

VITTORIO POSSENTI

*Università degli Studi di Venezia*

## «Perché c'è qualcosa invece che niente?»

La metafisica già elaborata e quella a venire possono essere intese come una riflessione e una conoscenza senza fine sull'essere e sull'idea che lo esprime, e di conseguenza anche sul niente/nulla, la cui nozione accompagna come un'ombra quella di essere. Si deve peraltro ammettere che i filosofi si sono occupati alquanto parcamente e comunque in modo assai vario dell'idea del niente, pur rimanendone talvolta angosciati in una sorta di vertigine da cui la *démarche* metafisica viene segnata. Che da oltre un secolo la questione del nichilismo sia diventata un luogo fondamentale della cultura è scarsamente significativo in ordine al tema del nulla, se è vero che molte forme di nichilismo *non* pongono la questione dell'essere e del niente. In questa indagine viene implicata la sorte della metafisica ad un punto tale che essa dipende da come viene formulata la sua domanda centrale o la domanda per antonomasia. Le *chances* di proseguire con probabilità positive verso l'acquisto della verità dell'essere diminuiscono molto se tale domanda è posta in modo scarsamente dotato di senso e tale da rendere problematica la risposta.

Nei *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (cfr. § 7) Leibniz introduce in filosofia una questione nuova, e degna della più accurata attenzione:

«Pourquoi y a-t-il plutôt quelque chose que rien, car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose».

Introducendo l'interrogativo, è verosimile che Leibniz avesse in mente le *grand principe* che gli stava particolarmente a cuore, il principio di ragion sufficiente così formulato:

«Id, quod dicere soleo, nihil existere nisi cuius reddi potest ratio existentiae sufficientis» (Gerh. I, 138),

in base al quale occorre che si dia una ragione sufficiente del fatto per cui qualcosa invece che niente esiste. Sia stata la domanda sollevata in rapporto al *grand principe* o meno, resta pienamente legittimo valutarla

nel suo senso immediato e letterale con la necessaria acribia, tanto più che il suo enunciato è stato più volte rilanciato nella vicenda della filosofia moderna e da pensatori di gran classe, fra cui si annoverano anche Schelling e Heidegger. Segno che esso esercita un fascino e corrisponde a qualcosa di profondo cui pare difficile sottrarsi.

L'attenzione suggerita deve portarsi sull'intero periodo, nelle due parti che lo compongono, in base al ragionevole criterio che la comprensione di qualsiasi testo esige che esso sia considerato nella sua interezza. In realtà per uno slittamento foriero di equivoci, la domanda di Leibniz non è stata in genere ripresa per intero da coloro che vi si sono riferiti, e se talvolta (ma raramente) è stata citata anche nella seconda parte, questa non ha ricevuto la considerazione che esige per il fatto che presenta il nulla come più semplice e facile di qualche cosa: una sentenza che stando di primo acchito sorpresa, invita ad avviare l'indagine dalla parte rimossa della frase prima di passare a quella più nota. Si ha perciò pieno diritto di chiedere in che senso il nulla sia più facile dell'essere, quale idea del nulla venga suggerita da Leibniz, e se tale idea sia dotata o meno di coerenza: questioni tutte necessarie per valutare la fondatezza della domanda anche nella sua prima sezione che non può essere separata dalla seconda. La novità della questione riguarda infatti l'intera frase dove entrambe le parti sollevano notevoli interrogativi.

Risulta comunque non facilmente spiegabile il motivo per cui l'asserto è stato in genere troncato da coloro che hanno ripreso la domanda di Leibniz, in quanto la parte omessa si pone come un rafforzamento e un'esplicazione —introdotti dal *car*— della legittimità della domanda veicolata nella prima parte. La meraviglia che traspare dall'andamento del periodo nasce dal fatto che esista qualcosa invece che il niente, dal momento che questo è considerato più facile, «immediato», anteriore all'essere. Nella frase —che oltre a chiedere sull'essere e la sua origine pone un problema concernente il nulla su cui si è sorvolato con troppa fretta— è suggerito uno statuto dell'idea del nulla su cui converrà riflettere attentamente (impiegheremo come sinonimi i concetti di niente e di nulla, e li assumeremo identici al *nihil absolutum*).

La domanda lo chiama direttamente in causa, facendo trapelare una *banalizzazione del niente* con un eccesso di confidenza dichiarato più semplice e facile di qualche cosa, e con ciò entificato. Non è tuttavia il nulla solo un ente di ragione (*ens rationis*) pensato in rapporto all'essere e che non ha realtà propria, di modo che l'asserto più vero che gli possa venire dedicato dice che il nulla non esiste? Ora gli enti di ragione sono oggetti di pensiero incapaci di esistere fuori dallo spirito. Essi vengono costruiti dalla mente ad *instar entis*, a somiglianza di quanto esiste. Il concetto di nulla è costruito dalla mente, formando quello di essere e aggiungendovi la negazione. Se il niente è non-essere, per potergli dare un significato appare necessario rivolgersi a ciò cui è opposto e che esso

nega: l'essere. L'idea di nulla, formata mediante l'operazione puramente logica della negazione di ogni tipo di essere, esprime l'inesistenza pura e semplice dell'essere, non l'esistenza di qualche cosa d'altro al suo posto, di modo che mai il niente può venire pensato come una cosa; neppure può venire immaginato nel senso che radicalmente inidonea è ogni supposta immagine che se formi.

### Digressione sull'idea di nulla

Se il concetto di nulla si forma a partire da quello di essere cui si aggiunge la negazione, il niente non potrà mai essere né originario né semplice, in ragione del fatto che il nulla si determina in rapporto all'essere e non viceversa, e per tale motivo varrà solo come secondario e postero, non come semplice ma come composto dall'idea di essere cui si aggiunge la negazione. Il fatto che il concetto di nulla non sia originario ma derivato conferma l'intuizione del senso comune secondo cui le nostre prime apprensioni intellettuali non possono fondarsi su enti di ragione. Se ogni significato si prende in relazione all'essere, il nulla come non-essere di per sé e direttamente non ha significato e lo prende solo in riferimento all'essere che esso nega.

