

MARIA TERESA PANSERA

La costellazione dell'umano. La sintesi antropologica di Arnold Gehlen

Meltemi, Milano 2019, pp.192

Nel panorama italiano degli studi filosofici, la notorietà di Arnold Gehlen (1904-1976) è dovuta soprattutto alla menzione che di lui hanno fatto altri filosofi, come Hannah Arendt (che in *Vita activa* fa riferimento alla fondamentale opera *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* [*Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*], 1940). Il saggio di Maria Teresa Pansera – *La costellazione dell'umano. La sintesi antropologica di Arnold Gehlen* – è uno dei pochi contributi in lingua italiana che prenda in considerazione l'intero itinerario speculativo del filosofo tedesco (prima di esso, erano usciti contributi notevoli, ma più circoscritti, di Ubaldo Fadini e Vallori Rasini).

Gehlen viene di solito considerato come uno degli esponenti più autorevoli della cosiddetta «antropologia filosofica», da lui concepita come «antropo-biologia», ossia come una disciplina filosofico-scientifica il cui compito primario è quello di indagare l'uomo nella sua realtà biologica, sulla base di possibili analogie e differenze con la vita animale. Per il filosofo tedesco non è possibile sviluppare una compiuta analisi culturale e sociologica della realtà umana senza ricorrere, in via preliminare, a un'indagine sull'essere umano di tipo insieme biologica ed empirica. È degno di nota il fatto che il radicamento biologico della natura umana venga considerato anche in senso negativo, ossia come un limite, segno della debolezza intrinseca dell'uomo (che è tale se confrontata con le abilità che gli altri animali posseggono per natura), il quale è un «essere carente» (*Mangelwesen*, concetto mutuato da Johann Gottfried Herder). Alle proprie carenze biologiche l'uomo cerca di ovviare con il linguaggio e con l'azione, che, insieme alla cultura e alla tecnica, sarebbero dei necessari correttivi, in grado di trasformare le carenze in altrettante opportunità.

Giustamente l'autrice, nell'introduzione, mette in evidenza come la riflessione di Gehlen affondi le sue radici nel mutato clima culturale della Germania della fine degli anni '20, allorché alle tendenze ormai stanche e consuete della filosofia sistematica di ispirazione idealistica stava subentrando una filosofia che sempre più attingeva i suoi concetti dalle fonti delle scienze umane e naturali. Gehlen stesso, incalzato dalle letture di Hartmann, Nietzsche e Bergson, orienta i suoi interessi verso una filosofia meno sistematica e più «empirica» (che non vuol dire «empirista» nel senso della tradizione anglosassone), che tenga maggiormente conto dei risultati delle scoperte scientifiche. È in questo quadro che si iscrive la nozione di antropologia filosofica, i cui padri fondatori, Max Scheler e Helmut Plessner, si muovono entro un orizzonte fenomenologico e in parte spiritualista, laddove Gehlen intende conferirle una curvatura più biologica, senza per questo inclinare verso una prospettiva schiettamente materialista. Così l'antropologia filosofica diventa quella disciplina che tenta di integrare i risultati delle varie scienze in una totalità strutturata secondo un'intuizione filosofica primaria.

Nel primo capitolo Maria Teresa Pansera ricostruisce brevemente la vita di Gehlen, soffermandosi anche sul controverso rapporto che il filosofo intrattenne con il regime

nazional-socialista e sottolineando, sulla scorta di testimonianze di un suo collega della DDR, Wolfgang Harich, che mai aveva abbracciato ideologie marcatamente razziste. Ciononostante, nel dopoguerra ebbe incarichi solo in università «minori», mentre Heidelberg e Tübingen preferirono rinunciare a conferirgli una cattedra.

Giustamente poi l'autrice individua in tre problemi il terreno di coltura dell'antropologia filosofica: 1) la rimozione dell'uomo dal centro dell'universo attuata dalla rivoluzione copernicana; 2) l'evoluzionismo di Darwin, che sottrasse all'uomo il predominio sulle altre specie viventi; 3) la psicoanalisi freudiana, che tolse all'uomo la possibilità di essere padrone della propria coscienza. Sicché l'antropologia filosofica viene a configurarsi come quella disciplina che deve consolidare l'auto-immagine dell'uomo aiutandolo a ricomporre in una visione unitaria i brandelli in cui l'essere umano era stato disaggregato.

