

Alberto G. Biuso

**Esistenza e colpa.
Sul fondamento metafisico
del mondo morale**



editrice petite plaisance

Publicato su Koinè, Periodico culturale – Anno X
N° 1 – Gennaio 2003
Reg. Tribunale di Pistoia n° 2/93 del 16/2/93
Direttore responsabile: **Carminè Fiorillo**

Esistenza e colpa. Sul fondamento metafisico del mondo morale

di Alberto G. Biuso

L'inizio

A smentire ogni concezione lineare e ingenua del progresso è una delle prime parole del pensiero europeo. Una parola arcaica ma sempre nostra. Quando si guarda all'essenziale – infatti – superamenti, dialettiche, progressi perdono di significato e rimane solo la corrispondenza di ciò che è detto alla struttura del mondo, alla concreta esistenza delle cose.

Principio degli esseri è l'infinito da dove gli esseri hanno origine, ivi hanno anche la distruzione in modo necessario: le cose che sono, infatti, subiscono l'una dall'altra punizione e vendetta per la loro ingiustizia secondo il decreto del Tempo.¹

Tutto ciò che è si genera dal Nulla/Tutto e nel Nulla/Tutto alla fine ritorna. La morte non tocca soltanto gli umani, gli animali, le piante. La distruzione intacca prima o poi ogni cosa «κατὰ τὸ χρεῶν, in modo necessario». Quale necessità? In che cosa consiste tale legge? Quale il suo senso? Essa è anche il limite fisico del mondo, il bisogno continuo di spazio. Affinché il nuovo possa emergere, vivere, affermarsi, è necessario che il vecchio si dissolva. E anche ciò che adesso appare nuovo, diventerà vecchio a sua volta e così procedendo nel ciclo infinito del tempo. La morte, quindi, non è altro che la pena inevitabile che segue alla colpa originaria: l'essere venuti al mondo, l'essere transitati dall'*infinito* nel finito, dalla perfezione del nulla al limite del tempo. L'ingiustizia consiste nell'esistere e la morte appare la giusta pena, l'unica che possa sanare la colpa originaria. Ecco: nella parola di Anassimandro splende e si fa chiaro il fondamento dell'errore. Ogni torto morale, ogni bene e ogni male, ogni piccola o grande ingiustizia, affondano le loro radici in una dimensione che non è etica ma ontologica. La colpa è inseparabile dall'essere. L'onda superficiale della morale si spiega e comprende solo alla luce della struttura profonda dell'oceano metafisico.

Il significato dell'esser colpevoli

La riflessione di Martin Heidegger tocca alcuni dei concetti chiave del pensiero occidentale e della contemporaneità: l'antropologia, l'etica, la tecnica e l'epistemologia, il linguaggio. Come motto per l'edizione delle proprie Opere, Heidegger ha scelto la frase «Wege, nicht Werke», «itinerari, non opere», volendo indicare la dimen-

sione sempre aperta del suo pensiero e l'intenzione di tracciare dei sentieri e non di costruire delle impalcature di verità. Si tratta di sentieri spesso interrotti come recita il titolo di un suo libro del 1950, *Holzwege*. Heidegger è un metafisico che si è proposto di demistificare la metafisica, un pensatore radicato nel pensiero greco e capace di comprendere sino in fondo le dinamiche della modernità. Heidegger ha sostenuto che il frammento di Anassimandro è l'origine di tutto. In esso si esprime «una comprensione dell'ente nel suo essere né pessimistica né nichilistica, ma neppure ottimistica. È tragica». Tragica perché coglie l'inevitabilità del conflitto di nascita e morte, al di là di qualunque volontà umana «buona o cattiva». L'essere umano è intessuto di temporalità, di limite, di finitudine. L'uomo, quindi, non è il padrone e il vertice degli enti ma piuttosto il «pastore dell'essere». La metafora indica l'atteggiamento di chi è consapevole che la propria sopravvivenza dipende dalla salvaguardia di ciò che gli è affidato, di colui che sa che la cura della Terra consiste nella tutela del legame profondo che essa intrattiene con i Mortali che la abitano, i Divini che la costituiscono, il Cielo che la sovrasta e completa. Il rapporto fra i quattro – Cielo e Terra, Divini e Mortali – Heidegger lo ha chiamato *Geviert*, la *Quadratura del mondo*. L'essere, quindi, non è un *qualcosa* che si possa dare, un oggetto fra gli altri, un ente con una dimensione propria e separata. L'essere è come la luce che improvvisamente si apre quando si cammina nel fitto di un bosco, è lo slargo luminoso che emerge dalla densa struttura delle cose ma che non coincide né con le cose né con la loro struttura. L'essere, infatti, non va inteso nella compatta dimensione dello spazio fisico-materiale ma in quella sempre aperta e in divenire del tempo. L'essere non esiste ma avviene. Sentirsi padroni del divenire, fare della Terra un magazzino di beni da saccheggiare senza misura, è parte essenziale della moderna arroganza capitalistica, le cui radici – come si vede – affondano ben oltre il puro dato economico, costituendo l'atteggiamento di chi ha dimenticato la propria finitudine nel disperato impulso prometeico a una *liberazione* che si rivela ancora un'altra forma del dominio. Tornare alla misura, evitare di indulgere nell'ingiustizia originaria significa abbandonarsi al Mondo come il pesce si lascia andare al flusso delle acque, senza pensare di poterne uscire e di dominarlo. A un atteggiamento siffatto di misura etica corrisponde la misura gnoseologica di chi comprende che la verità non consiste nell'afferrare la struttura ultima delle cose, e neppure nell'inventare idee soggettive ma nel lasciare che emerga dal Mondo ciò che in esso rimane di solito nascosto, la verità come svelamento, come ἀλήθεια, «ciò che era nascosto e ora non lo è più».

Il fondamento della colpa non è quindi morale ma metafisico: l'essere umano è grumo di tempo, il cui inevitabile torto è l'essere nato. Emerso dal tempo, sarà il tempo a riprenderselo nella morte. Data la finitudine radicale di tutto ciò che viene all'esistenza, comprendere l'essere significa comprendere il limite costitutivo di ogni cosa, di ogni soggetto, di ogni evento. La questione essenziale è diventata, a questo punto, una domanda semplice, quasi ovvia: «e se ciò che l'interpretazione inautentica intende come *colpa* concernesse l'essere dell'Esserci in modo tale che l'Esserci fosse colpevole per il semplice fatto di esistere?». Di più: «L'idea formale esistenziale di *colpevole* va quindi definita così: esser fondamento di un essere che è determinato

da un *non*, cioè essere fondamento di una nullità».⁵ È qui che la comprensione nichilistica del mondo esprime la sua radicalità, il suo significato autentico, la specifica dimensione in cui si colloca. Nulla a che vedere con pessimismi più o meno decadenti, con relativismi scettico-ludico-etnologici, con pensieri programmaticamente deboli ma piuttosto il tentativo di comprendere ciò che sta a fondamento di ogni cuore umano e quindi delle diverse culture e di tutte le produzioni artistiche, economiche, tecnologiche. Le civiltà con il loro immenso fluire di energia, di manufatti, di bellezza e di orrore, costituiscono anche il tentativo da parte del nodo di tempo che è ogni essere umano di sfuggire alla propria finitudine che coincide con la stessa colpa, conseguenza dell'essere nati: «ma allora ne consegue: l'esser-colpevole non è il risultato di una colpevolezza, ma, al contrario, questa diviene possibile solo *sul fondamento* di un esser-colpevole originario».⁶

L'esistere, la lotta che intesse ogni vita, l'amare e il soffrire, il gioco e il sorriso, la preoccupazione costante che ci accompagna per ciò che faremo fra un momento, domani, fra un mese, il prossimo anno, *l'inquietudine senza fine degli attimi*, non sono soltanto espressione della possibilità di scelta e quindi della dimensione etica dell'essere umano ma costituiscono la conseguenza pratica, l'effetto quotidiano della nullità temporale originaria che siamo. La colpa primordiale non può quindi essere letta e risolta in chiave morale ma – al contrario – la moralità stessa è resa possibile dal costitutivo esser colpevole dell'uomo; di un ente che dal nulla, dall'*infinito* da dove gli esseri hanno l'origine», è stato come tutti gli altri gettato nel tempo ma – diversamente dagli altri – egli lo sa e questa consapevolezza è insieme la sua grandezza e il motivo dell'angoscia costante dei giorni.

