



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale in Scienze Filosofiche

Come un legno alla deriva

Sul concetto di disperazione in Kierkegaard e Leopardi

—

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Relatori

Ch.ma Prof.ssa Isabella Adinolfi

Laureando

David Casagrande
Matricola 835985

Anno Accademico

2014 / 2015

Sommario

Due introduzioni	5
Introduzione ininfluente	7
Introduzione <i>vere proprieque</i>	11
Per una filosofia dell'esistenza.....	11
Le origini della filosofia dell'esistenza	12
La scelta degli autori e del tema specifico del presente scritto	14
Nota metodologica e conclusione	16
Parte prima. La disperazione nella “filosofia della vita” di Kierkegaard.....	19
1. <i>La malattia mortale</i> : riflessioni iniziali sulla disperazione.....	21
La disperazione impropria: il momento estetico	27
2. La vita del cristiano e la possibilità della disperazione: i lati positivi e negativi	33
3. Connessione esistenziale tra disperazione e morte.....	38
Le ragioni della morte. Uno sguardo ad Anassimandro	40
La morte “cristianamente intesa”	43
L'essere-per-la-morte di Heidegger	49
4. L'avvertenza della disperazione nella spiritualità dell'uomo	53
5. Un breve excursus sulla teologia della speranza	58
Cos'è la speranza	59
La speranza è il senso profondo del cristianesimo	61
6. Le forme proprie della disperazione. Il problema della libertà.....	63
7. Le forme della disperazione in generale.....	69
8. Rispetto alla dicotomia: finito/infinito. La disperazione dell'infinito	71
La disperazione del finito.....	73
9. Rispetto alla dicotomia: possibilità/necessità. La disperazione della possibilità.....	74
La disperazione della necessità	76
10. La disperazione incosciente.....	79
La disperazione cosciente	81
Una esemplificazione letteraria dell'ostinazione.....	87
11. Amartiologia kierkegaardiana. La disperazione e (è) il peccato	92
Le erronee concezioni del peccato	98
Il peccato originale.....	102
Un breve studio sul demoniaco	105
12. La sofferenza e l'aiuto: “Il mio giogo è soave e il mio peso è leggero”	108
13. Nota finale sui “cavalieri” di <i>Timore e tremore</i>	110
Parte seconda. “Abisso orrido, immenso”. La disperazione in G. Leopardi	113
1. Una nota introduttiva	115
Giacomo Leopardi: una breve nota biografica	116

2. La disperazione della condizione umana: lo <i>Zibaldone</i> . Una considerazione generale	121
Il rapporto tra due contrari	123
Disperazione e teoria del piacere (1): esposizione della teoria.....	126
Disperazione e teoria del piacere (2): i guadagni teorici della teoria	127
Disperazione e teoria del piacere (3): il loro rapporto reciproco.....	128
Disperazione e distruzione dell'antropocentrismo	133
Il problema del suicidio (1): la posizione di Leopardi	137
Il problema del suicidio (2): la posizione di Schopenhauer	141
Disperazione e annichilimento di Dio.....	145
3. La disperazione nel passaggio dalla prosa alla poesia	151
4. Analisi filosofica del <i>Bruto Minore</i>	154
5. Analisi filosofica dell' <i>Ultimo canto di Saffo</i>	160
6. Analisi filosofica del <i>Canto notturno di un pastore errante dell'Asia</i>	167
Conclusioni	177
1. Rispetto al concetto di “disperazione”	179
2. Rispetto al concetto di “malattia mortale”	181
3. Rispetto alla filosofia dell'esistenza	183
4. Rispetto alla scelta del tema.....	185
Bibliografia	189

DUE INTRODUZIONI

A memoria di coloro che non sono più, ma che dovrebbero essere ancora.

Perché siano defunti, e non morti.

INTRODUZIONE ININFLUENTE

Un tentativo romanzesco inutilmente necessario

Felici i giorni in cui il fato
ti riempie di lacrime ed arcobaleni della lussuria
che tenta i papaveri con turbinii e voglie.

(F. Battiato, *Tra sesso e castità*)

Dunque, dove eravamo rimasti?

Vorrei paragonare la mia esperienza di questi anni universitari a un lungo viaggio attraverso la filosofia e la vita (i due termini si sono troppo strettamente intrecciati in me per poterli scindere): cerco le parole per descrivere questo viaggio: vorrei trovarne di univoche, ma non ci riesco; a volte mi è sembrato un cammino rapido e scorrevole, come quando, sull'autostrada di notte, mi è capitato di essere in compagnia solo dei miei pensieri e dell'asfalto, con la luna che mi guardava sorniona, e nulla mi fermava mentre correvo incontro alla mia meta; altre volte, al contrario, è stato duro, come una lunga coda innanzi a un casello sotto il sole cocente, oppure come una strada accidentata che non puoi assolutamente eludere per arrivare a casa.

Rifarei questo viaggio? Senza dubbio sì.

Come Odisseo di ritorno da Troia, mi sono capitati lungo il tragitto molti incontri: alcuni meravigliosi e dolci, come con Calipso, altri che sono iniziati come scontri ma si sono risolti in collaborazione e amicizia, come con Circe: ognuno di essi mi ha arricchito, mi ha accresciuto, e sono grato di aver avuto l'onore di viverlo.

Ma ora, innanzi agli occhi, ho la mia meta. Sono arrivato. Omnia consummata sunt. Itaca è lì. A qualche pagina di distanza, aspetta solo di essere avvicinata, sfiorata, amata. La fine.

A dire la verità, mi sento un po' confuso; non posso, in sincerità, fare a meno di chiedermi: ma Odisseo, quando per la prima volta dopo anni vide innanzi a sé casa sua, come si sarà sentito? Angosciato come me?

Non uso la parola angoscia a caso: vedremo più avanti, o forse chi legge ha già visto, che l'angoscia è una paura *di nulla* che tuttavia ti vince come la vertigine sul ciglio del burrone: ed è appunto questo che sento io: la paura *di niente*. Di avere cioè ad attendermi, il niente. Che ne sarà di me? Riuscirò a vivere di quello che amo? E il mio lavoro, mi soddisferà? Potrò dare un contributo alla filosofia, un contributo vero, di quelli che restano nella storia? Oppure, più "banalmente", sarò felice?

Questo viaggio che sta per finire, per quanti scossoni e traballamenti mi abbia (non raramente) riservato, è stato tuttavia, di per sé, tanto un mare quanto un porto sicuro. Mi svegliavo la mattina, mi lavavo la faccia, mi vestivo come un qualunque studente universitario fa, quindi con gusto, prendevo il treno, udivo la mia lezione, tornavo a casa, talvolta davo un esame. E così un giorno, un mese, quattro anni. Mi ero assuefatto.

E da domattina? Mi sveglierò, mi laverò la faccia, mi vestirò. E dopo, che succederà? Il nulla si staglia prepotentemente innanzi al mio sguardo. Un nulla relativo, perché non farò più nulla *di* quello che ho fatto sin-ora. E tuttavia mi spaventa.

Che posso fare? Non so. Sarà Iddio a decidere per me. O forse sarò io, dipenderà se sarò riuscito (o meno) a dimostrare chi sono, cosa posso fare.

Ma ho una certezza, l'ultimo appiglio che mi resta prima del salto. Devo scrivere una tesi. Una tesi di laurea. Certo, ma da dove partire?

Da dove partire ... mi sono posto spesso questa domanda. Banalmente si potrebbe asserire: "Parti dall'inizio!", diavolo è così facile!

E tuttavia dove sta l'inizio? Ora, per trovare una risposta a questo secondo interrogativo, trovo che sia necessario analizzare (sia pur brevemente qui, ne daremo esposizione compiuta più avanti) ciò che andrò a scrivere, magari spiegando il *perché* ho deciso di scrivere *di* una certa cosa piuttosto che di un'altra.