Gehlen riprende da Scheler la nozione di uomo come essere «aperto al mondo»: per il fenomenologo tedesco, l'antropologia filosofica deve indagare l'essenza e le strutture eidetiche (ossia permanenti e invarianti) tipiche dell'essere umano e del suo rapporto con i regni della natura e con la dimensione metafisica. È chiaro che Scheler, nella sua opera *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [La posizione dell'uomo nel cosmo], fonde motivi fenomenologici e motivi cristiani, arrivando a delineare l'immagine di un essere umano che deve e può essere indagato sulla base delle scienze positive, come la biologia e la psicologia, ma che possiede anche un diverso tipo di caratteristica: quella di trascendere la realtà data e di essere «colui che sa dire di no», l'eterno «*protestante*» nei confronti di ogni realtà meramente effettuale. L'uomo risulta una sorta di eterno Faust, come una creatura *cupidissima rerum novarum* (per usare l'espressione di Sant'Agostino), incapace di trovare appagamento nella realtà quotidiana, ma rispecchia anche la figura del Mefistofele di Goethe, *der Geist der stets verneint*, lo spirito che sempre nega, dove la negazione, hegelianamente, diventa il passaggio necessario per pervenire alla definitiva conciliazione: prospettiva che echeggia un po' quella rinascimentale espressa da Pico della Mirandola nell'*Oratio de hominis dignitate*.

Gehlen riprende invece da Plessner l'idea della specificità dell'uomo rispetto al resto della natura (pur rifiutando l'idea stretta di una scala della natura): per Plessner il centro dell'essere umano è costituito dall'autocoscienza, che permette di superare il dualismo tra *res extensa* e *res cogitans*, unificando la procedura empiristico-materialistica e quella spiritualistico-idealistica.

Secondo Gehlen, l'uomo non può essere concepito né come «creatura di Dio» né come «scimmia "arrivata"». Per Gehlen, un'antropologia adeguata ai nostri tempi deve astenersi dall'indulgere a forme di teologia e metafisica: ecco perché parte dall'esame dei risultati delle scienze bio-morfologiche, instaurando un sistematico confronto tra l'uomo e l'animale. Ne trae la conclusione per cui l'uomo è un «essere carente» (*Mangelwesen*), in quanto mancante degli strumenti naturali, grazie a cui gli altri animali possono mantenersi in vita: l'adattamento a un determinato ambiente naturale; gli organi estremamente specializzati; la capacità di farsi guidare con sicurezza dagli istinti in modo da determinare efficacemente il proprio comportamento nella lotta per l'esistenza. Le «carenze» vanno trasformate in altrettante opportunità che mettano l'uomo in grado di trasformare l'ambiente, mediante il lavoro

e la tecnica, in un «mondo artificiale» che soddisfi le sue necessità vitali. Allo stesso modo l'uomo deve affrancarsi dalla pressione dei molteplici stimoli e dal «bombardamento di pulsioni» che lo assalgono: sono necessari per l'azione, ma vanno tenuti sotto controllo, grazie a un meccanismo denominato «esonero» (in tedesco *Entlastung*; più efficaci le traduzioni in inglese, *unburdening*, e francese, *décharge*). Esso permette all'uomo di creare schemi di comportamento che scattano automaticamente in circostanze analoghe, permettendo di «esonerare» l'uomo da continue risposte agli stimoli ambientali e alle pulsioni interne, in modo da liberare energie (un po' come nella sublimazione di Freud) per più elaborate imprese e trasformarlo, come vorrebbe Cassirer, in un *animal symbolicum*, ma anche in un intreccio inestricabile di *homo faber* e *homo sapiens*. Per questo l'uomo appare a Gehlen il prodotto di un «progetto particolare» della natura e non come l'ultimo anello di un processo evolutivo che lo accomuni agli altri animali. Qui ci sembra di scorgere una qualche aporia nel pensiero del filosofo tedesco, che sembra quasi non voler troppo osare nell'abbracciare un'opzione compiutamente e definitivamente materialistica e non voler d'altro canto riconoscere un'ipoteca comunque teleologica dietro la sua prospettiva dell'uomo non riducibile a una «scimmia particolarmente evoluta». Ricorda quasi quanto scriveva Benedetto Croce, allorché deplorava «l'immagine di fantastiche origini animalesche e meccaniche dell'umanità, e con esse un senso di sconforto e di depressione e quasi di vergogna a ritrovarci noi discendenti da quegli antenati e sostanzialmente a loro simili» (*La natura come storia senza storia da noi scritta. Storia e preistoria*, in «La critica», 37, 1939, pp. 146-147).