Il nulla assoluto può venire *concepito* senza contraddizione e dare luogo a un concetto, ma non può essere *affermato* senza incorrere in una contraddizione. L'idea di nulla come *nihil absolutum* non è infatti autocontraddittoria (come sarebbe invece il concetto di bianco-non-bianco) bensì valida e giustificata. Contraddittorio ne può risultare l'uso nel giudizio, ma allora la contraddizione sta nel giudizio non nel concetto, come quando diciamo «il niente assoluto esiste», che è come dire che il non-essere è: non è invece contraddittoria la frase «niente è». In quanto idea che ha un suo contenuto incontraddittorio ma che non possiede un riferimento reale, al niente si può assegnare solo un essere logico, non reale. Il pensiero che medita sul nulla incontra ad un tempo la sua inesistenza come realtà e la coerenza del suo concetto.

A livello concettuale il niente come negazione della totalità dell'essere non può esibire maggior semplicità della cosa che nega. Se l'oggetto di pensiero *le rien* non è originario, bensì formato mediante la negazione del *quelque chose*, esso necessariamente sarà meno semplice di quello che viene negato, dal momento che l'affermazione è più originaria della negazione e l'essere più del nulla. E' assurdo pensare il nulla assoluto come anteriore all'essere. Parlare di un abisso originario del nulla quale niente totale è un completo non-senso, se si ritiene che da tale abisso possa scaturire l'esistenza, come talvolta si compiacciono di sostenere alcuni autori. Assolutamente parlando, il niente non può precedere l'essere in totalità, come se questo fosse qualcosa che si genera e procede da quello: l'essere precede il niente tanto nella realtà quanto nella cono-

scienza. Assolutamente parlando, abbiamo scritto, perché può capitare che il nulla (ma allora non più assoluto) possa precedere questo o quell'ente.

Nel concetto di nulla si verifica una separazione fra oggetto di riferimento e contenuto/significato, poiché tale idea veicola un contenuto legittimo —quello del nulla come non-essere— ma contemporaneamente non possiede riferimento reale e diretto, in quanto il suo riferimento è il nulla, che per l'appunto non è. Se chiamiamo opposizione reale quella in cui entrambi i termini sono reali, allora l'opposizione essere-niente è sì indiscutibilmente contraddittoria, ma si esita a chiamarla reale perché uno dei due termini non lo è: da nessuna parte nell'essere riscontriamo il *nihil absolutum*, ma solo il più o il meno essente e il diverso<sup>1</sup>. Le filosofie che trasformano l'opposizione essere-nulla in piena opposizione reale possono condurre verso il parmenidismo e la determinazione negativa dell'essere solo come non-nulla. Sono filosofie in cui il primato è alla negazione logica, in cui l'essere è semantizzato solo in opposizione al non-essere, ossia ad un termine non reale. Con tale semantizzazione non si esce dalla logica, che da scienza del pensato viene arbitrariamente elevata a scienza del reale e dell'esistenza.

### Ripresa del problema

Nella frase leibniziana si esprime affrettatamente una supposta maggior facilità del nulla sull'essere e per così dire la prevalenza del primo sul secondo: il nulla come qualcosa che dovrebbe quasi venire preferito perché conforme alla legge di economia, così importante per Leibniz, che conduce alla produzione delle cose con la massima semplicità e il minimo impegno. Il niente dunque come il più facile da produrre, quello che esige lo sforzo minimo: «produrre niente» è certo alla portata di tutti, ma fra «produrre niente» e «produrre il niente» corre un abisso invalicabile. Sembra che in Leibniz si mescolino un assunto antiparmenideo e la dichiarazione che l'esistere è qualcosa di arduo, che si dà una

---

<sup>1</sup> L'opposizione di contraddizione essere-nulla non è reale, perché le opposizioni fra termini entrambi reali sono senza contraddizione, essendo la realtà incontraddittoria. In effetti nell'opposizione di contrarietà gli opposti sono reali e positivi (esempio: bianco e nero). In una opposizione reale una delle due determinazioni opposte non può essere il contrario contraddittorio dell'altra. Orbene, man mano che l'opposizione sale da quella di relazione a quella di contrarietà, e da questa a quella di privazione possesso e poi a quella di contraddizione, *aumenta il ricorso all'ente di ragione in uno dei due opposti*. L'ente di ragione non è presente nelle due prime opposizioni, mentre interviene nelle altre due, cioè nelle opposizioni di privazione-possesso e di contraddizione: ad es. la cecità per la prima opposizione e il niente per la seconda, che sono entrambi enti di ragione. Tutto accade come se, man mano che l'opposizione aumenta di intensità salendo verso quella di contraddizione, uno dei due opposti (il negativo) perdesse progressivamente di realtà, venisse respinto più o meno fuori dall'essere fino all'esclusione totale come nel niente assoluto, e perciò potesse intervenire solo come ente di ragione. Dal niente come *nihil absolutum* si distingue il niente come *nihil privativum*. Il primo è un concetto senza oggetto o riferimento, l'altro è il concetto della mancanza di un oggetto (il freddo come mancanza del caldo, la cecità come privazione della vista).

