ripercorrendo il Medioevo possiamo ora riconoscere un arco. Con Avicenna la distinzione tra essenza ed esistenza si afferma come strumento per pensare la contingenza. Con Anselmo il rapporto tra pensiero e essere diventa una questione esplicita. Con Tommaso l'essere diventa atto, il dono ricevuto da cui dipende la realtà di ogni cosa, e le parole per dirlo, analogia, partecipazione, acquistano una precisione che durerà. Con Eckhart lo stesso discorso si spinge fino alla soglia del silenzio. Con Scoto e con Ockham l'attenzione si sposta dall'ordine unitario dell'essere al singolo individuo e alla libertà della volontà, che nulla vincola.
Non è un'evoluzione lineare, e sarebbe sbagliato presentarla come un progresso o come una decadenza. È una conversazione, nel senso che abbiamo detto, in cui ogni voce risponde a chi la precede e sposta il problema. Ciò che resta, alla fine del Medioevo, è un mondo in cui Dio, uomo e natura sono ancora pensati nella cornice dell'essere creato, ma in cui l'individuo comincia a pesare di più, e la certezza dell'ordine comincia a incrinarsi.
Il fiume, a questo punto, si prepara a un nuovo passaggio. Dalle cattedrali e dalle aule delle università si sposterà verso gli studi di uomini che osservano il cielo con un cannocchiale e si chiudono in una stanza a interrogare se stessi. Sarà l'età moderna.

Note di riferimento

[1] Avicenna (Ibn Sina), autobiografia trasmessa dal discepolo al-Juzjani; sulla compera del trattato di al-Farabi per tre dirhem e sulle quaranta letture della *Metafisica*. Sul contesto delle traduzioni a Baghdad: Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture* (1998). Opere principali: *Libro della guarigione* (*al-Shifa'*) e *Canone della medicina*.
[2] Avicenna, *Libro della guarigione*, sezione sull'anima (*De anima*), I, 1, l'esperimento dell'«uomo volante» (o «sospeso»).
[3] Avicenna, *Libro della guarigione*, *Metafisica*, I, 5 (sulle prime nozioni: ente, cosa, necessario) e VIII (sull'Essere necessario). Sulla distinzione di essenza ed esistenza e sull'Essere necessario si veda anche la *Salvezza* (*al-Najat*).
[4] Sui traduttori di Toledo e su Gerardo da Cremona: il necrologio redatto dai suoi allievi (*Notule* di Gerardo), con l'elenco delle opere tradotte.
[5] Dante Alighieri, *Inferno*, IV, 143-144 (Avicenna e Averroè nel Limbo).
[6] Eadmero, *Vita di sant'Anselmo*, I, sull'origine dell'argomento; Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, il cui titolo primitivo fu *Fides quaerens intellectum*.
[7] Anselmo, *Proslogion*, capp. 2-4; Gaunilone, *In difesa dello stolto*; Anselmo, *Risposta a Gaunilone*.
[8] Su Tommaso d'Aquino: Guglielmo di Tocco, *Storia di san Tommaso d'Aquino*, sulla giovinezza, il rapimento da parte dei fratelli e l'aneddoto del «bue muto»; Jean-Pierre Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin* (1993).
[9] Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*: la struttura dell'articolo (*videtur quod*, *sed contra*, *respondeo*, *ad primum*, ecc.).
[10] Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza* (*De ente et essentia*), cap. 4 (sulla distinzione di essenza e atto di essere nelle creature).

[11] Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, I, q. 4, a. 1, ad 3: l'essere è la perfezione di tutte le perfezioni.
[12] Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, I, q. 3, a. 4 (in Dio essenza ed essere coincidono); I, q. 4, a. 2.
[13] Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, I, q. 13, a. 11: «Qui est» come nome più proprio di Dio.
[14] Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, I, q. 13, a. 5, sull'analogia.
[15] Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, I, q. 2, a. 3: la terza via, dal possibile e dal necessario.
[16] Testimonianza di Reginaldo da Piperno nel processo di canonizzazione (1319); sulla morte a Fossanova (7 marzo 1274): Guglielmo di Tocco.
[17] Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*: in particolare il sermone 52 (*Beati pauperes spiritu*) sulla povertà. Sul processo: gli atti del processo di Colonia e di Avignone, la dichiarazione del 13 febbraio 1327 e la bolla *In agro dominico* di Giovanni XXII (27 marzo 1329).
[18] Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, sermone 12, sull'occhio con cui Dio vede l'uomo.
[19] Il decreto di Stefano Tempier, vescovo di Parigi, del 7 marzo 1277, che condannò 219 proposizioni.
[20] Su Giovanni Duns Scoto: la breve biografia in Allan B. Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality* (1986); sulla vicenda del 1303, l'esilio da Parigi per aver rifiutato di prendere posizione contro il papa.
[21] Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 3, sull'univocità del concetto di ente.
[22] Duns Scoto, *Ordinatio*, II, d. 3, sull'individuazione e la *haecceitas*.
[23] Sulla fuga da Avignone (26 maggio 1328) e sul contrasto con Giovanni XXII: John Kilcullen e altri, studi su Ockham; sul processo ad Avignone, la commissione che dal 1324 esaminò le sue proposizioni.
[24] Guglielmo di Ockham, *Somma di logica* (*Summa logicae*), I, e *Commento alle Sentenze*; sulla formulazione del cosiddetto «rasoio di Ockham».

Parte quinta
L'età moderna: l'essere davanti al soggetto

Una stanza riscaldata

Nella notte tra il 10 e l'11 novembre 1619, in un villaggio della Germania meridionale, un giovane ufficiale francese di ventitré anni, al seguito dell'esercito del duca di Baviera, si trovava bloccato dall'inverno nei quartieri di una località di cui non conosciamo nemmeno il nome con certezza. Si chiamava René Descartes. Più tardi, nel *Discorso sul metodo*, racconterà di essere rimasto tutto il giorno chiuso da solo in una stanza riscaldata da una stufa, senza nessuno con cui conversare e senza preoccupazioni che lo turbassero, e di aver avuto il tempo di rivolgere i pensieri a se stesso.[1]
Quella notte fece tre sogni, che la tradizione ha conservato attraverso la biografia scritta da Adrien Baillet, il quale poté consultare un suo manoscritto andato perduto.[1] Ne uscì convinto di aver trovato le fondamenta di una scienza meravigliosa. Il giovane soldato, che aveva studiato dai gesuiti e che conosceva la filosofia scolastica di Tommaso e dei suoi successori, aveva avvertito un disagio profondo davanti a quel patrimonio di dottrine. Troppe opinioni contrastanti, troppe cose date per scontate, troppe fondamenta mai verificate. Occorreva ricominciare da capo.
Nei secoli precedenti l'essere era stato pensato come ciò che precede e sostiene ogni pensiero: l'essere creato, l'atto di Tommaso, il fondo di Eckhart. Ora una nuova domanda prende il posto della

precedente. Non: che cosa è? Ma: che cosa posso sapere con certezza? In questa differenza sta il passaggio all'età moderna, che nelle pagine seguenti seguiremo da Descartes a Hegel.

Il dubbio e la certezza

Descartes pubblicò il suo capolavoro filosofico, le *Meditazioni metafisiche*, nel 1641. Il libro è scritto come un cammino interiore, in sei giornate, e può essere letto senza alcuna preparazione. Comincia con una decisione radicale: per una volta nella vita, dice l'autore, bisogna mettere in dubbio tutto ciò che si è creduto vero, e ricominciare dalle fondamenta.[2]

Si può fidarsi dei sensi? Spesso ci ingannano: la torre quadrata vista da lontano sembra rotonda. Ma forse siamo sicuri almeno di essere qui, seduti, davanti al fuoco, con un foglio in mano? Descartes osserva che anche nei sogni ci sembra di vivere cose reali, e che non esiste alcun segno sicuro per distinguere la veglia dal sonno. Chi di noi non ha avuto, almeno una volta, la sensazione di svegliarsi da un sogno credendolo vero, e di restare per qualche secondo senza sapere dove si trovi? Chi ha visto un film in cui il mondo è una simulazione elaborata da una macchina conosce una versione contemporanea dello stesso dubbio.

Poi Descartes compie una mossa ancora più estrema. Suppone che un genio maligno, potentissimo e ingannatore, si diverta a ingannarlo su tutto, persino sulle verità matematiche più semplici.[2] Che cosa resta, a questo punto, di sicuro?

Resta una cosa soltanto, ed è la stessa che, secoli prima, un monaco di Ippona e un medico persiano avevano intuito: io che dubito, che sono ingannato, che penso, esisto. Per quanto un ingannatore possa ingannarmi, non potrà mai fare in modo che io non sia nulla, finché penso di essere qualcosa. Nel *Discorso* la formula suona in francese, *je pense, donc je suis*, penso dunque sono, e in latino, nei *Principi*, *ego cogito, ergo sum*.[2] Nelle *Meditazioni* la scoperta è espressa in forma ancora più nuda: io sono, io esisto, è necessariamente vero ogni volta che lo pronuncio o lo concepisco con la mente.[2]

Si noti il rapporto con Agostino e con Avicenna, che abbiamo incontrato nelle parti precedenti. Il *si fallor, sum* e l'uomo sospeso nell'aria dicevano, in sostanza, la stessa cosa. Ma per Agostino quella certezza era una soglia, un punto di passaggio verso Dio, mentre per Descartes diventa un fondamento: la roccia su cui costruire tutto il resto. L'*io* che pensa diventa il primo essere certo, e da lì, in un certo senso, si misurerà ogni altra realtà.

Che cosa sono io, allora, che penso? Descartes risponde che sono una cosa pensante, *res cogitans*: una sostanza il cui tratto essenziale è il pensiero. E aggiunge una seconda sostanza, di natura opposta, la *res extensa*, la cosa estesa, cioè la materia, il cui tratto essenziale è l'estensione nello spazio.[3] Il mondo si divide in due regni: la mente, che pensa e non occupa spazio, e i corpi, che occupano spazio e non pensano. Il problema di come le due si parlino, del rapporto tra mente e corpo, rimarrà a lungo un nodo aperto.

Un episodio delle *Meditazioni* aiuta a capire come muti il modo di pensare la realtà. Descartes prende un pezzo di cera d'api appena tolto dall'alveare: ha ancora il sapore del miele, il profumo dei fiori, un certo colore, una forma, una durezza. Poi lo avvicina al fuoco. La cera si scioglie, il colore cambia, l'odore svanisce, la forma si disfa. Eppure diciamo che è sempre la stessa cera. Che cosa è rimasto identico? Non le qualità sensibili, che sono tutte mutate. È qualcosa che soltanto l'intelletto afferra.[2] Il mondo, in altre parole, è ciò che la mente riesce a concepire con chiarezza e distinzione, e il resto è apparenza.

La conseguenza è enorme. Nella tradizione precedente l'essere era qualcosa da cui siamo preceduti, e che ci si offre. Con Descartes comincia a diventare qualcosa che il soggetto pensante, con il suo metodo, può stabilire. È l'avvio di un modo di pensare che avrà successi straordinari e che, come vedremo, avrà anche un prezzo.

Descartes morì nel 1650 a Stoccolma, dove la regina Cristina di Svezia l'aveva invitato a insegnarle filosofia. L'abitudine della sovrana di prendere lezione alle cinque del mattino, nel gelo dell'inverno nordico, a un uomo che aveva sempre amato restare a letto fino a tardi, fu fatale: si ammalò di polmonite e non si riprese.[1] Resta, tra le tante, la scena di un pensatore che muore per un'ora di lezione troppo mattutina.

Un libro scritto in lingua matematica

Un'altra scena ci aiuta a capire il mondo in cui Descartes pensava. Nel 1609 a Padova, nell'Università della Repubblica di Venezia, un professore di matematica di circa quarantacinque anni, Galileo Galilei, venne a sapere che in Olanda era stato inventato uno strumento capace di avvicinare le cose lontane. Ne costruì uno più potente, lo puntò verso il cielo, e nel gennaio 1610 vide ciò che nessuno aveva mai visto: le montagne della Luna, le innumerevoli stelle della Via Lattea, e quattro piccole luci che si muovevano attorno a Giove.[4] Le raccontò in un libretto, il *Sidereus nuncius*, l'«avviso astrale».
Più tardi, nel *Saggiatore*, Galileo scrisse una frase che riassume una nuova idea di realtà: il libro della natura, che sta continuamente aperto davanti ai nostri occhi, è «scritto in lingua matematica», e i suoi caratteri sono triangoli, cerchi e altre figure geometriche.[5] Chi non conosce questa lingua, aggiunge, si aggira in un labirinto oscuro. Si profila qui una convinzione che muterà il volto del mondo: ciò che di una cosa è reale e conoscibile è ciò che si può misurare e calcolare, mentre i colori, i sapori, gli odori, le qualità sensibili sono, in fondo, effetti nel soggetto che osserva.
Gli esseri naturali non sono più fonti di un sorgere, come per i primi Greci, né creature segnate da un'intima finalità, come per i medievali. Diventano oggetti: realtà che stanno di fronte a un soggetto, misurabili, ordinabili, manipolabili. È la nascita di quel modo di vedere il mondo da cui provengono la scienza moderna e la tecnica. Nel Seicento nasce perfino un nome nuovo per la scienza dell'essere. La parola «ontologia» compare proprio in questo periodo, nei manuali dei filosofi tedeschi, e verrà poi consacrata da Christian Wolff nel Settecento.[6] Duemila anni dopo Aristotele, la disciplina che studiava l'essere in quanto essere riceveva il suo nome.

Il fabbricante di lenti

Il 27 luglio 1656, nella sinagoga portoghese di Amsterdam, davanti alla comunità riunita, venne letto un testo di una durezza impressionante. Era la sentenza di scomunica, il *herem*, pronunciata contro un giovane di ventitré anni, Baruch Spinoza. Il testo lo malediceva di giorno e di notte, quando si corica e quando si alza, quando esce e quando entra, e vietava a chiunque di parlargli, di leggere i suoi scritti, di avvicinarlo.[7] Non conosciamo con precisione il motivo, ma sappiamo che le sue idee sul Dio della Bibbia e sull'anima, già circolanti in quella cerchia, erano ritenute inaccettabili.
Spinoza, figlio di mercanti ebrei di origine portoghese, non reagì con polemiche. Cambiò nome, si trasferì in piccole città, visse con modestia come artigiano, molando lenti per occhiali e per strumenti ottici, mentre scriveva la sua opera in solitudine. Quando nel 1673 l'Elettore Palatino gli offrì una cattedra all'Università di Heidelberg, rifiutò, per non rinunciare alla libertà di pensiero. Morì all'Aia nel 1677, a quarantaquattro anni, probabilmente per una malattia ai polmoni peggiorata dalla polvere di vetro. Il suo capolavoro, l'*Etica*, fu pubblicato dopo la sua morte.[7]
L'*Etica* è scritta con un metodo che ne fa una delle opere più singolari della filosofia: *more geometrico*, cioè secondo l'ordine geometrico, con definizioni, assiomi, proposizioni e dimostrazioni, come negli *Elementi* di Euclide. Il metodo non è un vezzo: esprime l'idea che il reale sia interamente intelligibile e necessario.
Il suo punto di partenza è un'idea di sostanza: ciò che è in sé e si concepisce per sé.[8] Ora, osserva Spinoza, se pensiamo bene che cosa significhi questa definizione, ci accorgiamo che può esistere una

sola sostanza. Se ve ne fossero due, ciascuna dovrebbe essere limitata dall'altra, e dunque non sarebbe in sé e per sé. L'unica sostanza è infinita, comprende tutti gli attributi, e coincide con Dio. Il suo nome più celebre è *Deus sive Natura*: Dio, ossia la Natura.[9] Le cose particolari, noi stessi compresi, non sono sostanze a sé: sono modi, articolazioni, espressioni dell'unica realtà.
Conseguenza drastica: nella natura delle cose non c'è nulla di contingente. Tutto, scrive Spinoza, è determinato dalla necessità della natura divina a esistere e ad agire in un certo modo.[10] Ricordiamo la contingenza del pesce rosso, e la vertigine di quanto avrebbe potuto non essere. Per Spinoza si tratta di un'illusione: ci pare che le cose avrebbero potuto essere diverse soltanto perché ne ignoriamo le cause. Questo non produce, in lui, un fatalismo triste. Ogni cosa, dice, si sforza di perseverare nel proprio essere: è il *conatus*, la spinta con cui una realtà afferma se stessa.[11] Il nostro desiderio, la nostra gioia, la nostra tristezza sono variazioni di questa spinta. Essere liberi, per Spinoza, non significa sfuggire alla necessità, ma comprenderla. Chi vede le cose «sotto la specie dell'eternità», *sub specie aeternitatis*, partecipa di un amore intellettuale per l'intero che è la forma più alta di felicità.[12] Il fabbricante di lenti, che aveva passato la vita a perfezionare il modo di vedere, immaginava una visione di tutto da un punto di vista che non fosse il suo.
Fu accusato di ateismo, e il suo nome divenne, per un secolo, un insulto. Ma Hegel dirà che chi inizia a filosofare deve essere spinozista, o non è filosofo affatto. La sua influenza passò sottotraccia, fino a emergere con forza alla fine del Settecento.