Credo sia stato Vigilius Haufniensis ad affermare, con non poca intelligenza, che: "A mio parere, chi vuole scrivere un libro, farebbe bene a riflettere parecchio sull'argomento che intende trattare."¹ Vi ho, io, riflettuto parecchio? Apparentemente sì, nel senso che *quantomeno* so cosa mi piacerebbe dire, scrivendo.

Lo stesso acuto Haufniensis, immediatamente dopo, continua: "Non sarebbe neanche male se si procurasse, per quanto è possibile, la conoscenza di quanto prima di lui è stato scritto sullo stesso argomento".² Ho, io, indagato le opinioni dei miei illustri predecessori sull'argomento che intendo trattare? Per i Numi, sì!

E quindi, obbedito che ho a questi comandamenti letterari lasciati in eredità dal buon Vigilius, posso iniziare dall'inizio alla mia opera, perché conosco il mio cammino (l'argomento) e la mia bisaccia è piena (di conoscenze).

Dunque: partirò dalla *disperazione*, e dal modo in cui ne parlarono prima di me Kierkegaard e Leopardi.

¹ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura di C. Fabro, Milano, Bompiani/RCS libri spa - Il pensiero occidentale, 2013, p. 359.

² *Ibidem*.

Un istante.

Però forse questo non è il vero inizio, il *cominciamento*, per dirla con Hegel ... il vero *cominciamento* è un *infondato*, qualcosa che non necessita di spiegazioni precedenti.

Ma ragionandoci bene, la scelta del tema e di due filosofi come Kierkegaard e Leopardi quali guide elette per attraversare l'irta foresta della disperazione, è una scelta che prevede un fondamento, un *perché*. E se allora è necessario che trovi un infondato che sia l'inizio degli inizi, forse è il caso che io esponga il *perché* ho scelto di parlare proprio della disperazione.

Bene, per rispettare la logica filosofica, sarà il *perché della scelta* il mio *cominciamento*. E il *perché* è questo: perché avevo parlato della speranza, prima di adesso, e ora ho ritenuto di analizzare il suo contrario.

Tornando alla metafora della mia esperienza filosofico-umana come un viaggio, non può sfuggire alla mia attenzione che una delle tappe fondamentali di questo percorso è stata certamente la tesi di laurea triennale; ora di cosa avevamo parlato lì? Cosa eravamo arrivati a dire?

Recupero i miei appunti. Ebbene, in quella sede parlavo *dell'inferno*. E, attraverso una serie di arzigogoli giungevo a dire che, sulla base della predominanza teologica della speranza, l'inferno non esisteva, né poteva esistere. E concludevo proclamando: sperare è un obbligo, è una necessità!

Dunque, dove eravamo rimasti? Alla speranza!

Ma la speranza è un positivo. E quindi neppure la speranza è il *cominciamento*, perché il *cominciamento* è un infondato, almeno stando alla logica degli hegeliani. E ogni positivo è un negativo di negativo. E qual è il negativo della speranza? L'assenza di essa, ossia la *disperazione*!

Ecco perché dunque ho scelto la *disperazione*: per compensazione, per armonia, per completezza di studi e perché, in fondo, il vero *cominciamento* infondato è proprio la stessa disperazione (di per sé considerata). Tutto parte dalla disperazione, tutto torna alla disperazione - tutto dispera. Persino la speranza è disperata: la speranza cos'è infatti, se non la reazione disperata alla disperazione? Ed è tale risposta disperata alla disperazione che mi ha portato a scrivere le righe che seguiranno.

Sì. Ora posso davvero iniziare.

Ho il *cominciamento*: io stesso. Perché è questa la verità, ora lo so. Chi è chi dialettizza la speranza in disperazione della disperazione? Chi altri, se non io, Quel Singolo che ha scritto di speranza e vuole tornare a farlo?

Ho il percorso: la disperazione. Ho le guide: Søren e Giacomo. Ho tutto quello che mi serve. Possiamo andare. E se tu, mio gentile lettore, avrai il coraggio e la pazienza di seguirmi, scoprirai che la disperazione è solo una porta di entrata o, se preferisci, un *corridoio* (lungo o breve non importa) che è necessario percorrere, se si vuole poi giungere a qualcosa di luminoso.

A Dio? Vedremo.

INTRODUZIONE

VERE PROPRIEQUE

1. Per una filosofia dell'esistenza

Il ventunesimo, è un secolo di facili etichette.

Se decidessimo, per esempio, di proporre (certamente a un pubblico adatto) uno scritto in cui si cercasse, modestissimamente, di fare un po' di "filosofia dell'esistenza umana", verremmo, con molta velocità e buona probabilità, tacciati di *esistenzialismo* (o di post-esistenzialismo: il prefisso *post*, di questi tempi, va bene ovunque). Ora, a certe condizioni, questa etichetta filosofica potrebbe anche starci bene.

Ma noi non accettiamo facilonerie, siamo abituati a definire i concetti, prima di usarli. E dunque, parafrasando il titolo di un celebre saggio di Martin Heidegger, ci chiediamo: *che cos'è l'esistenzialismo?* Una comune enciclopedia (non filosofica), lo definisce come:

"Vasto movimento di pensiero sviluppatosi nel decennio tra il 1930 e il 1940, comprendente diversi indirizzi, che ha avuto influssi rilevanti anche nella letteratura e nel costume. Comune alle varie correnti [...] è il concetto di filosofia come dell'essere proprio dell'uomo (esistenza) i cui risultati coinvolgono l'esistenza stessa."³

Stando a questa definizione preliminare, forse un po' superficiale e non perfetta, potremmo anche accettare di essere tacciati di *esistenzialismo*. Da tempo, infatti, chi scrive sostiene che l'esistenza del singolo uomo non eccede la filosofia, né la filosofia eccede l'esistenza del singolo uomo. Non esiste filosofia che non sia vissuta, né vita che non sia filosofica. Inoltre, chi sostiene la centralità di questo teorizzare *non estraneo* alla quotidianità, non può non credere altrettanto fermamente, che ogni sistema di pensiero, di qualunque pensatore, di qualsiasi epoca storica, sia stato influenzato dalle esperienze di vita di costui.

Ora, sembra che la nostra convinzione riguardo la compenetrazione necessaria di vita e pensiero trovi il suo culmine, almeno se diamo per corretta la definizione proposta, nel pensiero esistenzialista del secolo ventesimo e dunque noi, riproponendo la centralità della vita vissuta all'interno della teoresi filosofica, sembriamo essere a tutti gli effetti degli *esistenzialisti*.

³ *Nuovissima Enciclopedia Generale De Agostini*, s.v. "esistenzialismo", Milano, De Agostini editore, 1995, volume 8.

2. Le origini della filosofia dell'esistenza

Ma un'altra domanda necessita ora di trovare una risposta: da dove nasce la filosofia dell'esistenza? Donde trae le sue radici?

Per completezza di ragionamento, e per rispettare la regola che ci siamo imposti sopra di definire sempre al massimo della specificità i concetti, è necessario risalire alla scoperta delle origini di questo “vasto movimento di pensiero”; perché sia necessario fare un po' di storia dell'esistenzialismo è di per sé chiaro: esso non sembra affatto essere un immediato *à la* Hegel, un concetto, cioè, di per sé stante che non necessita di precedenti (onto)logici.

Cerchiamo di non distaccarci troppo da quanto ci ha detto la nostra enciclopedia: se davvero l'esistenzialismo è un ragionare *sull'esistenza per coinvolgere* l'esistenza, necessariamente ne consegue che occorre ricercare un pensiero filosofico antecedente al 1930 con simili caratteristiche, che abbia, cioè, posto come perno della sua riflessione teoretica specifica la persona umana nella sua singolarità.

Naturalmente, quello che ci proponiamo di intraprendere è un lavoro da storici della filosofia di portata abnorme. Le pagine di una tesi di laurea magistrale non basterebbero a contenere neppure la metà di tutta questa *geologia della filosofia* dell'esistenza; forse non ci basterebbe neppure una *trilogia* di tesi.