«fatica d'essere» per cui le cose tendono a non-essere piuttosto che a essere. Andando oltre l'incontraddittoria affermazione secondo cui «il nulla non è», il § 7 dei *Principes*, oltre a cadere nell'aporetica del nulla (del nulla che non è si dice che è invece qualcosa), sostiene che al soggetto «il nulla» si possano applicare predicati del tipo «più semplice di qualche cosa» e «più facile di qualche cosa». La contraddizione appare manifesta, poiché presentare il niente come più facile e più semplice di qualche cosa implica una comparazione fra termini reali, che nella fattispecie è impossibile perché il nulla non è reale. Non si può però escludere, come forse si può desumere dal contesto più generale dell'argomentazione, che Leibniz intenda alludere al nulla relativo, al nulla di qualcosa, non al nulla assoluto, il quale in realtà è sempre il più difficile fra tutto ed anzi *l'impossibile*, poiché può venire concepito attraverso la negazione mentale della totalità dell'essere, ma non può in alcun modo venire realizzato o trovarsi dato. E' in ogni caso estraneo al pensiero di Leibniz presentare la sua questione come *la* suprema della filosofia, come sarà in Schelling, o come *la* domanda metafisica fondamentale, come farà Heidegger.

Come accennato, nello svolgimento della filosofia moderna la seconda parte della domanda di Leibniz è stata in genere lasciata cadere, essendosene invece tramandata la prima. Nello Schelling maturo questa è ripresa con un senso diverso dalle opere giovanili, cioè con un sentimento di scoramento, di stupore sofferente dinanzi al corso delle cose umane, alla loro insipienza, al dolore e all'insensatezza della condizione umana, così alta da far desiderare che nulla sia, che sia meglio o tornare nel nulla o non esser nato: *vanitas vanitatum* e *taedium vitae* qui si danno la mano. La domanda che incombe su un soggetto sovrastato dallo sconforto chiede allora con smarrimento perché qualcosa è, e se non sia infinitamente meglio che nulla sia. Siamo dinanzi a un sentimento molto diverso (e forse notturno) da quello, solare e melioristico, presente nel sistema leibniziano.

Nella *Filosofia della rivelazione* Schelling presenta la «suprema domanda» della filosofia, che per lui rappresenta l'interrogativo della disperazione: «Perché in generale c'è qualcosa? Perché non il nulla? Ora, che si dia una scienza la quale risponda a queste domande, e ci strappi dalla disperazione, è incontestabilmente una pressante, anzi necessaria aspirazione, aspirazione non di questo o di quell'individuo ma della stessa natura umana. E quale altra scienza, se non la filosofia, dovrebbe essere capace di dare tale risposta? [...] Se io non posso rispondere a quella domanda, allora ogni altra cosa cade per me nell'abisso di un nulla senza fondo»<sup>2</sup>. Rispetto a Leibniz la domanda è circondata da un *pathos* estremo: l'interrogativo si è tramandato, ma la posta è cresciuta a

<sup>2</sup> *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola (Zanichelli: Bologna 1972), vol. I, p. 103.

dismisura. Il destino del pensiero è concentrato in essa ad un punto tale che se non saprà farvi fronte, la filosofia è condannata alla disfatta, e inghiottita dall'abisso, e con essa il soggetto stesso. Anche in Kant occhieggia qualcosa di analogo alla disperazione nel tema del «baratro della ragione umana»:

«Non si può evitare, ma non si può nemmeno sostenere, il pensiero che un Essere, che ci rappresentiamo come il sommo fra tutti i possibili, dica quasi a se stesso: Io sono ab aeterno in aeterno; oltre a me non c'è nulla, tranne quello che è per volontà mia; ma donde son io dunque? Qui tutto si sprofonda sotto di noi, e la massima come la minima percezione pende nel vuoto senza sostegno innanzi alla ragione speculativa»<sup>3</sup>.

Sembra che Schelling voglia percorrere sino in fondo tale baratro della ragione, non indietreggiando —è il caso di dirlo— di fronte a nulla<sup>4</sup>, bensì inoltrandosi sino al punto estremo dove il pensiero darebbe prova della più alta audacia: «se io voglio andare ai limiti di ogni pensare, allora devo riconoscere come possibile anche che in generale nulla sia» (4). Si è con ciò raggiunto in tutta verità l'estremo limite di ogni pensare? O non piuttosto si tratta qui di un'audacia infondata e puramente fittizia, perché la potenza del possibile non si estende sino alla possibilità che il nulla in generale sia? Fragile è l'assunto di un pensiero che ritiene possibile che niente assolutamente sia. Ma forse Schelling non pensa il niente come niente assoluto, e invece ci invita a rivolgere l'attenzione a ciò che è prima dell'essere ossia, se ben intendo, alla pura potenzialità, alla pura potenza di essere («ciò che è prima dell'essere, o ciò che sarà [... è] l'immediata potenza di essere», p. 293): la potenzialità sarebbe un elemento medio fra essere e niente.

L'impostazione si riflette direttamente sulla questione della libertà, pericolosamente intesa come scelta fra voler-essere e voler-non essere. Si è con ciò insinuata in alcune posizioni filosofiche la pseudoidea, secondo cui Dio può decidere se continuare ad esistere o cessare di esistere, un assunto che sfortunatamente ha fatto strada in pensieri nei quali all'idea del nulla come produttivo dell'essere si sommano concezioni che tolgono all'assoluto ogni necessità e lo assegnano al lato di una libertà che precede l'essere, e che nella sua condizione «prima dell'essere» stabilisce se voglia essere e passare all'esistenza; e una volta passatovi, se continuare ad essere. Un Dio *causa sui* che come si causa costantemente nell'essere, potrebbe altrettanto bene abolirsi, cadere nel nulla. Questa concezione di Dio come assoluta libertà che potrebbe perfino decidere di annullarsi, sembra in ultima istanza provenire dalle più intime «pie-

<sup>3</sup> *Critica della ragion pura* (Laterza: Bari 1983), pp. 481s.