Qualcosa della intuizione originaria di Anassimandro risuona anche nella formula ebraico-cristiana del peccato originale. In entrambe le concezioni a fondamento delle vite e della storia c'è un evento radicale e originario che determina il futuro. Per tutte e due il dolore e la morte sono le conseguenze di tale evento. Per ambedue la colpa è una dimensione anche individuale e non solo collettiva, come invece appare in alcune antropologie della colpa sociale quali le concezioni di Rousseau o di Marx. Le differenze fra il peccato originale e la gettatezza temporale sono però forti almeno quanto le analogie. Mentre nella concezione biblica la colpa è voluta, libera, consapevole – «la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza» – in quella ellenica la colpa originaria non ha una dimensione morale, intessendo di sé l'esistenza in quanto tale: «Il senso della chiamata potrà rendersi chiaro solo se la comprensione, anziché assumere un concetto di colpa derivato (nel senso di colpevolezza *risultante* da un'azione o da una omissione) terrà fermo il senso esistenziale dell'esser-colpevole».⁷ Se l'esistere è una colpa, essa non è redimibile tramite azioni, opere, buona volontà ma rimane intrinseca all'esserci; l'unica salvezza possibile sta nel comprendere la dimensione finita e colpevole dell'esistenza e farla propria.

La prospettiva heideggeriana non è quindi quella del cristianesimo ortodosso ma è più vicina a quella della *Gnosi*, un'*eresia* che intesse di sé tutta la storia del cristianesimo. È opportuno distinguere, a questo proposito, fra l'immaginario e l'immaginazione gnostiche: il primo prende solo spunto dalla gnosi storica allo scopo di



«raccolgere formule, segni, emblemi per sempre rinnovantisi battaglie ideologiche tipiche del nostro dibattito culturale», la seconda rappresenta invece un «fiume sotterraneo della nostra tradizione storico-religiosa, che carsicamente riaffiora coi suoi miti simboli immagini, eco di quella che un tempo fu la viva voce della gnosi antica».» Altrettanto importante è distinguere la gnosi come genere dallo gnosticismo come sua specie particolare, tipica del II-III secolo della nostra era. Infatti è possibile seguire una continuità storica di tradizioni gnostiche fino al catarismo medioevale, dopodiché è più corretto parlare di elementi fenomenologici comuni a esperienze intellettuali comunque autonome dallo gnosticismo storicamente inteso.

Hans Jonas è stato allievo di Heidegger ed è significativo che si sia occupato a fondo dello gnosticismo, oltre che di questioni bioetiche. Jonas così scrive: «Al regno divino della luce, in sé perfetto e remoto, si contrappone il cosmo come regno delle tenebre. Il mondo è opera di potenze inferiori le quali, seppure possono provenire mediatamente da Lui, non conoscono il vero Dio e impediscono la conoscenza di Lui nel cosmo sul quale esse governano».» Su questo fondamento – e per esprimere con l'evidenza delle immagini tale realtà – valentiniani, marcioniti, ermetici, manichei elaborano una mitologia tanto complessa quanto strana, pletorica e sfrenata, affollata e terribile. La genealogia della Tenebra dalla Luce si può comunque riassumere in due tipologie. In entrambe l'universo è antidivino, l'uomo è in esso un estraneo, la divinità è totalmente acosmica, Abisso e Silenzio ineffabili. Nella prima però – di tipo siriano e riassunta nel sistema valentiniano – la Tenebra è una degenerazione della Luce, nata all'interno di questa per presunzione ed eccesso (ὕβρις) di uno degli enti supremi nei quali il Padre ha emanato se stesso; nella seconda – iranica e manichea – la Tenebra è eterna quanto la Luce, a essa esterna e in lotta perenne col Padre. In ogni caso, e questo segna una differenza netta con qualunque forma di cristianesimo, non c'è un peccato originale da espiare da parte dell'uomo. La colpa è prima del tempo, prima che gli enti apparissero, e il mondo stesso rappresenta l'espiazione di una sovversione dell'ordine generatasi nella stessa Pienezza del divino. Non c'è neppure bisogno quindi che un dio si immoli in espiazione (e infatti sulla passione di Cristo quasi tutti gli gnostici furono docetisti) ma – recita un testo valentiniano – «la salvezza perfetta è la conoscenza stessa della grandezza indicibile [...]. Per mezzo della conoscenza l'uomo interiore, spirituale, è salvato; perciò a tali uomini è sufficiente la conoscenza dell'essere universale: questa è la vera salvezza».» Ecco il senso della gnosi. Non le opere, non la casistica del bene, non l'intenzione o la volontà ma la conoscenza è la vera salvezza. In questo contesto, naturalmente, la conoscenza non può intendersi come un fatto puramente razionale o teoretico ma rappresenta una modificazione della condizione umana volta al ritorno dello spirito ai mondi superiori dai quali proviene. La conoscenza suprema va configurandosi come apprendimento della inconoscibilità di dio, in quanto altro da tutto ciò che è conosciuto. Un dio che tuttavia domanda di essere compreso proprio in questo suo silenzioso inapparire.

Questa compenetrazione di parola e di silenzio, di visibilità e nascondimento, di conoscenza ed esistere, non ricorda forse l'ontologia di *Essere e Tempo*? L'Essere come il più evidente e proprio per questo il non visto? Tanto più che sia nei primi

gnostici come in Heidegger è concetto centrale la *Geworfenheit*, l'essere gettati nel mondo, nella vita, nella materia dentro le quali entità ci si sente stranieri. E forse che anche l'intuizione dello *βermensch* non deve qualcosa al superamento gnostico della vita comune involta nell'oscurità, prigioniera di false verità? Sia per la gnosi che per Nietzsche l'uomo così com'è va oltrepassato. *Gnosi* è guardare il mondo al di là di ogni velo d'illusione, riconoscersi nello specchio della mente, rivelarsi, essere a se stessi la buona novella del sapere, tornare dalle cose alla loro fonte, al luogo dove acquistano significato, all'interiorità che tutto comprende e in cui tutto è. Senza questo dato gnostico Plotino e Agostino non sono comprensibili, nonostante l'enorme distanza che per tanti altri versi dallo gnosticismo li separa. Conoscersi, dunque, per rinascere alla propria natura divina, per «diventare ciò che si è» secondo il motto pindarico. Una forma suprema di libertà caratterizza lo gnostico; egli sa di essere parte di una vicenda eterna, necessaria, oggettiva e tuttavia svolgentesi sempre e soltanto come atto di autodeterminazione, di volontà di sapere, di apprendimento che fonda. Una volontà di potenza cognitiva che guardando il mondo contempla l'eternità e in questa visione la rende reale. Nella gnosi libertà e necessità coincidono.

La gnosi consiste in un sapere totalistico e salvifico che faccia della conoscenza intellettuale il fondamento per un itinerario esistenziale nel labirinto del mondo, nelle oscurità della storia, nell'angoscia che intesse di sé il quotidiano. Ma cos'è, dunque, la gnosi che salva dal male? Che permette di sfuggire al peso orrendo della volgarità del mondo? La salvezza viene dalla conoscenza, da un apprendimento metarazionale concesso dall'essenza del divino e parte costitutiva di esso. Conoscenza di cosa? In primo luogo del Sé, dell'uomo interiore che a sé ritorna dopo l'odissea del viaggio nella materia. Apprendendosi, il Sé conosce dio, e la gnosi non è altro che una forma di manifestazione del divino a se stesso nella quale si fondono in unicum non solo il soggetto e l'oggetto della conoscenza ma anche il mezzo di essa, la luce dell'essere primordiale e senza male. Nel *Libro di Tomaso* si legge: «Ma chi ha conosciuto se stesso, ha già raggiunto la conoscenza sulla profondità del tutto».¹² Non c'è salvatore al di fuori del Sé che si identifica con lo stesso dio ma l'azione conoscitiva dell'Io è resa possibile soltanto dall'intervento di una *illuminatio*, dalla luce che proviene da un mondo di pienezza, dall'infinito nel quale «infatti gli esseri hanno l'origine», dal Nulla/Tutto primordiale.

Solo la facoltà razionale dimostra la superiorità degli uomini sulla creazione inferiore nella quale sono immersi. Non a caso Ireneo accusa gli gnostici di venerare assi più Pitagora, Platone e Aristotele che Gesù di Nazareth. In effetti, il vero peccato per essi è l'ignoranza – da quella del Demiurgo è derivato ogni male. Non i sacramenti né le azioni rendono veramente puri, pienamente umani ma è «la conoscenza: chi siamo, che cosa siamo diventati; dove siamo, dove siamo stati precipitati; dove tendiamo, donde siamo purificati; che cosa è la generazione, che cosa è la rigenerazione».¹³

A questo che è forse il passo più famoso di tutta la letteratura gnostica, si può affiancare – per bellezza e intensità – il *Salmo dei Naasseni* sull'anima:



[...]
 Ora avendo il dominio osserva la luce,
 ora precipitata nelle miserie piange:
 [...]
 ora nasce
 e infelice non avendo scampo dai mali
 vagando entra nel labirinto.
 Allora Gesù disse: Osserva, Padre;
 essa cercando il male sulla terra
 si allontana dal tuo soffio.
 Cerca di fuggire il caos amaro
 e non sa dove passare.
 Per lei mandami, Padre:
 avendo i sigilli scenderà,
 traverserà tutti gli eoni,
 rivelerà tutti i misteri,
 mostrerà le figure degli dèi.
 L'arcano della santa via,
 chiamandola gnosi, rivelerà.¹⁴

Colpa e gnosi

Diventano forse più chiari i rapporti fra lo gnosticismo del II secolo e la gnosi perenne. Quanto, infatti, della metafisica moderna discende anche da questa luce conoscitiva che libera la mente nell'atto stesso della conoscenza? Si potrebbero fare, fra gli altri possibili, i nomi di Spinoza e di Nietzsche. Questi vuol benedire il mondo e le cose tutte; fa dello spinoziano *Amor fati* la propria divisa; la sua intenzione e desiderio più grande è di restituire al reale l'innocenza perduta. Questo è il suo lato solare e insieme ebbro, l'unità finalmente raggiunta di apollineo e dionisiaco, il grande sì pronunciato al cospetto di tutte le cose.