Tecnicamente parlando, infatti, potremmo risalire sino alle origini greche del filosofare e, passando (e scartando) filosofo per filosofo tutti i presocratici – che, concentrati sull'*ἀρχή*, sembravano negligere l'esistenza del singolo – e poi su fino a Socrate, Platone e Aristotele, giungere ai lidi della filosofia romana e tardoantica e così via ... un'operazione lunga e rischiosa, che può farci perdere di vista il punto focale, ovvero: la scoperta di un pensiero filosofico che si concentri sull'intreccio di vita vissuta e teoresi. A noi interessano, lo diciamo chiaramente, le origini *immediate*, e non la *genealogia* della filosofia dell'esistenza. Insomma, per farla breve, intendiamo puntare la nostra lente di ingrandimento sul secolo decimonono.

L'Ottocento, il secolo del romanticismo, fu certamente anche il secolo dei grandi sistemi filosofici onnipervasivi, della filosofia assoluta, dell'Idealismo. Un movimento culturale quest'ultimo che poneva al centro della sua riflessione lo spirito nella sua *assolutezza*, ne seguiva il movimento di progressiva autoemancipazione dalle catene del materiale e ne ascoltava il respiro vitale attraverso le testimonianze della storia e della cultura, delle istituzioni e delle società.

Il decimonono è stato il secolo della dimensione *altra-dalla-quotidiana* e, in questa temperie culturale che annuncia i movimenti del tutto alla ricerca spasmodica di una

perfezione che sempre si conferma e si rinnova, la vita vissuta sembra mancare di posto.

Per dimostrare quanto appena detto ci possiamo appoggiare all'*opus magnum* e pietra miliare dell'Idealismo, l'*Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio* di Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Dando un rapida occhiata all'indice generale, potremo subito notare che, nelle varie fasi di autocomprensione e autoliberazione dello spirito dalle catene della materialità, trovano spazio e autorità il *pensiero* e il *pensato* di tale liberazione, ma non il *pensante* essa. O meglio: il *pensante* c'è, ma non ha libertà di *pensare* liberamente: il contenuto della sua riflessione si dimostra necessitato dallo spirito e dall'epoca storica e, in questa guisa, il singolo sparisce, assorbito all'interno della logica delle scuole di modo che "il concetto della filosofia è l'Idea che pensa sé stessa, la verità che sa la logicità, col significato che essa è l'universalità convalidata dal contenuto concreto come dalla sua realtà"⁴ di modo che l'esistenza (del singolo pensatore o, più generalmente, intesa come materia di teoresi) per nulla entra nella determinazione della filosofia (intesa in verità non solo forma filosofica, ma anche contenuto di sé).

Una critica, da questo punto di vista, si può muovere all'idealismo (hegeliano): come possiamo dar tanta centralità al *pensiero* e al *pensato*, se non diamo spazio al *pensante*? Che ruolo ha il singolo uomo innanzi a una costruzione ideal-spirituale che non lascia spazio alla dignità dei pensieri, del singolo uomo? L'uomo ideale non è mai l'Io o il Tu o il Lui: ma è l'Io-Membro-della-Società-Civile piuttosto che il Tu-membro-di-una-scuola-di-pensiero. Insomma, come possiamo sostenere che il pensiero in sé esista, se non esiste qualcuno che lo pensa liberamente?

Evidentemente, l'Idealismo non è il precedente storico che andiamo cercando: il movimento spirituale necessario e incessante non si adatta alle esigenze della nostra ricerca di una *protofilosofia* dell'esistenza. Nell'Idealismo notiamo, infatti, che le singole esistenze, viste come mere *astrazioni*, vengono sacrificate sull'altare di uno spirito onnivoro che necessita solo di contemplare sé stesso, incurante di ciò che lo aiuta a giungere a specchiarsi nella filosofia assoluta (posto che possa esistere una filosofia pura).

Ma l'Ottocento è *solo* il secolo dell'Idealismo? Sembra di no. Alcune voci fuori dal coro sorgono dal silenzio del nord Europa e dell'Italia centrale. Due voci in

⁴ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Milano-Bari, Editori Laterza – Biblioteca Universale Laterza, 1907 (1978⁴), p. 576.

particolare, una filosofico-teologica e una filosofico-poetante, sembrano dire: “No!, noi siamo singoli e ce ne vantiamo!”. Un pensatore immediatamente successivo ad Hegel, per esempio, ebbe a dire, parlando della filosofia idealista:

“Che farsa! Come tutto il pensiero astratto rispetto al cristianesimo e a tutti i problemi dell’esistenza è una scorribanda nella sfera del comico, così il cosiddetto “pensare puro” è una curiosità psicologica, una mirabile forma di ingegnosità per comporre e costruire nel mezzo della fantasia un “essere puro”. [...] Ma questo linguaggio non lascia veramente la difficoltà dell’esistente e dell’esistenza.”⁵

Un altro autore, coevo di Hegel, riferendosi più generalmente alla filosofia tedesca, annota:

“Questi tedeschi sempre bisognosi di analisi e così applicati alle riflessioni astratte [...] sono ottimi per mettere in tutto il loro giorno, estendere, ripulire, perfezionare, applicare ecc. le verità già scoperte; ma poco valgono a ritrovar da loro nuove e grandi verità. [...] La loro esattezza è buona per le parti, ma non per il tutto.”⁶

Quelle ch’abbiamo appena udite, sono le voci flebili e trepidanti, incredibilmente veloci a passare – ma persistenti nel cuore e nella mente di chi impara ad ascoltare –, come comete nel firmamento del filosofare, di Søren Aabye Kierkegaard e Giacomo Leopardi.

E di loro parleremo, per dimostrare come, a buon titolo, essi siano stati chiamati “padri dell’esistenzialismo” e di come le loro *filosofie della vita*, pur nell’estrema diversità di vedute, siano parimenti imprescindibili per la storia della filosofia novecentesca e contemporanea.

3. La scelta degli autori e del tema specifico del presente scritto

La spaccatura creata all’interno del granitico castello idealistico, la critica feroce, il pensiero indipendente, l’importanza delle esperienze quotidiane nella formulazione delle teorie: ecco, questi sono i tratti in comune tra Kierkegaard e Leopardi, le ragioni per cui essi si impongono ai nostri occhi come l’assoluta novità, *homines novi* tanto coraggiosi quanto soli, contro la temperie del conformismo innanzi al pensiero dominante.

⁵ S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di Filosofia*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura di C. Fabro, Milano, Bompiani/RCS libri spa – Il pensiero occidentale, 2013, p. 1169.

⁶ G. Leopardi, *Zibaldone 1852*, a cura di Emanuele Trevi, Marco Dondero e Wanda Marra, Roma, Grandi Tascabili Economici Newton - I Mammut, Newton & Compton editori, 1997 (2005³), p. 401.

Una ragione evidente insomma elegge questi due pensatori a nostre guide verso la storia della filosofia dell'esistenza: la rottura creata nel pensiero totalizzante dell'Ottocento, uno sguardo nuovo e disilluso che si rivolge più verso le persone (nella loro tenerezza e semplicità) singole che non verso le masse sociali o storiche: insomma, la nuova centralità dell'Io che i due maestri pongono come base del loro pensare.

Ora, tanto il pensiero teologico e filosofico di Kierkegaard, quanto la poesia pensante di Leopardi, risultano possedere una gamma così ampia di contenuti, che non è pensabile esporre le loro teorie *in toto*; di conseguenza, per cercare di dimostrare come la loro *filosofia della vita* (per usare le parole di Cornelio Fabro) “riguardi l'esistenza e abbia come scopo il coinvolgimento dell'esistenza stessa” – e sia, quindi, una riflessione *esistenzialista* –, ci concentreremo su un unico tema, dando voce all'opinione dei due autori riguardo un'unica determinazione dell'animo umano.