<sup>4</sup> *Filosofia della Rivelazione*, vol. I, cit., p. 327.

ghe» dell'idea cartesiana sulla libertà. Il Dio cartesiano appare come un'Esistenza efficiente senza vera e propria essenza, di modo che le esistenze ideali stesse sono un'espressione della sua libertà creatrice: non sappiamo infatti che il Dio cartesiano avrebbe potuto creare monti senza valli e cerchi quadrati? In tale prospettiva le cose da Dio create non sono più partecipazioni finite dell'essenza necessaria di Dio che egli vede eternamente. Questa idea di una libertà divina non legata alla sua essenza riemerge radicalizzata nell'idea pareysoniana di Dio dove la sua libertà precede l'esistenza e Dio non possiede essenza: ci troviamo forse entro una forma di idealismo antiontologico in cui, abbandonata ogni struttura, ci si esprime a favore di una libertà senza natura. A petto dell'onesta idea di niente assoluto, queste impostazioni andrebbero accuratamente evitate, tanto quanto l'artificio di ricorrere al termine nulla come sinonimo o forse metafora d'altro: opino che qualcosa del genere accada in formule del tipo «il nulla è il principio che converte l'essere nella libertà» (cfr. *Storia del nulla*, p. XIV), che altrimenti sarebbero prive di ogni senso. Si avrebbe perciò ogni diritto di domandare all'autore di che cosa è sinonimo, simbolo o metafora il nulla.

La questione di Leibniz ha compiuto non poco cammino nel pensiero del XX secolo: dopo Schelling è stata ripresa fra gli altri da Heidegger in vari scritti, fra cui *Introduzione alla metafisica* dove un ampio capitolo le è dedicato, e che ha non poco contribuito a rilanciare il tema. Rilanciandolo, Heidegger ha però mutato lo statuto della domanda, erigendola a domanda fondamentale (*Grundfrage*) della metafisica. Noi vorremmo mostrare che il problema avanzato nella domanda in questione è solo parzialmente dotato di senso, e che non è quello che dà l'avvio all'ontologia. Né i greci né i medievali sollevarono la domanda di Leibniz: essi chiesero sull'essere e sulla sostanza e non concepirono l'idea di una anteriorità o di una maggior facilità del nulla rispetto all'essere; onde la questione di cui ci occupiamo è sorta entro il grembo del pensiero moderno<sup>5</sup>.

Quando Platone nel *Sofista* cercherà di determinare il compito della filosofia, separandolo da quello della sofistica, metterà in bocca allo straniero di Elea che il filosofo si stringe alla natura propria di ciò che è (cfr. 254a). Alla domanda di Teeteto («Tu affermi, o straniero, che biso-

<sup>5</sup> In un passato ormai lontano la questione leibniziana, non sottoposta ad attento esame, ci aveva attratto, anche se non la ritenevamo la questione centrale della metafisica (cfr. «Introduzione» a: A.A.V.V., *Storia e cristianesimo in J. Maritain* (Massimo: Milano 1979). Un'insoddisfazione successivamente emersa ci ha condotto a riconsiderare il tema, senza peraltro pervenire alle conclusioni di Bergson, in cui analisi valide si sommano alla problematica argomentazione sul nulla come pseudo idea. Questi riconosceva che «vi è più, e non meno, nell'idea di un oggetto concepito come «non esistente» che nell'idea di questo stesso oggetto concepito come «esistente», poiché l'idea dell'oggetto 'non esistente' è necessariamente l'idea dell'oggetto «esistente con, in più, la rappresentazione di una esclusione di questo oggetto dalla realtà attuale presa in blocco, *Oeuvres* (Paris:Puf 1963), p. 737. Sulle aporie della concezione bergsoniana del nulla come pseudoidea cfr. MARITAIN, J., *La philosophie bergsonienne*, Paris: Téqui, 1948), 4<sup>a</sup> ed., pp. 30-41.

gna innanzi tutto esplorare ciò che è»), lo straniero osserva che occorre intendere che cosa è l'essere («che mai dobbiamo intendere per quest'«essere», che voi dite?»), avviando così la filosofia sulla strada giusta, su quel cammino dove costantemente risuona la domanda sulla natura dell'essere. Se poi volgiamo lo sguardo verso il pensiero orientale, la primalità dell'essere è espressa in formule di sfolgorante, densa bellezza: «Amico, in principio, di tutte le cose vi era soltanto l'essere, solo e senza secondo. E' vero che alcuni dicono: in principio di tutte le cose v'era, solo e senza secondo, soltanto il nulla. Da questo nulla nacque l'essere. Amico, proseguì, ma come potrebbe essere questo? Come potrebbe l'essere nascere dal nulla? In verità l'essere era in principio, l'essere solo e senza secondo [...] Amico, tutte le creature hanno nell'essere la loro radice; hanno la loro sede nell'essere; riposano sull'essere» (*Tchândogya Upanishad*, VI, 2).

Quando Plotino domanda: «perché c'è qualcosa oltre l'Uno?», formula una questione dotata di senso, sebbene la risposta postuli il porsi dal punto di vista dell'Assoluto, e questo è precluso al finito come tale. Egli infatti domanda non sull'origine causale del finito, problema cui è possibile assegnare risposta, ma sul perché esso esista. Orbene, tutti questi interrogativi domandano sull'essere e sull'uno, non sul nulla. Nel corso storico della filosofia si rintraccia il tentativo, molteplici volte rinnovato, di articolare risposte alla domanda «che cosa è l'essere?». Sostanza, Atto, Uno, Idea, Pensiero, Materia si annoverano fra le risposte più frequentate. Con la logica dialettica hegeliana, in cui si incarna la opposizione più compiuta alla dottrina classica della scienza, l'essere e il nulla si troveranno mescolati nel processo del divenire (cfr. la prima triade della *Scienza della logica*), ma come enti meramente nozionali creati *ad hoc* dal dialettico per mettere in moto con un artificio la *machina* del divenire, e perciò senza spessore e valore reali.