Nel secondo capitolo l'autrice focalizza la teoria dell'azione di Gehlen, mettendo in evidenza come essa serva a spiegare il superamento delle carenze organiche degli esseri umani: l'uomo è un essere che agisce, in quanto è dotato di capacità predittive e crea costrutti culturali. Anche qui, pur prendendo le mosse dal pensiero di Scheler, Gehlen cerca di superare ogni tipo di dualismo tra il fisico e lo psichico, tra il soggetto cosciente e l'oggetto conosciuto, tra l'idealismo e il realismo. Di notevole interesse è anche il confronto che viene istituito con la teoria dell'azione di Hannah Arendt: ma mentre Gehlen vuole costruire soprattutto una «antropologia elementare», l'intento precipuo della filosofa tedesco-americana è quello di elaborare una filosofia della politica: laddove per Gehlen l'azione si configura come una necessità biologica, indispensabile per la sopravvivenza della specie umana, per la Arendt essa è invece legata alla sua dimensione sociale, e va intesa proprio come superamento della dimensione biologica dell'esistenza, come precisa in una nota di *Vita activa*, in cui sottolinea l'importanza della dimensione intersoggettiva e comunicativa.

Nel terzo capitolo, si mette in evidenza il debito contratto da Gehlen nei confronti di vari autori che hanno evidenziato le caratteristiche «biologiche» dell'essere umano, in contrapposizione a chi, come Platone, San Tommaso o Kant, ha identificato nell'anima o in un altro «principio spirituale» il tratto distintivo dell'uomo rispetto ad altri organismi viventi: ad esempio, Platone nel *Protagora* ricorda come Prometeo abbia rubato il fuoco agli dèi per recarlo all'umanità indifesa: qui il fuoco sta per la «sapienza tecnica» (ἐντεχνος σοφία), lo strumento con cui l'uomo si è procurato la sopravvivenza di fronte alla natura ostile: in questo modo, l'essere umano è diventato il «nuovo Prometeo»,

morfologicamente determinato principalmente da carenze, che nel senso biologico possono essere descritte come primitive, non specializzate e originarie, cioè non sviluppate. Gehlen suppone però che l'uomo, non avendo sviluppato una «specializzazione» particolare dei suoi organi, si collochi su una linea evolutiva diversa da quella delle scimmie antropoidi. Per corroborare la sua tesi, si richiama a vari biologi e paleontologi del suo tempo (alcuni antidarwiniani e simpatizzanti del nazionalsocialismo), come Adolf Portmann, Lodewijk Bolk e Jan Versluys, non risparmiando peraltro varie critiche al più noto Konrad Lorenz.

Nel quarto capitolo, l'autrice sottolinea come per Gehlen l'uomo sia in grado di ovviare al suo *deficit* biologico grazie alle sue facoltà razionali: il linguaggio, la riflessione, la cultura, la società e le istituzioni si rivelano essere la sua «seconda natura», sviluppata in modo indipendente attraverso le sue azioni; tutti insieme costituiscono una sorta di «compensazione» per il suo *deficit* fisiologico iniziale. In particolare il linguaggio si afferma come una forma di esperienza senso-motoria e comunicativa che associa l'autoconsapevolezza all'inizio dell'interpretazione del mondo.

Nel quinto capitolo, incentrato soprattutto sulla tecnica, si osserva come le istituzioni sociali permettano all'uomo di superare le sue carenze a tal punto che diventa un essere capace di controllare la natura e di sottometterla. La libertà di autodeterminazione si configura come una sorta di «risarcimento» dell'uomo per le sue iniziali deficienze fisiologiche. L'idea prometeica del progresso gli serve per superare la paura della sua finitezza e della sua mortalità.