La determinazione dell'animo che abbiamo scelto per la nostra riflessione, è la disperazione. Perché la disperazione? Molte ragioni si potrebbero addurre, filosofiche e storiche; si potrebbe per esempio ricordare come tanto Heidegger (che pure non si definiva esistenzialista) quanto Sartre usino questo termine per riflettere nella descrizioni di alcuni momenti dell'esistenza umana⁷. Quelle storico-filosofiche sono tutte naturalmente motivazioni molto buone, ma, sulla base del fatto che non esiste filosofia senza esperienza vissuta, noi daremo una ragione personale, a questa scelta: perché quando abbiamo scritto la nostra tesi di laurea triennale abbiamo parlato di speranza, ora ci sembra doveroso parlare di disperazione che, linguisticamente parlando, è il negativo della speranza, ovvero la sua assenza.

Scegliendo la *disperazione*, ci è sembrato in qualche modo di chiudere un ciclo, compensare una scelta passata, aver detto tutto il dicibile riguardo l'argomento delle attese (disilluse o meno) dell'uomo; insomma, stiamo ripartendo da dove ci eravamo fermati. Sarà una motivazione banale, ma la nostra mente e il nostro cuore ce l'hanno dettata.

In questo senso, è necessario ammettere quanto segue: il *tema* della disperazione è nato ben prima della scelta degli *autori*: Kierkegaard era forse già stato ipotizzato come guida della nostra eventuale esposizione, Leopardi si è imposto alla nostra attenzione più tardi. Non che non conoscessimo il poeta recanatese, ma non ci era mai passato per la mente di accostarlo al maestro di Copenaghen; sono stati alcuni seminari guidati dalla professoressa Adinolfi, ad aprirci gli occhi, e a spingerci a

⁷ In effetti, cos'è la comprensione della gettatezza nel mondo, se non *disperazione* per l'esistenza? E cos'è la nausea, se non *disperazione* per il tutto che ci circonda?

osare questa impresa. Che forse è nuova, forse vetusta, forse intelligente o forse pazza; in ogni caso era quello che sentivamo di dover fare.

4. Nota metodologica e conclusione

Riassumendo: scopo di questa tesi è mostrare tanto le comunanze evidenti quanto le palesi discordanze che caratterizzano il pensiero di Kierkegaard rispetto a quello di Leopardi, ponendoli in reciproca dialettica nel tentativo di evidenziare come, entrambi questi autori, abbiano concorso decisamente e chiaramente alla formazione del pensiero successivo. Per fare ciò istituiremo collegamenti con autori contemporanei e successivi ai due in oggetto ogni qualvolta se ne presentasse la necessità. Alla conclusione di questo scritto, avremmo la pretesa di evidenziare come il pensiero dei due autori, la loro “filosofia della vita”, focalizzata qui sul tema della disperazione, abbia avuto un impatto fortissimo sul pensiero successivo, e lo faremo inserendo nella trattazione dei due autori immediati collegamenti con altri pensatori successivi, di modo da dimostrare come la necessità di comprendere oggi Kierkegaard e Leopardi sia per noi, filosofi o studiosi di filosofia (o aspiranti tali), oramai imprescindibile per chiarezza e completezza di studi.

Se riuscissimo a raggiungere il nostro scopo, dimostrando quindi la centralità del pensiero kierkegaardiano e leopardiano rispetto alla filosofia successiva, cosa ne potrebbe derivare? Niente, umilmente parlando, ma se volessimo pensare in grande, ne potrebbero addirittura conseguire due cose:

- 1) la necessità di inserire Leopardi in ogni libro di testo di storia della filosofia di ogni scuola superiore italiana (una conseguenza autoesplicativa su cui non ci soffermeremo) e
- 2) la necessità di giungere a una *Nuova Kierkegaard Renaissance* (laddove il lemma *nuova* intende essere volutamente polemico).

Riguardo questo secondo punto: siamo consapevoli dei rischi che una nuova rinascita kierkegaardiana potrebbe portare con sé; la prima *Renaissance* ha combinato sufficienti danni ermeneutici sul testo dell'autore danese: sin da subito piegato a mille diverse esigenze, come se il messaggio totale della sua opera potesse essere tranquillamente accantonato per far spazio alla mistificazione graduale del contenuto a fini più o meno propagandistici, il pensiero del filosofo è stato riscoperto e *ipso facto* tradito. Perché questo ha caratterizzato la prima rinascita: un uso scellerato del testo, o di parti di esso, per piegarlo a fini sbagliati, come per esempio il sostenimento di tesi esistenzialiste ateistiche: il che, è una bestemmia. Di tale tradimento calcolato,

ne dà abbondantemente conto Fabro nella sua *Introduzione all'Opera Omnia* di Kierkegaard. Per citare solo un luogo, forse il più significativo:

“Kierkegaard aveva previsto e stigmatizzato con un testo di fuoco l’opera di calcolata mistificazione della sua opera, una mistificazione che ha superato però e continua a superare ogni limite di ragionevole sopportazione. [...] Dopo un secolo di incertezze e tradimenti una nuova Kierkegaard ha finalmente deciso di imboccare la via giusta. È forse questo il più lieto auspicio nell’incombente catastrofe dei valori”.⁸

In effetti, ecco un importante distinguo: se *esistenzialismo* vuol dire esclusione del divino, allora né Kierkegaard, né chi scrive è esistenzialista; se esistenzialismo significa “filosofia della vita”, nel senso che la vita singola precede e giustifica l’essenza dell’uomo, di modo che l’uomo in quanto agisce in un certo modo, allora, di conseguenza tanto Kierkegaard, quanto chi scrive, è esistenzialista.

Tornando al problema della nuova-rinascita: quella che proponiamo noi di continuare è la sequela di questa “nuova rinascita” consapevole; ciò che vorremmo provare a raggiungere a partire da queste pagine, è una originale consapevolezza, basata non tanto sulla interpretazione dei contenuti, quanto piuttosto sull’ascolto dei testi del nostro autore: porgere l’orecchio silenziosamente agli insegnamenti di Kierkegaard potrebbe aprire molte porte, filosofiche, spirituali e personali. Una *nuova Kierkegaard Renaissance* assumerebbe in questo modo anche il valore *terapeutico* di una filosofia della persona che, ponendo al suo centro l’Io nelle sue infinite sfaccettature, lo sprona all’autorealizzazione consapevole, senza giudicare le scelte, quantunque sbagliate o pericolose.

Provare a leggere Kierkegaard come accompagnatore e precursore di un certo modo di fare filosofia, come cercheremo di mostrare qui, significa porlo nella giusta centralità rispetto alle più vaste temperie del pensiero moderno, recuperarlo per dimostrare che non sono *necessariamente* i grandi sistemi filosofici ad avere la precedenza solo perché onnipervasivi, e che Kierkegaard non ha nulla da invidiare ai grandi accademici che, dall’alto del loro scranno, pontificano di vita e di morte senza tener conto della realtà dei fatti quotidiani. Questo sarebbe il massimo, l’acme per noi, il pagamento di ogni sforzo fisico e intellettuale: riuscire a far comprendere a quanta più gente possibile che ogni filosofia che ignori le evidenze della vita è di per sé stessa destinata a scomparire, magari non nel dimenticatoio degli studiosi, ma certamente nel ripostiglio delle “opere teoriche pie” che non hanno alcun tipo di utilizzabilità. Anzi, oseremo dire di più: una filosofia non utilizzabile, è un aborto

⁸ C. Fabro, *Introduzione*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura di C. Fabro, Milano, Bompiani/RCS libri spa – Il pensiero occidentale, 2013, p. 96.

spontaneo. Che facene di sistemi e teorie che, con più idealità dell'idealismo, non tengono in alcun conto ciò che succede nel mondo e nell'esistenza dei singoli, se non per piegarli ai loro scopi ermeneutici? Kierkegaard non ha mai fatto nulla di tutto ciò: non ha preso la vita per piegarla al suo pensiero, ma ha piegato il suo pensiero alla vita: ha avuto rispetto delle evidenze, e per questo merita ascolto, perché ha avuto, primo dopo Socrate, l'umiltà di ammettere che la teoresi è efficace solo in quanto è utile alla vita.