«Perché vi è in generale qualcosa e non piuttosto nulla?».

Secondo il modo in cui viene intesa, in tale questione si mescolano e si confondono due problemi, uno legittimo, l'altro assurdo. In effetti la domanda può venir intesa secondo due accezioni: nella *prima* (meno radicale) viene operato una restrizione (spesso non dichiarata o sottintesa) verso la sola totalità mondana e le cose in essa esistenti, di cui si domanda perché esse esistano. A ciò si può logicamente assegnare una duplice risposta:

«Il mondo esiste eternamente come increato»;

oppure

«il mondo è stato creato».

Con tali risposte l'interrogazione non si quietava, ma ulteriormente in calza:

«Può il mondo assediato dal divenire esser ragion sufficiente di se stesso e perciò Assoluto?».

E se non può, esso è stato creato. Questa risposta costituisce un punto terminale dove la filosofia si ferma, non potendo volare tanto alto da poter assegnare risposta all'interrogativo: «Perché esiste qualcosa di creato?». Essa non può mai mettersi interamente dal punto di vista di Dio, che è quanto qui sarebbe esigito per rispondere; dovrà perciò rimanere in attesa di un'eventuale rivelazione. Delle ragioni del liberissimo e misterioso decreto con cui Dio ha creato il mondo la filosofia nulla può sapere<sup>6</sup>.

Nella *seconda* accezione, totale e radicale, l'interrogativo viene esteso all'Intero dell'essere. Dunque, non soltanto «perché c'è l'essere relativo e diveniente?», ma «perché c'è l'Essere e non piuttosto il *nihil absolutum*?». La filosofia —non solo essa ma l'intero sapere umano— si trova qui in una condizione ancor più disperata che sopra, perché l'intelletto finito non può mai rispondere alla domanda sul perché ci sia l'essere, l'Essere eterno, primo e senza secondo. Mentre è legittimo cercare una causa dell'essere del mondo, non è possibile cercarla per l'essere infinito ed eterno. Dell'Assoluto divino si può sapere *quia est*, mai *quid sit*, di modo che la risposta al quesito sul perché l'Essere sia rimane sprofondata nelle tenebre più profonde. Se dunque la domanda è posta per la totalità dell'essere e suona «perché vi è essere?», non può ricevere risposta tanto se è sollevata come la ricerca di una causa produttiva quanto come ricerca di una ragione ultima.

Ma è d'altronde sufficiente sostenere che *non vi è mai stato* un «tempo» in cui vi era solo il niente. La domanda «perché c'è qualcosa invece che niente» presuppone assurdamente che lo stato naturale che non ha bisogno di spiegazioni sia lo stato di nientità, confermando così che l'equivoco primordiale veicolato dalla «mala questione» di Leibniz sta nell'idea della prevalenza, della maggior semplicità e dell'originarietà del nulla. In realtà lo stato naturale è l'esserci di qualcosa, e il primato sta all'essere contro il nulla. Se seguissimo la strada della prevalenza della non-esistenza sull'esistenza potremmo perfino sostenere che Dio è talmente perfetto da non aver bisogno di esistere.

---

<sup>6</sup> La domanda «perché vi è qualcosa invece che nulla» chiede sul «perché», cioè sulla ragione dell'esserci di qualcosa. Se essa è posta per l'essere *finito* può significare due cose, ossia la ricerca di una *causa produttiva* oppure di una *motivazione ultima* del suo esserci. Nel primo caso si ricerca la causa che ha prodotto l'effetto, e la domanda suona: qual è la causa dell'esistenza dell'essere finito o mondano? Nel secondo si ricerca una ragione o motivazione ultima chiedendo: perché Dio ha creato? In tal caso la risposta è al di fuori della portata della filosofia, che per essere in pari col problema dovrebbe porsi dal punto di vista dell'Assoluto.

La ragione umana sta qui sull'orlo del baratro ed è colta da vertigine —le espressioni di Kant sono eloquenti— analogamente forse a quando deve pensare l'eternità e l'infinità. La ragione può solo constatare che qualcosa esiste, e perciò che il nulla assoluto è impossibile. D'altra parte il primo certo relativamente all'essere è che esso sovrabbonda e si dona dovunque: l'uomo può trasformarlo, mai nientificarlo. Possiamo trasformare, mai annullare o nientificare alcunché, neppure la più infinitesimale particella d'essere. Quel *rien* che Leibniz riteneva *le plus facile* è in realtà *le plus difficile*. Tutto ciò che si può dire del *rien* come *nihil absolutum* è che esso non esiste, né può venir prodotto.

La filosofia sarebbe avviata su strade notturne, se assumesse come sua prima e fondamentale questione quella di Leibniz-Schelling: perché c'è l'essere? In realtà la domanda prima e in certo modo unica della filosofia suona così: «Che cosa è l'essere?», e ad essa è possibile assegnare risposta. Il progresso della filosofia e i successivi approfondimenti della storia della metafisica si condensano appunto nel proporre risposte sempre più adeguate alla domanda sull'Essere. Pur nei limiti della sua concezione della ontologia come *ousiologia*, Aristotele aveva ben situato il problema: «E, in verità, il problema su cui verte ogni ricerca passata, presente e futura, la questione che è sempre aperta e dibattuta, ossia «che cosa è l'essere?», non si riduce ad altro se non alla domanda: «che cosa è la sostanza?» [...] ed è questo il motivo per cui anche noi dobbiamo contemplare massimamente e in primo luogo —e starei per dire esclusivamente— la natura dell'essere, considerato nel senso di sostanza» (*Metaf.*, 1028 b 3 ss).