Ma Nietzsche non è solo questo. La sua contraddizione più grande sta nella negazione della benedizione, nel riconoscimento (dalla *Nascita della tragedia* sino alla fine) della malvagità del mondo, frutto di un funesto demiurgo. È il nichilismo il tema più autenticamente gnostico di Nietzsche. Degli antichi teosofi egli condivide, spesso contro la sua stessa volontà e speranza, la percezione di un male ontologico che intesse della propria forza l'umanità e il mondo. È questo male, la sua inestirpabilità, la possibilità di attutirlo solo tramite la conoscenza più profonda, ampia, radicale, a costituire il nucleo da cui si genera ogni antropologia della misura. Un male che non è il peccato d'origine redimibile dalla grazia, come in Agostino, non illusione di originaria bontà, come in Rousseau, ma la contraddittoria e sempre in bilico consapevolezza di un limite che soltanto la sapienza filosofica può comprendere e accettare, senza ingenuità, facili consolazioni, disperati rifiuti.

L'innocenza pagana – che non è grossolana giustificazione o mera assenza di travaglio – è il modello al quale la genealogia della morale di Nietzsche e prima di lui l'*etica more geometrico* di Spinoza guardano come a una possibilità da cui partire per oltrepassare l'orizzonte cristiano della maledizione dell'umano da parte di un dio geloso. La distinzione fra ciò che è in declino e ciò che è in ascesa, fra risentimento e trasfigurazione, ispira ogni meditazione etica coraggiosa. Il mondo è anche un gioco crudele, le incessanti trasformazioni che in esso avvengono sono il frutto del caso e della necessità congiunte, costituenti l'unica infinita trama delle cose. Negli eventi che sembriamo dominare come in quelli che ci vedono oggetti passivi delle circostanze, c'è una giustificazione superiore a ogni provvidenza, una innocenza primigenia che non esclude però, anzi rafforza l'oscura colpa complessiva dell'esistere. Il destino del saggio Edipo sta lì a testimoniarlo. Il re di Tebe non era affatto responsabile di ciò che aveva commesso e tuttavia la pena che lo colpisce è giusta. Edipo aveva ragione a dichiarare che non siamo colpevoli dei nostri sogni ma non lo siamo neanche della veglia. Nondimeno la pena, una qualche pena, punisce leciteamente le nostre innocenti passioni. Non c'è colpa, infatti, nell'albero che un fulmine colpisce eppure quel lampo, quella morte sono tanto naturali quanto il crescere delle foglie sui rami. L'enigma delle passioni e del male si può cominciare a spiegare solo se si riconduce anche l'umano alla sua dimensione naturale e si resiste una buona volta alle sirene metafisiche che da sempre sussurrano all'uomo «tu sei di più! tu sei più in alto! diversa è la tua origine!».¹⁵ Nietzsche biasima con durezza l'atteggiamento di un'umanità il cui sentimento fondamentale è e rimane quello per cui l'uomo è l'essere libero nel mondo della necessità, l'eterno taumaturgo, sia che agisca bene, sia che agisca male, la sorprendente eccezione, il super-animale, il quasi-Dio, il senso della creazione, il non pensabile come inesistente, la parola risolutiva dell'enigma cosmico, il grande dominatore della natura e dispregiatore di essa, l'essere che chiama la sua storia storia del mondo! *Vanitas vanitatum homo*.¹⁶

Metter da parte le pretese antropocentriche significa ritradurre l'etica nel linguaggio della fisica. Vuol dire prendere sul serio e far proprio il programma spinoziano: «considerare le azioni umane e gli appetiti, come se fosse questione di linee, superfici o corpi». ¹⁷ Come Spinoza, infatti, Nietzsche vorrebbe non ridere né piangere sulle azioni umane ma comprenderle.

«Si appartiene ancora al volgo, finché si addossa sempre la colpa agli altri; si è sulla strada della saggezza, quando si rende responsabile sempre solo se stesso; ma il saggio non trova nessun colpevole, né sé né gli altri». – Chi dice questo? – Epitteto, milleottocento anni fa. – Lo si è udito, ma lo si è dimenticato. – No, non lo si è udito e non lo si è dimenticato: non ogni cosa si dimentica. Ma non si ebbe l'orecchio adatto, l'orecchio di Epitteto. – Dunque egli lo ha detto nell'orecchio a se stesso? Così è: la saggezza è il bisbiglio del solitario a se stesso in pieno mercato.¹⁸

Se intendiamo comprendere la vita per ciò che essa è veramente, nel tessuto dei giorni che scorrono, al di là di ogni ideologia come di ogni speranza, nulla esprime



la nostra effettiva condizione come la saggezza di Sileno. A Mida che da lui voleva sapere quale fosse la migliore e più desiderabile azione o scelta per l'uomo, il demone prima non rispose, poi, costretto a parlare, dichiarò: «Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non essere, essere niente. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è – morire presto».¹⁹ La stirpe umana, effimera e miserabile, oscilla fra il nulla e la morte.²⁰ Il divino è amorale, nel preciso senso che esso è al di là del giusto e dell'ingiusto e dunque i nostri criteri di valutazione morale – il danno o il vantaggio per la specie che siamo – non possono assurgere a norme incondizionate dell'essere. Gli esseri umani sono degli epifenomeni, manifestazioni irrilevanti di un cosmo perfetto perché senza vita né volontà né criteri morali, veramente al di là di ogni semplice etica. Dio potrebbe essere pensato, quindi, come il luogo privo di regole, il punto in cui «comprimere in sé tutta la pienezza delle contraddizioni della vita, riscattandole e giustificandole poi in divino tormento. Dio come l'al di là, l'al di sopra della miserabile morale da conventicola del *bene e male*».²¹

Spinoza e la gnosi si saldano in una vertigine metafisica che è il nucleo teoretico più enigmatico ma anche più fecondo del nietzscheanesimo. Ma la sua descrizione non sarebbe completa né esatta se non si avvertisse che è proprio da questo intreccio fra innocenza del divenire e disprezzo per la sua componente umana che sgorga l'*Oltreuomo*: «Davvero un fiume immondo è l'uomo. Bisogna essere un mare per accogliere un fiume immondo, senza diventare impuri. Ecco, io vi insegno l'oltreuomo: egli è il mare, nel quale si può inabissare il vostro grande disprezzo».²² Nietzsche prova disgusto per l'uomo così come esso si presenta, per l'uomo di cui egli e noi siamo contemporanei; dichiara – con terminologia ancora una volta catara – di «soffocare del suo impuro respiro».²³ Ma se quella umana è una specie fra le altre, anch'essa dovrà possedere un qualche significato e funzione. L'esigenza teoretico-spinoziana di salvare l'armonia dell'essere senza che valutazioni antropocentriche – positive o negative che siano – ne inficino l'oggettività induce a prospettare una distinzione sempre più netta fra uomini che giustificano l'esistenza della specie e uomini che ne confermano la miseria e nullità.