E sarebbe speranza (disperata?) di questo singolo scrivente, essere parte di una nuova rinascita kierkegaardiana. Ma questi sono solo sogni di gloria.

PARTE PRIMA

**LA DISPERAZIONE NELLA
“FILOSOFIA DELLA VITA”
DI KIERKEGAARD**

A mio padre e mia madre, contemporanei della mia follia.

A Isabella Adinolfi, contemporanea di Kierkegaard.

1a. *La malattia mortale: riflessioni iniziali sulla disperazione*

Cos'è la disperazione (Fortvivlelse) secondo Kierkegaard? Per rispondere a questa domanda non ci resta che prendere in mano l'opera che il filosofo danese dedica totalmente a questa tematica: *La malattia mortale (Sygdommen til døden)*. Man mano che procederemo nella lettura e nello studio specifico dell'opera citata, noteremo che quello di "disperazione" non è un concetto univoco e che la sua descrizione esatta e precisa chiamerà necessariamente a sé l'introduzione di riflessioni più ampie ed eventuali digressioni (o progressioni) filosofiche; per il momento, ci accontenteremo di fornire un abbozzo di inquadramento generale, rimandando a più avanti la descrizione della disperazione nelle sue varie, numerose, sfaccettature.

Ciò che ora ci interessa è uno schizzo primordiale, un punto di vista introduttivo e generale.

Rivolgiamoci a *La malattia mortale*; abbozzato da Kierkegaard già nel febbraio 1848 come parte di un più ampio manuale intitolato *Medicina cristiana*, il libro in lavorazione avrebbe dovuto accompagnarsi a un testo provvisoriamente intitolato *La medicina radicale*⁹, ma l'idea fu accantonata già entro il maggio dello stesso anno¹⁰. Indipendentemente da come il progetto letterario sia stato originariamente ipotizzato, quest'opera, che Kierkegaard pubblica con lo pseudonimo Anti-Climacus nel 1849, possiede sin da subito, agli occhi dell'autore, un obiettivo specifico, che non risulta mai modificarsi nel corso della lunga stesura: quello, cioè, di studiare l'uomo dalla prospettiva esattamente opposta rispetto a quella che era stata oggetto di considerazione in un'opera di cinque anni prima: *Il concetto dell'angoscia*.

Partiamo proprio da quest'ultimo saggio: apparso nel 1844, *Il concetto dell'angoscia (Begrebet angst)* è "il libro più filosofico"¹¹ del nostro autore, ed è "un'opera geniale e inquietante, che connette tra loro due campi, la psicologia e la dogmatica"¹². In questo testo, Kierkegaard si pone l'obiettivo di studiare l'uomo nel momento della sua *massima levatura* singolare, nell'istante (Øjeblik), cioè, in cui l'umano inizia a prendere consapevolezza delle sue infinite possibilità, quello della scelta.

Ne *La malattia mortale* abbiamo, invece, a che fare con l'essere umano considerato nel suo momento di massima bassezza, nel suo essere quanto più "carne e sangue" possibile; usando parole di Joakim Garff potremmo affermare che l'opera studia

⁹ Cfr. J. Garff, *SAK, Søren Aabye Kierkegaard. Una biografia*, trad. di S. Davini e A. Scaramuccia, Roma, Castelvechi, 2015, p. 417.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ H. Deuser cit. in R. Garaventa, *Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard*, Roma, Aracne Editrice, 2007, p. 31.

¹² J. Garff, op. cit., p. 215

l'uomo nel suo "impulso demoniaco verso il basso"¹³ e pone al centro della sua trattazione la tendenza del vivente "a non voler essere sé stesso, ma in realtà forse più di tutto non essere affatto un sé"¹⁴ preferendo l'anonimato della moltitudine rispetto alla responsabilità, nobilitante parimenti che angosciante, dello scegliersi come individuo. La sintesi (angosciosa e angosciante) tra finito e infinito è dunque il primo passo verso la determinazione del proprio Sé autentico – o, con un termine più moderno, ipseità; rifiutare questo primo gradino significa ignorare di aver un Io, e, dunque, disperarsi.

Ed è questa una *prima*, ancorché buona, definizione di *disperazione*: il voler non determinarsi come singolo, il non volersi scegliere, temendo le responsabilità.

Qui, siamo chiamati a fare una piccola digressione sul concetto di "scelta" dato che essa, in quanto sintesi spirituale, è appunto quella porta di ingresso alla determinazione del Sé; la scelta (Valg), nel linguaggio esistenziale di Kierkegaard, non è semplicemente l'esercizio di un *liberum arbitrium indifferentiae* nella (capace) possibilità umana di rivolgersi verso un singolo ente piuttosto che a un altro: questa definizione para-aristotelica è limitante, in questo ambito. Dell'*autentica* scelta ne va dell'esistenza: essa è un salto qualitativo, che determina l'uomo tanto come innocente, quanto come peccatore, modificandone radicalmente l'essere.

Dalla scelta dipende la vita dell'uomo; "nel momento della scelta" infatti "l'Io si trova nella possibilità angosciante di poter scegliere"¹⁵ ed è in questo istante che l'uomo avverte che la scelta è il compito "di determinarsi in piena libertà" come sintesi di corpo e anima, temporalità ed eternità, facendosi spirito. Ne consegue che *disperarsi* è la scelta di non porre sintesi, di non scegliersi. Leggiamo, infatti, che:

"L'uomo è spirito. [...] Lo spirito è l'Io. [...] L'uomo è una sintesi di infinito e di finito, di tempo e di eternità, di possibilità e di necessità, insomma è una sintesi."¹⁶

Rifiutarsi di scegliere significa, in qualche modo, essere disperati e l'uomo disperato, dunque, è un (non)Io, un atomo della massa. Insomma, costui è un *esteta*.

¹³ *Ivi*, p. 418.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ R. Garaventa, op. cit., pp. 52-53.

¹⁶ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura di C. Fabro, Milano, Bompiani/RCS libri spa – Il pensiero occidentale, 2013, pp. 1665 e 1667.

Leggiamo infatti che:

“Una scelta estetica, non è una scelta. Scegliere è soprattutto una espressione rigorosa ed effettiva dell’etica. [...] La scelta estetica o è completamente spontanea, e perciò non è una scelta, o si perde nella molteplicità.”¹⁷

Per dire ancora due brevi parole a riguardo di questo non-determinarsi come sé dell’uomo, che preferisce restare nell’anonimato della ressa (tema che possiamo ritrovare trattato in modi - e con parole – molto simili in Heidegger, quand’egli in *Sein und Zeit* ci parla del predominio del “si” e dell’esistenza inautentica), è necessario uscire di nuovo da *La malattia mortale*, per riconnetterci alle opinioni personali dell’autore danese.