Le tre grandi rivoluzioni industriali che hanno segnato gli ultimi secoli si sono concluse con la modificazione del rapporto tra operaio e macchina: tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX secolo, il motore a vapore e il motore a scoppio hanno permesso l'utilizzo di nuove risorse energetiche che hanno semplificato il lavoro abituale dell'uomo. A risultati analoghi hanno condotto l'uso del petrolio, dell'elettricità e dell'energia nucleare, ma solo la rivoluzione cibernetica, sostenuta dall'informatica e dalla microelettronica, è riuscita a insegnare alle macchine non solo le capacità sensoriali ed esecutive, ma anche le funzioni di controllo e di gestione, al fine di trasferire il principio organizzativo nell'apparato tecnico, che fino ad allora era stato di esclusivo appannaggio dell'uomo. La tecnica – ora trasferita su scala planetaria – implica non solo un semplice allargamento degli orizzonti, ma anche un cambiamento nell'ordine delle cose; essa porta a una nuova visione del mondo, che si deve necessariamente tradurre in una diversa antropologia, in grado di fondare l'etica su nuove basi, come si sottolinea negli ultimi due capitoli: il comportamento morale dovrà basarsi, in particolare, sulla reciprocità, come relazione di protezione e cura degli altri (tesi ripresa da Jürgen Habermas); sulle «virtù fisiologiche», finalizzate alla conservazione della specie; sull'«umanitarismo», inteso come «indifferenziato amore per l'uomo reso dovere etico»; e sulla connessione tra le istituzioni (come lo stesso Stato) e la costituzione biologica umana. Progetto ambizioso, che potrà realizzarsi anche in una dimensione estetica, come ben sottolinea l'autrice, grazie a cui l'uomo potrà meglio affrontare la «post-modernità e la post-cultura».

TEODOSIO ORLANDO

MASSIMILIANO BISCUSO

Leopardi tra i filosofi. Spinoza, Vico, Kant, Nietzsche

La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2019, pp. 224

Il libro di Massimiliano Biscuso che qui presento è una raccolta di quattro saggi: i primi tre indagano il rapporto di Leopardi con alcuni grandissimi pensatori dell'età moderna, per ognuno dei quali viene selezionato un particolare ambito tematico di confronto; il quarto è dedicato alla interpretazione che Nietzsche diede della filosofia leopardiana. A ogni saggio fa seguito un cammeo che riprende l'argomento da un'angolatura diversa. Questo volumetto, di circa duecento pagine, è il primo di un dittico: il secondo, *Gli usi di Leopardi*, è dedicato alle letture che numerosi grandi filosofi del secolo scorso hanno fatto di Leopardi, cercando e trovando nelle sue opere strumenti efficaci per pensare e interpretare la crisi che ha attraversato il Novecento.

Le riflessioni filosofiche leopardiane, com'è noto, sono state comprese nella loro effettiva portata molto tardi: lo dimostrano le date di pubblicazione tutte postume, in specie quella dello *Zibaldone* che addirittura sfiora il Novecento. Ma il loro valore è oggi un dato acquisito e l'indagine più recente si è focalizzata su una «scrupolosa ricostruzione delle fonti [...] attenta a non ridurre la riflessione filosofica del Recanatese alla dimensione genericamente illuministica» (pp. 77-78).

Un merito, questo, che Biscuso riconosce al libro di Marco Balzano¹, ma che indubbiamente appartiene anche al suo. La scrittura – piana, trasparente e profonda (parafrasando Schopenhauer) – ci sostiene nella lettura ed è un merito non trascurabile, anzi diventa un incentivo ad acuire lo sguardo e a renderlo più profondo. La ricerca delle fonti è condotta con scrupolo e accuratezza; altrettanto minuziosa risulta la loro ricostruzione, sia di quelle dirette che di quelle indirette, quelle che Leopardi poté verosimilmente conoscere. Suggeriva è poi l'individuazione di consonanze inaspettate che ci permettono di accostare Leopardi a Spinoza, Vico e Nietzsche.