Perché c'è qualcosa piuttosto che niente

Il terzo grande razionalista del Seicento, Gottfried Wilhelm Leibniz, nato a Lipsia nel 1646 e vissuto soprattutto alla corte di Hannover, fu uno dei più vasti ingegni della storia: matematico (inventò il calcolo infinitesimale in parallelo a Newton), giurista, storico, diplomatico, bibliotecario. In filosofia lasciò soprattutto una domanda e un principio.
La domanda è quella con cui abbiamo cominciato il nostro cammino: perché c'è qualcosa piuttosto che niente? Leibniz la pone in uno scritto del 1714, e aggiunge che il nulla sarebbe più semplice e più facile di qualcosa.[13] Il principio è quello di ragione sufficiente: nulla è senza ragione, *nihil est sine ratione*. Per ogni fatto, c'è un perché, anche se noi non lo conosciamo.[13]
Leibniz non nega la contingenza, come Spinoza. Anzi, distingue tra verità necessarie, come quelle della matematica, la cui negazione è contraddittoria, e verità contingenti, come il fatto che Cesare abbia attraversato il Rubicone, che avrebbero potuto essere diverse. Il mondo in cui viviamo è uno tra infiniti mondi possibili. Dio, che è perfetto e conosce tutte le possibilità, ha scelto di creare il migliore.[14] Da qui la celebre formula, che avrebbe avuto una fortuna ambigua: viviamo nel migliore dei mondi possibili.
La formula fu messa alla prova, trentanove anni dopo la morte di Leibniz, da un evento che nessuno aveva previsto. Il mattino del primo novembre 1755, giorno di Ognissanti, le chiese di Lisbona erano piene di fedeli. Poco dopo le nove e mezzo la terra cominciò a tremare. Il terremoto, seguito da un maremoto e da incendi che durarono giorni, devastò la città e uccise decine di migliaia di persone.[15] In tutta Europa il disastro ebbe una risonanza enorme. Dove stava la giustizia, dove l'ordine, in un mondo che distruggeva proprio i fedeli raccolti nelle chiese?
Voltaire, che ne fu sconvolto, scrisse un poema sul disastro di Lisbona e, quattro anni dopo, un breve romanzo di straordinario successo, *Candido*, in cui il precettore Pangloss ripete a ogni sciagura che tutto va per il meglio nel migliore dei mondi possibili.[15] La satira non coglieva il pensiero di Leibniz, che era più sottile, ma colpiva un certo ottimismo di maniera. La questione del male e della contingenza, che ci ha accompagnati dalla prima narrazione, riemergeva in tutta la sua forza. E Rousseau, in una lettera a Voltaire, rispose che i danni del terremoto erano stati aggravati dagli uomini, che si ammassavano in case di sei o sette piani.

Leibniz lascia anche un'immagine dell'essere di grande suggestione. Nella *Monadologia* sostiene che il mondo è fatto di infinite sostanze semplici, le monadi, ciascuna delle quali è un punto di vista sull'universo intero, uno specchio vivente dell'insieme.[16] Le monadi, scrive, non hanno finestre per le quali qualcosa possa entrare o uscire.[16] Non comunicano tra loro per influenza reciproca, ma si accordano perché Dio le ha create in un'armonia prestabilita. L'immagine, che oggi può far sorridere, esprime una verità intuita a suo modo: ogni essere è un centro irripetibile, che vede l'universo da un'angolazione unica. Scoto avrebbe riconosciuto in questa idea la sua «questità».

Il sonno dogmatico

Nel Settecento la filosofia europea è attraversata da due grandi correnti che si guardano con diffidenza. Da un lato i razionalisti continentali, Descartes, Spinoza, Leibniz, convinti che la ragione, partendo da idee chiare, possa costruire un sapere certo sulla realtà. Dall'altro gli empiristi britannici, Locke, Berkeley, Hume, per i quali ogni conoscenza deriva dall'esperienza e dalle impressioni dei sensi.
Il più radicale di loro, lo scozzese David Hume, ricavò dall'empirismo conseguenze che fecero tremare le fondamenta. Che cosa vediamo, quando osserviamo che una palla ne urta un'altra e questa si muove? Vediamo una successione, un contatto, un movimento. Non vediamo alcun legame necessario, la «causa» che li unisce. È soltanto l'abitudine a farci aspettare l'effetto. E che cos'è l'«io»? Quando guardo dentro di me, osserva Hume, non trovo mai un io, ma sempre qualche percezione particolare: caldo, freddo, piacere, dolore.[17] L'io sarebbe soltanto un fascio di percezioni.
A Königsberg, nella Prussia orientale, un professore che aveva insegnato per anni la metafisica razionalista, e che di sé avrebbe poi scritto che era stato risvegliato dal «sonno dogmatico» dall'avvertimento di David Hume, cominciò a riflettere.[18] Si chiamava Immanuel Kant, era figlio di un sellaio, aveva trascorso tutta la vita nella sua città natale, e conduceva una vita di tale regolarità che, si racconta, i vicini regolassero gli orologi sulle sue passeggiate quotidiane. Per undici anni, dal 1770 al 1781, non pubblicò quasi nulla. Poi, a cinquantasette anni, diede alle stampe la *Critica della ragion pura*.
La sua idea centrale è semplice da enunciare e difficile da digerire, e lui stesso la paragonò alla rivoluzione di Copernico.[19] Fino a ora si era pensato che la conoscenza dovesse adeguarsi agli oggetti. Proviamo a supporre il contrario: che siano gli oggetti ad adeguarsi alla nostra conoscenza. Che il modo in cui il mondo ci appare dipenda dalle strutture della nostra mente, dallo spazio e dal tempo come forme del nostro intuire, e da categorie come la causalità e la sostanza come forme del nostro pensare. In tal caso l'esperienza ha una validità universale e necessaria, ma soltanto per il mondo come ci appare, il *fenomeno*. Ciò che le cose siano in sé, indipendentemente dal nostro modo di conoscerle, la cosa in sé, resta inaccessibile alla ragione teorica.
Kant spiega questo rapporto con una frase che molti studenti ricordano: i pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche.[19] Per conoscere servono entrambi: ciò che ci viene dato dall'esperienza e ciò che il pensiero vi mette.
La conseguenza per l'ontologia è radicale. Il «superbo nome» di ontologia, scrive Kant, deve cedere il posto al nome modesto di una semplice analitica dell'intelletto puro.[20] Non possiamo più pretendere di conoscere l'essere in quanto essere, come voleva Aristotele. Possiamo soltanto analizzare le condizioni in base alle quali qualcosa può apparirci come oggetto di esperienza.

Cento talleri

Nel mezzo della *Critica* c'è una pagina in cui Kant regola i conti con Anselmo, e la sua soluzione è una delle più geniali e più citate della storia della filosofia.[21] Ricordiamo l'argomento: Dio è ciò di cui non si può pensare nulla di più grande; ma ciò che esiste è più grande di ciò che non esiste soltanto nel

pensiero; dunque Dio esiste. Kant risponde con una sola osservazione: l'essere non è, con tutta evidenza, un predicato reale.[21] Non è una proprietà che si aggiunga al concetto di una cosa, come il colore o la grandezza.
Per spiegarlo ricorre a un esempio di banale concretezza: cento talleri reali non contengono nulla di più di cento talleri possibili.[21] Il concetto dei cento talleri è lo stesso, che io li abbia in tasca o che li stia soltanto immaginando. Però la mia situazione economica cambia, eccome: se li ho davvero in tasca, sono più ricco. L'esistenza non aggiunge un tratto al concetto: aggiunge la cosa alla mia esperienza. Dunque, conclude Kant, dal concetto di Dio, per quanto perfetto, non si può passare all'esistenza di Dio.
La questione, che era partita con Parmenide e che con Anselmo si era fatta esplicita, riceve qui una risposta di grande finezza. Dire che qualcosa è, non è dire che cosa sia. L'essere, come aveva intuito Tommaso con altre parole, non si lascia ridurre a una proprietà fra le altre.
Kant, tuttavia, non era un demolitore della fede. Negando che la ragione teorica potesse dimostrare Dio, l'anima e la libertà, volle lasciare spazio alla ragione pratica, quella che si interroga sul dovere. Nella *Critica della ragion pratica* scrive una pagina che conclude l'opera con una frase divenuta celebre: due cose riempiono l'animo di ammirazione e di venerazione sempre nuova e crescente, il cielo stellato sopra di me e la legge morale dentro di me.[22] È l'iscrizione che si legge sulla sua tomba, a Königsberg, accanto alla cattedrale.
Chi ha seguito la prima narrazione non può non cogliere l'eco. Il bambino sul sedile posteriore guardava la luna, Pascal sentiva paura davanti al silenzio degli spazi infiniti, Leopardi vi si perdeva con dolcezza. Kant, davanti allo stesso cielo, prova ammirazione e rispetto, e vi affianca un altro prodigio, che non si vede con il telescopio: la voce della coscienza. Il cielo stellato mi annulla, dice in sostanza, ma la legge morale mi rivela una dignità che nessuna immensità può togliermi.

L'imperatore a cavallo

Il 13 ottobre 1806, nella città universitaria di Jena, un professore di trentasei anni, che da poco aveva terminato un manoscritto, scrisse a un amico una lettera che non si dimentica. Ho visto l'Imperatore, diceva, quest'anima del mondo, uscire a cavallo dalla città per una ricognizione. Provare una simile sensazione, aggiungeva, è meravigliosa: vedere un individuo che, concentrato in un punto, seduto su un cavallo, si estende sul mondo e lo domina.[23] L'imperatore era Napoleone, che il giorno dopo avrebbe sbaragliato le truppe prussiane nelle vicinanze. Il professore era Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Il manoscritto era la *Fenomenologia dello spirito*, che consegnò all'editore, per sua stessa ammissione, mentre si udivano i cannoni.
Hegel, nato a Stoccarda nel 1770, aveva fatto parte, da giovane, di una cerchia di amici di cui facevano parte Hölderlin e Schelling. Era stato testimone dell'entusiasmo per la Rivoluzione francese. Più tardi insegnò a Norimberga, a Heidelberg, e dal 1818 a Berlino, dove morì di colera nel 1831. La sua impresa fu di una vastità quasi inconcepibile: costruire un sistema che comprendesse l'essere, la natura, la storia, l'arte, la religione, la filosofia, in un unico movimento.
L'inizio della sua *Scienza della logica* è una delle pagine più audaci della storia del pensiero. Dobbiamo cominciare dal più semplice e dal più vuoto, dice Hegel: l'essere, puro essere, senza alcuna ulteriore determinazione.[24] Non è né questo né quello, non ha qualità, non ha limiti, non ha contenuto. Ma proprio per questo, osserva, non è nulla. L'essere puro, privo di ogni determinazione, è il nulla puro: sono la stessa cosa. E tuttavia sono anche diversi, perché ciascuno passa nell'altro. Il loro movimento, il passaggio dall'uno all'altro, è il divenire.[24]
Si riconosce qui, in tutta la sua grandezza, il filo che abbiamo seguito dall'inizio. Parmenide aveva detto: l'essere è, il nulla non è. Eraclito aveva detto: tutto diviene. Hegel li riconcilia: l'essere e il nulla, presi da soli, sono astrazioni che si rovesciano l'una nell'altra, e la verità è il divenire che le contiene

entrambe. Egli stesso dichiarò, in una lezione, che non c'è una frase di Eraclito che non abbia accolto nella sua *Logica*.[25] Il fiume carsico riaffiora, trasfigurato.
Ma il divenire hegeliano non è un fluire senza meta. È un processo che si sviluppa attraverso contraddizioni, attraverso il «lavoro del negativo», fino a un compimento in cui l'intero si comprende. La frase che riassume questa idea è nella prefazione della *Fenomenologia*: il vero è l'intero.[26]
L'essere non è una realtà ferma, ma un'attività che si manifesta nella natura, nella storia, nella cultura, e che trova in se stessa la propria coscienza. Dopo Descartes, in cui l'io pensante era un fondamento isolato, e dopo Kant, in cui il soggetto delimitava il mondo dei fenomeni, Hegel immagina un Soggetto assoluto, lo Spirito, che attraversa e comprende tutto.
L'ambizione è smisurata, e le obiezioni non mancheranno. Ma alla fine della sua vita Hegel scrisse una frase di amara modestia: la nottola di Minerva, uccello della sapienza, comincia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo.[27] La filosofia, vuol dire, comprende un'epoca quando questa sta per finire. Sarà una profezia: dopo di lui, il sistema andrà in pezzi, e proprio la fine di quel sogno darà vita ai pensieri più inquieti dell'Ottocento e del Novecento.

Un'età che pesa

Quando guardiamo indietro all'età moderna, riconosciamo un mutamento di orizzonte. Per i Greci e per i medievali la domanda sull'essere era anzitutto una domanda su ciò che è e su ciò da cui ogni cosa riceve di essere. Per i moderni il centro si sposta sul soggetto che conosce. L'essere diventa, via via, ciò che può essere rappresentato, calcolato, dimostrato: la cosa estesa di Descartes, la sostanza necessaria di Spinoza, la monade di Leibniz, il fenomeno di Kant, lo Spirito di Hegel.
Questo spostamento ha prodotto frutti immensi. La scienza, la tecnica, i diritti dell'individuo, la libertà di coscienza, l'idea di dignità del soggetto, nascono qui. Ma ha anche lasciato in ombra qualcosa. Nel mondo che il soggetto misura e organizza, resta poco spazio per lo stupore, per il dono, per ciò che non si lascia afferrare. Chi ha letto la settima parte della prima narrazione, sul mondo dello schermo, riconosce in quelle pagine l'esito lontano di questa storia: un mondo disponibile, calcolabile, a portata di mano.
Per questo la parte successiva sarà dedicata al contraccolpo. Quando il sistema hegeliano pareva aver chiuso il cerchio, un giovane danese, un professore di Berlino che aveva dichiarato Dio morto, un matematico di Gottinga e di Friburgo che voleva tornare «alle cose stesse», cominciarono a porre domande che il sistema non poteva contenere. Era la crisi, e con essa la ripresa.

Note di riferimento

[1] Descartes, *Discorso sul metodo* (1637), parte II (la «stanza riscaldata», il *poêle*); Adrien Baillet, *La vie de Monsieur Descartes* (1691), sui sogni del 10-11 novembre 1619, con riferimento all'opera giovanile perduta *Olympica*; sulla morte a Stoccolma nel febbraio 1650: Baillet.
[2] Descartes, *Meditazioni metafisiche* (1641): I (dubbio, sogno, genio maligno); II (la scoperta dell'*ego sum, ego existo*; l'esempio della cera). *Discorso sul metodo*, IV («je pense, donc je suis»); *Principi della filosofia* (1644), I, 7 («ego cogito, ergo sum»).
[3] Descartes, *Meditazioni*, VI, e *Principi*, I, 51-53, sulla distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*.
[4] Galileo Galilei, *Sidereus nuncius* (1610), sulle osservazioni di gennaio 1610 (montagne lunari, Via Lattea, satelliti di Giove).
[5] Galileo Galilei, *Il Saggiatore* (1623), passo sul libro dell'universo «scritto in lingua matematica».
[6] Sulla nascita del termine «ontologia»: Jacob Lorhard, *Ogdoas scholastica* (1606); Rudolph Goclenius, *Lexicon philosophicum* (1613); Christian Wolff, *Philosophia prima sive ontologia* (1730).

[7] Sulla scomunica di Spinoza (27 luglio 1656), il rifiuto della cattedra di Heidelberg (1673), la vita e la morte (1677): Jonathan Israel, *Radical Enlightenment* (2001); Steven Nadler, *Spinoza: A Life* (1999).
[8] Spinoza, *Etica*, I, definizione 3 (la sostanza è ciò che è in sé e si concepisce per sé); I, prop. 14 (non può esserci che una sostanza).
[9] Spinoza, *Etica*, IV, prefazione («Deus sive Natura»).
[10] Spinoza, *Etica*, I, prop. 29: «In rerum natura nullum datur contingens».
[11] Spinoza, *Etica*, III, prop. 6 (il *conatus*).
[12] Spinoza, *Etica*, V, prop. 29-36 (conoscenza «sub specie aeternitatis» e amore intellettuale di Dio).
[13] Leibniz, *Principi della natura e della grazia* (1714), § 7: «Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?»; sul principio di ragione sufficiente: *Monadologia*, §§ 31-32.
[14] Leibniz, *Saggi di teodicea* (1710), sul «migliore dei mondi possibili».
[15] Sul terremoto di Lisbona del 1° novembre 1755: Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756); *Candide* (1759); la lettera di Rousseau a Voltaire del 18 agosto 1756.
[16] Leibniz, *Monadologia* (1714), § 7: «Les monades n'ont point de fenêtres».
[17] David Hume, *Trattato sulla natura umana* (1739-40), I, 4, 6 (l'identità personale come fascio di percezioni); *Ricerca sull'intelletto umano* (1748), sezione VII (la causalità).
[18] Kant, *Prolegomeni a ogni futura metafisica* (1783), prefazione: il richiamo a Hume che interruppe «il sonno dogmatico» (*dogmatischer Schlummer*).
[19] Kant, *Critica della ragion pura* (1781; seconda ed. 1787), prefazione alla seconda edizione (la «rivoluzione copernicana»); sulla frase «Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind»: A 51 / B 75.
[20] Kant, *Critica della ragion pura*, A 247 / B 303.
[21] Kant, *Critica della ragion pura*, A 592-602 / B 620-630: l'essere come predicato non reale e l'esempio dei cento talleri.
[22] Kant, *Critica della ragion pratica* (1788), Conclusione: «der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir».
[23] Hegel, lettera a Niethammer del 13 ottobre 1806.
[24] Hegel, *Scienza della logica* (1812-16), libro primo: «Sein, reines Sein» e il passaggio essere-nulla-divenire.
[25] Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, sezione su Eraclito.
[26] Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), prefazione: «Das Wahre ist das Ganze».
[27] Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820), prefazione, sulla nottola di Minerva.