La colpa e la giustizia

L'immagine e la possibilità di un pianeta sovrappopolato di umani, ovunque pieno di «un essere così colpevole nella volontà, così limitato nello spirito, così fragile e caduco nel corpo, qual è l'uomo», appare come «un male i cui orrori nemmeno la più vivace fantasia sa dipingere». Il mondo dell'uomo è intriso di desiderio e quindi di dolore. Nascita, malattia, vecchiaia e morte costituiscono la vita di un ente votato al soffrire e per il quale sarebbe meglio non esistere: «il mondo è appunto l'inferno e gli uomini sono, da una parte le anime tormentate e, dall'altra, i diavoli».²⁴ Anche Schopenhauer, come Nietzsche, individua nella conoscenza, nella vita dell'intelletto una via d'uscita da questo male. Al di là e al di sopra del massacro politico, oltre il mondo delle formiche intente ad annegare nella frenesia dell'azione il peso del vuoto che le attanaglia, «accanto alla storia del mondo, procede senza macchia di sangue e innocente la storia della filosofia, delle scienze e delle arti».²⁵ Il sapere è un

modo della purezza, la vita feconda della mente è riappropriazione di una innocenza perduta. Non desiderare più, e quindi essere felici, è possibile alla condizione di rinunciare all'illusione che il nostro volere sia libero: «tutto ciò che avviene, avviene necessariamente».»²⁶ Il carattere di ciascuno è quindi costante nel tempo e innato. «Come è conseguente la natura, così è il carattere».»²⁷ Vizi e virtù ci accompagnano fin dalla nascita e aspettano solo l'occasione opportuna – il motivo – per presentarsi o, al contrario, rimanere latenti. Il carattere rappresenta la generale modalità dell'agire, il motivo è la singola causa scatenante. La verità è che *operari sequitur esse, ergo unde esse, inde operari*. Non c'è spazio per rimorsi e rimpianti, anche le circostanze apparentemente più casuali sono il frutto di una serie infinita di concatenazioni. Allorché una di esse incontra un determinato carattere, scaturisce immancabile la scelta, quella scelta e nessun'altra. «Dobbiamo considerare gli avvenimenti con gli stessi occhi coi quali consideriamo lo stampato che leggiamo, ben sapendo che c'era prima che lo leggessimo».»²⁸ Sapere che l'accadere, in ogni sua grande e piccola dimensione, avviene necessariamente, è la premessa della più autentica serenità. L'unicità della volontà che desidera, si affanna, agisce e soffre, è la ragione per la quale Schopenhauer accomuna ogni destino, oltrepassa il *principium individuationis* e afferma la sostanziale giustizia dell'essere. Al di là del velo della Maya che separa ogni ente dall'altro, ogni specie da quelle *inferiori* e *superiori*, ogni evento da quanto accaduto in ere lontane, ogni sofferenza subita e ogni dolore inferto, «se si potesse mettere in un piatto della bilancia tutto il dolore del mondo, e tutta la colpa del mondo nell'altra, la bilancia starebbe sicuramente in bilico».»²⁹ Parte di questa giustizia è l'*agape*, la consapevolezza di quanto ogni essere umano sia accomunato a ogni altro e ai membri di tutte le specie, consapevolezza unitaria e comunitaria dalla quale scaturisce il rispetto per l'intera natura vivente. Anche in Schopenhauer, alla fine, si afferma la misura anassimandrea, l'unità di tutte le cose nel destino temporale e – di conseguenza – l'esigenza di salvaguardare un mondo del quale nessun individuo, gruppo, classe, popolo, nazione, epoca, può proclamarsi padrone, sottraendo le condizioni di vita agli altri esseri presenti e futuri, saccheggiandone le risorse nel dispiegarsi trionfante e funereo di una tecnologia che gira su se stessa dopo aver perduto il legame con la Natura, col Nulla/Tutto dal quale ogni ente proviene e in cui è destinato a tornare. Questo è il senso profondo del rito induista ricordato con ammirazione da Schopenhauer: davanti allo sguardo del discepolo si fanno sfilare per ordine tutti quanti gli esseri del mondo, viventi e inanimati, e per ciascuno viene ripetuto quel detto ch'è divenuto una formula e si chiama, come tale, *mahavakya*: *Tatoumes*, o, più esattamente *tat tvam asi*, che significa: *questo tu sei!*³⁰

Nietzsche e Leopardi.

La colpa metafisico-storica della specie umana

Le *Opere morali* rappresentano un grande libro di filosofia morale. Alla base di ogni discorso etico, infatti, deve stare una ben chiara antropologia. E quella di Leopardi lo è. Per lo scrittore, la natura umana è «inquieta, insaziabile, immoderata»,³¹ colma di un desiderio di vivere, di una energia senza requie destinata, per il suo



stesso eccesso, a rimanere sempre insoddisfatta, a produrre le illusioni, «meravigliose larve».³² Il nostro desiderio di contentezza è tale, per Leopardi, da condizionare la stessa ontologia: non ogni essere, infatti, è desiderabile ma «il solo essere felice».³³ L'impossibilità della gioia sta però inscritta nella complessità del vivere sociale, nel nostro corpo, nella inevitabilità della distruzione che – ci ha ricordato Anassimandro – in un moto incessante sostituisce vite a vite, esseri a esseri senza che questo abbia senso fuori di un eterno e gratuito avvicendamento. Il risultato è per gli uomini un continuo e assurdo oscillare fra il dolore e la noia, il cui ultimo esito è l'essere per la morte. «Pare che l'essere delle cose abbia per suo proprio ed unico obbietto il morire. Non potendo morire quel che non era, perciò dal nulla scaturirono le cose che sono».³⁴

Se questa è una dinamica ontologica, e dunque universale, i più colpiti sono naturalmente gli enti consapevoli di essa: gli uomini. Leopardi condivide con Byron, Schopenhauer, Cioran, quel detto del *Qohèlet* secondo cui il crescere del sapere è anche crescita del dolore. Questa posizione ha tre conseguenze rilevanti. In primo luogo permette di distinguere all'interno del genere umano dei veri e propri livelli assiologici, il cui criterio di differenziazione è dato dalla coscienza del dolore. Per quanto negativa, questa rimane una prova di nobiltà rispetto alle masse stolte che forse soffrono meno degli individui consapevoli ma sono anche assolutamente incapaci di elevarsi alla virtù intesa come dignità del comprendere ciò che è e accade. Contro la mediocrità, contro la rinuncia per debolezza ai progetti più degni, contro il conformismo delle menti, le *Operette* sono sempre esplicite e durissime. Seconda rilevante conseguenza del leopardiano «essere per la morte» è l'orrore per qualunque idea di un eterno ritorno dell'Identico, prospettiva che viene rifiutata con chiarezza nel *Dialogo di un venditore d'almanacchi e d'un passeggiere*.³⁵ Piuttosto, Leopardi prende posizione per un materialismo radicale che vede nel mondo un continuo aggregarsi e sciogliersi di enti in cui ciò che rimane costante è solo la quantità di energia e di sostanza. Nel Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco leggiamo che «le cose materiali, siccome elle periscono tutte ed hanno fine, così tutte ebbero incominciamento. Ma la materia stessa niuno incominciamento ebbe, cioè a dire che ella è per sua propria forza ab eterno».³⁶ Così nel *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie* si riascolta l'invito epicureo a non temere la morte poiché essa, quando arriva, non ci trova già più. Terzo e più importante effetto dell'ontologia negativa di Leopardi è – ancora una volta, come in Anassimandro, Heidegger, Nietzsche, Schopenhauer – la lucida e costante opposizione a ogni antropocentrismo. L'infantile pretesa che il mondo sia stato fatto a esclusivo uso di una specie; che il volgere delle galassie e della materia sia finalizzato al progresso della vicenda umana; la dismisura antropocentrica, insomma, è deprecata da Leopardi con giusta ironia e a volte con ferocia. Prometeo riconosce di aver perduto la sua scommessa, di aver fatto un errore nell'esaltare le capacità dell'animale uomo dato che il genere umano è, sì, sommo ma «nell'imperfezione».³⁷ Il cavallo e il bue, dialogando dopo l'estinzione della specie umana, irridono alla credenza «che tutto il mondo consistesse nella loro razza» e che tutto «fosse fatto per loro».³⁸ La Natura risponde, gelida, all'Islandese che «se anche mi avvenisse di estinguere tutta la vostra specie, io non me ne avvederei».³⁹

E nella chiusa del *Dialogo di un folletto e di uno gnomo* quest'ultimo splendidamente osserva che dopo la scomparsa degli umani «e le stelle e i pianeti non mancano di nascere e di tramontare, e non hanno preso le gramaglie».⁴⁰

È quindi serio e consistente il contributo leopardiano alla filosofia intesa come riflessione sull'essere e sul bene e non solo come analisi gnoseologica delle facoltà della mente. L'ontologia leopardiana, infatti, formula una articolata critica al coevo Idealismo e alla sua identificazione di ciò che è con ciò che dovrebbe essere, di Reale e Razionale. Tanto più che lo scrittore è perfettamente consapevole della propria strategia ermeneutica e dei suoi fini e rifiuta con grande lucidità il riduzionismo biografico che vorrebbe fare delle sue opere la mera conseguenza dei propri malanni: «e sentendo poi [...] dire che la vita non è infelice, e che se a me pareva tale, doveva essere effetto d'infermità, o d'altra miseria mia particolare, da prima rimasi attonito, sbalordito, immobile come un sasso [...] poi tornato in me stesso, mi sdegnai un poco; poi risi». A chi gli vorrebbe negare la qualità teoretica e l'oggettività dell'analisi, Leopardi-Tristano così risponde: «se questi miei sentimenti nascono da malattia, non so: so che malato o sano, calpesto la vigliaccheria degli uomini, rifiuto ogni consolazione e ogn'inganno puerile, ed ho il coraggio di sostenere la privazione di ogni speranza, mirare intrepidamente il deserto della vita, non dissimularmi nessuna parte dell'infelicità umana, ed accettare tutte le conseguenze di una filosofia dolorosa, ma vera».⁴¹