A proposito della possibile relazione del pensiero di Leopardi con quello di Spinoza e con la tradizione materialistica, Biscuso fa sua e aggiorna l'impostazione che Antonio Negri dà alla questione: più che cercare nell'opera del poeta elementi riconducibili allo spinozismo è forse utile chiedersi se ci sia una struttura filosofica comune a entrambi. In questa direzione è di sostegno il progredire degli studi sul primo Leopardi, che apre nuove prospettive e permette di indagare se, dato per acquisito un comune orizzonte filosofico (materialismo/naturalismo per Leopardi), egli «abbia consapevolmente fatto propria tale posizione di pensiero e in che modo» (p.19). Una volta entrato nella *quaestio*, Biscuso ci guida con cura nel percorso che porta il giovane Leopardi (1812-13) da una conoscenza di maniera di Spinoza – considerato «ateo, materialista e fatalista» – a una lettura più articolata delle basi materialistico-illuministiche che rimarranno sempre presenti nel suo pensiero, riaffiorando continuamente. Ci accompagna nella lettura di passi dello *Zibaldone*, nei quali sono riconoscibili assonanze con Spinoza – l'autosufficienza della materia e l'appartenenza dell'uomo alla natura, ad esempio – per chiedersi

1 M. BALZANO, *I confini del sole. Leopardi e il Nuovo Mondo*, Marsilio, Venezia 2008.

poi se sia possibile ipotizzare che Leopardi riconosca nello spinozismo, e più in generale nel materialismo antico, una radice del proprio.

La risposta viene rintracciata nel *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco*. In quest'operetta Leopardi sostiene che la materia è eterna e *causa sui* e che mondi infiniti si generano e muoiono; sempre nasceranno dalla forza eterna della materia innumerevoli mondi sempre nuovi, altri individui e generi e specie si formano con modificazioni continue in «svariatissime forme». Ma perché il poeta di Recanati indica come origine di questa tradizione materialista Stratone e non Epicuro o Democrito, sicuramente più conosciuti? Biscuso individua due ragioni: «Stratone offriva un modello di spiegazione del mondo che agli occhi di Leopardi poteva apparire più coerentemente materialista» (p. 37): nega il vuoto, riconosce un'unica forza nella materia, esclude il caso e il libero arbitrio; ma soprattutto Leopardi intravede in Stratone un invito a trasformare «l'amor di se stesso» in altre 'passioni' come, ad esempio, «l'amore del piacere, la cura per chi amiamo, il gusto della conoscenza» (p. 38) che rendono viva la nostra vita, pur consapevoli che è destinata alla fine.

Certo la natura è cieca e indifferente alla nostra esistenza; ma il poter sentire – e il poter sentire anche il dolore, cifra questa della grandezza umana – è segno di vitalità. Questo trova Leopardi nella tradizione stratoniana/spinoziana. Riferirsi a essa, piuttosto che a Epicuro, è una scelta etica: «è la scelta per una vita che “debba esser viva, cioè vera vita” (*Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*), nella consapevolezza che la “vita più viva”, se non la più felice, sia almeno “la meno infelice”» (p.41).

Il confronto con Vico avviene sui temi dell'origine e dell'evoluzione dell'umanità. Non abbiamo molte testimonianze relative alla conoscenza diretta di Vico da parte di Leopardi ma è evidente nella sua opera la presenza di suggestioni del filosofo napoletano. Partendo da tre testi dello Zibaldone risalenti al 1823 – anno significativo perché nell'autunno di quest'anno cambia radicalmente «la visione sostanzialmente positiva della natura» – Biscuso individua assonanze, diversità, letture e radici comuni nonché comuni problematiche tra i due e con Lucrezio; discute analiticamente le diverse articolazioni del problema, fa dialogare Leopardi e Vico sulle cause dell'origine della religione, sul ruolo del caso, sull'interdipendenza dei fattori sopra indicati, sul valore della civilizzazione e così via, permettendoci di scorgere convergenze nascoste. In conclusione del capitolo, il saggio sottolinea una svolta nel pensiero leopardiano. Nell'autunno del 1823 le tecniche (e con esse religione e linguaggio) rappresentano un elemento di degenerazione, di cui l'uomo è responsabile: la propagazione della specie umana è avvenuta al di là e contro i limiti voluti dalla natura e i morbi che ci troviamo a combattere «avvengono contro le intenzioni e l'ordine generale della natura»². Ma nel maggio 1824 (*Dialogo della natura e di un islandese*) il contesto teorico e il giudizio sulla natura sono cambiati: non c'è luogo, né evento, né cosa alcuna che siano finalizzati all'uomo, la natura è «nemica scoperta» degli uomini, nessun giorno è senza pena; cambia di conseguenza anche il giudizio sulle tecniche/religione/linguaggio: ora possono servire almeno ad alleviare il «perpetuo disagio» al quale l'uomo è condannato. Si profila già quella successiva 'riconversione di