Parte sesta
La crisi e la ripresa: la domanda ritorna

Il palazzo e il casolare

Hegel morì a Berlino nel 1831, e per qualche anno il suo sistema parve il compimento della filosofia. Cattedre, riviste, scuole, discepoli: tutto sembrava convergere verso quel grande edificio che comprendeva la natura, la storia e lo spirito. Eppure, a pochi passi dai viali accademici, in una città del Nord assai più piccola, un giovane danese passeggiava per le strade di Copenaghen con un'espressione ironica e un'inquietudine che nessun sistema poteva calmare.
Søren Kierkegaard era nato nel 1813, figlio di un ricco commerciante ossessionato dal senso di colpa. A ventotto anni ruppe il fidanzamento con la ragazza che amava, Regine Olsen, e quella scelta, che non

fu mai capita da nessuno e che lui stesso continuò a interrogare per tutta la vita, lo segnò per sempre. Scrisse molto, con pseudonimi, in uno stile che mescolava filosofia, poesia, ironia e preghiera.[1] Nel 1846, nel suo diario, annotò una parabola che riassume la sua critica a Hegel: un pensatore costruisce un immenso palazzo, un sistema che comprende tutta la realtà, ma egli stesso abita in una piccola capanna lì accanto.[1]
L'obiezione è insieme semplice e formidabile. Un sistema può comprendere ogni cosa, ma non può comprendere chi lo pensa, cioè il singolo esistente, con la sua angoscia, la sua libertà, la sua morte. L'esistere, per Kierkegaard, non è una categoria logica: è qualcosa che si vive in prima persona, una decisione che nessuno può prendere al nostro posto. Per questo egli sostiene che la verità, quella che davvero conta, è la soggettività: non perché ciascuno abbia la propria opinione, ma perché certe verità si possiedono soltanto vivendole.[2]
Chi ha letto la prima narrazione riconosce qui l'autore della vertigine della libertà, che avevamo incontrato nella quarta parte. In un'altra pagina, all'inizio di un libro intitolato *La malattia mortale*, egli dà una definizione dell'essere umano che ogni adolescente in cerca di identità può sentire come propria: il sé è un rapporto che si rapporta a se stesso.[3] Non siamo una cosa già fatta, ma un compito, un lavoro continuo di relazione con noi stessi, con gli altri, con Dio. E la disperazione, che per Kierkegaard è la malattia mortale, consiste nel non voler essere se stessi, oppure nel volerlo essere senza riconoscere da chi si è stati posti.
Morì a quarantadue anni. Nell'ottobre 1855, dopo aver condotto una polemica durissima contro la Chiesa di Stato danese, che giudicava ridotta a un'abitudine borghese, crollò per strada. Fu portato in ospedale e vi morì poche settimane dopo. Si racconta che avesse rifiutato la comunione da un pastore, dicendo di volerla da un laico, perché i pastori gli sembravano funzionari dello Stato.[1] Il filosofo che aveva contestato il sistema moriva, in modo coerente, nella casupola.

Il filosofo nella sala di lettura

Negli stessi anni in cui Kierkegaard polemizzava a Copenaghen contro il palazzo di Hegel, un altro allievo del maestro berlinese, più giovane e più ruvido, ne usciva per una porta diversa. Karl Marx, nato a Treviri nel 1818, aveva cominciato con una tesi di dottorato su Democrito ed Epicuro, i filosofi degli atomi di cui abbiamo parlato nella prima parte, e aveva trovato in loro il gusto di una realtà fatta di materia in movimento.[M1] Fu però un fatto molto concreto, non un libro, a spostare il suo sguardo. Nel 1842, redattore di un giornale di Colonia, si trovò a commentare un progetto di legge sul furto di legna. Nei boschi della Renania i contadini poveri raccoglievano da sempre i rami secchi caduti per terra, per scaldarsi e per cucinare; la nuova legge li trasformava in ladri. Marx scoprì allora, per sua stessa ammissione, di dover discutere i cosiddetti «interessi materiali», e fu proprio quell'imbarazzo a spingerlo verso lo studio dell'economia.[M2] Il bosco, che per Heidegger sarà il luogo dei sentieri e della radura, era per lui anzitutto proprietà di qualcuno.
Gli anni seguenti furono quelli dell'esilio: Parigi, Bruxelles, e infine Londra, dove dal 1850 trascorse ogni giorno possibile nella grande sala di lettura del British Museum, sotto la cupola circolare, con il cappotto liso e i fogli pieni di cifre.[M3] A casa, in due stanze di un quartiere povero, la famiglia viveva di aiuti. Tre dei suoi figli morirono in quegli anni. Chi ha letto la sesta parte della prima narrazione sa che cosa significhi un posto vuoto a tavola, e sa che non è una questione astratta.
La sua mossa filosofica si lascia dire in poche righe. Hegel, scrive Marx, ha la dialettica «a testa in giù»: occorre rovesciarla per scoprire il nucleo razionale sotto l'involucro mistico.[M4] Per Hegel l'essere era Spirito che si realizza nella storia; per Marx l'essere umano è anzitutto un vivente che ha bisogni, che lavora, che produce la propria vita e, producendola, produce se stesso. In una celebre prefazione del 1859 lo dice in una frase che riguarda direttamente la nostra domanda: non è la coscienza degli uomini a determinare il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale a

determinare la loro coscienza.[M5] E in alcune righe giovanili, le tesi su Feuerbach, aggiunge che l'essenza umana non è qualcosa di astratto che abita in ogni individuo, ma l'insieme dei rapporti sociali, e che i filosofi hanno soltanto interpretato il mondo in modi diversi, mentre si tratta di trasformarlo.[M6]
Si noti il rapporto con ciò che abbiamo visto. Descartes aveva posto l'io pensante come fondamento; Kant aveva fatto dipendere i fenomeni dal soggetto; Hegel aveva immaginato uno Spirito che comprende tutto. Marx sposta il punto di partenza: non l'io che pensa, ma l'uomo che lavora, in rapporto con la natura e con gli altri. Scrive, in una pagina che ricorda la «gettatezza» di cui parlerà Heidegger, che gli uomini fanno la propria storia, ma non la fanno a loro arbitrio, in circostanze scelte da loro, bensì in circostanze che trovano già date e trasmesse.[M7] La frase dell'adolescente, «non ho chiesto io di nascere», ha qui la sua versione sociale: nessuno sceglie il secolo, la classe, il lavoro in cui si trova.
Due concetti rendono ancor più chiaro che Marx parla dell'essere, benché a modo suo. Il primo è l'alienazione: nel lavoro che non gli appartiene, il lavoratore perde il prodotto, l'attività, la relazione con gli altri e con la propria umanità, e la sua vita gli diviene estranea.[M8] Il secondo è il feticismo della merce. Una merce, nota Marx all'inizio del Capitale, sembra a prima vista una cosa ovvia e banale; la sua analisi mostra invece che è una cosa molto complicata, piena di sottigliezze metafisiche e di capricci teologici.[M9] I rapporti tra le persone appaiono come rapporti tra cose, e le cose sembrano dotate di vita propria. Chi ha letto la settima parte della prima narrazione, sul mondo dello schermo, riconosce un'eco: la realtà che ci viene incontro ha un aspetto di evidenza e di naturalezza che nasconde il modo in cui è stata prodotta.
Anche la religione entra nel quadro, e va detto con onestà. Marx la chiama oppio del popolo, ma la frase completa, che si cita raramente, è più sfumata: la religione è il sospiro della creatura oppressa, il cuore di un mondo senza cuore.[M10] Resta una critica, e per un lettore credente una critica dura, ma non è soltanto un'ironia: riconosce nella fede un grido di dolore.
Le obiezioni sono molte, e le conosciamo. Il suo discorso sull'«essere sociale» rischia di ridurre l'uomo ai rapporti economici, e le vicende politiche del Novecento che si richiamarono a lui, nel bene e nel male, appartengono a un altro racconto. Ma per la nostra storia il suo contributo è inconfondibile. Sartre, nel 1957, definì il marxismo l'orizzonte insuperabile del nostro tempo.[M11] E Heidegger, nella Lettera sull'umanismo, giunse a scrivere che Marx, esperendo l'alienazione, raggiunge una dimensione essenziale della storia, e che per questo la concezione marxista della storia è superiore a ogni altra storiografia, aggiungendo che nemmeno Husserl né Sartre avevano riconosciuto quella dimensione.[M12] Per lui il materialismo non era la tesi che tutto sia materia, ma una determinazione metafisica secondo cui ogni ente appare come materiale del lavoro; di questo parleremo nella terza narrazione, a proposito della tecnica.[M12]
L'essere, per Marx, non è soltanto ciò che si pensa, né soltanto ciò che si dona: è ciò che si fa, in condizioni che non si sono scelte. È un'altra manciata di terra gettata nel nostro fiume.

Il pazzo con la lanterna

Mezzo secolo dopo Hegel, un altro pensatore, più radicale, scrisse una pagina che avrebbe fatto il giro del mondo. Si trova in un libro del 1882, *La gaia scienza*, e racconta di un pazzo che, in una mattina chiara, accende una lanterna e si mette a correre in piazza gridando senza sosta: cerco Dio! Cerco Dio! Intorno a lui ci sono molti che non credono in Dio, e che si divertono: si è perso? si è nascosto? è emigrato? Il pazzo balza in mezzo a loro e li fissa: dov'è andato Dio? Ve lo voglio dire: l'abbiamo ucciso, voi e io.[4]
Poi pone alcune domande che è bene leggere con attenzione. Come abbiamo fatto a vuotare il mare? Chi ci ha dato la spugna per cancellare l'intero orizzonte? Che cosa facevamo quando abbiamo sciolto

questa terra dalla catena del suo sole? Non stiamo forse precipitando senza posa, all'indietro, di lato, in avanti, in ogni direzione?[4] E alla fine il pazzo, vedendo che nessuno lo capisce, getta la lanterna a terra e dice che è venuto troppo presto, che il suo tempo non è ancora giunto.
Si fraintende Nietzsche, se si legge questa pagina come il trionfo di un ateismo soddisfatto. È piuttosto una diagnosi, e una diagnosi allarmata. Ciò che sta morendo non è soltanto una credenza religiosa, ma l'intero ordine di valori, di verità e di sensi che per secoli ha orientato l'Occidente. Nietzsche chiama nichilismo questa situazione: i valori supremi si svalutano, manca lo scopo, manca la risposta alla domanda «perché?».[5]
Che cosa ne è, in questo orizzonte, dell'essere? Nietzsche ha parole di fuoco contro la tradizione metafisica. Il concetto più alto, quello di «essere», dice nel *Crepuscolo degli idoli*, è il più vuoto, l'ultimo fumo della realtà che evapora.[6] La storia che abbiamo raccontato fin qui, da Parmenide a Hegel, sarebbe stata la costruzione di un mondo vero, immobile, perfetto, per consolarsi dell'impermanenza del mondo reale. Occorre invece, dice, restare fedeli alla terra.[7]
La sua risposta al nichilismo non è la rassegnazione. In una pagina della *Gaia scienza* immagina un demone che, nella più solitaria delle tue solitudini, ti si presenti e ti dica: questa vita, così come la vivi ora, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, senza nulla di nuovo, ogni dolore e ogni gioia, ogni pensiero e ogni sospiro, nello stesso ordine.[8] Che cosa risponderesti? Ti getteresti a terra digrignando i denti, maledicendo il demone? Oppure diresti che non hai mai sentito nulla di più divino? Questa è la prova che Nietzsche chiama dell'eterno ritorno. Chi è capace di dire sì a questa vita in tutta la sua fragilità, e di volerla così com'è, ha trovato quello che chiama *amor fati*, l'amore per il destino.
Il 3 gennaio 1889, a Torino, nei pressi di una piazza, Nietzsche vide un cocchiere che frustava un cavallo. Secondo il racconto che circola, si gettò al collo dell'animale, lo abbracciò, e crollò a terra.[9] Era l'inizio di un collasso psichico da cui non si sarebbe più ripreso. Scrisse ancora alcuni biglietti deliranti ad amici, un amico venne da Basilea a riprenderlo, e visse altri undici anni in uno stato di totale assenza, assistito dalla madre e dalla sorella, fino alla morte nel 1900. Lasciò un'opera che nel Novecento avrebbe fatto tremare molte certezze.

Alle cose stesse

Mentre Nietzsche demoliva con il martello, in una cittadina universitaria della Germania, Göttingen, un matematico diventato filosofo lavorava con una pazienza opposta. Edmund Husserl, nato nel 1859 in Moravia, si era formato nelle scienze esatte, e un giorno aveva avvertito che la filosofia aveva bisogno di un metodo rigoroso, quasi di un nuovo inizio. Il suo motto, nel 1900-1901, era un invito semplicissimo: tornare alle cose stesse.[10]
Che cosa significa? Significa lasciar da parte, per un momento, le teorie e le abitudini con cui di solito interpretiamo ciò che ci sta davanti, e guardare come le cose ci si danno nell'esperienza. Si prenda un albero in un cortile. Di solito ci domandiamo di che specie sia, quanto sia alto, se verrà abbattuto. Husserl propone un esercizio diverso: mettere tra parentesi la questione se l'albero esista davvero «là fuori», e descrivere con precisione come appare, con la sua corteccia, il fruscio delle foglie, il modo in cui cambia se mi avvicino o mi allontano. Egli chiama questo gesto *epoché*, sospensione, e il metodo che ne deriva fenomenologia.[10]
La scoperta centrale è l'intenzionalità: ogni atto di coscienza è coscienza di qualcosa. Non c'è un pensiero chiuso in sé: pensare è pensare qualcosa, vedere è vedere qualcosa, amare è amare qualcuno.[10] La coscienza non è un contenitore, ma un'apertura. Soggetto e mondo sono, fin dall'inizio, correlati. In questo modo Husserl rimette in questione il dualismo cartesiano tra mente e cose, e rende di nuovo pensabile l'esperienza come luogo in cui l'essere si dà.

Nell'ultima fase della sua vita, Husserl visse un dramma. Era di origine ebraica, anche se convertito da giovane al protestantesimo, e dopo il 1933 fu estromesso dall'università dalle leggi del regime. Nel maggio 1935, ormai anziano e isolato, tenne a Vienna due conferenze in cui pronunciò un'analisi lucida e inquieta: la crisi dell'Europa, disse, non è anzitutto politica, ma culturale; nasce dal fatto che le scienze moderne hanno dimenticato il terreno da cui provengono, il mondo della vita, l'esperienza concreta e quotidiana che sta alla base di ogni misurazione.[11] Galileo, aveva letto nel suo *Saggiatore* la lingua matematica della natura, ma aveva ricoperto di una veste di numeri il mondo che ci sta davanti. Husserl mise l'accento sul fatto che, senza quel suolo originario, le scienze perdono il senso e l'umanità smarrisce la rotta. Morì a Friburgo nel 1938.
Tra i suoi allievi c'era una giovane donna, Edith Stein, nata nel 1891 in una famiglia ebrea di Breslavia, che fu per un periodo la sua assistente. Si convertì al cattolicesimo, divenne monaca carmelitana e, nel pieno della persecuzione, cercò di tenere insieme la fenomenologia con la filosofia di Tommaso. Scrisse un libro, *Essere finito ed essere eterno*, in cui riflette sul rapporto tra l'esistenza limitata dell'uomo e l'essere infinito di Dio.[12] Fu arrestata dai nazisti e uccisa ad Auschwitz nel 1942, nello stesso anno di Etty Hillesum. La Chiesa l'ha proclamata santa.

La domanda dimenticata

Nel 1927 un allievo e successore di Husserl, Martin Heidegger, pubblicò un libro che avrebbe cambiato il corso del pensiero europeo: *Essere e tempo*. Si apre con un'epigrafe tratta da Platone, dal dialogo *Sofista* di cui abbiamo parlato nella seconda parte. Lo straniero di Elea dice ai suoi interlocutori che è evidente che essi sanno da tempo che cosa intendono quando usano l'espressione «essente»; noi, un tempo, credevamo di saperlo, ma ora siamo nell'imbarazzo.[13]
Heidegger prende sul serio questa confessione. La domanda sul senso dell'essere, dice nelle prime pagine, è oggi caduta nell'oblio.[14] Si crede che la parola «essere» sia la più ovvia, la più evidente, e proprio per questo non ci si interroga più. Ma l'ovvietà è un inganno. Chiedersi che cosa significhi «è» resta, secondo lui, la questione più essenziale che la filosofia possa porsi, e la sua dimenticanza ha segnato l'intera storia occidentale. Questo, in effetti, è il motivo per cui tutta la nostra narrazione si intitola «La domanda».
Come si può riaprire la domanda? Heidegger propone una mossa sorprendente. Se vogliamo interrogare l'essere, dobbiamo partire dall'unico ente per il quale l'essere è in questione, cioè noi stessi. Lo chiama *Dasein*, «esserci»: l'ente a cui, nel suo essere, ne va del suo stesso essere.[14] Non siamo cose già date, che hanno proprietà: siamo un modo di esistere in cui sempre si decide chi siamo. E il nostro esistere non è un soggetto isolato che si trova poi in un mondo: siamo sempre già nel mondo, immersi in rapporti, in compiti, in significati.
Il libro descrive con grande finezza alcuni tratti di questa esistenza. Siamo «gettati» nel mondo, senza averlo scelto: nasciamo in un certo luogo, in un certo tempo, in una certa famiglia. Chi ha letto la seconda parte della prima narrazione ritrova, in questa parola, la frase dell'adolescente che sbatte la porta: non ho chiesto io di nascere. Viviamo, per lo più, in una modalità che Heidegger chiama il «si»: si dice, si fa, si pensa così. È il regno del conformismo, che chiunque abbia frequentato un liceo conosce a menadito. L'angoscia, di cui già parlammo, ci strappa a questa quotidianità e ci pone davanti al nulla. E la morte, infine, non è soltanto un evento in fondo alla vita, ma una possibilità che ci appartiene in ogni istante: siamo un essere-per-la-morte, e proprio questa consapevolezza ci permette di assumere la vita come nostra.[14]
Su tutto, Heidegger pone un'ipotesi: l'orizzonte nel quale l'essere diventa comprensibile è il tempo. *Essere e tempo*, il titolo, dice già questo. Non siamo in un tempo che scorre come un contenitore: siamo il nostro essere stati, il nostro essere in vista di, il nostro essere presso le cose. Noi *siamo* temporali.