Fra il 1831 e il 1835 Leopardi seleziona alcuni *Pensieri* dallo *Zibaldone* e li raccoglie in un testo formato da CXI frammenti. Qui lo sguardo sembra concentrarsi sul microcosmo negativo che è l'uomo, attraverso una serie di riflessioni vicine a quelle di Schopenhauer su materialismo, religioni, solitudine, masse. Per entrambi i pensatori la più profonda *Stimmung* dell'esistenza, la situazione vitale più propria dell'essere umano è la noia. Il conflitto che intesse le relazioni, le diverse forme della competizione si spiegano anche come tentativo di colmare la noia dei giorni umani. La vita sociale, infatti, consiste nella «lotta di ciascuno contro tutti e di tutti contro ciascuno».⁴²

Un altro elemento comune all'antropologia di Leopardi e a quella di Schopenhauer è la particolare forma di platonismo che separa coloro che valgono dal resto dell'umanità, sul fondamento di un archetipo al quale guardare e a cui corrispondere: «così quasi tutti gli uomini grandi sono modesti: perché si paragonano continuamente, non cogli altri, ma con quell'idea del perfetto che hanno dinanzi allo spirito, infinitamente più chiara e maggiore di quella che ha il volgo; e considerano quanto sieno lontani dal conseguirla».⁴³ E, soprattutto, i due scrittori vedono nell'arte una delle poche e vere giustificazioni del mondo. Infatti nel § 38 de *Il Mondo come volontà e rappresentazione* Schopenhauer contrappone due diverse concatenazioni di concetti: la prima di esse parte dalla ragione, da cui nasce la scienza che a sua volta stimola il volere, cioè la pena. Invece dall'intuizione si genera l'arte, che come espressione di oggettività offre un sentimento di pace. L'analisi schopenhaueriana e leopardiana di questi temi è lineare. Essa parte infatti dalla chiara constatazione della potenza che il dolore e la noia esercitano nel mondo. La vita consiste in gran parte in «un'oscillazione più forte o più attenuata tra questi due stadi»⁴⁴ – è naturale



pensare a Leopardi: «[...] Amaro e noia / La vita, altro mai nulla [...]» (*A se stesso*, vv. 9-10); «Piacer figlio d'affanno; [...] Uscir di pena / È diletto fra noi» (*La quiete dopo la tempesta*, vv. 32; 45-46) – tanto che se un uomo riesce a evitare le grandi sofferenze della malattia, della miseria economica, delle passioni infelici e nello stesso tempo non subisce il tarlo della noia, si può dire che abbia così raggiunto l'unica forma di felicità possibile, poiché tutto il resto non è che sogno.

L'importanza che Leopardi ebbe nel cammino filosofico ed etico di Nietzsche fu assai grande. Il limite più consistente ma anche inevitabile della lettura nietzscheana risiede nell'esclusivo riferimento ai *Canti*, alle *Operette morali* e ai *Pensieri* dato che lo *Zibaldone* uscirà soltanto alla fine dell'Ottocento. Ed è proprio nello *Zibaldone* che si trovano molti degli elementi di continuità tra Leopardi e Nietzsche. In ogni caso, la fonte Leopardi appare come una delle più profonde e costanti dell'itinerario di Nietzsche, sia nella condivisione di molti contenuti e degli obiettivi posti al pensare, sia nella finale condanna del poeta il cui nichilismo viene accomunato a quello di Schopenhauer e insieme a esso respinto.

Nietzsche lesse i *Canti* nella traduzione tedesca pubblicata nel 1868.⁴⁵ Per quanto riguarda gli altri testi leopardiani così si esprimeva in una lettera a Hans von Bülow del 2 gennaio 1875: «Conosco le sue opere in prosa solo in minima parte; uno dei miei amici, che abita a Basilea insieme a me, ne ha tradotto spesso singoli passi e me li ha letti, ogni volta con mia grande meraviglia e ammirazione [...]».⁴⁶ Già nella seconda Considerazione inattuale, che è del 1874 ed è dedicata al tema dell'utilità e del danno della storia per la vita, Nietzsche si riferiva a Leopardi come a un pensatore sovrastorico: «Sicché infine il più audace è forse pronto a dire al suo cuore con Giacomo Leopardi: “[...] Non val cosa nessuna / I moti tuoi, né di sospiri è degna / La terra. Amaro e noia / La vita, altro mai nulla; e fango è il mondo. / T'acqueta omai [...]”».⁴⁷ Nei frammenti di quegli stessi anni, Nietzsche annotava un apprezzamento rivolto al Leopardi filologo, accostato significativamente a Goethe in quanto costoro sarebbero dei filologi-poeti che vanno molto più a fondo nella comprensione del mondo classico rispetto ai filologi-eruditi: «Leopardi è l'ideale moderno di filologo; i filologi tedeschi non sanno fare nulla».⁴⁸

Nietzsche molto apprese da Goethe e non è certo casuale che Faust venga alla fine visitato, vinto, condotto verso la morte dalla forza che acceca gli umani lungo tutta la loro esistenza e che rappresenta anche uno dei concetti-chiave del pensiero heideggeriano: *die Sorge*, la Cura, l'«eterna compagna angosciata» («*Ewig ängstlicher Geselle*»). La sua «*grimmige Gewalt*», forza feroce, (versi 11427-11429) produce nella mente un'insoddisfazione perenne, un inquieto abitare le tenebre dell'indecisione, della preoccupazione, del futuro sempre desiderato e – quando arriva – sempre rimosso. L'irrefrenabile agitazione che *die Sorge* produce è il vero inferno degli esseri umani, è ciò che li fa oscillare tra la noia e il dolore, è l'inquietudine senza riposo del vivere.

Ecco perché Faust muore e non può che morire nel momento in cui la Cura sembra cessare e pare invece compiersi ciò che lo stesso Faust aveva ritenuto impossibile: il dire all'attimo «*Verweile doch! du bist so schön!*», «Fermati dunque, sei così bello!» (la previsione al verso 1700; il compimento al verso 11582).

Un filosofo come Nietzsche sa apprezzare perfettamente la qualità della scrittura goethiana e leopardiana, tanto da definire il poeta italiano «forse il più grande stilista del nostro secolo» e da confessare di poter sopportare «soltanto più i poeti, che tra l'altro hanno anche dei pensieri, come Pindaro e Leopardi».⁹

Come spesso capita a Nietzsche, l'ammirazione per un autore si può trasformare in critica severa. E infatti, qualche anno dopo, il filosofo osserva la presenza in Leopardi di una contraddizione di fondo. Dalla sua raffinata infelicità, infatti, il poeta trarrebbe vendetta su tutta quanta l'esistenza, non accorgendosi però che questa stessa vendetta si esprime nelle forme più splendide, piacevoli, attraenti: «proprio così essi [gli infelici raffinati] ora berranno di nuovo dalla sua coppa; infatti la loro vendetta, il loro orgoglio, la loro inclinazione a pensare tutto quanto soffrono, la loro arte nel dirlo: tutto questo non è di nuovo – dolce miele?».¹⁰

E tuttavia, pochi mesi dopo Nietzsche compone un testo che altro non è se non una parafrasi attenta e pacata de *Il Sabato del villaggio*. Il nome di Leopardi non vi compare ma i pensieri sono del tutto suoi.¹¹ Un altro frammento pur non citando il nome del poeta riporta per intero l'ultimo verso di una delle più celebri composizioni leopardiane: «Infinito! Bello è naufragare in questo mare».¹² Lo stesso Nietzsche individua con notevole acutezza nel capovolgimento negativo del finalismo un elemento che accomuna Leopardi a Schopenhauer.

Mentre, infatti, l'ipotesi finalistica di solito fa da supporto alle concezioni provvidenzialistiche della divinità, i due pensatori del negativo individuano nella natura una volontà matrigna che elimina la casualità del male a favore di un'ipotesi quasi gnostica. Un'ipotesi alla quale Nietzsche oppone la considerazione naturalistica della sofferenza come strumento di vita, di conservazione, di crescita, come elemento non finalistico ma necessario del reale.