### Heidegger

Nelle righe conclusive di *Was ist Metaphysik?*, Heidegger propone la domanda «Perché in generale l'essente e non piuttosto il niente?» (*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*) come la questione fondamentale (*Grundfrage*) della metafisica, a cui costringe il Niente. Il passaggio dal *quelque chose* al *Seiendes*, dal *le rien* al *Nichts* (in entrambi i casi i termini tedeschi sono sostantivi senza articolo e prendono il posto dei pronomi della frase di Leibniz), nonché il fatto singolare che Heidegger non citi Leibniz, possono essere la spia che si è verificato un forte spostamento interno nella formulazione della domanda, di cui diventa *indispensabile accertare il nuovo significato*.

*Posta al termine della* Prolusione del 1929 la questione non è elaborata, ma solo introdotta. Lo sarà venti anni dopo, nella *Introduzione* del 1949 per la v<sup>a</sup> ediz. di *Was ist Metaphysik?* e con maggiore ampiezza in *Introduzione alla metafisica* (1935). In quest'opera si conferma che quell'interrogativo costituisce la domanda metafisica fondamentale e la prima tra tutte. Essa reclama il primo posto perché è la più vasta, la più

profonda, la più originaria fra tutte. E' la più vasta perché investe tutto l'essente, non vertendo su questo o su quell'ente in particolare ma sull'essente in toto. E' la più profonda in quanto richiede la ragione o il fondamento dell'essente, ossia ciò che giustifica l'essente come tale in ciò che esso è. Ed è infine la più originaria, perché problematizza l'essente come tale nella sua totalità. Sebbene molti non rendano oggetto di esplicita considerazione la domanda, secondo Heidegger la sua forza nascosta sfiora presto o tardi tutti: essa risorge in momenti di profonda disperazione (ritorna il termine di Schelling), quando la consistenza delle cose viene meno e ogni significato si oscura.

In rapporto all'elaborazione della questione operata da Heidegger si potrebbe osservare che in *Introduzione alla metafisica* si attua un'elevata violenza ermeneutica, in quanto la domanda «Perché in generale l'essente [...]?» che si è posta solo in un filone della metafisica *moderna* e che pare esser stata sconosciuta agli antichi, non può essere valutata come la questione centrale della metafisica, a meno di sostenere che agli antichi —inventori per così dire della metafisica— sia sfuggita la domanda generatrice della «scienza nuova» che andavano elaborando. E' più che verosimile che Heidegger imprima una diversa curvatura alla questione di Leibniz in armonia col proprio progetto speculativo e il suo modo peculiare di impostare il tema della metafisica. Per venire in chiaro su come egli intenda la domanda e su come la trasformi completamente non vi è strada migliore di quella di lasciar parlare Heidegger stesso. Nel «Poscritto» del 1949 egli stesso ha illustrato che la domanda posta a conclusione di *Was ist [...]* sia da comprendere in un senso del tutto eterogeneo da quello di Leibniz, corrispondentemente al fatto che questi non cercava un aldilà della metafisica, mentre Heidegger sì. «Perché c'è, in generale, l'essente e non piuttosto il niente?»: proprio in quanto interroga sull'essente e non sull'essere, la questione sull'essere è intesa dal pensatore di Meßkirch come quella essenziale per la metafisica, compresa come disciplina segnata dall'oblio dell'essere e della differenza ontologica. La metafisica è considerata come la storia della verità dell'ente, non dell'essere, che resta per essa «il fondamento ignoto e infondato». Il pensiero che tenta di pensare l'essere ha già abbandonato secondo Heidegger la sfera di ogni ontologia ontica, nella quale si cerca la causa suprema di tutte le cose che sono (pertanto ogni discorso sul «perché» è considerato di provenienza metafisica). Avendo «volto» la domanda leibniziana nella forma «Perché vi è in generale l'essente e non il nulla?», in Heidegger è già deciso di interpretarla nella sua ampiezza ridotta, in riferimento all'essente e non all'essere, con l'ovvia conseguenza che essendo per l'autore la metafisica all'altezza del solo problema dell'ente, tale domanda rappresenti la questione metafisica centrale per un pensiero ontico. Chiara risulta l'obiezione elevata nei confronti della metafisica. Nel discorso heideggeriano

emerge però un'ambiguità irrisolta e perfino una contraddizione: come comporre il frequente riferimento all'idea aristotelica di metafisica come ricerca sull'ente in quanto ente con l'altrettanto frequente rinvio alla domanda metafisica fondamentale «Perché vi è in generale l'essente e non piuttosto il niente?». Le due domande non hanno nulla in comune e individuano prospettive di ricerca non confrontabili; nel libro IV della *Metafisica* non si riscontra alcun cenno al problema che emerge in Leibniz.

Questa impostazione del tema viene confermata in «La questione dell'essere» (1955), dove si ribadisce che Leibniz e Schelling introducono la loro domanda «Come questione del fondamento supremo e della causa prima di tutto l'ente»<sup>7</sup>, e perciò rimangono entro la metafisica, mentre la *Prolusione* del 1929 «pensa la questione passando per un altro ambito e in un senso mutato»<sup>8</sup>. Il nuovo senso della questione così suona nel «Poscritto» del 1949:

«Come avviene che l'essente abbia la preminenza, tanto che si appropria ogni «è», mentre ciò che non è un essente, il niente così inteso, cioè l'essere stesso, resta dimenticato?»<sup>9</sup>; e in forma analoga nel testo del 1955:

Da che cosa dipende che ovunque solo l'ente ha il primato, e che non viene invece pensato il “non” dell'ente, “questo niente”, cioè l'essere relativamente alla sua essenza?»<sup>10</sup>.