Alla distinzione fondamentale di questo pensiero Heidegger dà un nome tecnico, la «differenza ontologica»: una cosa è l'ente, ciò che è, un albero, una persona, un numero; un'altra cosa è l'essere, ciò per cui l'ente è.[14] La tradizione, dice, ha sempre pensato l'essere come se fosse un ente, il più alto, il più perfetto, un Dio-ente, e così ha perso di vista la questione vera. È un'osservazione che riprende, con parole diverse, l'intuizione di Plotino e di Eckhart sull'Uno al di là dell'essere. Nel 1929, in una conferenza intitolata *Che cos'è metafisica?*, Heidegger riformulò la questione in termini che ricordano Leibniz: perché c'è, in generale, l'ente e non piuttosto il nulla?[15]
Resta da dire, con onestà, che la storia di Heidegger è anche una storia di ombra. Nel 1933, appena eletto rettore dell'università di Friburgo, aderì al partito nazionalsocialista, e per un breve periodo si prodigò in discorsi di appoggio al regime. Nel 1941, nella riedizione di *Essere e tempo*, tolse la dedica a Husserl, che era stato il suo maestro ed era morto da poco; il testo originale la riportava.[16] I *Quaderni neri*, pubblicati a partire dal 2014, hanno ripreso con forza la discussione su come il suo pensiero si rapporti a queste scelte. Non è questione di liquidare Heidegger né di assolverlo, e ci torneremo con la cura necessaria nella terza narrazione. Per ora basta riconoscere che il suo ritorno alla domanda sull'essere ha dato l'avvio a quasi tutto ciò che, nel secolo scorso, è stato pensato in questo campo, anche contro di lui.

L'esistenza che precede l'essenza

Il 29 ottobre 1945, a Parigi, in una sala al centro della città, un filosofo trentanovenne, Jean-Paul Sartre, tenne una conferenza che il pubblico attendeva con tale ansia che la sala fu invasa. Ci furono sedie rotte, gente che svenne per il caldo, ressa alle porte.[17] La Francia usciva dalla guerra, dall'occupazione, dalla Liberazione, e aveva bisogno di una parola che la aiutasse a vivere. La conferenza si intitolava *L'esistenzialismo è un umanismo*.
Sartre cominciò con un esempio banale: il tagliacarte. Chi fabbrica un tagliacarte ha già in mente a che cosa servirà: il suo concetto, la sua essenza, precede la sua esistenza. L'oggetto viene dopo l'idea. Si è sempre pensato, notò, che anche l'essere umano seguisse questo schema: Dio, come un artigiano, avrebbe in mente l'idea di uomo e la realizzerebbe. Ma se Dio non c'è, dice Sartre, allora l'essere umano fa eccezione: in lui l'esistenza precede l'essenza.[17] Prima esistiamo, ci troviamo al mondo, e soltanto dopo, attraverso le nostre scelte, definiamo che cosa siamo.
Si noti quanto sia radicale il rovesciamento rispetto a quanto avevamo letto nella quarta parte. Avicenna e Tommaso avevano pensato l'essenza come ciò che una cosa è, e l'esistenza come ciò che le viene donato. Per Sartre, nell'uomo, non c'è un'essenza data in anticipo: c'è soltanto l'esistere, e il progetto di diventare qualcuno. Di qui la formula più celebre e più scomoda: siamo condannati a essere liberi.[17] Condannati, perché non abbiamo scelto di esserlo, e non possiamo sottrarci: persino rifiutarci di scegliere è una scelta.
Per un ragazzo che si domanda che cosa farà da grande, queste parole possono suonare come una liberazione o come una vertigine, e di solito sono entrambe. Nelle pagine di *L'essere e il nulla*, nel 1943, Sartre aveva descritto con precisione questa condizione, e distinto tra l'essere-in-sé delle cose, che semplicemente sono, e l'essere-per-sé della coscienza, che non coincide mai del tutto con se stessa e si progetta nel futuro.[18] È la stessa vertigine che avevamo incontrato nella radice del castagno: ora però non è più l'esperienza di un personaggio di romanzo, ma una filosofia.

L'Altro prima dell'essere

Abbiamo già incontrato Emmanuel Levinas nella prima narrazione, e conviene ora riprenderne il pensiero dal punto di vista della storia della domanda. Allievo di Husserl e di Heidegger a Friburgo nel

1928-29, Levinas ammirò profondamente *Essere e tempo*, ma ne trasse una conclusione opposta a quella di Heidegger.[19]
La sua obiezione, formulata nel libro del 1961 *Totalità e infinito*, è radicale: tutta la filosofia occidentale, da Parmenide a Heidegger, sarebbe una filosofia del Medesimo. Pensare l'essere significa ricondurre ogni cosa a un orizzonte comune, a un tutto comprensibile, in cui ogni altro viene assorbito, compreso, ridotto a ciò che già conosciamo. Ma l'Altro, il volto di cui abbiamo parlato nella quinta parte della prima narrazione, non si lascia ridurre. Ci interpella da un'altezza che nessuna categoria dell'essere raggiunge. Prima ancora di chiederci che cosa significhi essere, siamo chiamati a rispondere a qualcuno: è per questo che Levinas propone di considerare l'etica, e non l'ontologia, come filosofia prima.[19]
Il titolo del suo secondo grande libro, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, richiama la frase di Platone sul Bene che sta al di là dell'essere. In questo modo la storia si richiude su se stessa: il pensatore ebreo, sopravvissuto alla guerra, rilegge il filosofo ateniese per dire che l'essere non è l'ultima parola.

Il dialogo, il racconto, la responsabilità

Tra gli allievi di Heidegger ce n'è uno che il Novecento ha amato per la sua mitezza. Hans-Georg Gadamer, nato nel 1900 e vissuto fino a centodue anni, insegnò per decenni a Heidelberg, e ancora a cent'anni teneva conferenze con una lucidità che incantava gli uditori.[20] Nel suo libro principale, *Verità e metodo*, del 1960, propone una tesi che riprende e addolcisce quella di Heidegger: l'essere che può essere compreso è linguaggio.[20]
Intendeva dire che non incontriamo mai il mondo in un vuoto senza parole: lo incontriamo sempre già interpretato, dentro una lingua, una tradizione, una storia. E che comprendere un testo, un'opera d'arte, una persona, non è un'operazione di dominio, ma un dialogo, in cui i nostri orizzonti si incontrano e si trasformano. La conversazione è il modello. La nostra stessa narrazione, che abbiamo descritto come una lunga conversazione a distanza, è in fondo gadameriana.
Un altro grande filosofo, Paul Ricoeur, nato nel 1913, fu catturato dai tedeschi nel 1940 e trascorse cinque anni in un campo di prigionia per ufficiali in Pomerania. Là continuò a studiare: si fece mandare le opere di Husserl e tradusse in francese un grosso libro fenomenologico, le *Idee*, scrivendo la traduzione, a quanto si racconta, sui margini del volume stesso.[21] Al ritorno diventò uno dei pensatori più generosi del secolo, capace di dialogare con la filosofia, la teologia, la psicoanalisi, la storia.
Per la nostra storia, la sua proposta più feconda riguarda la persona. Chi sono io? Non una sostanza immutabile, come per Boezio, né un puro progetto, come per Sartre. Sono, dice Ricoeur, un'identità narrativa: mi riconosco nella storia che racconto di me, e che gli altri raccontano di me.[21] Nel suo libro più importante, *Sé come un altro*, aggiunge un'osservazione che richiama Aristotele: l'essere dell'uomo è «atto e potenza», capacità di agire e di patire, e si attesta nelle azioni e nelle testimonianze più che in una dimostrazione.[22] È la stessa distinzione che avevamo incontrato con la ghianda e il pianista che dorme.
A questo punto entra in scena un pensatore che aveva visto da vicino l'orrore. Hans Jonas, nato nel 1903 in Germania, era stato allievo di Heidegger e poi, come ebreo, aveva dovuto lasciare il paese. Prese parte alla guerra nell'esercito britannico, nella Brigata ebraica. Seppe, alla fine, che sua madre era stata uccisa ad Auschwitz.[23] Da quel dolore nacque un testo breve, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, in cui propone di pensare un Dio che, creando il mondo, ha rinunciato alla propria onnipotenza, e che soffre insieme alle sue creature.[23] Più tardi scrisse *Il principio responsabilità*, un libro che parte da una constatazione radicale: l'essere, in confronto al nulla, ha un valore, e il «sì»

dell'essere impegna l'essere umano a custodirlo.[24] Una tecnologia che minaccia la vita sulla terra, dice, esige un'etica nuova, che si faccia carico delle generazioni future.
Si noti la continuità con quanto detto sulla gratitudine e sul dono. Jonas non lo dimostra con un argomento, lo afferma come una evidenza: dire sì all'essere è la prima parola della morale.

Il dono e l'essere

Tra i pensatori viventi o recentemente scomparsi, vi è chi ha ripreso la domanda con una radicalità nuova. Jean-Luc Marion, un francese nato nel 1946, già citato nella prima narrazione a proposito del dono, ha scritto un libro dal titolo provocatorio: *Dio senza l'essere*.[25] La tesi è che il Dio della rivelazione cristiana non va pensato in termini di essere, come aveva fatto la tradizione da Tommaso in poi, ma in termini di amore e di dono. Chi lo pensa come «ente supremo», o anche come «essere stesso», lo rimpicciolisce e lo trasforma in un idolo concettuale. Egli stampa perfino il nome di Dio barrato da una croce, per indicare che l'essere non è l'ultima parola. È un modo di prendere sul serio, in forma radicale, la frase di Platone, di Plotino, di Eckhart, di Levinas.
Un altro francese, Jean-Luc Nancy, ha proposto invece una formula che richiama l'incontro di cui abbiamo parlato. L'essere, dice, non è mai singolo: è sempre «singolare plurale», essere-con.[26] Non esiste, prima, un io isolato che poi entra in relazione: ogni esistere è esistere insieme. La domanda sull'essere diventa così una domanda sulla comunità, sulla coesistenza.

Tre voci italiane

Anche l'Italia ha dato alla discussione contributi originali, e tre di essi meritano di essere ricordati.
Il primo è quello di Luigi Pareyson, nato a Piasco nel 1918 e docente per decenni all'Università di Torino, dove morì nel 1991. Fu maestro di molti, e il suo ultimo grande tema fu la libertà. Nella sua opera postuma, *Ontologia della libertà*, sostiene che l'essere non è un blocco di necessità, ma ha alle sue origini una libertà, che precede l'essere stesso.[27] Questa libertà originaria ha un lato luminoso e uno oscuro: può creare il bene, ma è anche la possibilità del male e del dolore. Pareyson legge l'essere come un'avventura, non come una struttura.
Il secondo è Emanuele Severino, nato a Brescia nel 1929 e scomparso nel 2020, uno dei pensatori italiani più discussi. La sua tesi è vertiginosa, e lega l'epoca contemporanea al punto da cui abbiamo cominciato. Tutto il pensiero occidentale, sostiene, poggia su una convinzione di fondo: che le cose vengano dal nulla e vi ritornino. È il senso comune del divenire: la cosa non c'era, ora c'è, poi non ci sarà più. Ma questo, dice Severino, è la follia essenziale dell'Occidente, che egli chiama nichilismo, perché pensa che l'essere possa essere nulla.[28] Se invece, come aveva visto Parmenide, il nulla non è, allora nulla può uscire dal nulla né tornarvi: tutto ciò che è, è eterno. Il divenire è soltanto l'apparire e lo sparire, nell'orizzonte della nostra esperienza, di realtà che sono comunque eterne.[28] È un ritorno radicale al primo grande pensatore dell'essere, con più di duemila anni di distanza.
Nel 1969 la Congregazione per la dottrina della fede, a Roma, giudicò incompatibile con la dottrina cattolica la sua filosofia. Severino, che insegnava all'Università Cattolica di Milano, lasciò quella sede e passò, qualche tempo dopo, all'Università di Venezia.[28] È un episodio che dice quanto la questione dell'essere possa toccare le fibre della fede.
Il terzo è Gianni Vattimo, nato a Torino nel 1936 e scomparso nel 2023, allievo di Pareyson. Con una formula che ha avuto grande fortuna, il «pensiero debole», propose di leggere la storia dell'essere come un progressivo indebolimento delle strutture forti, assolute, violente, che la metafisica aveva attribuito alla realtà.[29] L'essere non è più un fondamento immutabile e imponente, ma un evento che si dà nell'indebolirsi, nell'addio alle certezze dogmatiche. Vattimo interpretò questa lettura in chiave

cristiana: l'incarnazione, in cui Dio si svuota di sé, sarebbe l'inizio di questo indebolimento. Le sue tesi hanno suscitato apprezzamenti e critiche molto vivaci, e restano oggetto di discussione.

Un cantiere aperto

Alla fine di questa sesta parte, il paesaggio appare molto diverso da quello di cui eravamo partiti. Il sistema di Hegel si è frantumato, e al suo posto ci sono molte voci, che non si lasciano comporre. Qualcuno ha voluto ripartire dall'esistenza concreta, come Kierkegaard e Sartre, o dalle condizioni materiali del lavoro e della storia, come Marx. Qualcuno ha demolito le certezze, come Nietzsche. Qualcuno ha ricominciato dal metodo, come Husserl, o dalla domanda dimenticata, come Heidegger. Qualcuno ha spostato lo sguardo sull'Altro, come Levinas, sulla conversazione, come Gadamer, sul racconto, come Ricoeur, sulla responsabilità, come Jonas, sul dono, come Marion. In Italia, qualcuno ha insistito sulla libertà, qualcuno sull'eternità, qualcuno sulla debolezza.
Ciò che accomuna queste voci, tanto diverse, è una certa mancanza di illusioni e, insieme, una certa fedeltà alla domanda. Nessuno di loro crede più che l'essere sia un oggetto da possedere con un sistema. Tutti, in modi diversi, ci dicono che l'essere ci riguarda, che ne va di noi.
Ma non tutti i pensatori del Novecento hanno accolto la domanda. Una corrente di grande peso, nata nel mondo anglosassone e in Austria, sostenne anzi che la domanda stessa è mal posta, che parlare dell'essere come di un enigma è un abbaglio del linguaggio. Occorre ascoltare anche queste voci, perché una storia onesta non può tacerle. Saranno al centro della parte successiva.

Note di riferimento

[1] Søren Kierkegaard, *Diari* (*Papirer*), sull'immagine del palazzo e della capanna (1846); sul contesto biografico, la rottura del fidanzamento con Regine Olsen (1841), la polemica contro la Chiesa di Stato (1854-55), il collasso del 2 ottobre 1855 e la morte l'11 novembre 1855 all'ospedale di Copenaghen.
[2] Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»* (1846), sulla soggettività come verità.
[3] Kierkegaard, *La malattia mortale* (1849), inizio della prima parte: «Il sé è un rapporto che si rapporta a se stesso».
[4] Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza* (1882), § 125 (il pazzo con la lanterna).
[5] Nietzsche, *Frammenti postumi* (raccolti in *La volontà di potenza*), sul nichilismo come svalutazione dei valori supremi.
[6] Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli* (1889), «La "ragione" nella filosofia», § 4: «der letzte Rauch der verdunstenden Realität».
[7] Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* (1883-85), Prologo, § 3: «Bleibt der Erde treu» («restate fedeli alla terra»).
[8] Nietzsche, *La gaia scienza*, § 341 («Il peso più grande»), sull'eterno ritorno e il demone.
[9] Sul collasso di Nietzsche a Torino (3 gennaio 1889): le testimonianze di Franz Overbeck, che andò a prenderlo, e le lettere dei suoi ultimi giorni lucidi. L'episodio del cavallo è riferito dalla tradizione biografica.
[10] Edmund Husserl, *Ricerche logiche* (1900-1901) (la formula «alle cose stesse»); *Idee per una fenomenologia pura* (1913), sull'epoché e l'intenzionalità.
[11] Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936), che sviluppa le conferenze tenute a Vienna (maggio 1935) e a Praga (novembre 1935).
[12] Edith Stein, *Essere finito e essere eterno* (composto nel 1936-37; pubblicato nel 1950).
[13] Martin Heidegger, *Essere e tempo* (1927), epigrafe da Platone, *Sofista*, 244a.