Contro il *pessimismo* di Leopardi, di Schopenhauer e di altri poeti e filosofi, Nietzsche osserva che «la capacità di soffrire è un mezzo eccellente di conservazione, una specie di garanzia per la vita: per questo il dolore si è conservato; esso è utile quanto il piacere – e non si dice troppo. Mi viene da ridere, quando ascolto gli elenchi di sofferenze e di miserie, con cui il pessimismo cerca di dimostrare la sua legittimità – Amleto e Schopenhauer e Voltaire e Leopardi e Byron. *La vita è qualcosa che non dovrebbe esistere, se solo in questo modo può conservarsi!* – voi dite. Io rido di questo *dovrebbe* e mi metto dalla parte della vita, per dare il mio aiuto, affinché dalla sofferenza derivi quanto più vita possibile. [...] Ciò che vi impone di giudicare la vita non può essere la giustizia – perché la giustizia saprebbe che la sofferenza e il male sono annidati nel mondo perché siano possibili il piacere e la saggezza».¹³

È significativo che l'ultimo giudizio su Leopardi da parte di Nietzsche si trovi in un frammento del 1888 nel quale il filosofo cerca di chiarire il significato più profondo della *Nascita della tragedia*. In esso Nietzsche contrappone il pessimismo romantico al pessimismo classico dei Greci. Quest'ultimo sarebbe un pessimismo della forza ben diverso da quello della debolezza, della stanchezza e della decadenza, «il pessimismo di Schopenhauer, per esempio, e così anche quello di de Vigny, di Dostoevskij, di Leopardi, di Pascal, quello di tutte le grandi religioni nichilistiche (brahmanesimo, buddhismo, cristianesimo – si possono chiamare nichilistiche per



aver glorificato, tutte, il concetto opposto alla vita, il nulla, come fine ultimo, come sommo bene, come *Dio*)».54 Una provvisoria conclusione ci induce a ritenere che, allo stesso modo di Nietzsche, Leopardi escluda qualunque *Aufhebung*, qualsiasi vittoria del *Weltgeist*, ogni forma ingenua e insieme tracotante di antropocentrismo. Contrariamente a Nietzsche, Leopardi non crede possibile neppure alcuna forma di *überwindung*, di oltrepassamento dell'umano in direzione della appropriazione di un'esistenza che è destinata comunque allo scacco.

Nonostante tutto, gli ultimi giudizi nietzscheani su Leopardi rimangono ingenerosi e colgono solo per accenni il vero significato e gli scopi della riflessione leopardiana. In realtà, Leopardi si inserisce in quella linea della filosofia europea che dai Greci a Spinoza e a Heidegger sottolinea la finitudine dell'ente uomo, il suo essere effimero in un mondo che si muove e vive in assoluta indipendenza rispetto alle sue parti:

*Ma più saggia, ma tanto
Meno inferma dell'uom, quanto le frali
Tue stirpi non credesti
O dal fato o da te fatte immortali.*

(*La Ginestra*, vv. 314-316)

Di questa antropologia, proprio Nietzsche rappresenta – per molti versi – il punto di maggiore chiarezza e serietà. Anche Leopardi – nei modi suoi propri – si caratterizza per la radicalità dello sguardo. Partito da Rousseau, Leopardi arriva alla Gnosi.⁵⁵ A testimoniarlo stanno, fra gli altri, quattro testi dalla forma e dal contesto molto diversi ma tutti accomunati dalla percezione che la vita e la mente umane siano gettate in un mondo di sofferenza tanto tenace quanto inspiegabile nelle sue vere scaturigini.

*La natura crudel, fanciullo invitto,
Il suo capriccio adempie, e senza posa
Distruggendo e formando si trastulla.*

(*Palinodia al marchese Gino Capponi*, vv. 170-172).

«Non sarebbe piccola infelicità degli educatori, e soprattutto dei parenti, se pensassero, quello che è verissimo, che i loro figliuoli, qualunque indole abbiano sortita, e qualunque fatica, diligenza e spesa si ponga in educarli, coll'uso poi del mondo, quasi indubitabilmente, se la morte non li previene, diventeranno malvagi. Forse questa risposta sarebbe più valida e più ragionevole di quella di Talete, che dimandato da Solone perché non si ammogliasse, rispose mostrando le inquietudini dei genitori per gl'infortunii e i pericoli dei figliuoli. Sarebbe, dico, più valido e più ragionevole lo scusarsi dicendo di non volere aumentare il numero dei malvagi».56

[...] *Al gener nostro il fato
Non donò che il morire. Omai disprezza*

*Te, la natura, il brutto
Poter che, ascoso, a comun danno impera,
E l'infinita vanità del tutto.*

(A se stesso, 12-16).

*O forse erra dal vero,
Mirando all'altrui sorte, il mio pensiero:
Forse in qual forma, in quale
Stato che sia, dentro covile o cuna,
È funesto a chi nasce il dì natale.*

(Canto notturno di un pastore errante dell'Asia, vv. 139-143)

Il rigore col quale Leopardi ha espresso questa visione del mondo, la tenacia della sua ricerca, la complessità delle fonti e delle conseguenze, dovrebbero indurre ad abbandonare finalmente il luogo comune biografico che fa discendere tutto questo da alcune vicende private. Molti – e forse tutti – sono gli esseri umani che soffrono per ragioni di ambiente, di affetti, di sventure personali. Non è da qui, però, che nasce la poesia e tanto meno la riflessione. Leopardi non fu un uomo che soffriva ma una mente che pensava con una lucidità davvero spietata.

Conclusion: la colpa metafisica come fondamento della gioia

Le morali, le norme, il diritto svolgono una funzione insostituibile nelle società umane. Se non ci fossero, la ferocia che ci costituisce non avrebbe freno alcuno e probabilmente non saremmo qui a leggere e a scrivere. Tuttavia, chi vuole capire al di là dell'ovvio, chi cerca di *dirsi la verità* non può fermarsi alla dimensione etico-giuridica dell'esistenza individuale e sociale. Oltre questo piano, infatti, si pone quello originario e necessario della metafisica. Una lettura in questa chiave del rapporto fra esistenza e colpa, ci ha mostrato la sostanziale identità di questi due concetti che sono nello stesso tempo due esperienze e due principi dell'essere.

Liberandoci da una visione esclusivamente morale della colpa, possiamo forse aspirare a cogliere e a vivere la gioia che scaturisce da ogni comprensione del mondo. «Il mondo del felice è un altro che quello dell'infelice». ⁵⁷ Perché? Una ragione sta nel fatto che tutto ciò che si vive, compreso il dolore e la gioia, lo si vive in maniera linguistica, lo si pensa in termini che hanno un significato. E dunque il linguaggio-mondo del felice è altro rispetto al linguaggio-mondo dell'infelice. Ma la felicità che cos'è? Ancora una volta la risposta del pensiero occidentale è socratica: «La vita di conoscenza è la vita che è felice nonostante la miseria del mondo». ⁵⁸ Nel 1995-96 il *Beaubourg* dedicò una mostra a Elias Canetti intitolandola: *Elias Canetti, l'ennemi de la mort*. Tutta la produzione di questo intellettuale è una difesa della vita e del desiderio di felicità. Anche di questo parla *Massa e potere*. La vita umana è imperniata sul contrasto fra due forze opposte. Quella centrifuga spinge a conservare l'identità del singolo tramite l'isolamento nel quale ognuno «sta come un mulino a vento in un'immensa pianura, pieno d'espressione e mobile». ⁵⁹ Questa situazione,



tuttavia, comporta un tale peso d'angoscia (il sentimento alla lunga inaccettabile dell'esser soli) da spingere a immettersi nella forza opposta, quella che unisce gli sparsi individui. Nascono così gli insiemi fisici, gli aggregati centripeti, la semplice vastità del numero. Ma il momento decisivo nel quale da una raccolta più o meno vasta di individui si passa alla vera e propria massa è la «scarica» nella quale tutti decidono di fare e di essere la stessa cosa, diventano uguali e provano con ciò una enorme felicità, di carattere persino fisico, biologico. Alcuni esempi: la paura improvvisa di fronte a un pericolo (un predatore, un'inondazione, l'esercito avversario, le forze dell'ordine) crea la massa in fuga; il rifiuto di un'azione dovuta fa nascere la massa del divieto (lo sciopero); la volontà di uscire a tutti i costi da una situazione giudicata insostenibile forma quella del rovesciamento (rivoluzioni e *jacqueries*); un gruppo che si autocelebra proiettando se stesso nella natura, in un eroe o in un dio, produce la massa festiva. Cos'è, oltre la scarica a unificare tali e altre forme di massa? In primo luogo la necessità di crescere indefinitamente, di penetrare ovunque senza lasciare nulla fuori di sé, di coincidere – alla fine – con l'intero essente. Poi, una eguaglianza assoluta, che nessuno può discutere e che domina la massa dando unità alla molteplicità di sensazioni, esperienze, volontà. Ancora: una concentrazione fisica di cui la massa sente comunque sempre l'insufficienza dato che essa vorrebbe annullare lo spazio fra un elemento e l'altro dei suoi componenti. Infine, la direzione, il muoversi tutti insieme verso qualcosa, unica garanzia contro il pericolo sempre incombente del disgregamento.