2 G. LEOPARDI, *Zibaldone*, pp. 3658-3659, in M. BISCUSO, *Leopardi tra i filosofi*, cit., p. 75.

pensiero', in cui l'uomo deve 'consolarsi' soltanto e difendersi anche nella vita associata dagli assalti della Nemica.

Il terreno su cui vengono messi in dialogo Kant e Leopardi è invece il sublime. È possibile e rintracciabile in Leopardi una concezione materialistica del sublime? Questa è la domanda di partenza, sviscerata attraverso la lettura puntuale – ancorché limitata agli aspetti più squisitamente filosofici e circoscritta al sublime naturale – di due testi dell'ultimo periodo: il LXVIII dei *Pensieri* e *La ginestra*. Nel presentarci il primo, Biscuso sottolinea come Leopardi definisca la noia «il più sublime dei sentimenti umani», «il maggior segno di grandezza e nobiltà»; essa nasce dall'infinità dell'animo umano: tutto è troppo piccolo per l'uomo e se anche l'universo fosse infinito, non basterebbe a colmare l'infinito del desiderio di ogni singolo essere umano. Questo è il 'misterio grande', voluto dalla legge della materia. La noia – che è «il sublime stesso o, meglio, il lato oscuro del sublime» (p.101) – ha radici nella capacità dell'uomo di 'sentire' con maggior forza degli altri esseri viventi ed in quella di pensare l'immensità dell'universo, ha origine nell'«eccedenza» del suo conoscere e desiderare. Polemicamente Leopardi fa intendere come l'età moderna, col suo mettere a disposizione mezzi che facilitano la vita, non aiuti affatto l'uomo a trovare appagamento. Dall'esame del sentimento della noia emerge dunque un 'di più' dell'uomo che non legittima alcuna conclusione di carattere 'spirituale', come invece accade nell'Anonimo del Sublime e in Pascal. Può la concezione kantiana del sublime essere pensata come una forma nuova delle stesse 'conseguenze illegittime'?

Leopardi conosce Kant principalmente attraverso Madame de Staël, e probabilmente attraverso Buhle e Colecchi, al quale è dedicata l'appendice di questo capitolo; egli giudica la sua filosofia astratta, antropocentrica, volta alla ricerca di «argomenti razionali per rafforzare credenze non razionali ma consolatorie» (p. 122). Il sentimento del sublime della *Critica del Giudizio* indica, pur senza riconoscere a questi concetti valore conoscitivo, l'infinità della ragione e l'appartenenza dell'uomo all'ordine noumenico. Infatti, se il sublime fa 'esperire' la grandezza della ragione, è solo il riconoscere la legge morale che permette all'uomo di ritrovare in sé quegli elementi necessari e non contingenti che gli rivelano la grandezza della ragione e la 'trascendenza' di questa sull'ordine puramente fenomenico, consentendogli di «provare attrazione verso un oggetto che nella sensibilità provoca al contrario repulsione» (p.124) e terrore.