[14] Heidegger, *Essere e tempo*, § 1 (l'oblio della domanda), § 4 (l'esserci come ente a cui ne va del proprio essere), §§ 29-53 (gettatezza, «si», angoscia, essere-per-la-morte), § 6 (la differenza ontologica è sviluppata in altre opere).
[15] Heidegger, *Che cos'è metafisica?* (1929): «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?».
[16] Sulla dedica a Husserl eliminata dall'edizione del 1941 di *Essere e tempo* e ripristinata dopo la guerra; sulle questioni relative al rettorato e ai *Quaderni neri* (*Schwarze Hefte*, pubblicati dal 2014), cfr. Hugo Ott, *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie* (1988), e la bibliografia critica sul tema.
[17] Jean-Paul Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo* (conferenza del 29 ottobre 1945, pubblicata nel 1946): «l'existence précède l'essence»; l'esempio del tagliacarte; «l'homme est condamné à être libre».
[18] Sartre, *L'essere e il nulla* (1943), sulla distinzione tra essere-in-sé e essere-per-sé.
[19] Emmanuel Levinas, *Totalità e infinito* (1961) e *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974).
[20] Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo* (1960): «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache».
[21] Paul Ricoeur, sulla prigionia e la traduzione delle *Idee* di Husserl: *La critica e la convinzione* (1995, intervista autobiografica); sull'identità narrativa: *Tempo e racconto* (1983-85), vol. III.
[22] Ricoeur, *Sé come un altro* (1990), in particolare il decimo studio («Quale ontologia?»).
[23] Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* (1984), e le *Memorie* (2003).
[24] Hans Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979).
[25] Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être* (1982).
[26] Jean-Luc Nancy, *Essere singolare plurale* (1996).
[27] Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* (1995, postumo).
[28] Emanuele Severino, *Essenza del nichilismo* (1972) e *Destino della necessità* (1980); sulla vicenda del 1969: i documenti della Congregazione per la dottrina della fede e il successivo passaggio all'Università di Venezia (1970).
[29] Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole* (1983); Vattimo, *La fine della modernità* (1985).

(aggiunte successive)
[M1] Karl Marx, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro* (tesi di dottorato, 1841). [M2] Marx, *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna* (articoli nella «Rheinische Zeitung», ottobre-novembre 1842); la testimonianza dell'effetto sul suo percorso è nella *Prefazione* a *Per la critica dell'economia politica* (1859). [M3] Sulla frequentazione della sala di lettura del British Museum a partire dal 1850: le biografie di Marx (per esempio Jonathan Sperber, *Karl Marx. Una vita dell'Ottocento*, 2013). [M4] Marx, *Poscritto* alla seconda edizione del *Capitale*, libro I (1873), sulla dialettica hegeliana che «sta sulla testa». [M5] Marx, Prefazione a Per la critica dell'economia politica (1859): «Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt». [M6] Marx, *Tesi su Feuerbach* (1845): tesi 6 (l'essenza umana come insieme dei rapporti sociali) e tesi 11 (interpretare e trasformare). [M7] Marx, *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte* (1852), apertura: gli uomini fanno la propria storia, ma in circostanze «già date e trasmesse». [M8] Marx, *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, sul lavoro alienato. [M9] Marx, *Il Capitale*, libro I (1867), cap. 1, § 4 («Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano»). [M10] Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* (1844): «Das religiöse Elend ist [...] der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt [...]. Sie ist das Opium des Volkes». [M11] Jean-Paul Sartre, *Questioni di metodo* (1957): il marxismo come «l'horizon indépassable de notre temps». [M12] Heidegger, *Lettera sull'umanismo* (1946), il passo su Marx, l'alienazione e la superiorità della concezione marxista della storia.

Parte settima

La domanda messa in questione: l'ontologia nell'età dell'analisi

L'aritmetica vacilla

Nel giugno del 1902, a Jena, un professore di matematica di cinquantaquattro anni stava per mandare in stampa il secondo volume dell'opera della sua vita. Si chiamava Gottlob Frege e da vent'anni lavorava a un progetto di una radicalità quasi incredibile: dimostrare che tutta l'aritmetica poteva essere dedotta dalla pura logica, con una tale rigore che non restasse nulla di dato per scontato. Nel pieno di questa fatica gli giunse una lettera da un giovane matematico inglese, Bertrand Russell, che con cortesia e precisione gli segnalava una contraddizione nel suo sistema.[1]

La contraddizione era semplicissima da enunciare. Si consideri l'insieme di tutti gli insiemi che non appartengono a se stessi. Appartiene a se stesso? Se sì, allora per definizione non vi appartiene; se no, allora vi appartiene. Ne esiste una versione popolare, che lo stesso Russell diffuse più tardi: il barbiere di un villaggio rade tutti e soli gli uomini che non si radono da sé; chi rade il barbiere?

Frege rispose pochi giorni dopo, con una frase di una sincerità che commuove: la scoperta di Russell lo aveva sorpreso moltissimo e, quasi, sgomentato, perché scuoteva le fondamenta su cui pensava di costruire l'aritmetica.[1] Nell'appendice al volume, ormai in stampa, scrisse che a uno scienziato non può capitare nulla di più sgradito che veder vacillare una delle basi del proprio edificio proprio quando il lavoro è finito.[1] Si pensi alla parabola del palazzo e del casolare di cui parlava Kierkegaard: qui il palazzo non è criticato da fuori, ma crolla da dentro, per una crepa che il suo stesso costruttore non aveva visto.

L'episodio è importante per la nostra storia perché segna l'inizio di una tradizione di pensiero che, nel Novecento, avrebbe preso una strada diversa da quella della fenomenologia e dell'esistenzialismo di cui abbiamo parlato. Chi la percorre non parte dall'angoscia né dallo stupore, ma da una domanda di precisione: che cosa vogliamo dire, esattamente, quando parliamo? E se la filosofia ha spesso costruito castelli su parole mal comprese, non sarà giunto il momento di chiarire il linguaggio prima di pretendere di dire che cosa sia l'essere?

Esistere non è una proprietà delle cose

Il contributo più duraturo di Frege alla nostra domanda è una scoperta di logica che pare tecnica e che invece cambia il modo di intendere il verbo «esistere». Nel 1884, in un libro sui fondamenti dell'aritmetica, egli osservò che l'esistenza non è una proprietà degli oggetti, ma dei concetti.[2]

Si prenda la frase «Ci sono dei cavalli». A prima vista sembra che dica qualcosa dei cavalli: che hanno la proprietà di esistere. Ma questo, nota Frege, è un modo ingannevole di leggerla. Ciò che la frase afferma è che il concetto «cavallo» ha almeno un esemplare, cioè che sotto quel concetto cade qualcosa. E «Non ci sono unicorni» non dice qualcosa di strano a proposito di animali misteriosi privi di esistenza: dice che il concetto «unicorno» non ha esemplari.[2] Si noti l'eco di Kant, che avevamo ascoltato nella quinta parte, con i suoi cento talleri: l'essere non è un predicato reale. Frege dà alla stessa intuizione una forma rigorosa.

Il guadagno è notevole. Il vecchio problema di Parmenide, secondo cui non si può parlare di ciò che non è, perché ciò che non è non è nulla, trova qui una soluzione: quando dico che gli unicorni non esistono, non sto parlando di un oggetto inesistente, sto parlando di un concetto che non ha applicazioni. Platone, nel *Sofista*, aveva risolto il problema trasformando il non essere in «diverso». Frege lo risolve trasformando l'esistenza in una proprietà dei concetti.
Russell portò la stessa idea ancora più lontano. Nel 1905 pubblicò un breve articolo intitolato *Sulla denotazione*, che sarebbe diventato uno dei testi fondativi della filosofia analitica.[3] Vi si chiede: che cosa significa la frase «L'attuale re di Francia è calvo»? Sappiamo che la Francia, oggi, non ha un re. Dunque la frase è falsa? Oppure priva di senso, dato che il soggetto non esiste? La soluzione di Russell consiste nel mostrare che la frase, in realtà, ha una struttura nascosta: afferma che c'è uno e un solo individuo che è re di Francia, e che quell'individuo è calvo. Poiché la prima parte non è vera, tutta la frase è falsa, ma perfettamente sensata.[3] Non c'è bisogno di ammettere un misterioso «re di Francia inesistente» di cui si possa dire qualcosa.
Nel 1919 Russell riassunse il proprio atteggiamento con una battuta: la logica, scrisse, non può ammettere un unicorno più di quanto la zoologia possa ammetterlo.[3] Chi ha letto la quarta parte ricorda il drago di Avicenna: sapere che cosa un drago sarebbe non significa sapere che esista. Mille anni dopo, la distinzione ritorna in una veste di logica formale.
Un avversario di Russell, il filosofo austriaco Alexius Meinong, aveva sostenuto una tesi opposta: anche gli oggetti inesistenti, come la montagna d'oro o il quadrato rotondo, hanno una certa forma di essere, e di essi possiamo dire cose vere e false. Russell ironizzò su questa «giungla» di enti inesistenti. Ma la discussione, come vedremo, non si è mai chiusa del tutto.

Che cosa c'è?

Nel 1948 un filosofo americano, Willard Van Orman Quine, pubblicò un articolo di poche pagine che ha un incipit memorabile. Una cosa curiosa del problema ontologico, scrisse, è la sua semplicità: si può formulare con tre monosillabi anglosassoni, *What is there?*, «che cosa c'è?». E si può rispondere con una sola parola, «tutto», e tutti la accetteranno come vera. Ma, aggiunge subito, questo equivale a dire soltanto che c'è ciò che c'è.[4]
È difficile non sentire, in queste righe, il bambino che nella prima narrazione indicava la luna. La domanda di Quine ha la stessa nudità di quella del bambino, e la lingua italiana la rende con la stessa sillaba: «che cosa c'è?». Ma Quine la pone da logico, e il suo articolo, intitolato *Su ciò che c'è*, costruisce una proposta di metodo per rispondere.
La difficoltà, spiega, è quella antichissima che Parmenide e Platone avevano conosciuto. Se dico che Pegaso non esiste, devo comunque parlare di Pegaso: dunque in qualche modo Pegaso deve esserci, altrimenti di che cosa sto parlando? Quine chiama questa trappola «la barba di Platone», perché storicamente si è dimostrata dura da radere, e ha spesso smussato la lama del rasoio di Ockham.[4] Ritroviamo qui, in una battuta, due figure delle nostre parti precedenti: l'ateniese e il frate inglese.
La soluzione di Quine segue la strada di Russell: i nomi si possono trasformare in descrizioni, e le descrizioni, in logica, si traducono con quantificatori. Quando dico «c'è qualcuno che ha lasciato la porta aperta», sto affermando che, nel mondo di cui parlo, esiste almeno un individuo tale che ha lasciato la porta aperta. Ne ricava un principio di grande efficacia: essere significa essere il valore di una variabile.[4] In altre parole, siamo impegnati a ritenere che esistano proprio quelle cose su cui le nostre teorie quantificano, quelle che dobbiamo includere nell'elenco per rendere vere le nostre affermazioni. Se la miglior fisica afferma che «ci sono elettroni», chi accetta questa fisica si impegna a ritenere che gli elettroni esistano. Questo è ciò che Quine chiama impegno ontologico.
Per vedere l'originalità della proposta basta confrontarla con quanto abbiamo letto. Aristotele cercava di capire che cosa fosse l'essere in quanto essere. Tommaso lo pensava come atto. Heidegger lo

distingueva dall'ente. Quine, invece, ci invita a una domanda più modesta e più concreta: quali tipi di cose le nostre migliori descrizioni del mondo ci obbligano ad ammettere? L'ontologia diventa un'inchiesta sugli impegni delle nostre teorie.
Questa posizione lo mise in contrasto con un altro grande filosofo del tempo, Rudolf Carnap, che nel 1950 aveva sostenuto che le domande sull'esistenza hanno senso soltanto all'interno di un determinato quadro linguistico: dentro il linguaggio dei numeri, «ci sono numeri primi maggiori di cento» è una domanda con una risposta ovvia; chiedersi, invece, se i numeri esistano «davvero», fuori da ogni quadro, non è una questione di fatto, ma di scelta pratica del linguaggio.[5] Quine rispose che la distinzione tra questioni interne ed esterne non regge, e che l'ontologia non è una scelta di comodo ma un impegno continuo con le teorie migliori che abbiamo.

Il soldato prigioniero

Per capire fino in fondo la sfida lanciata alla domanda sull'essere occorre tornare indietro, al 1918. Nei giorni finali della Grande Guerra, un soldato austriaco di ventinove anni fu catturato dagli italiani in Trentino e portato in un campo di prigionia presso Cassino. Era figlio di una delle famiglie più ricche di Vienna, aveva studiato ingegneria a Manchester, poi filosofia a Cambridge con Russell, e si era arruolato volontario. Nello zaino aveva il manoscritto di un libro. Si chiamava Ludwig Wittgenstein.[6] Da Cassino spedì il manoscritto a Russell e a Frege. Fu pubblicato nel 1921 con il titolo *Tractatus logico-philosophicus*, un'opera di poche decine di pagine, scritta in proposizioni numerate, di una concisione quasi ascetica. La prima frase dichiara: il mondo è tutto ciò che accade. La successiva, forse la più importante per la nostra storia, dice che il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose.[6] Dopo Aristotele e dopo secoli di ontologia della sostanza, ecco una proposta opposta: la realtà non è fatta di cose, ma di fatti, cioè di stati di cose che si danno e che si possono descrivere in proposizioni.
Wittgenstein sosteneva che il linguaggio funziona come un'immagine: una proposizione ha senso quando raffigura un possibile stato di cose. Ne derivava una conseguenza severa. Tutto ciò che si può dire, si può dire con chiarezza; ma tutto ciò che non è un'immagine di fatti, la metafisica, l'etica, l'estetica, il senso della vita, non si può dire. L'ultima proposizione dell'opera è un invito al silenzio: su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere.[6]
Sarebbe tuttavia un errore capire il *Tractatus* come una semplice liquidazione della domanda sull'essere. Il libro contiene la frase che già citammo nella prima parte della prima narrazione: non come il mondo è, è il mistico, ma che esso è.[6] Esistono dunque, ammette l'autore, cose che non si possono dire e che pure si mostrano. E il finale ha una modestia che disarma: le proposizioni del libro, scrive, servono come una scala; chi le ha capite se ne serve per salire, e poi la getta via.[6] Si ricorda la scala di Diotima, nella seconda parte: là si saliva dal corpo bello alla Bellezza stessa, qui dal linguaggio al silenzio.
Wittgenstein non pensava che la sua opera avesse risolto tutti i problemi della filosofia. Pensava che li avesse dissolti, e per questo, finito il libro, lasciò la filosofia. Distribuì ai fratelli la sua enorme fortuna, e per anni, tra il 1920 e il 1926, insegnò come maestro elementare in alcuni villaggi di montagna dell'Austria. Poi tornò a Cambridge. Nel 1929 tenne a un piccolo gruppo di studenti una conferenza sull'etica in cui riconobbe di provare, davanti al mondo, una meraviglia che il linguaggio non sapeva esprimere: mi meraviglio dell'esistenza del mondo, disse. E aggiunse che quel modo di parlare, per quanto privo di senso in senso stretto, era per lui una tendenza della mente umana che non avrebbe mai deriso, per nessuna ragione.[7] Chi ha letto la prima parte della nostra narrazione ritrova nel logico più rigoroso del secolo lo stesso stupore del bambino davanti alla luna.

Il nulla che nulleggia

Negli anni in cui Wittgenstein scriveva, a Vienna si raccoglieva ogni giovedì sera un gruppo di scienziati e filosofi attorno al professor Moritz Schlick. Si incontravano in una piccola sala dell'università, e discutevano con entusiasmo di logica, di fisica, di matematica, di una nuova «concezione scientifica del mondo». Tra loro c'erano Rudolf Carnap, Otto Neurath, Herbert Feigl, Friedrich Waismann. Furono chiamati il Circolo di Vienna. Il *Tractatus* era il loro testo di riferimento, anche se Wittgenstein, che qualche volta partecipava, si comportava in modo bizzarro: si racconta che una volta si sedette con le spalle rivolte ai presenti e si mise a leggere poesie di Tagore ad alta voce.[8]
La tesi dei membri del Circolo, che chiamarono neopositivismo o empirismo logico, era radicale: una proposizione ha senso soltanto se si può in linea di principio verificare con l'esperienza, oppure se è una tautologia logica. Tutto il resto è privo di significato. Era una dichiarazione di guerra alla metafisica, e in particolare alla domanda sull'essere.
Nel 1932 Carnap pubblicò un articolo intitolato *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in cui prese come esempio principale un passo di un filosofo tedesco che era allora in piena fama: Martin Heidegger. Nella conferenza *Che cos'è metafisica?*, Heidegger si era chiesto che cosa sia il nulla, e aveva scritto che il nulla stesso nullifica: *das Nichts selbst nichtet*.[9]
Carnap mostrò, con una pazienza quasi crudele, come una simile frase nasca da un trucco grammaticale. In italiano si può dire «Nel frigo non c'è niente», e la frase è perfettamente sensata: significa che non c'è alcun cibo. Ma subito dopo si può compiere uno scivolamento: trattare «niente» come se fosse un nome, come se indicasse una cosa, e dire «il Niente è nel frigo», oppure «il Niente nullifica». Carnap mostrava che era un errore di sintassi logica: una parola che in origine negava l'esistenza di qualcosa era stata trasformata in soggetto di una frase. La metafisica dell'essere, concluse, è un'illusione prodotta dall'uso scorretto del verbo e dei pronomi.[9]
L'accusa era seria, ed è bene riconoscerlo. Ma anche Heidegger aveva un'obiezione, e non banale. Nella stessa conferenza aveva scritto che l'idea stessa di «logica» si dissolve nel vortice di una domanda più originaria.[10] Per lui la logica non può fare da giudice, perché la logica stessa presuppone un'apertura all'essere che la precede. Le due parti avevano, in sostanza, due idee diverse di che cosa significhi pensare con rigore, e non riuscirono mai a incontrarsi.
La storia del Circolo ebbe una fine drammatica. Il 22 giugno 1936 Schlick fu ucciso a colpi di pistola, sulle scale dell'università, da un ex studente squilibrato.[8] Quando l'Austria fu annessa alla Germania nel 1938, quasi tutti i membri emigrarono. Carnap, già prima, era passato a Praga e poi negli Stati Uniti. Il neopositivismo si spostò così nel mondo anglosassone, dove avrebbe plasmato per decenni la filosofia.