Anche nell'unico – straordinario – suo romanzo, Canetti scrive: «e provarono la felicità di volere tutti insieme la stessa cosa».⁶⁰ Ma il modo più radicale per superare l'angoscia della morte e del potere, del desiderio di sopravvivere a tutti gli altri, è socratica, consiste nel creare forme d'arte, di scienza e di pensiero, sta nel porsi in un «isolamento creativo che faccia acquistare l'immortalità, [...] l'unica liberazione possibile dall'impulso appassionato di sopravvivere».⁶¹ L'arte, il sapere, la cultura costituiscono il potere più grande, la vera immortalità, quella che non si nutre della morte altrui: «Ma chi apre Stendhal ritrova lui stesso insieme con tutti coloro che lo circondavano, e li ritrova in questa vita. Così i morti si offrono come il più nobile nutrimento ai vivi. La loro immortalità torna a vantaggio dei vivi: grazie a questo capovolgimento del sacrificio dei morti, tutto prospera. La sopravvivenza ha perduto il suo aculeo e il regno dell'inimicizia è alla fine».⁶²

Sembrerebbe che nella riflessione di Èmile Cioran non ci sia spazio alcuno per la felicità. Ma anche per questo straordinario scrittore possono valere le parole usate da De Sanctis nei confronti di Leopardi: sembra non amare la vita ma egli ce la fa amare. «Che l'esistenza sia viziata alla sorgente» è il suo punto d'avvio.⁶³ Non si tratta, però, di un dogma iniziale, del principio da cui si deduce un sistema. Si tratta, semplicemente, di una constatazione. I testi di Cioran è di questo fatto che danno conto, indagandolo con la spietata lucidità di un eremita della metafisica. Con logica stringente, Cioran ribadisce una delle più antiche massime dei Greci: «Primo, per i mortali non nascere è meglio di tutto; ma nati, quanto prima varcare le soglie dell'Ade». L'unica felicità pensabile, l'unica libertà, lo spazio puro dove respirare è il pensiero di non essere nato. «La dolcezza di prima della nascita, la

luce della pura anteriorità»;⁶⁴ «Non nascere è indubbiamente la migliore formula che esista. Non è purtroppo alla portata di nessuno».⁶⁵ In realtà, il nulla di Cioran nasce dall'eccessivo desiderio del Tutto, come ogni negatore radicale egli è «assetato di un qualche catastrofico sì», in lui la «nostalgia del Paradiso ... abita da sempre, era in me prima di me» e nessuno più di lui «ha amato questo mondo».⁶⁶ E nella disperata lucidità dei suoi pensieri, Cioran mostra un ultimo paradossale e intimo desiderio di felicità: «Se fossi certo d'essere indifferente alla salvezza, sarei di gran lunga l'uomo più felice che sia mai esistito».⁶⁷ È la salvezza, una qualche salvezza, il tarlo vitale di Cioran.

L'ultima parola del pensiero greco sembra corrispondere proprio a questa esigenza. Quasi rispondendo ad Anassimandro e capovolgendo il suo detto arcaico, Plotino vede nel mondo l'oceano della gioia. Nell'antropologia di Platone, e del neoplatonismo, un coerente tessuto di interrogativi e di risposte mostra ancora una volta tutto il valore e la complessità della metafisica greca. Per il platonismo ogni uomo è in sé una moltitudine, è un luogo in cui convivono gli impulsi più diversi, le tendenze opposte. Prima di tutto egli è corpo, vale a dire è intriso di materia. La materia è duplice: è un essere nel mondo intelligibile, solo un'immagine in quello sensibile. In questo è mancanza di saggezza e di virtù e quindi cosa del tutto priva di misura. E tuttavia neanche la materia – contro gli gnostici – è il male assoluto, poiché essa «sarà sempre illuminata».⁶⁸ E dunque se la vita nel corpo rimane sempre un male, è anche vero che il saggio usa il corpo senza farsi da esso sottomettere. Si comporta come il musicista con la sua lira: la conserva, l'accudisce, la utilizza fino a quando gli serve e in attesa del momento in cui egli canterà «senza servirsi di uno strumento. Era dunque uno strumento inutile? Non all'inizio; infatti spesso se ne è ben servito».⁶⁹ Se neanche la materia è il male, in che cosa esso consiste? Con una risposta resa celebre da Agostino, Plotino afferma che il male è la forma del non essere, non ha una realtà positiva, è solo assenza, grado inferiore, dismisura e squilibrio nell'essere. È necessario che ci sia ma è solo un accidente dell'anima la cui sostanza rimane il bene. È come la visione dell'oscurità, che consiste solo nel non vedere, e non nel vedere qualcosa. È il contrario della radura luminosa che si apre nell'oscurità del bosco.

Il mondo è in realtà perfetto proprio perché senza libertà, perché necessario in ogni sua componente e livello. Il male è il grado più basso, altrettanto indispensabile però per la perfezione gerarchica dell'essere: «Colui che si rammarica della natura del mondo non sa dunque che cosa fa, e fino a dove giunga la sua audacia. È che ignora il seguito regolare delle cose dalle prime alle seconde, poi alle terze, e così di seguito fino alle ultime: non bisogna perciò insultare degli esseri poiché sono inferiori ai primi; bisogna accettare con serenità la natura di tutti gli esseri».⁷⁰

Non possiamo fare del nostro dolore e delle nostre gioie – del male e del bene che le diverse civiltà umane hanno vissuto, dichiarato, interpretato, sancito – non possiamo farne il dolore e la gioia dell'universo intero. Il principio antropico si rivela uno degli ostacoli più formidabili alla comprensione della verità. La sofferenza è reale, la malattia è straziante, nella morte il male trionfa. Senza dimenticare, però, che la sofferenza, la malattia e la morte costituiscono l'esperienza quotidiana di



milioni di altre specie viventi, gran parte delle quali sono divorate ogni giorno dagli umani non soltanto con la migliore coscienza e con grande spensieratezza ma anche con la convinzione che noi abbiamo pieno diritto a usare, manipolare, schiavizzare, uccidere e distruggere tutto ciò che vive, sente, soffre. Quando la storia ci sembra feroce e la vita insostenibile, non dovremmo mai dimenticare che nell'Universo la nostra storia e la nostra vita costituiscono la parte infinitesima di un Tutto. In realtà, la materia di cui il cosmo è fatto segue da miliardi di anni terrestri le sue leggi, i suoi cambiamenti e tutti quei movimenti dei quali la luce della piccola stella da cui dipendiamo totalmente è un infimo, trascurabile effetto. Sulla scala cosmica, nella dimensione metafisica suprema, nel volgere senza posa delle ere, il mondo è perfetto perché «da dove gli esseri hanno origine, ivi hanno anche la distruzione in modo necessario».

Ogni onda è il mare, ogni goccia d'acqua dentro l'onda è ancora il mare. Ogni vita, ogni attimo è il Tutto. Compiuti, necessari, al di là del bene, al di là del male, ogni ente e l'intero essere pulsano nel Tempo e nella sua infinità rimangono eterni. Dove c'è la colpa c'è anche il suo riscatto, da sempre.

Note

¹ Anassimandro, 12 B 1.

² M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, trad. di Pietro Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1979, pagina 333.

³ «L'Esserci, allo stesso modo che, fin che è, è già costantemente il suo *non ancora*, è anche già sempre la sua morte. Il finire proprio della morte non significa affatto un essere alla fine dell'Esserci, ma un esser-per-la-fine da parte di questo ente. La morte è un modo di essere che l'Esserci assume da quando c'è» (M. Heidegger, *Essere e Tempo*, trad. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, § 48, pag. 300).

⁴ *Ivi*, § 58, pag. 341.

⁵ *Ivi*, § 58, pag. 343.

⁶ *Ivi*, § 58, pag. 344. I corsivi, come sempre in questo testo, sono degli Autori.

⁷ *Gen 3, 6* (trad., *Bibbia di Gerusalemme*).

⁸ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., § 58, pag. 348.

⁹ G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi, ovvero diventare dio*, Laterza, Roma-Bari 1990, pagg. VII-VIII.

¹⁰ H. Jonas, *Lo Gnosticismo*, trad. di M. Riccati di Ceva, Sei, Torino 1991, pag. 63.

¹¹ Ireneo, *Contro le eresie*, I, 21, 4 in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1993, pag. 352 (con delle modifiche alla traduzione).

¹² NHC II, 7 – 138, 8.

¹³ *Excerpta ex Theodoto*, 78,2; in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., pagg. 390-392.

¹⁴ Ippolito, *Confutazione*, V 10, 2; *ivi*, pagg. 84-86.