Agli occhi di Leopardi, il quale ribadisce che «l'uomo è il corpo», ciò equivale a un'ipostatizzazione del soggetto morale: «l'unica forma di trascendenza ammessa da Leopardi è lo scarto che specifici comportamenti umani segnano rispetto al ciclo naturale di produzione-distruzione» (p.125). La concezione leopardiana del sublime – che Biscuso esamina qui attraverso l'analisi della *Ginestra*, «poesia intimamente innervata di consapevolezza filosofica», «un trattato in versi sul sublime» - è invece coerentemente materialistica, e non implica alcun rimando a un ordine diverso da quello naturale. Il poeta di Recanati riconosce che nella natura si danno forme di vita 'sprecate': la natura crea incessantemente creature inadatte alla sopravvivenza, non tutto è riconducibile a un ordine puramente 'economico' di produzione-distruzione-nuova produzione di forme di vita: e questo vale anche per quell'essere naturale che è l'uomo.

Il sublime è la forma dell'eccedenza: naturale, perché prodotto dalla natura. [...] Sublime è l'amore, sublime è l'amicizia e la magnanimità, sublime è la noia, sentimenti e disposizioni dell'animo non integrabili nell'economia dell'ordine naturale, perché eccedenti e superflui rispetto a questo³.

L'infinità spaesante dell'universo, la nullità della terra che l'uomo sa contemplare con uno 'sguardo dall'alto' e l'enorme potenza della natura di cui il Vesuvio è testimonianza rivelano ancora una volta che l'uomo è un essere indifeso, mai al sicuro. (Ricordiamo con Biscuso che da Lucrezio fino a Kant una condizione di sicurezza, «data in Lucrezio dalla conoscenza della natura delle cose e in Kant dall'appartenenza dell'uomo al piano noumenico» (p. 133) era stata una sorta di condizione trascendentale del sublime).

La sublimità consiste nella scelta di non accrescere il dolore che naturalmente si produce, nell'amicizia e nella condivisione fraterna della propria condizione, nel conoscere il vero senza inventarsi illusioni consolatorie, nel canto poetico in cui si raccolgono e si nobilitano l'amore e la conoscenza⁴.

Simbolo ne è la ginestra, che emana il suo profumo senza chiedere nulla in cambio, nella gratuità del dono.

Nell'ultimo capitolo del libro viene ricostruita l'interpretazione che Nietzsche diede di Leopardi. Biscuso limita la sua indagine a due momenti ben definiti della 'presenza' di Leopardi in Nietzsche e rintraccia influenze dei *Canti* nella seconda *Inattuale* e poi in alcune pagine di *Così parlò Zarathustra*. Nella seconda *Inattuale*, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Nietzsche combatte contro l'eccesso di storia, la malattia mortale che attanaglia il suo secolo. In Leopardi, la cui posizione viene assimilata al pessimismo di Schopenhauer, egli trova sostegno per pensare criticamente il suo tempo. Il primo capitolo dell'*Inattuale*, come è ampiamente riconosciuto nella critica, è debitore per molti aspetti a Leopardi, a cominciare dall'inizio che è una vera e propria parafrasi del *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*. Il gregge, con cui si apre l'*Inattuale*, è lo stesso del *Canto notturno*: l'animale, come il bambino, vive nel presente, nel 'non storico', non ricorda ed è felice, proprio per questo. L'uomo al contrario è legato alla catena del tempo, vive in una dimensione storica, rammenta troppo il passato che diventa il suo fardello. «Chi non sa sedersi sulla soglia dell'attimo, chi non sa stare dritto su un punto senza provare vertigini e paura»⁵, chi non sa dimenticare non può vivere. Per ogni azione occorre l'oblio ma è solo per mezzo della «capacità di usare il passato per la vita» che l'uomo diventa uomo. Stabilire quale sia il punto di equilibrio tra dimenticare e ricordare, il limite oltre il quale la storia diventa un eccesso che impedisce la vita è sicuramente difficile. Ma esistono degli antidoti, sia pur amari da ingoiare: il non storico e il sovrastorico.

Se non storico è l'arte di dimenticare, sovrastorico è l'atteggiamento di colui che nega

3 BISCUSO, *Leopardi tra i filosofi*, cit., pp. 126-127.

4 *Ibid.*, p. 136.