Il linguaggio in vacanza

Il Wittgenstein del dopoguerra cambiò pensiero, e lo fece con la stessa onestà radicale con cui aveva scritto il primo libro. Nelle *Ricerche filosofiche*, pubblicate dopo la sua morte nel 1953, rinnegò l'idea che il linguaggio sia un'immagine del mondo. Il significato di una parola, sostenne, è il suo uso nelle attività della vita: come si usa un martello per piantare chiodi, così si usano le parole nei «giochi linguistici», nei contesti concreti in cui le persone si capiscono.[11]
Da questo nuovo punto di vista, la domanda sull'essere appare sotto una luce diversa. I problemi filosofici, scrive, nascono quando il linguaggio va in vacanza, cioè quando le parole vengono portate fuori dai contesti in cui hanno un uso e fatte girare a vuoto.[11] Il compito della filosofia è riportare le parole dal loro uso metafisico al loro uso quotidiano.[11] Chiedersi che cosa sia «l'essere» come se fosse una cosa misteriosa sarebbe, in questa prospettiva, l'effetto di una confusione grammaticale.
Nietzsche, con la sua vena profetica, l'aveva già intuito: temo, aveva scritto, che non ci libereremo di Dio finché crederemo ancora alla grammatica.[12] E l'idea che la domanda sull'essere sia un riflesso di un certo modo di parlare ebbe, nel Novecento, un seguito sorprendente anche fuori dalla scuola

analitica. Nel 1958 il linguista francese Émile Benveniste pubblicò un articolo in cui sosteneva che le dieci categorie di Aristotele, di cui abbiamo parlato nella seconda parte, riflettevano in larga misura le categorie grammaticali della lingua greca.[13] Quando Aristotele distingue la sostanza, la qualità, la quantità, starebbe in parte, senza saperlo, descrivendo il greco. Più tardi lo studioso americano Charles Kahn mostrò, in un'opera sul verbo greco «essere», che i Greci usavano questo verbo in molti sensi diversi, e che il senso di «esistere», quello su cui la metafisica avrebbe costruito tanto, non era affatto il principale.[13]
Aggiungiamo un dato che il lettore troverà interessante. In molte lingue, come l'arabo, l'ebraico, il russo, il cinese classico, il verbo «essere» non si usa al presente nelle frasi più comuni: si dice «il cielo azzurro» e non «il cielo è azzurro». Uno studioso inglese, Angus Graham, osservò già nel 1959 che questo fatto invita a domandarsi quanto la nostra ontologia dipenda dalla lingua in cui la pensiamo.[13] La domanda ci porterà, nell'ultima parte, in territori nuovi.
Il sospetto linguistico, in conclusione, è serio, e va preso sul serio. Ma c'è anche chi gli ha risposto con buon senso. Nel 1939 un filosofo di Cambridge, George Edward Moore, tenne una celebre lezione intitolata *Dimostrazione dell'esistenza del mondo esterno*. Si presentò davanti ai colleghi, alzò una mano e disse: «Ecco una mano». Poi alzò l'altra e disse: «Ed ecco un'altra mano». Dunque, concluse, esistono almeno due oggetti esterni.[14] La scena, che a prima vista sembra una burla, ha una sua serietà. Come davanti a Zenone si risponde camminando, davanti agli scettici sul mondo si può rispondere con ciò che sappiamo meglio di qualsiasi teoria.

La metafisica non è morta

La storia, tuttavia, ha il vizio di prendersi gioco delle sentenze di morte. Nel secondo dopoguerra, in modo quasi inatteso, la metafisica rinacque proprio nel cuore della tradizione analitica.
Nel 1959 Peter Strawson, a Oxford, pubblicò un libro intitolato *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*. L'idea era che la filosofia non debba costruire sistemi arditi sulla realtà ultima, ma descrivere con cura il quadro concettuale che usiamo di fatto per pensare il mondo: parliamo di oggetti persistenti, di persone, di eventi, di luoghi e tempi.[15] Era una metafisica sobria, senza grandi pretese, ma pur sempre una metafisica.
Negli anni Settanta un giovanissimo logico americano, Saul Kripke, tenne a Princeton tre lezioni che divennero un libro, *Nome e necessità*.[16] Vi sosteneva, tra l'altro, che le cose hanno proprietà essenziali, senza le quali non sarebbero quelle che sono: questo tavolo, per esempio, non potrebbe essere fatto di ghiaccio invece che di legno. Dopo decenni in cui l'idea di essenza era stata trattata con sospetto, tornava in scena a pieno titolo. Aristotele avrebbe riconosciuto la sua dottrina.
Un altro filosofo americano, David Lewis, pubblicò nel 1986 un libro che a molti parve provocatorio: *Sulla pluralità dei mondi*. Il suo incipit è senza mezzi termini: credo che esistano mondi possibili diversi da quello in cui ci troviamo.[17] Per Lewis i mondi possibili non sono ipotesi astratte, ma realtà concrete, altrettanto reali di quello in cui viviamo. Dire che le cose avrebbero potuto andare diversamente significa dire che in un altro mondo sono andate diversamente. Chi ha letto la parte sul Seicento riconosce in questa tesi l'eco dei mondi possibili di Leibniz, spinta fino a conseguenze che lo stesso Leibniz non avrebbe accettato. La contingenza, che era stata per noi l'esperienza del pesce rosso, diviene qui una teoria sulla struttura della realtà.
C'è poi un episodio che la storia dei logici custodisce con affetto. Il grande logico Kurt Gödel, amico di Einstein e autore di teoremi che avevano scosso le fondamenta della matematica, lasciò tra le sue carte una versione formalizzata dell'argomento ontologico di Anselmo, scritta in logica modale.[18] Non la pubblicò in vita, forse per timore di essere frainteso. Fu resa nota dopo la sua morte e ha suscitato un dibattito che continua. L'argomento che Kant credeva di aver chiuso con i cento talleri, nove secoli dopo Anselmo, ritornava tra i simboli di un logico.

Infine, per una singolare ironia, la parola «ontologia» è oggi usata anche in un ambito che i filosofi del Seicento non avrebbero potuto immaginare: l'informatica. Nei sistemi di intelligenza artificiale e nella gestione delle conoscenze, un'ontologia è una descrizione formale delle categorie di cose che esistono in un certo dominio, e delle relazioni tra di esse.[19] Per fare «capire» a un programma che cos'è un ospedale, qualcuno deve decidere quali tipi di enti ne fanno parte: pazienti, medici, farmaci, diagnosi, reparti. È il vecchio compito di Aristotele, trasportato in un archivio digitale. E, come nella lezione di Quine, ogni scelta di categorie è un impegno su ciò che si decide di ammettere nel proprio mondo.

Il nulla e la scienza

Una parte della discussione contemporanea sull'essere avviene fuori dalla filosofia, nei laboratori e negli osservatori. Nel 1927 un giovane belga, Georges Lemaître, propose, sulla base della teoria della relatività di Einstein, che l'universo fosse in espansione. Quattro anni dopo ipotizzò che, andando indietro nel tempo, tutto fosse partito da uno stato iniziale estremamente compatto, che chiamò «atomo primitivo». Era l'idea che sarebbe diventata la teoria del Big Bang. Lemaître era, oltre che un fisico, un sacerdote cattolico.[20]
Nel 1951 papa Pio XII, parlando all'Accademia pontificia delle scienze, volle vedere in queste scoperte una conferma scientifica del racconto biblico della creazione. Lemaître, a quanto riferiscono i suoi biografi, ne fu preoccupato. Pensava che la fisica e la fede avessero ciascuna il proprio piano, e che non si dovesse far dipendere la seconda dalle ipotesi mutevoli della prima. La distinzione, che ci è familiare dopo Tommaso e dopo Kant, gli apparve come una questione di onestà.[20]
Più di recente, qualche fisico ha sostenuto che il problema sul perché ci sia qualcosa e non il nulla possa essere risolto dalla fisica: l'universo potrebbe essere nato da un «nulla» quantistico, da una fluttuazione del vuoto. A questa tesi, divulgata con successo da Lawrence Krauss, alcuni filosofi hanno replicato che il vuoto quantistico non è affatto il nulla: è uno stato fisico, con campi, energia, leggi. Spiegare l'origine delle particelle a partire da un vuoto così descritto significa semplicemente spostare la domanda: perché ci sono i campi, perché ci sono quelle leggi?[21] La questione di Leibniz, che avevamo incontrato all'inizio della parte sul Seicento, non è stata né risolta né superata. Si è trasferita su un piano ulteriore.

Che cosa resta della domanda

Possiamo ora tirare le somme di questa parte. La contestazione della domanda sull'essere, mossa dalla tradizione analitica, è stata ricca di effetti. Ha costretto a distinguere con cura i diversi usi del verbo «essere». Ha mostrato i trabocchetti di certe grammatiche. Ha reso più esigenti i criteri con cui si parla di esistenza, di necessità, di possibilità. E ha obbligato la metafisica a un lavoro di pulizia, di cui anche i suoi difensori hanno beneficiato.
Ma la domanda non è stata uccisa. Anzi, i suoi stessi critici ne hanno rilanciato la forma più semplice: *che cosa c'è?*. Wittgenstein ammetteva di meravigliarsi dell'esistenza del mondo. Quine ha messo al centro della filosofia la questione di che cosa ci sia. Lewis e Kripke hanno ridato dignità all'essenza e ai mondi possibili. I fisici si interrogano sul nulla, e gli informatici costruiscono ontologie. Sotto tutte queste vesti, la vecchia domanda continua a lavorare.
Resta un'obiezione che la tradizione analitica ci ha lasciato e che dobbiamo conservare: il sospetto che la nostra domanda sia legata a una lingua e a una storia. Che il verbo «essere» dei Greci, con tutto ciò che ne è derivato, sia una via tra molte per interrogare la realtà. Per vedere se è così, occorre uscire dall'Europa. Lo faremo nell'ultima parte di questa narrazione.

Note di riferimento

[1] Gottlob Frege, *Leggi fondamentali dell'aritmetica*, vol. II (1903), appendice; il carteggio Frege-Russell del giugno 1902 (la lettera di Russell è del 16 giugno; la risposta di Frege del 22 giugno). Sul paradosso del barbiere: Bertrand Russell, *The Philosophy of Logical Atomism* (1918).
[2] Gottlob Frege, *I fondamenti dell'aritmetica* (1884), §§ 46 e 53: «Existenz ist Eigenschaft des Begriffes».
[3] Bertrand Russell, *Sulla denotazione* (*On Denoting*), «Mind», 1905; sull'unicorno: *Introduzione alla filosofia matematica* (1919), cap. XVI («Logic must no more admit a unicorn than zoology can»). Sulla «giungla» meinonghiana: Alexius Meinong, *Teoria dell'oggetto* (1904).
[4] Willard Van Orman Quine, *On What There Is*, «Review of Metaphysics», 1948 («What is there?»; «Plato's beard»; «To be is to be the value of a variable»).
[5] Rudolf Carnap, *Empiricism, Semantics, and Ontology* (1950), sulla distinzione tra questioni interne ed esterne.
[6] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1921): 1 e 1.1 («Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge»); 6.44 («Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist»); 6.54 (la scala); 7 («Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen»). Sulla prigionia a Cassino e l'invio del manoscritto a Russell e a Frege: Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein. Il dovere del genio* (1990).
[7] Wittgenstein, *Conferenza sull'etica* (tenuta a Cambridge nel 1929): «I wonder at the existence of the world... I would not for my life ridicule it».
[8] Sul Circolo di Vienna: il manifesto *La concezione scientifica del mondo: il Circolo di Vienna* (1929); l'aneddoto di Wittgenstein che legge Tagore con le spalle al pubblico è riferito da Carnap nella sua *Autobiografia intellettuale*. Sulla morte di Schlick (22 giugno 1936): le cronache dell'epoca.
[9] Rudolf Carnap, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, «Erkenntnis», 1932, che cita Heidegger, *Che cos'è metafisica?* (1929): «Das Nichts selbst nichtet».
[10] Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, passo sulla dissoluzione dell'idea di «logica» in una domanda più originaria.
[11] Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953): § 43 (il significato come uso), § 38 («wenn die Sprache feiert»), § 116 (ricondurre le parole dall'uso metafisico a quello quotidiano).
[12] Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, «La "ragione" nella filosofia», § 5: «Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben».
[13] Émile Benveniste, *Catégories de pensée et catégories de langue* (1958); Charles H. Kahn, *The Verb "Be" in Ancient Greek* (1973); Angus C. Graham, *«Being» in Linguistics and Philosophy* (1959).
[14] George Edward Moore, *Proof of an External World* (lezione alla British Academy, 1939).
[15] Peter F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* (1959).
[16] Saul Kripke, *Naming and Necessity* (lezioni del 1970; libro del 1972).
[17] David Lewis, *On the Plurality of Worlds* (1986).
[18] Kurt Gödel, la prova ontologica in logica modale, tra le carte postume, nota dopo la sua morte (1978).
[19] Sul concetto di ontologia in informatica: Thomas R. Gruber, *A Translation Approach to Portable Ontology Specifications* (1993).
[20] Georges Lemaître, *L'hypothèse de l'atome primitif* (1931); sul discorso di Pio XII all'Accademia pontificia delle scienze (22 novembre 1951) e sulla reazione di Lemaître: le biografie di Dominique Lambert e di Simon Mitton.
[21] Lawrence Krauss, *A Universe from Nothing* (2012); la recensione critica del filosofo e fisico David Albert, «New York Times», 23 marzo 2012.

Parte ottava
Oltre l’Occidente: l’essere in altre lingue

Una traduzione interrotta

Nell’estate del 1946, nella cittadina tedesca di Todtnauberg, nella Foresta Nera, un anziano professore in disgrazia e un giovane studioso cinese si sedevano ogni giorno allo stesso tavolo. Il professore era Martin Heidegger, a cui le autorità di occupazione avevano vietato l’insegnamento a causa dei suoi trascorsi con il nazionalsocialismo. Lo studioso era Paul Shih-yi Hsiao, che da anni viveva in Europa. Si erano messi in testa un progetto: tradurre insieme in tedesco il *Daodejing*, il libro attribuito a Laozi, uno dei testi fondamentali della tradizione cinese.[1]

Il lavoro procedeva con lentezza. Hsiao spiegava il senso di ogni carattere, Heidegger cercava il termine tedesco più adatto, e spesso le parole mancavano. Si dice che arrivarono a tradurre otto capitoli, poi si fermarono. Ma ciò che accadde in quelle settimane lasciò un segno: negli anni successivi, Heidegger tornò più volte sulla parola *Dao*, che letteralmente significa «via», e ipotizzò che potesse essere il nome più antico di ciò che egli stesso cercava di pensare, la sorgente nascosta da cui nascono tutte le vie.[1]

Il piccolo episodio dice qualcosa di essenziale, e anche di scomodo. Per 2500 anni, nelle sette parti precedenti, abbiamo raccontato una storia in cui l’essere è stato pensato in greco, in latino, in arabo, in tedesco, in francese, in inglese. È una storia ricca, ma non è l’unica. Fuori dall’Europa altre civiltà hanno affrontato, con altre parole e altre immagini, la questione di che cosa significhi che qualcosa è. Interrogarle non vuol dire aggiungere un’appendice esotica: vuol dire verificare se la nostra domanda è davvero universale, oppure se è anche il frutto di una lingua e di una storia.

Prima di entrare nel merito, due avvertenze. La prima: queste tradizioni non sono blocchi omogenei. Nell’India, nella Cina, nel Giappone, nel mondo islamico, nel continente africano, i pensieri sono molti e spesso in dissenso tra loro, come in Europa. Ne sceglieremo qualcuno, senza pretesa di esaurire nulla. La seconda: le somiglianze con i pensatori occidentali sono spesso affascinanti, ma vanno trattate con prudenza. Non si tratta di dire che «Nāgārjuna è un Hume indiano» o che «Laozi è un Eraclito cinese». Si tratta di ascoltare voci diverse, per capire meglio anche la nostra.