Il niente cui l'autore fa più volte riferimento, non vale come *nihil absolutum* (cosa espressamente e ripetutamente esclusa da Heidegger, ma solo da una certa fase dei suoi scritti in avanti, e questo ha favorito interpretazioni extravaganti e «nichilistiche» del suo pensiero), ma come l'essere stesso. Per l'autore il nulla è la negazione (*Verneigung*), non l'annientamento (*Vernichtung*) della totalità dell'essente, e anche per questo viene posto equivalente all'essere. Se il termine “nulla” in Heidegger non significa il *nihil absolutum*, concetto del quale questi ha accuratamente evitato ogni elaborazione, un tale esito si è probabilmente imposto in quanto il *nihil absolutum* è stato ritenuto (a torto) un'idea secondaria. D'altra parte Heidegger, ammettendo la sostanziale equivalenza di essere e nulla, si colloca completamente al di

---

<sup>7</sup> «La questione dell'essere», in JÜNGER, E. - HEIDEGGER, M., *Oltre la linea*, Milano: Adelphi, 1989), p. 159.

<sup>8</sup> *Ivi*.

<sup>9</sup> *Introduzione* a «*Che cos'è...*», p. 333s. Qualche riga più avanti Heidegger fa riferimento alla seconda parte della questione di Leibniz: «Non è da qui che a ogni metafisica viene l'inconscia parvenza che l'“essere” si intenda da sé e che quindi il niente sia più facile dell'ente? Così è infatti per l'essere e per il niente. Se le cose stessero altrimenti, Leibniz non potrebbe aggiungere a chiarimento del passo citato: «Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose»» (p. 334). Rimarrebbe da chiedersi in quale senso Heidegger abbia inteso la domanda leibniziana e se tale senso sia quello immediatamente presente nella questione.

<sup>10</sup> «La questione dell'essere», p. 159.

fuori dell'opposizione di contraddizione essere-nulla. L'autentico concetto di nulla sembra nel Tedesco non il *nichts* ma il *Nichts*, inteso poi come l'essere stesso. Nella nuova formulazione la domanda potrebbe forse venire "tradotta" nella seguente: perché dovunque appare l'ente e non l'essere?

La domanda che chiede ormai sull'essere, inteso come il totalmente altro rispetto all'ente, intende operare l'uscita dalla metafisica e da ogni indagine di tipo causale: non si intende cercare un perché, una *causa essendi* o *fiendi* ultima, un motore immobile, o altro del genere<sup>11</sup>, secondo la ricerca sui primi principi e le supreme cause avviata da Aristotele. Non viene perciò posta una domanda orientata a conoscere l'essenza dell'essere, quanto cercato un qualcosa che accada all'essere nella direzione della «eventualità», ossia del darsi di un evento. «Noi poniamo la domanda: che cosa ne è dell'essere? qual è il senso dell'essere?— non già per fondare un'ontologia di tipo tradizionale o nell'intento di rilevare criticamente gli errori di precedenti tentativi. Si tratta di tutt'altro. Si tratta di ricollocare l'esistenza storica dell'uomo, il che è come dire il nostro più autentico esserci futuro, con la totalità della storia a noi destinata, nella potenza dell'essere da rivelarsi in modo originario: tutto ciò, beninteso, solo nei limiti del potere concesso alla filosofia»<sup>12</sup>.

Pensare la questione in senso mutato significa attribuire alla questione di Leibniz lo stigma negativo di muoversi solo nell'ontico, preoccupandosi dell'ente e niente dell'essere. In tal modo Heidegger ritiene di conseguire il ribadimento dell'assunto —tante volte ripetuto— che la metafisica si occupa dell'ente e non dell'essere: l'esito è stato raggiunto innalzando indebitamente la domanda di Leibniz a questione primaria e basale della metafisica.

Heidegger ritiene inoltre che il credente non possa porsi la questione di Leibniz, dato che egli avrebbe nella dottrina della creazione la risposta già data. Il credente non può in senso proprio filosofare, perché filosofare significa per il Tedesco chiedere: «Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?», e questa domanda non potrebbe essere posta dal credente in modo autentico senza cessare di essere tale. Curiosa posizione! Essa sembra ignorare —perché l'elemento inferenziale è svalutato dal Tedesco il quale, anche su ciò rimanendo nell'ombra di Kant, ritiene infondato l'impiego trascendente del principio di causalità—, che nell'ambito della metafisica la dottrina della creazione

<sup>11</sup> Heidegger stesso sgombra il terreno da tale interpretazione. Alludendo alla Bibbia e alla creazione dell'ente da parte di Dio («All'inizio Dio creò il cielo e la terra»), scrive: «Che questa frase della Bibbia sia vera o non per la fede, essa non può costituire per nulla una risposta alla nostra domanda, non avendo alcun rapporto con questa [...] Quanto viene propriamente richiesto nella nostra domanda è, per la fede, una follia», *Introduzione alla metafisica*, Milano: Mursia, 1986), p. 19.

<sup>12</sup> *Ivi*, pp. 51s.

non è supposta ma guadagnata attraverso un teorema, senza con ciò presumere di offrire risposta all'interrogativo sul perché Dio abbia creato.

Posizioni centrali in Heidegger sono le tesi sulla finitezza e temporalità dell'essere da un lato e il modo peculiare con cui viene intesa la differenza ontologica di cui si dice che «l'essere non è una qualità esistente dell'ente»<sup>13</sup>: in tal modo, rifiutando l'analogia dell'essere, si porta a separazione piena l'essere dall'ente e si giunge all'assunto che il niente, come niente e perciò negazione dell'ente in totalità, equivale all'essere. La premessa per erigere il nulla ad altro nome dell'essere sta appunto nelle tesi della totale estraneità fra essere e ente. Ma si consideri anche che il filosofo tedesco non ricorrendo speculativamente all'idea di niente assoluto e dunque mai semantizzando l'essere nel suo rapporto di esclusione assoluta e di contraddizione rispetto al niente, si trova largamente esposto a tematizzare l'essere solo come finito e temporale. In effetti nel semantizzare l'essere in rapporto al niente nullo si scorge la possibilità che esso sia infinito, cioè non limitato se non dal niente, che è appunto la semantizzazione che Heidegger non opera.