Nella certezza che la vita di un autore ne influenza la produzione e il pensiero, non ci sembra sbagliato fare qui una piccola annotazione biografica. Nonostante il gioco della pseudonimia continua, lo sappiamo, allontanati volutamente Kierkegaard dai giudizi di merito nei confronti delle scelte di vita esposte nelle sue opere, nel tentativo di presentarle con quanta più neutralità possibile, è evidente, dalla lettura dei *Diari*, che la (non)sceita estetica dell’uomo, altrimenti esprimibile come *scelta-di-non*, a favore della “demoniaca” perdita di sé stessi nella molteplicità della folla, trova nel Kierkegaard uomo, piuttosto che pensatore, uno strenuo e feroce oppositore. Chi non si pone come singolo passando alla Massa, sceglie di non scegliere e immediatamente perde la possibilità di passare dalle tenebre dell’ignoranza alla luce della verità; l’individuo disperato, insomma, rigetta sé stesso dalla possibilità di diventare un infinito, e passa *ipso facto* alla demonicità della vita terrena. A questo proposito nel *Diario* troviamo una annotazione edificante che, pur nella sua brevità, merita un’analisi profonda:

“In ogni campo, per ogni oggetto, ecc., son sempre le minoranze, i pochi, i rarissimi, quelli che sanno: la Folla è ignorante. Ciò è chiaro come il sole perché, se fosse altrimenti, ogni uomo saprebbe tutto. E proprio perché le cose non stanno così ogni uomo ha o dovrebbe avere un proprio oggetto, piccolo o grande, [...] di cui conosce qualcosa, così che egli è il Maestro e gli altro (la Folla, la pluralità) quelli che imparano.”¹⁸

Da questa nota, possiamo ricavare un’importante riflessione anche per quanto riguarda il tema della disperazione. L’uomo che sceglie, ovvero l’uomo che inizia – sia pur ancora primordialmente – a costituirsi come singolo, come spirito e Io, è un

¹⁷ S. Kierkegaard, *Estetica ed etica nella formazione della personalità*, a cura di R. Cantone, Milano, Arnoldo Mondadori Editore – Oscar Classici, 1993, p. 15.

¹⁸ S. Kierkegaard, *Diario. Edizione ridotta a cura di C. Fabro*, a cura di C. Fabro, Milano, BUR (Biblioteca Universale Rizzoli) – I Classici del Pensiero, 1975 (2007¹¹), p. 180.

uomo che assume su di sé, gradualmente, anche il ruolo di Maestro (cioè di esempio) per il prossimo. Ipotizzando che la nota riportata possa essere estesa anche alla riflessione teorica generale, è evidente che la disperazione si pone come volontà di essere parte di una folla ammansita.

Il problema che ora si costituisce è duplice: da una parte la folla può essere passibile di istruzione, dall'altra essa mantiene, nel generale, la sua ignoranza, e solo il singolo può eccellere e uscire da essa. Il che risulta essere, oltretutto un'opinione filosofica, anche una riflessione ecclesiologica di una certa importanza: laddove la Verità può essere intesa solo dal singolo e mai dalla molteplicità, è evidente che in senso lato non può nemmeno darsi una comunità autentica di credenti una certa Verità. Il che comporta che, se la Verità per eccellenza è, come infatti è, la Verità cristiana, nessuna Chiesa organizzata la possiede mai appieno e che il messaggio di Gesù può essere inteso, e applicato nella vita, solo dai singoli (autentici) fedeli.

Ma qui ci stiamo troppo allontanando dall'argomento in analisi.

Abbiamo descritto, in modo quanto più preciso possibile, pur nella volontà di mantenere ancora un punto di vista piuttosto generale sul problema, la disperazione di chi non vuole neppure sceglier(si). Tuttavia il concetto di *disperazione* non si esaurisce qui: anzi questo *excursus* lascia un po' l'amaro in bocca, dà senso di incompiutezza. Un disperato è semplicemente un irresponsabile? Uno che non vuole scegliere? Sarebbe un errore accontentarci di immaginare che il disperato sia meramente un *egopatico* incapace di riconoscersi e di emergere dal marasma della sua epoca, talmente perduto in essa dal "non sapersene restare tranquillo in una camera".¹⁹ In effetti, non occorre andare molto avanti nel testo de *La malattia mortale* per accorgerci che la disperazione non è, propriamente, la mancanza di consapevolezza della propria ipseità e non è, quindi, tanto una determinazione estetica, quanto piuttosto una verità etico-religiosa; il titolo del primo capitolo della prima sezione della prima parte de *La malattia mortale*, infatti, recita:

“A. La disperazione è una malattia nello spirito, nell'io, e così può essere triplice: la disperazione di non essere consapevole di avere un io (disperazione impropria); la disperazione di non voler essere sé stesso, la disperazione di voler essere sé stesso.”²⁰

È dunque evidente che il caso dell'esteta *inconsapevole di sé*, che sceglie di non scegliere – e di fatto, *non* sceglie – è sì una certa qual *incarnazione* della

¹⁹ B. Pascal, *Pensieri*, traduzione di F. De Poli, Milano, BUR (Biblioteca Universale Rizzoli) – Pillole, 1996 (2010⁹), p. 56.

²⁰ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, ed. cit., p. 1665.

disperazione, ma solo di una disperazione impropria. Non abbiamo ancora raggiunto i lidi della *vera* disperazione: prima di procedere oltre, quindi, occorre navigare ancora un po'.

Orbene, se l'angoscia si caratterizza come un rapporto tra il singolo e il mondo, e la disperazione impropria come la fuga da tale rapporto, si può dare un altro caso specifico in cui la disperazione emerge in modo più *dialettico* (e autentico) dopo che la scelta è stata già compiuta e l'uomo inizia la sua scalata verso la propria autentica ipseità.

In questo senso, può, infatti, porsi anche il caso per cui l'uomo, chiamato – e finalmente deciso (si sta quindi ipotizzando il caso di un individuo che abbia, quindi, già superato la fase prettamente estetica della sua esistenza – ma d'altronde questo è ovvio: lo scegliere di scegliere è già di per sé un atto etico) – a determinare sé stesso, lo faccia in modo sbagliato, presupponendo di poter esser ciò che non è (o di poter diventare ciò che non è chiamato a diventare). Cerchiamo di spiegarci.

Nelle prime righe de *La malattia mortale* leggiamo che:

“[Ci sono] due forme della disperazione in senso proprio. Se l'io dell'uomo si fosse posto da sé, si potrebbe parlare soltanto di una forma, quella di non voler essere sé stesso, di volersi liberare da sé stesso, ma non si potrebbe parlare della disperazione di voler essere sé stesso”²¹;

e ancora:

“La formula che descrive lo stato dell'io [Selvet] quando la disperazione è completamente estirpata è questa: mettendosi in rapporto con sé stesso, volendo essere sé stesso, l'io si fonda in trasparenza nella potenza che l'ha posto”²²

Unifichiamo insieme queste due citazioni e cerchiamo di esplicarle.

L'ipseità (dinamica) dell'uomo, cioè il suo Io, è definito da Kierkegaard come un rapporto dell'io-primordialmente-sorto al momento della scelta, con sé stesso, ma questo è rapporto che non può darsi da solo – e che quindi risulta possibile solo qualora uno dei due estremi di questo stesso rapporto sia posto dall'esterno. Il che è logicamente evidente e finanche necessario: perché un io (per quanto primitivamente abbozzato) che si pone di per sé stesso al momento della scelta, dovrebbe ulteriormente porsi in relazione con sé? Un rapporto dialettico, esattamente come una scelta esistenziale (di cui tra l'altro essa è il precedente ontologico), si dà solo alla presenza di due estremi tra loro *differenti*; ne consegue che nell'uomo vi deve essere

²¹ *Ivi*, p. 1667.

²² *Ibidem*.

una condizione di possibilità, che potremmo chiamare “valore personale”, la cui presenza dà origine alla ulteriore mediazione necessaria al raggiungimento dell’ipseità completa. Quindi, il raggiungimento dell’Io da parte dell’uomo è frutto di una mediazione con un nuovo elemento – che abbiamo chiamato unilateralmente “valore personale” –, e cioè è reso possibile da Qualcos’altro, creatore della condizione di possibilità del rapporto dell’Io con sé, con il quale in seguito l’Io finalmente sorto si dovrà ulteriormente rapportare. Vediamo il testo:

“Un Io deve essere posto da sé stesso o deve essere posto da un altro. Se il rapporto che si mette in rapporto con sé stesso è stato posto da un altro, il rapporto è certamente il terzo che [...] mettendosi in rapporto con sé stesso, si mette in rapporto con un altro.”²³

Questo Altro che pone il rapporto, e a cui, poi, il Sé dell’uomo è chiamato a rapportarsi di nuovo, è naturalmente la Divinità. Ora: quella descritta in queste ultime righe è la condizione ideale, ovvero la situazione in cui l’uomo, determinatosi una prima volta primordialmente attraverso la scelta, e rapportatosi ulteriormente con la sua persona – riconoscendo un essa il sigillo divino –, giunge a essere pienamente un Sé; perché tale situazione si realizzi, l’uomo è chiamato ad accettare il divino. E se non lo facesse?