Il sale nell’acqua

Cominciamo dall’India, intorno al sesto o settimo secolo avanti Cristo, cioè negli stessi anni in cui a Mileto Talete osservava le stelle. In una foresta dell’India settentrionale, secondo il racconto che si legge in uno dei testi più antichi della tradizione indiana, la *Chāndogya Upaniṣad*, un giovane di nome Śvetaketu torna a casa dopo dodici anni di studio dei libri sacri. È pieno di sé. Suo padre, un brahmano di nome Uddālaka, lo guarda e gli domanda se abbia mai chiesto ai maestri come si possa udire ciò che non si è udito, pensare ciò che non si è pensato, conoscere ciò che non si è conosciuto. Il ragazzo ammette di non saperlo.[2]

Il padre inizia allora a insegnare, e comincia dall’inizio di tutto. In principio, dice, c’era l’Essere soltanto, uno, senza un secondo. E subito aggiunge una cosa che farà riconoscere al lettore un’eco di Parmenide: alcuni dicono che in principio ci fosse il non essere, e che da quel non essere sia nato l’essere. Ma come sarebbe possibile questo, figlio mio? Come potrebbe l’essere nascere dal non essere?[2] Seguono altre parole di insegnamento, e si arriva a una lezione che è rimasta celebre.

Il padre dice al figlio di mettere un po' di sale in una ciotola d'acqua e di tornare da lui il mattino dopo. Il giorno seguente gli chiede di riportargli il sale. Il ragazzo lo cerca e non lo trova: si è sciolto. «Assaggia l'acqua dalla superficie», dice il padre. «Com'è?» «Salata.» «Assaggiala dal mezzo.» «Salata.» «Dal fondo.» «Salata.» «Gettala e torna da me.» Quando il ragazzo ritorna, il padre dice: così, figlio mio, tu non vedi l'Essere in questo mondo, eppure è qui. Ciò che è la sottile essenza di ogni cosa, questo universo ha per suo sé. Questo è il reale. Questo è il Sé. Tu sei quello, Śvetaketu.[2]
L'espressione, *tat tvam asi*, «tu sei quello», è divenuta il motto di un'intera tradizione. Dice che ciò che sostiene ogni realtà non è qualcosa di lontano e di diverso da noi: è la stessa essenza presente in ogni cosa e, in modo intimo, in chi ascolta. Come il sale sciolto nell'acqua, invisibile e ovunque. Più tardi, intorno all'ottavo secolo, il pensatore Śaṅkara svilupperà questa intuizione nella dottrina detta *Advaita*, «non-dualità», secondo la quale esiste una sola realtà, il *Brahman*, e il mondo molteplice che sperimentiamo è una manifestazione in cui ci inganniamo a prenderlo per realtà ultima.[3]
Si noti l'accostamento con la nostra storia. Parmenide, nel Cilento, diceva che l'essere è uno e che dal nulla nulla nasce. Uddālaka, tra i boschi del Gange, diceva più o meno la stessa cosa, prima o contemporaneamente. Non c'è prova di un contatto tra i due, e gli studiosi si guardano bene dal postularlo. Ma il parallelo ci ricorda che la vertigine dell'essere si manifestò, in luoghi lontanissimi, quasi nello stesso momento.

Il re greco e il monaco

Se l'*Upaniṣad* afferma che esiste un Sé più profondo di ogni apparenza, un contemporaneo di Parmenide e di Eraclito, in India, sostenne il contrario. Il suo nome era Siddhārtha Gautama, che il mondo ha imparato a chiamare il Buddha, il «Risvegliato». Nato, secondo la tradizione, in una famiglia nobile ai piedi dell'Himalaya, abbandonò il palazzo per cercare una via d'uscita dalla sofferenza.
Il cuore dell'insegnamento buddhista, per ciò che riguarda la nostra storia, è che nulla ha una natura propria e permanente. Tutto ciò che esiste nasce da cause e da condizioni, e svanisce quando queste cessano: quando c'è questo, c'è quello; dal sorgere di questo sorge quello.[4] Questa è la dottrina del co-originarsi condizionato. E ne discende un'altra, che per un lettore occidentale è la più sconcertante: nemmeno l'io è una sostanza stabile. Ciò che chiamiamo «io» è un insieme di corpo, sensazioni, percezioni, impulsi, coscienza, in continuo mutamento. Qualcuno ricorderà, dalla quinta parte, la tesi di Hume sul fascio di percezioni.
Un testo buddhista del secondo secolo avanti Cristo ci offre, a questo proposito, una scena straordinaria, perché mette in dialogo l'India e la Grecia. Dopo la morte di Alessandro Magno, un regno greco si era formato nell'attuale Afghanistan e nel nord-ovest dell'India. Uno dei suoi sovrani, Menandro, che le fonti indiane chiamano Milinda, era un uomo colto e amante della discussione. Il libro *Le domande di Milinda* racconta il suo incontro con un monaco buddhista di nome Nāgasena.[5] Il re gli chiede come si chiami. Il monaco risponde che gli altri lo chiamano Nāgasena, ma che questo è soltanto un nome, una designazione, un modo di dire, perché in realtà nessuna persona si trova in lui. Il re, stupito, domanda: se non esiste alcuna persona, chi riceve le offerte dei fedeli, chi osserva i precetti, chi compie il bene e il male? Il monaco, a quel punto, si rivolge al re: «Sei venuto a piedi o su un carro?» «Su un carro.» «Che cos'è il carro? È il timone?» «No.» «È l'asse?» «No.» «Le ruote? La cassa? Il giogo?» A ogni domanda il re risponde di no. «Dunque, grande re, un carro non c'è affatto? Hai detto una cosa vuota?» E il re, a poco a poco, comprende: la parola «carro» è un nome convenzionale che usiamo per un insieme di parti messe in un certo modo. Allo stesso modo, conclude Nāgasena, «Nāgasena» è un nome per un insieme di elementi: capelli, unghie, corpo, sensazioni, percezioni, coscienza.[5]

L’esempio ha un sapore quasi socratico. Ma segna anche la differenza con Aristotele. Per lui la sostanza è ciò che sta in sé: questo uomo, questo cavallo. Per il buddhismo, quando si cerca la sostanza dietro il nome, non si trova nulla: soltanto relazioni, processi, cause.
Il Buddha, del resto, evitava la speculazione metafisica per ragioni di ordine pratico. Un discepolo, Māluṅkyaputta, gli aveva domandato se il mondo fosse eterno o no, finito o infinito, se l’anima fosse la stessa cosa del corpo, se dopo la morte un illuminato continui a esistere. E aveva minacciato di lasciare la comunità, se non avesse ricevuto risposta. Il Buddha rispose con una parabola. Un uomo viene colpito da una freccia avvelenata. I suoi amici vogliono chiamare un medico, ma lui dice: non permetterò che mi tolgano la freccia finché non so chi mi ha colpito, di che casta sia, quanto sia alto, di che legno sia l’arco. Morirebbe prima di avere le risposte.[6] Così, concluse il Buddha, io insegno ciò che serve: che cos’è la sofferenza, da dove viene, come cessa, qual è la via.
Il suo silenzio sulle grandi domande ricorda quello di Wittgenstein, che abbiamo incontrato nella settima parte, anche se le ragioni sono diverse. Per il Buddha non si tratta di un limite del linguaggio, ma di un’urgenza: il tempo è breve, la freccia è nel petto.

Il vuoto non è nulla

Intorno al secondo o terzo secolo dopo Cristo, nell’India meridionale, visse un monaco che avrebbe portato questa intuizione alla sua forma più radicale. Si chiamava Nāgārjuna.[7] Nelle sue *Strofe fondamentali sulla Via di mezzo* applica un ragionamento di una rigore quasi aritmetico ai concetti di causa, di movimento, di tempo, di sé, e mostra che, se li si esamina con cura, nessuno di essi può sostenere l’idea di una «natura propria», cioè di qualcosa che esista da sé e per sé. È una critica diretta a ciò che la tradizione indiana chiama *svabhāva*, l’«essere-proprio», e che somiglia, per molti versi, alla sostanza di Aristotele.
Ne ricava che tutte le cose sono «vuote», cioè prive di natura propria. Ma si badi che «vuoto» non significa «nulla». Significa che le cose esistono soltanto in dipendenza da altre, come il carro di Nāgasena esiste in dipendenza dalle sue parti, dai suoi costruttori, dal suo uso, dalla parola che lo designa. Nāgārjuna scrive che ciò che nasce in dipendenza è chiamato vuotezza, e che questa è anche una designazione dipendente, e questa è la via di mezzo.[7] La vuotezza non è un fondo ultimo: è il modo in cui le cose si danno, relazionali fino in fondo. Aggiunge una frase di una densità notevole: per colui per cui la vuotezza è possibile, tutto è possibile.[7]
Come per Parmenide, anche per Nāgārjuna le opzioni sull’essere sembrano esaurirsi in poche alternative. Ma mentre il pensatore di Elea scartava il non essere e sceglieva l’essere, il monaco indiano scarta entrambe: né essere, né non essere, né entrambi, né nessuno dei due. È l’argomento chiamato *tetralemma*, che mostra come ogni formulazione definitiva dell’essere sia insufficiente.[7] Il suo scopo non è distruggere il pensiero, ma guarirlo dall’attaccamento a ogni formula.
Chi desidera un’immagine popolare, vicina allo spirito di queste dottrine, può ricordare la parabola indiana dei ciechi e dell’elefante. Alcuni ciechi toccano ciascuno una parte dell’animale: uno la zampa, l’altro la proboscide, un terzo l’orecchio, un quarto la coda. Ognuno sostiene che l’elefante è come una colonna, come un serpente, come un ventaglio, come una corda, e litigano. La parabola, attestata sia nelle fonti buddhiste sia in quelle giainiste, serve a dire che nessuna prospettiva esaurisce la realtà, e che l’essere si dice, come già affermava Aristotele, in molti modi.[8]

Il mozzo della ruota

In Cina, nello stesso periodo in cui in Grecia fiorivano Platone e Aristotele, circolava un libro breve, di circa cinquemila caratteri, il *Daodejing*, la cui composizione la tradizione attribuisce a un sapiente di nome Laozi, il «Vecchio Maestro». Gli studiosi moderni non sono sicuri che sia esistito, e credono

piuttosto che il testo si sia formato nel corso di più generazioni. Due ritrovamenti archeologici hanno gettato luce su di esso: nel 1973, a Mawangdui, nella provincia dello Hunan, due manoscritti su seta, sepolti nel 168 avanti Cristo; nel 1993, a Guodian, alcuni frammenti su strisce di bambù, risalenti a circa il 300 avanti Cristo.[9]
Il libro comincia con una frase che è già un programma: il *Dao* che si può dire non è il *Dao* costante; il nome che si può nominare non è il nome costante.[9] Ciò che sta all'origine, dunque, non si lascia imprigionare in un nome, e chi lo chiama in un modo lo manca. Chi ha letto la prima parte ricorda Eraclito e la natura che ama nascondersi; chi ha letto la quarta, Eckhart e la divinità senza nome.
La lingua cinese, a questo proposito, ha una particolarità che merita attenzione. Per dire «essere», «c'è», si usa il carattere *you*, che significa anche «avere». Per dire «non essere», «non c'è», si usa il carattere *wu*, «non avere». Chi ricorda la nostra riflessione sul «c'è» italiano, sullo *es gibt* tedesco, sul *il y a* francese, sull'*hay* spagnolo, osserva un'analogia: la lingua cinese, come altre, dice l'esserci nei termini dell'avere. E il *Daodejing* gioca con questa coppia in un modo che nessun greco avrebbe immaginato: l'essere e il non essere si generano a vicenda; tutte le cose del mondo nascono dall'essere, e l'essere nasce dal non essere.[9]
Ma ciò che rende il testo indimenticabile sono le immagini. In una pagina il Maestro scrive: trenta raggi si uniscono in un mozzo, ma è nel suo vuoto che sta l'utilità del carro. Si plasma l'argilla per fare un vaso, ma è nel suo vuoto che sta l'utilità del vaso. Si aprono porte e finestre per fare una stanza, ma è nel loro vuoto che sta l'utilità della stanza. Perciò, conclude, ciò che c'è fornisce il vantaggio, ciò che non c'è fornisce l'uso.[10]
Chiunque abbia in mano una tazza comprende la forza di questa osservazione. Se la tazza fosse piena di ceramica, non ci si potrebbe versare il tè. Ciò che la rende tazza è lo spazio vuoto che la ceramica delimita. Un pensiero occidentale abituato a concentrarsi sulla sostanza, sul pieno, sul presente, trova qui un invito a guardare da un'altra parte: anche il vuoto, l'assenza, ciò che non c'è, partecipa dell'essere.
Un secolo dopo il *Daodejing*, un altro libro, scritto da un pensatore di nome Zhuangzi, ci offre una pagina che i lettori di Descartes riconosceranno subito.[11] Un giorno, racconta, Zhuang Zhou sognò di essere una farfalla, e svolazzava contento, senza sapere di essere Zhou. Improvvisamente si svegliò, ed ecco, era proprio Zhou. Ma non sapeva se fosse Zhou che aveva sognato di essere una farfalla, o una farfalla che sognava di essere Zhou. Tra Zhou e la farfalla, conclude, ci deve pur essere una differenza. Questa si chiama il trasformarsi delle cose.[11]
Descartes, dinanzi allo stesso dubbio, aveva voluto uscirne con la certezza dell'io. Zhuangzi, invece, vi sosta con un sorriso. Non cerca un fondamento: gusta la metamorfosi. Per lui l'essere non è ciò che resta fermo sotto il cambiamento, ma il cambiamento stesso, in cui le cose passano le une nelle altre.
Si racconta che anche Leibniz, ai primi del Settecento, ricevette da un gesuita missionario in Cina la figura di un antico libro cinese, il *Libro dei mutamenti*, con i suoi sessantaquattro esagrammi fatti di linee spezzate e intere. Vi riconobbe una forma di numerazione binaria, quella da lui stesso scoperta, e ne fu entusiasta.[12] Fu uno dei primi pensatori europei a sospettare che la Cina avesse un modo proprio, e profondo, di pensare la struttura del reale.

Il cuoco e il tempo

Passiamo ora al Giappone, nel tredicesimo secolo. Nel 1223 un giovane monaco di ventitré anni, Dōgen, nato a Kyoto in una famiglia aristocratica e rimasto orfano da bambino, si imbarcò per la Cina in cerca di un maestro autentico del buddhismo *Zen*. Sbarcò nel porto di Ningbo e dovette aspettare diversi giorni a bordo, prima di ottenere il permesso di sbarco.[13]
Un giorno si presentò alla nave un monaco anziano di sessantun anni, che veniva da un monastero di montagna, a circa venti chilometri, per comprare funghi. Era il cuoco del monastero, il *tenzo*. Dōgen lo

invitò a restare a conversare, ma il vecchio rispose che doveva tornare per preparare il pasto. Il giovane insistette: non c'è nessun altro che possa occuparsene al posto vostro? Alla vostra età, perché non vi dedicate alla meditazione e allo studio, invece di faticare in cucina? Il vecchio cuoco scoppiò a ridere. «Straniero», disse, «tu non hai ancora capito che cos'è la pratica, né che cosa sono le parole.»[13]
Dōgen ricordò quell'episodio per tutta la vita, e lo raccontò in uno dei suoi testi. Aveva capito, dopo, che il cuoco gli aveva dato la prima lezione: la pratica non è altrove, non è un'attività speciale riservata ai momenti sacri. È il lavorare, il preparare il cibo, l'abitare il momento. Nessun altro può farlo al posto tuo, e non c'è un altro tempo in cui farlo.[13]
Ritornato in Giappone nel 1227, Dōgen scrisse un'opera monumentale, il *Shōbōgenzō*, «Il tesoro dell'occhio del vero Dharma». Vi si trovano pagine di un'originalità stupefacente su ciò che a noi interessa. In una, intitolata *Uji*, parola che si può rendere con «essere-tempo» o «tempo-essere», Dōgen sostiene che il tempo non è un contenitore in cui le cose stanno, ma è esso stesso essere, e che ogni essere è tempo.[14] Il lettore che conosce Heidegger sentirà un'eco di *Essere e tempo*, scritto settecento anni dopo. Non c'è alcuna dipendenza storica, ma l'accostamento ha stimolato molti studiosi.
Un'altra sua pagina, un breve scritto intitolato *Genjōkōan*, contiene un passaggio che i praticanti ricordano a memoria: studiare la Via è studiare se stessi; studiare se stessi è dimenticare se stessi; dimenticare se stessi è essere confermati dalle miriadi di cose.[15] È un movimento che il lettore occidentale riconosce, in modo diverso, in Eckhart e nella *Gelassenheit*: il sé che si abbandona e che, abbandonandosi, scopre di essere in comunione con tutto.
Nel Novecento un gruppo di filosofi giapponesi si riunì attorno all'Università di Kyoto e prese il nome di «Scuola di Kyoto». Il suo fondatore, Nishida Kitarō, pubblicò nel 1911 un libro in cui parlava di «esperienza pura»: il momento originario in cui soggetto e oggetto non sono ancora separati, come quando si è assorbiti in una melodia e non c'è più né ascoltatore né musica, ma soltanto ascolto.[16] Si racconta che ogni giorno percorresse a passo lento, in meditazione, un sentiero lungo un canale ai piedi delle colline orientali di Kyoto. Quel sentiero è oggi chiamato la Via del filosofo.
Un suo allievo, Nishitani Keiji, studiò a Friburgo con Heidegger tra il 1937 e il 1939. Nel suo libro più noto, *La religione e il nulla*, sostiene che il nichilismo europeo, di cui abbiamo ascoltato Nietzsche, non può essere superato con un nuovo fondamento, ma soltanto attraversandolo fino a un punto in cui il nulla non è più l'abisso minaccioso, bensì un «campo di vuotezza» in cui ogni cosa appare nella sua suità, cioè così com'è.[17] È la tradizione di Nāgārjuna, che incontra Nietzsche e Heidegger. Sarebbe scorretto tacere che l'atteggiamento di alcuni esponenti della Scuola di Kyoto verso il nazionalismo giapponese degli anni di guerra è oggetto di un dibattito acceso e doloroso, tuttora aperto.
Il pensiero zen conosce anche una via più breve e più provocatoria della filosofia. Un monaco chiede al maestro Jōshū se un cane abbia la natura del Buddha. Il maestro risponde con una sola sillaba: *mu*, che significa «non» o «nulla».[18] I discepoli hanno meditato su questa sillaba per ottocento anni. La risposta non nega e non afferma. Spezza la domanda, e invita a guardare ciò da cui nasce.