### Conclusioni

Poeti, scrittori, pensatori (Foscolo, Leopardi, Baudelaire, Valéry, ecc.) hanno spesso fatto riferimento al nulla e talvolta parlato di un'esperienza del nulla. Ciò autorizza a ritenere che essi impiegassero il termine come equivalente, simbolo, metafora di qualcosa d'altro, e comunque mai come *nihil absolutum*. Tuttavia non lieve è stata la confusione che lettori non molto attenti ne hanno tratto, dando origine talvolta a una retorica del nulla che sarebbe da scongiurare. Forse la lezione che si può trarre da questi eventi è che del nulla è meglio parlare con la massima sobrietà, pena la caduta nell'enfasi o peggio nel discorso privo di senso. A questa aurea regola non sempre si sono attenuti autori contemporanei che hanno fatto un ricorso smodato, poco illuminante e poco illuminato al nulla, inteso nelle fogge più varie.

Stando alla sobrietà del discorso speculativo si possono ritenere fondati alcuni asserti, cominciando da quello per cui non si dà niente di comune fra l'essere e il nulla: fra loro *abyssum magnum firmatum est*. Conseguentemente le posizioni «dialettiche» che pongono una coappartenenza di principio fra essere e non-essere mostrano la loro fragilità. A fondamento dell'ente vi è l'Essere primo e senza secondo: «L'Uno che appartiene agli esseri realissimi ed è il loro principio, la loro sorgente e la loro potenza, dovremo diffidare e credere che sia il nulla?»

<sup>13</sup> Poscritto a *Che cos'è metafisica?*, Segnavia, cit., p. 260.

(*Enneadi*, III, 8, 10). Plotino esprime efficacemente l'idea che in nessun modo il nulla appartiene all'essenza dell'essere. Perciò pare impossibile attribuire un valore veritativo a espressioni che elevano il nulla a fonte dell'essere, se per nulla intendiamo il *nihil absolutum*. Chi prenda in mano lo *Zibaldone* e ne legga una frase spesso citata, percepisce agevolmente la fragilità della posizione assunta, direttamente opposta a quella delle *Upanishads*: «In somma il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla»<sup>14</sup>. In effetti che ci sia l'Essere eterno, senza principio e senza causa, costituisce certo un mistero ma assai meno fitto di quello per cui l'Essere si produrrebbe dal nulla, il niente assoluto partorirebbe l'essere.

In un'aria diversa ci troviamo se facciamo qualche passo con Umberto Eco. Questi, pur cedendo un poco al vezzo di considerare la domanda di Leibniz quella fondamentale della metafisica, all'interrogativo «perché c'è l'essere piuttosto che nulla», risponde: «perché sì», aggiungendo:

«Dell'essere non occorre chiedersi perché sia, esso è un'evidenza luminosa»<sup>15</sup>.

Si dirà: non si incontra nelle opere di grandi mistici il linguaggio sull'essere, sul nulla e su Dio, fatto valere in un senso molto diverso da quello qui svolto? Nei distici del *Pellegrino cherubico* di Angelo Silesio leggiamo:

«Dio è un puro nulla, il qui e l'ora non lo toccano» (I, 25).

In certo modo diventa dirimente la questione del genere letterario, ossia nella fattispecie il tema della profonda differenza fra lessico mistico e lessico speculativo. Intendere in senso immediatamente teoretico un discorso poetico e/o mistico può condurre a serie confusioni. Con queste avvertenze il pensiero di Silesio sostiene l'estraneità di Dio allo spazio e al tempo («il qui e l'ora»), e alla regione dell'ente. Dio è un puro niente. Forse sarebbe perfino possibile intendere che egli è l'essere stesso. Forse però stiamo provando troppo, col rischio di incorrere in equivoci adottando un'ermeneutica filosofica della parola poetica. Ci domandiamo perplessi se in un rischio analogo non si cada intendendo un altro celebre verso di Silesio «La rosa è senza perché: fiorisce perché

<sup>14</sup> *Zibaldone*, 3 voll. Milano 1991, n. 1341, del 18 luglio 1821

<sup>15</sup> *Kant e l'ornitorinco* (Milano: Bompiani, 1997), p. 8 e p. 10. Fra i contemporanei le *Spiegazioni filosofiche* di R. Nozick (Il saggiatore, Milano 1987) dedicano ampio spazio alla domanda di Leibniz (pp. 141-193), proposta però nella forma breve, senza la seconda parte. Osserva l'autore che sembra impossibile rispondere a questa domanda: «Qualsiasi fattore venga introdotto per spiegare perché c'è qualcosa farà parte, a sua volta, del qualcosa da spiegare, per cui né esso né qualsiasi cosa ne faccia uso può spiegare tutto il qualcosa — e non può spiegare perché qualcosa c'è» (p. 141). Sembra che in tal modo Nozick intenda la domanda in quella che abbiamo chiamato la sua seconda forma, portante sulla totalità dell'essere, non soltanto sul finito.

fiorisce» (I, 289) come una negazione del principio di ragion d'essere.

Se nella postmodernità vi sarà o meno ancora posto per la questione di Leibniz, è un tema profetico su cui è del tutto disagevole avanzare previsioni. Dal lato del discorso speculativo tale domanda a dispetto della sua ambiguità rende un servizio alla filosofia, poiché in essa risuona in qualche modo la questione dell'essere. Approfondendo il carattere della domanda e chiarendone sensi e non-sensi, non è impossibile riannodare un rapporto con la domanda sulla natura dell'essere e del nulla.