¹⁵ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in *Opere* a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1964 e sgg., vol. VI, tomo 2, af. 230, pag. 142.

¹⁶ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano II*, in *Opere*, cit., vol. IV/2, af. 12, pag. 141.

¹⁷ B. Spinoza, *Etica*, trad. di S. Giametta, Boringhieri, Torino 1978, *Prefazione* alla parte III, pag. 131.

¹⁸ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano II*, cit., vol. IV/3, af. 386, pag. 126. Il testo al quale Nietzsche fa riferimento si trova nel *Manuale* di Epitteto, § 5.

¹⁹ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, in *Opere*, cit., vol. III/1, pagg. 31-32.

²⁰ «Molto di ciò che risiede nell'intimo dell'uomo è simile all'ostrica: nauseante e viscido e difficilmente afferrabile –, tanto che è necessario un nobile guscio con nobile ornato per scusarlo». Idem, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, cit., vol. VI/1, pag. 326.

²¹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, cit., vol. VIII/2, 10[203], pag. 219.

- ²² F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., pag. 7.
- ²³ F. Nietzsche, *L'Anticristo*, in *Opere*, cit., vol. VI/3, pag. 212.
- ²⁴ A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena II*, trad. di M. Montinari e E. Amendola Kuhn, Adelphi, Milano 1983, pagg. 267, 204 e 392.
- ²⁵ *Ivi*, pag. 103.
- ²⁶ A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena I*, trad. di G. Colli, Adelphi, Milano 1981, pag. 348.
- ²⁷ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, Laterza, Roma-Bari 1979, libro IV, § 55, pag. 387.
- ²⁸ A. Schopenhauer, *La libertà del volere umano*, trad. di E. Pocar, Laterza, Roma-Bari 1988, pag. 107.
- ²⁹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., IV, § 63, pag. 462.
- ³⁰ *Ivi*, pagg. 466-467.
- ³¹ G. Leopardi, *Storia del genere umano*, in *Operette morali*, a cura di P. Ruffilli, Garzanti, Milano 1982, pag. 21.
- ³² *Ivi*, pag. 17.
- ³³ G. Leopardi, *Dialogo di un fisico e di un metafisico*, in *Operette morali*, cit., pag. 124.
- ³⁴ G. Leopardi, *Cantico del gallo silvestre*, in *Operette morali*, cit., pag. 287.
- ³⁵ È interessante rilevare una delle fonti di questo dialogo. Può sembrare sorprendente ma si tratta del filosofo scozzese David Hume, nei cui *Dialogues concerning natural Religion* del 1779 si trova il motivo del non voler rivivere da parte di alcuno il tempo passato esattamente nella forma in cui è avvenuto ma, semmai, in altra e ben diversa. Dopo Leopardi, e sulla scorta di lui, il tema viene ripreso da Nietzsche nella prima parte di *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. A proposito di questi rapporti, si veda l'antologia degli scritti nietzscheani su Leopardi curata da Cesare Galimberti col titolo *Intorno a Leopardi* (Il Melangolo, Genova 1992).
- ³⁶ In *Operette morali*, cit., pag. 294. Ricordiamo che Stratone (III sec. avanti l'era volgare) fu tra i filosofi della scuola peripatetica fra i più legati a una metafisica materialistica e al primato della dimostrazione empirica su quella logica. Come Leopardi, Stratone ritiene che «non esiste altro dio che la natura, e questa è principio di ogni nascere e di ogni morire, e non ha forma né sentimento» (Cicerone, *De natura deorum*, I, 35).
- ³⁷ G. Leopardi, *La scommessa di Prometeo*, in *Operette morali*, cit., pag. 112.
- ³⁸ G. Leopardi, *Dialogo di un cavallo e di un bue*; *Dialogo tra due bestie*, in *Operette morali*, cit., pagg. 420 e 415.
- ³⁹ G. Leopardi, *Dialogo della Natura e di un Islandese*, in *Operette morali*, cit., pag. 155.
- ⁴⁰ *Ivi*, pag. 69.
- ⁴¹ G. Leopardi, *Dialogo di Tristano e di un amico*, in *Operette morali*, cit., pagg. 375-377. Cfr. anche la lettera a de Sinner del 24 maggio 1832, nella quale Leopardi ribadisce gli stessi sentimenti attribuendoli direttamente a se stesso, senza la finzione del *Dialogo*.
- ⁴² G. Leopardi, *Pensieri*, Mondadori, Milano 1993, pensiero C, pag. 107. Il pensiero XLIX a pag. 66, ribadisce l'inevitabilità della lotta: «naturalmente, l'animale odia il suo simile».
- ⁴³ *Ivi*, pensiero LXIV, pag. 77.
- ⁴⁴ A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena I*, cit., pag. 442.
- ⁴⁵ A cura di Robert Hamerling, Hildburghausen. Nella biblioteca di Nietzsche si trovano pure un'altra traduzione uscita a Berlino nel 1878, a cura di Paul Heyse e l'edizione in italiano delle opere, pubblicata a Lipsia nel 1861 nella *Biblioteca di autori italiani*.
- ⁴⁶ F. Nietzsche, *Epistolario*, trad. di M. L. Pampaloni Fama, Adelphi, Milano 1995, volume III 1875-1879, pag. 4.
- ⁴⁷ F. Nietzsche, in *Opere*, cit., vol. III/1, pagg. 270-271; Nietzsche cita da *A se stesso*, vv. 7-11.
- ⁴⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1875-1876*, in *Opere*, cit., vol. IV/1, fr. 3[23], pagg. 93-94.
- ⁴⁹ *Ivi*, 3[71], pag. 105 e 8[2], pag. 187.
- ⁵⁰ *Idem*, *Frammenti postumi 1878-1879*, in *Opere*, cit., vol. IV/3, fr. 38[2], pag. 345.
- ⁵¹ Diamo in nota l'intero frammento: «Il pomeriggio del sabato si deve passare per un villaggio, se si vuol vedere sui volti dei contadini la vera quiete del dì di festa: allora essi hanno ancora indelibata davanti a sé la giornata di riposo e si industriano a far ordine e pulizia in suo onore con una specie di piacere anticipato, quale non sarà raggiunta dal piacere stesso. La domenica è già quasi lunedì» (Frammenti postumi 1878-1879, cit., fr. 45[3], pag. 379).
- ⁵² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1879-1881*, in *Opere*, cit., vol. V/1, fr. 6[364], pag. 502.
- ⁵³ *Ivi*, fr. 18[4], pagg. 467-468. In un frammento dal tono analogo del 1884, Nietzsche condanna gli «ultraplatonici» Hölderlin e Leopardi in quanto costoro non si renderebbero conto che «qualcosa nell'uomo dev'essere duro e rozzo; altrimenti si perde in modo ridicolo, per continue contraddizioni con i fatti più semplici» (*Frammenti postumi 1884*, in *Opere*, cit., vol. VII/2, fr. 26[405], pag. 234). C. Galimberti invita a porre «molta attenzione alla qualifica di ultraplatonico attribuita al materialista Leopardi. Nietzsche continua a tener conto della filosofia realmente pensata dalla poesia, più che dei convincimenti esposti dal poeta in termini discorsivi» (F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, cit., pag. 146).
- ⁵⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, cit., vol. VIII/3, fr. 14[25], pag. 21.
- ⁵⁵ È ciò che i manuali descrivono di solito come passaggio dal pessimismo «storico» a quello «cosmico».
- ⁵⁶ G. Leopardi, *Pensieri*, cit., pensiero XIV, pag. 33.
- ⁵⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, trad. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1980, proposizione 6.43.



⁵⁸ *Ivi*, nota del 3.8.1916, pag. 182.

⁵⁹ E. Canetti, *Massa e Potere*, trad. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981, pag. 21.

⁶⁰ E. Canetti, *Auto da fé*, trad. di B. e L. Zagari, Adelphi, Milano 1985, pag. 353.

⁶¹ E. Canetti, *Massa e Potere, cit.*, pag. 570.

⁶² *Ivi*, pag. 336.

⁶³ È. Cioran, *Il funesto Demiurgo*, trad. di D. Grange Fiori, Adelphi, Milano 1986, pag. 11.

⁶⁴ *Ivi*, pag. 114.

⁶⁵ È. Cioran, *L'inconveniente di essere nati*, trad. di L. Zilli, Adelphi, Milano 1991, pag. 187.

⁶⁶ *Ivi*, pagg. 110, 180 e 187.

⁶⁷ È. Cioran, *Il funesto Demiurgo, cit.*, pag. 156.

⁶⁸ Plotino, *Enneadi*, vol. I, trad. di C. Tondelli, Mimesis, Milano 1992; II, 9, 3, pag. 216.

⁶⁹ *Ivi*, I, 4, 16, pag. 94.

⁷⁰ *Ivi*, II, 9, 13, pag. 230.