Sì e no

Torniamo ora al mondo islamico, che avevamo lasciato con Avicenna. Dopo di lui il pensiero sull'essere continuò a svilupparsi in forme di straordinaria ricchezza, e una scena ne custodisce lo spirito.
Verso il 1180, a Cordova, in Andalusia, un giovane di quindici o sedici anni, nato a Murcia in una famiglia agiata e destinato a una carriera comune, aveva già fama di strano. Si diceva che avesse avuto visioni, che sapesse leggere nei cuori. Il grande filosofo Averroè, già vecchio e commentatore di Aristotele, che abbiamo incontrato nella quarta parte, volle conoscerlo. Il giovane si chiamava Ibn ʿArabī, e fu lui stesso a raccontare l'incontro in una delle sue opere.[19]

Averroè lo accolse con grande affetto e gli domandò: come hai trovato la questione nell'illuminazione e nell'ispirazione divina? Corrisponde a quello che ci dà il pensiero razionale? Il ragazzo rispose: sì e no. Tra il sì e il no gli spiriti si staccano dalla materia e le teste si staccano dai corpi. Il filosofo, a quel punto, impallidì e cominciò a tremare. Aveva capito che il giovane stava dicendo qualcosa che la sua filosofia non poteva contenere.[19]
Ibn ʿArabī, vissuto dal 1165 al 1240 tra la Spagna, il Nord Africa e Damasco, divenne uno dei maggiori pensatori del mondo islamico. Per lui esiste una sola realtà, l'Essere, in arabo *wujūd*, che coincide con Dio, chiamato «il Reale». Il mondo non è un'altra cosa accanto a Dio: è la sua manifestazione, il luogo in cui l'Essere si mostra in infinite forme. Per dire questo rapporto ricorre a una formula paradossale: le cose sono «Lui e non-Lui», identiche e non identiche.[20]
Un'altra sua immagine merita di essere ricordata. Il mondo, dice, è il respiro del Compassionevole.[20] Chi ha letto la seconda parte della prima narrazione ricorda il *soffio* di Qoèlet, la parola che dice la fragilità delle cose: per Ibn ʿArabī il soffio non è ciò che svanisce nel nulla, ma l'espirazione continua con cui l'Essere dà vita a tutto. Il medesimo respiro, letto come precarietà da un autore, si legge come dono da un altro.
Poco tempo prima, in Persia, un giovane pensatore di nome Suhrawardī aveva costruito una filosofia della luce. Nel suo libro principale, la *Sapienza dell'illuminazione*, immaginava un universo gerarchico in cui ogni realtà è luce, più o meno intensa, che scende dalla Luce delle Luci. Fu messo a morte ad Aleppo, nel 1191, a circa trentasei anni, per ordine di un principe che lo riteneva pericoloso.[21] La tradizione lo chiama «il maestro ucciso».
Tre secoli e mezzo dopo, a Shiraz, nacque colui che avrebbe dato una forma compiuta a queste intuizioni. Mullā Ṣadrā, vissuto dal 1572 circa al 1640, studiò a Isfahan e, per l'ostilità di alcuni giuristi, si ritirò per anni in un villaggio isolato presso Qom, dove si dedicò alla meditazione e allo studio.[22] Tornato a Shiraz, diresse una scuola e scrisse un'opera enorme, che riassume in forma sistematica la propria visione, intitolata *La Sapienza trascendente dei quattro viaggi*.
La sua tesi più celebre rovescia quella di Avicenna. Avicenna aveva detto che l'esistenza si aggiunge dall'esterno all'essenza di ogni cosa finita. Ṣadrā sostiene invece che ciò che è fondamentale, reale, primario, è l'esistenza, e che le essenze sono soltanto modi in cui la mente astrae le diverse intensità dell'essere.[22] Ne ricava che l'essere è una sola realtà che si dà in gradi, dal più debole al più intenso, come la luce che diviene sempre più chiara. E aggiunge una seconda tesi, inattesa: il cambiamento non riguarda soltanto le qualità, ma le sostanze stesse, che sono in continua trasformazione interiore.[22] Si sentono insieme Aristotele, Eraclito, Tommaso e Plotino, ma con una sintesi propria. Un lettore di Tommaso riconoscerà, nella priorità dell'*esse*, una sorprendente vicinanza.
Nel Novecento un filosofo francese di nome Henry Corbin, che era stato il primo a tradurre Heidegger in francese, nel 1938, si volse con passione verso questi pensatori persiani e li fece conoscere all'Occidente.[23] Si può dire che, grazie a lui, due tradizioni che per secoli si erano ignorate ricominciarono a parlarsi.

Una persona è persona attraverso altre persone

Lasciamo l'Asia e raggiungiamo l'Africa australe. Nel luglio 1995, a Johannesburg, la Corte costituzionale del Sudafrica, da poco istituita, doveva decidere se la pena di morte fosse compatibile con la nuova Costituzione. Due giudici, nelle loro motivazioni, si richiamarono a una parola che non apparteneva al linguaggio giuridico europeo: *ubuntu*.[24] Anche la Costituzione provvisoria del 1993 la nominava, dicendo che ci sia bisogno di *ubuntu* e non di vittimizzazione. E poco dopo, la Commissione per la verità e la riconciliazione, presieduta dall'arcivescovo Desmond Tutu, ne fece il proprio criterio.[24]

L'*ubuntu* è un concetto diffuso tra molte popolazioni di lingua bantu, e un proverbio lo riassume: una persona è persona attraverso altre persone. Non esiste, prima, un individuo isolato che poi entra in relazione; l'essere umano diventa tale nella relazione, nella famiglia, nella comunità, nel riconoscimento reciproco.[24] Chi ha letto la quinta parte della prima narrazione sull'incontro, e in questa narrazione la tesi di Buber e di Levinas, riconosce un orizzonte familiare. Ma qui non è il frutto di una teoria: è il linguaggio quotidiano, il modo di salutare, di educare, di giudicare.

Il teologo e filosofo keniano John Mbiti, nel 1969, ne dà una formula che ha fatto il giro del mondo: io sono perché noi siamo, e poiché noi siamo, dunque io sono.[25] È un rovesciamento esplicito del *cogito* cartesiano, di cui abbiamo parlato nella quinta parte. Per Descartes il primo essere certo è l'io che pensa; per Mbiti, il primo essere è il noi.

Nel 1945 un missionario francescano belga, Placide Tempels, che viveva nel Congo, pubblicò un libro intitolato *La filosofia bantu*, in cui sosteneva che il pensiero dei popoli bantu non è fondato su una nozione statica dell'essere, come quella greca, ma sulla forza vitale: l'essere è forza, e ogni realtà è un'intensità di vita che interagisce con le altre.[26] Il libro ebbe grande eco, ma anche forti critiche. Pensatori africani come Paulin Hountondji osservarono che Tempels descriveva una «filosofia» collettiva e implicita attribuita ai popoli africani da un osservatore esterno, in un contesto coloniale, e proposero di distinguere questa «etnofilosofia» dal lavoro dei filosofi africani che pensano in proprio.[27]

Un altro autore, il sacerdote ruandese Alexis Kagame, pubblicò nel 1956 uno studio intitolato *La filosofia bantu-ruandese dell'essere*. Kagame partì dalla grammatica del kinyarwanda, la lingua del Ruanda, e individuò quattro grandi categorie di ciò che è, tutte legate alla stessa radice: l'essere umano, la cosa, il luogo e il tempo, il modo.[28] È un esperimento che richiama quello di Aristotele e di Benveniste, che abbiamo incontrato: da una lingua, un'ontologia. Ma Kagame, pur affascinante, non è privo di critiche, e nemmeno la sua proposta può essere assunta come rappresentativa di un intero continente.

Aggiungiamo una cautela. L'Africa è un continente di più di cinquanta paesi e di migliaia di lingue e di tradizioni. Parlare di una sola «ontologia africana» sarebbe un'illusione, e proprio per questo molti filosofi africani contemporanei diffidano delle generalizzazioni. Mbiti stesso ha suscitato discussioni, ad esempio con la sua tesi che in molte lingue africane il futuro lontano non ha un posto nella concezione del tempo, che altri studiosi contestano. Ciò che conta, per la nostra storia, è la presenza, in molte tradizioni africane, di un'ontologia relazionale, in cui l'essere non è anzitutto ciò che sta, ma ciò che è con.

Che cosa ci insegna questa traversata

Giunti al termine di questa lunga parte, che cosa possiamo dire? Anzitutto che la domanda sull'essere non è un'esclusiva dei Greci e dei loro eredi. In India, in Cina, in Giappone, nel mondo islamico, in Africa, uomini e donne si sono interrogati, con intensità e acume, su che cosa significhi che qualcosa è, e le loro risposte non si lasciano ridurre alle nostre.

Possiamo poi notare alcune linee di contrasto con la tradizione occidentale, a patto di non irrigidirle. Dove la filosofia greca e medievale ha spesso pensato l'essere come sostanza, come ciò che sta e resta, molte tradizioni asiatiche lo hanno pensato come processo, relazione, dipendenza. Dove la nostra tradizione ha messo l'accento sul pieno, sulla presenza, sul concetto definito, altre hanno dato valore al vuoto, all'assenza, al silenzio, a ciò che non si lascia dire. E dove l'individuo è stato a lungo il punto di partenza, altre tradizioni, in Asia e in Africa, hanno scelto la relazione. Ma sono tendenze, non leggi: ogni tradizione contiene i propri contrasti, e non mancano in Occidente i Plotino e gli Eckhart, i Leibniz e i Buber, che sembrano tendere verso quelle direzioni.

Si dà poi un altro insegnamento, più modesto. Il fatto stesso che ciascuna tradizione abbia dovuto cercare le proprie parole mostra quanto la lingua condizioni il pensiero. Il «c'è», il *there is*, il *you* cinese, lo *es gibt* tedesco, il verbo «essere» dei Greci: sono cammini diversi verso la stessa meraviglia, e nessuno ha l'ultima parola.
Si dovrebbe infine ricordare che tra queste tradizioni e l'Occidente non c'è stata soltanto ignoranza. C'è stato Milinda con Nāgasena, c'è stato Leibniz con il *Libro dei mutamenti*, c'è stato Corbin con i persiani, c'è stato Heidegger con Hsiao a Todtnauberg, c'è stato Nishitani a Friburgo. Esistono scambi, spesso difficili e sbilanciati, che meritano di continuare, con rispetto e senza appropriazioni.
Non abbiamo detto tutto. Mancano, per ragioni di spazio, il pensiero ebraico medievale e moderno con la sua cabala, il neoconfucianesimo coreano e cinese, l'immensa tradizione dei popoli indigeni delle Americhe e dell'Oceania, con i loro modi di pensare il rapporto con la terra e con gli antenati. Ciascuno meriterebbe una pagina propria.
Si chiude qui la seconda narrazione. Abbiamo seguito la domanda dalle rive di Mileto al Seicento, dalle aule delle università alla stanza di Descartes, dalla crisi dell'Ottocento alle discussioni del Novecento, fino ai pensieri di altri continenti. Ma ci resta un'ultima possibilità, più audace, che la terza narrazione affronterà. Fin qui abbiamo pensato che siano gli esseri umani a pensare l'essere in modi sempre diversi. E se fosse l'essere stesso ad avere una storia? Se, cioè, le epoche non fossero soltanto diverse risposte alla stessa domanda, ma diversi modi in cui l'essere si dona e si ritrae? È la tesi di Heidegger, che avevamo lasciato a metà strada. Sarà il tema della terza narrazione.

Note di riferimento

[1] Paul Shih-yi Hsiao, *Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching*, in Graham Parkes (a cura di), *Heidegger and Asian Thought* (1987). Sul *Dao* nella riflessione tarda di Heidegger: *Das Wesen der Sprache* (1957-58), in *In cammino verso il linguaggio*.
[2] *Chāndogya Upaniṣad*, VI: VI, 1 (la domanda iniziale di Uddālaka a Śvetaketu); VI, 2, 1-2 (l'essere e il non essere); VI, 13 (il sale nell'acqua); il ritornello «tat tvam asi».
[3] Śaṅkara (VIII sec. d.C.), *Commento ai Brahmasūtra*; sulla dottrina dell'*Advaita Vedānta*.
[4] La formula del co-originarsi condizionato (*pratītyasamutpāda*), ripetuta in numerosi discorsi del canone pāli (ad es. Saṃyutta Nikāya, XII).
[5] *Milindapañha* (*Le domande di Milinda*), libro II (l'incontro tra il re Milinda, cioè Menandro I, e Nāgasena; l'esempio del carro). Il regno indo-greco di Menandro è databile verso la metà del II sec. a.C.
[6] *Cūḷamāluṅkya Sutta*, Majjhima Nikāya 63 (la parabola della freccia avvelenata).
[7] Nāgārjuna, *Strofe fondamentali sulla Via di mezzo* (*Mūlamadhyamakakārikā*): sulla critica dell'essere-proprio (cap. XV), sul co-originarsi come vuotezza (XXIV, 18), sul «tutto è possibile» (XXIV, 14), sul tetralemma (diffuso, ad es. nel cap. XXII).
[8] La parabola dei ciechi e dell'elefante compare nell'*Udāna* (canone pāli) e nella tradizione giainista dell'*anekāntavāda*, la dottrina della molteplicità dei punti di vista.
[9] *Daodejing*, cap. 1 (il *Dao* costante), cap. 2 e cap. 40 (essere e non essere che si generano a vicenda). Sui ritrovamenti archeologici: i manoscritti su seta di Mawangdui (1973; sepolti nel 168 a.C.) e le strisce di bambù di Guodian (1993; c. 300 a.C.).
[10] *Daodejing*, cap. 11 (i raggi, il vaso, la stanza).
[11] *Zhuangzi*, cap. 2 («Sul pareggiamento delle cose»): il sogno della farfalla.
[12] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Spiegazione dell'aritmetica binaria* (1703) e la corrispondenza con il gesuita Joachim Bouvet (1701-1703) sugli esagrammi del *Libro dei mutamenti*.

[13] Dōgen, *Istruzioni per il cuoco* (*Tenzo kyōkun*, 1237): l'incontro con il vecchio cuoco al porto di Ningbo (1223).
[14] Dōgen, *Shōbōgenzō*, fascicolo *Uji* («Essere-tempo»).
[15] Dōgen, *Shōbōgenzō*, fascicolo *Genjōkōan*.
[16] Nishida Kitarō, *Studio sul bene* (*Zen no kenkyū*, 1911), sull'«esperienza pura».
[17] Nishitani Keiji, *La religione e il nulla* (*Shūkyō to wa nani ka*, 1961).
[18] *Mumonkan* («La barriera senza porta»), caso 1: il «mu» di Jōshū.
[19] Ibn ʿArabī, *Le rivelazioni meccane* (*al-Futūḥāt al-makkiyya*), I: l'incontro con Averroè a Cordova.
[20] Ibn ʿArabī, *Le gemme della sapienza* (*Fuṣūṣ al-ḥikam*) e *Le rivelazioni meccane*, sulla formula «Lui/non-Lui» e sul «respiro del Compassionevole».
[21] Shihāb al-Dīn Suhrawardī, *La sapienza dell'illuminazione* (1186); sulla morte ad Aleppo (1191).
[22] Mullā Ṣadrā, *La Sapienza trascendente nei quattro viaggi dell'intelletto* (*al-Ḥikma al-mutaʿāliya fī l-asfār al-ʿaqliyya al-arbaʿa*): sulla priorità dell'esistenza sull'essenza, la gradazione dell'essere, il moto trans-sostanziale.
[23] Henry Corbin, traduzione francese di *Che cos'è metafisica?* (1938); *En Islam iranien* (1971-72).
[24] *Costituzione provvisoria del Sudafrica* (1993), epilogo; *S v Makwanyane* (Corte costituzionale del Sudafrica, 6 giugno 1995), con le motivazioni dei giudici Langa e Mokgoro; Desmond Tutu, *Non c'è futuro senza perdono* (1999).
[25] John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy* (1969): «I am because we are; and since we are, therefore I am».
[26] Placide Tempels, *La philosophie bantoue* (1945).
[27] Paulin Hountondji, *Sur la «philosophie africaine»* (1976), sulla critica dell'etnofilosofia.
[28] Alexis Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'Être* (1956).