Rifiutare la divinità nella mediazione del Sé con il proprio Sé: questa è la vera e propria forma di disperazione; tale rifiuto, oltreché quella della *disperazione*, ha anche la forma della menzogna verso sé stessi, della convinzione cioè che l’uomo basti a sé stesso; è quella che Sartre avrebbe chiamato *malafede*. In questo senso è corretto affermare che “il rapporto falso della disperazione non è un semplice rapporto falso, ma un rapporto falso che si mette in rapporto con sé stesso”.²⁴ Questo rifiuto del Sé, questa pretesa di poter far a meno di Dio, è il peccato – ed è, quindi, una determinazione etico-religiosa dell’animo umano, e si esplica in due modi, che più oltre analizzeremo con più precisione e che abbiamo già intravisto (cfr. *supra*, nota 20): 1) la volontà di “non voler esser sé stessi”²⁵ a causa della presenza di Dio – che potremmo definire *disperazione causale* – e 2) la volontà “di essere sé stessi”²⁶ escludendo Dio dalla formazione della propria ipseità – che chiameremo *disperazione avversativa* –; analizzeremo più oltre queste due forme.

In conclusione, notiamo quanto segue: se l’esteta, ovvero il *disperato improprio*, è colui che non è consapevole di (poter) avere un Io, perché neppure ha iniziato a porsi

²³ *Ivi*, p. 1665.

²⁴ Cfr. S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, ed. cit., p. 1667.

²⁵ *Ivi*, p. 1665.

²⁶ *Ibidem*.

il problema di porre sintesi in sé, e dunque non sceglie neppure, il disperato *proprie dictu* è colui che vuole instaurare il rapporto dialettico con sé, ma crede di poter fare da solo, si crede quello che Hegel definirebbe un *immediato*, precipitando dunque nella menzogna di una (pretesa e irreali) autoctisi.

1b. La disperazione impropria: il momento estetico

Come abbiamo visto, la disperazione propriamente detta non riguarda l'ambito estetico, cioè *immediato*, della vita umana; essendo frutto di un rapporto (per quanto sbagliato, qui non importa) tra l'uomo e sé stesso, e quindi dell'uomo con Dio, la *Sydommen til Døden* è frutto di una dialettica che, nello stadio estetico, non trova posto. E tuttavia, una certa qual forma di disperazione impropria, la può provare anche l'esteta – lo abbiamo detto.

Ora, Ettore Rocca nella sua edizione curata e annotata per Donzelli de *La malattia per la morte*, definisce la disperazione estetica, decidiamo di darle questo nome, come “la disperazione più bassa e impropria, in cui si è disperati ma si fa di tutto per non prenderne coscienza”²⁷ e afferma di volerla “tralasciare” per dare più spazio e risalto alle due forme di disperazione *strictu sensu*. Pur rispettando la scelta del professor Rocca, presumibilmente dettata dalla brevità richiesta a un saggio introduttivo a un testo complesso come quello kierkegaardiano in analisi, a chi scrive non sembra opportuno allinearsi a essa: il termine “disperazione” ritorna troppo spesso nelle opere del ciclo estetico-etico di Kierkegaard per essere così rapidamente ignorata. Di conseguenza, prima di immergerci nello studio della *vera* disperazione, rivolgiamo la nostra attenzione alla disperazione estetica; e per farlo, concentriamoci sull'imponente *Enten-Eller*.

Pubblicato in due volumi nel 1843, *Enten-Eller* è un'opera monumentale nella quale, per usare le parole dello stesso Kierkegaard:

“[si] lascia che il rapporto di esistenza fra lo stadio estetico e lo stadio etico si realizzi in una individualità esistente. Questo indica per me l'indiretta polemica del libro contro la speculazione, che si mantiene indifferente all'esistenza.”²⁸

In questa opera “anti-speculativa”, il nostro autore si lancia alla descrizione dello stadio estetico, impersonato da un innominato A, e dello stadio etico della vita umana, incarnato da B – e in entrambi i casi lo fa lasciando la parola ai personaggi, i veri protagonisti del libro, e alle loro opinioni. Nei vari scritti che compongono l'opera,

²⁷ E. Rocca, *Un uomo nuovo*, in: S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, a cura di E. Rocca, Roma, Donzelli editore – Virgolette, 1999 (2001²), p. XIII.

²⁸ S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle “Briciole di filosofia”*, ed. cit., pp. 1091 e 1093.

Kierkegaard entra in pieno rapporto con gli stadi esistenziali che man mano esplica nel corso delle pagine del libro, tanto è vero che “l’insieme barocco che è *Enten-Eller*”²⁹ risulta essere un capolavoro di organizzazione letteraria (non solo, ma anche) formale a cui, forse, vale la pena di lanciare uno sguardo (ammirato).

Per certi versi la costruzione totale dell’opera, e l’occasione di (fittizia) redazione della stessa, ricorda *I promessi sposi* di Alessandro Manzoni: in entrambi i casi, infatti, il vero autore dell’opera, nella volontà di prendere distanza storico-filosofica (storica da parte di Manzoni, filosofica da parte di Kierkegaard) dal libro redatto, nasconde la sua personalità dietro la pallida figura di un “editore” che, imbattendosi per caso fortuito in fogli scritti da altri, si impegna nel duro, ma poco fantasioso, lavoro di correttore di bozze. Grazie a Kierkegaard, come nel caso grande romanziere italiano – che finge di essersi trovato in mano un libro interessante mentre era preso da tutt’altre ricerche filologiche – veniamo a sapere dell’esistenza di un uomo che, passeggiando allegramente per le vie di Copenaghen si trova a comprare uno scrittoio da un rigattiere; dopo una serie di (piuttosto divertenti) vicissitudini, costui apre per sbaglio un cassetto segreto di tale scrittoio, nel cui interno trova:

“Una gran quantità di carte, tutte le carte che costituiscono il testo del presente libro. [...] Esse formavano due gruppi la cui differenza risultava anche esteriormente [...] e anche il contenuto si mostrava differente: una parte conteneva una gran quantità di studi di carattere estetico, l’altra era fatta di due grandi saggi e di uno più breve, tutti, a quel che sembrava, di carattere etico.”³⁰

Dunque, partendo da queste carte, dove ci dobbiamo dirigere?

Quello che a noi interessa, lo abbiamo ampiamente annunciato, sono le riflessioni sulla disperazione estetica: dovremmo quindi rivolgerci alle “Carte di A”? Non esattamente, o non solo; l’esteta, lo annunciamo ora, non si rende conto di essere disperato, perché la disperazione è frutto, seppur consecutivo, di una scelta esistenziale, mentre l’esteta semplicemente, *non sceglie*. Di conseguenza, sarà più propriamente l’uomo etico a studiare, con gli occhi di chi ha già compiuto la scelta, e ne è più o meno felice – questo per ora ci interessa relativamente poco – la disperazione fasulla dell’esteta non sceglente (o incapace di scegliere).

Tuttavia, prima di procedere all’analisi della disperazione estetica, ricordando per l’ultima volta che ci addenteremo a studiare una forma impropria di tale malattia mortale, è importante cercare di comprendere in che modo i due stadi esistenziali

²⁹ A. Cortese, *Nota Introduttiva*, in: S. Kierkegaard, *Enten-Eller, un frammento di vita*, tomo I, a cura di A. Cortese, Milano, Piccola Biblioteca Adelphi, 1976 (2013¹¹), p. 37.