5 F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Newton Compton, Roma 1993, p. 340.

qualsiasi valore al divenire, nega che il progresso possa portare novità, e attribuisce invece importanza a ciò è eterno e immutabile, cioè arte e religione. Ma dato che per l'uomo sovrastorico il passato è un insieme di elementi che si ripetono sempre uguali, contemplarli genera un senso di sazietà, di nausea, di impotenza. E qui Nietzsche cita alcuni versi di *A se stesso* che vengono interpretati come esempio di supersaturazione nei confronti della storia.

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 ormai.

Assimilato al pessimismo di Schopenhauer, l'arte del 'sovrastorico' Leopardi è anche un rimedio in quanto la poesia è «capace di sottrarre alla distruzione operata dal tempo/ divenire uno stato d'animo, un'immagine, un suono, un profumo – di trattenere ancora un po' l'istante effimero nel cerchio della presenza» (p.159). Ma è un rimedio parziale e insufficiente, una consolazione momentanea che non restituisce agli uomini la forza di agire e di vivere. Che fare dunque per permettere alla vita di esprimersi?

Nel primo capitolo Nietzsche aveva parlato di uomini dotati di grande *forza plastica*, capaci di 'appropriarsi del passato' e di sottometterlo a sé: accenno all'*übermensch* che apparirà più tardi nelle sue opere? Qui, nelle conclusioni, propone un'igiene della vita che si serva dell'atteggiamento storico e di quello non storico, affida ai giovani la missione di preparare una nuova cultura e *organizzare il caos*. Le domande leopardiane riaffioreranno dieci anni più tardi nel secondo capitolo della terza parte di *Così parlò Zarathustra* in cui viene annunciato l'eterno ritorno dell'uguale. Zarathustra non si accontenta della spiegazione superficiale che dell'eterno ritorno dà il nano, 'spirito di gravità'. Ed è in questo contesto che ritornano echi del *Canto notturno*. Il pastore interpella la luna che rimane silenziosa e si interroga sul senso dell'esistenza, della propria, di quella degli astri, del tutto:

Dimmi, o luna: a che vale
al pastor la sua vita,
la vostra vita a voi? dimmi: ove tende
questo vagar mio breve,
il tuo corso immortale? [...]
A che tante facelle?
che fa l'aria infinita, e quel profondo
infinito seren? che vuol dir questa
solitudine immensa? ed io che sono? [.....]
Questo io conosco e sento,
che degli eterni giri,
che dell'esser mio frale,

qualche bene o contento
avrà fors'altri; a me la vita è male.

Nietzsche vede in questi versi il rischio del rafforzamento dello spirito di gravità, li interpreta come una sorta di «prefigurazione dell'eterno ritorno e delle conseguenze schiaccianti che tale prospettiva può provocare nell'uomo ma ne rifiuta la reazione pessimista»(p.170), il 'male della vita', li respinge così come aveva fatto con la via schopenhaueriana della compassione e del rifiuto della vita. La strada dei Nietzsche è diversa: proprio quando l'eterno ritorno mostra «l'insensatezza dell'esistenza [...] esso si rovescia nell'opposto, nel non dialettico superamento del nichilismo: l'affermazione dionisiaca della vita» (p.171). Il pastore che morde il serpente che sta per soffocarlo è colui che accetta l'eterno ritorno, supera l'abisso della compassione, la nausea per l'esistenza, la malattia dell'umanità. Ci si può ricollegare qui alla seconda *Inattuale*: il pastore che, circonfuso di luce, ride di un riso che non si era mai sentito prima incarna «la natura più potente e immane», supera i limiti del senso storico, accetta il passato, sostituisce al 'Così fu' il 'così io volli che fosse'. Siamo definitivamente lontani da Leopardi, considerato un «nichilista inconsequente [...] che non sa, o non ha la forza e il coraggio di sapere che non si può respingere il fato, ma solo amarlo» (p.173).

Un libro da leggere? Direi proprio di sì: perché interroga i testi leopardiani con intelligenza e competenza, perché le domande che pone sono quelle essenziali; perché l'analisi è accurata e mostra attenzione sia ai particolari che alla ricostruzione del senso complessivo; perché lo stile è piacevolissimo e soprattutto perché si sente la passione dello studioso che, attraverso il suo oggetto, indaga sull'uomo.

ANGELA SCOZZAFAVA