³⁰ S. Kierkegaard, *Enten-Eller, un frammento di vita*, tomo I, a cura di A. Cortese, Milano, Piccola Biblioteca Adelphi, 1976 (2013¹¹), pp. 59-60.

presentati dall'autore in *Enten-Eller* come costitutivi della persona, siano tra loro in reciproco rapporto. A questo proposito, il titolo dell'opera è già di per sé piuttosto chiaro e autoesplicativo: nella grammatica danese “enten” e “eller” costituiscono una coppia di congiunzioni coordinative introducenti una disgiunzione netta: “o uno, o l'altro” potremmo tradurre in italiano. È evidente ciò che Kierkegaard intende trasmetterci: la vita estetica *eschude* la vita etica, e la vita etica esclude quella estetica. La scelta di uno stadio piuttosto che l'altro è una determinazione che sbarrata la strada a una involuzione; d'altronde, lo stesso Kierkegaard, tra le “Carte di B”, afferma senza troppi giri di parole:

“Amico mio! Quello che ti ho già detto tante volte, te lo ripeto, anzi te lo grido, o questo, o quello, aut-aut! [...] L'istante della scelta è solenne e venerabile! [...] Da una parte appare la verità, la giustizia, la santità, dall'altra il piacere, le inclinazioni, le oscure passioni, la perdizione.”³¹

È proprio partendo da questa lettura di necessaria scomposizione e inconciliabilità esistenziale tra scelta ed estetica, e quindi tra etica ed estetica – dacché l'etica sorge al momento della riflessione sulla propria esistenza, e dunque della scelta di vivere eticamente – inizieremo lo studio della disperazione estetica.

La disperazione impropriamente detta, per usare le parole di Anna Giannatiempo Quinzio, è una determinazione dell'esteta che “non fa alcuna scelta e si fissa nella nullità delle cose finite”³², il che significa che non riesce a “schiudere [l'uomo] a un grado superiore di esistenza”.³³

Cerchiamo di comprendere il senso di questa affermazione; leggendo attraverso gli occhi di uno stadio esistenziale superiore il problema dell'estetica, emerge che essa, in ogni sua forma, è sempre “disperazione, e chiunque vive esteticamente è disperato”.³⁴ A questo punto, il pensatore etico (il giudice Wilhelm, o B, se preferiamo) non lesina anche una vera e propria fenomenologia della disperazione dell'esteta:

“Sei [il tu sottointeso è l'esteta, ndr] completamente tranquillo nella disperazione, nulla ti occupa, non ti scansi da nulla. [...] Sei come un moribondo, muori ogni giorno, non nel senso

³¹ S. Kierkegaard, *Estetica ed etica nella formazione della personalità*, ed. cit., pp. 3-4.

³² A. Giannatiempo Quinzio, *Introduzione*, in: S. Kierkegaard, *Don Giovanni. Gli stadi erotici immediati, ovvero il musicale erotico*, a cura di G. Garrera, Milano, BUR (Biblioteca Universale Rizzoli) – Classici Moderni, 2006 (2014³), p. 14.

³³ *Ibidem*.

³⁴ S. Kierkegaard, *Estetica ed etica nella formazione della personalità*, ed. cit., p. 46.

profondo e grave che di solito ha questa parole: piuttosto si direbbe che la vita ha perso per te la sua realtà. [...] lasci che tutto ti passi innanzi e nulla ti fa impressione.”³⁵

Una fenomenologia (anche piuttosto disgustata, oserei aggiungere), che fa il paio con un appunto di A presente nella prima parte di *Enten-Eller*, i *Diapsalmata*; ivi infatti leggiamo che l'esteta, sornione e disincantato, distaccato e indifferente, si crogiola nella vacuità, notando come tutto ciò che gli accade non lo tange minimamente, e tutto sommato lo annoi; scrive:

“Non ho voglia di nulla. Non ho voglia di cavalcare, è un moto troppo violento; non ho voglia di camminare, è troppo faticoso; non ho voglia di distendermi, perché o dovrei restare in tale posizione, e non ne ho voglia, o dovrei di nuovo alzarmi, e non ne ho voglia nemmeno. *Summa summarum*, non ho voglia di nulla”.³⁶

La voglia di niente, che si tramuta in un sussiego antipatico per le attività quotidiane e per il mondo, la noia per ciò che accade, e che per riempire la quale l'esteta cerca ripetutamente di godere, salvo capire che il godimento è solo un secondo fugace; in altre parole *il nulla riempito di nulla*, e la impossibilità di decidersi, per mera indolenza o per gusto della passione momentanea; questa è la descrizione (poetica solo un po') di ciò che Kierkegaard intende come disperazione *impropria*.

Per spiegare con ancor più chiarezza i caratteri della disperazione impropria, non sarebbe sbagliato eseguire lo stesso espediente letterario che abbiamo visto Kierkegaard compiere nella stesura di *Enten-Eller*; anche noi come lui, procediamo dunque coll'incarnare il concetto che vogliamo esporre – quello di disperazione estetica – in una figura letteraria che lasceremo parlare in modo (più o meno) autonomo: scegliamo Don Giovanni – sì, quello di Mozart e Da Ponte ... in effetti, l'idea non è propriamente nostra: è Kierkegaard stesso a studiare Don Giovanni in *Enten-Eller*; l'elemento di novità che ci permettiamo di introdurre è che il nostro autore, non pensava di porre questa figura in diretta correlazione al tema della disperazione, mentre è esattamente ciò che faremo noi.

Dunque, leggendo il libretto del *Don Giovanni* scopriamo che il seduttore per antonomasia collezionò, nel corso della sua esistenza, una serie piuttosto cospicua di conquiste amorose: 1003 nella sola Spagna; partendo da questa sete sensuale, possiamo arguire che l'esteta, in ogni momento della sua esistenza, “accumula tutto in un fascio e l'essenziale per lui è la femminilità completamente astratta”³⁷ –

³⁵ *Ivi*, p. 50.

³⁶ *Ivi*, p. 74.

³⁷ S. Kierkegaard, *Don Giovanni. Gli stadi erotici immediati, ovvero il musicale erotico*, ed. cit., p. 110.

estendendo il ragionamento: laddove l'oggetto del desiderio è completamente astratto, ne consegue che ogni godimento è puramente "generico, una storia di tutti i giorni"³⁸. In Don Giovanni, figura rappresentativa di qualunque altro esteta, l'obiettivo non è tanto il godimento di per sé, con tutti i suoi limiti, ma il prolungamento di esso al massimo; e tuttavia questo è assolutamente impossibile: l'attimo del piacere è, appunto, *solo* un attimo. E che il piacere sia solo istantaneo, è anche biologicamente evincibile: così come, nel rapporto sessuale, non è possibile eternizzare il momento dell'orgasmo – né, in effetti, quello dell'atto in sé – così il godimento (anche il più alto, il più teoretico) non può essere protratto all'infinito: di conseguenza, il possesso dell'oggetto desiderato è sempre, e solo, transeunte. Da ciò nasce la disperazione estetica: nel non sapere, volere o potere (in questo momento ci interessa relativamente poco) *scegliere* di desiderare una sola cosa, un solo istante, e viverlo appieno.

Ora: come superare la disperazione estetica della volatilità del godimento? La risposta *etica* a tale domanda sarebbe: nello scegliere qualcosa e trannerlo per sempre, cioè amando; non manca però, anche in questo caso, un'alternativa estetica: la *ripetizione* del godimento, cioè appunto, nel caso emblematico di Don Giovanni, le 1003 sedotte nella sola Spagna. Il seduttore, in questa arte di fuggire la disperazione ignorandola, è maestro; egli crede di poter raggiungere l'eternità sommando il finito, ma è un illuso. Infatti "la vacuità del susseguirsi delle conquiste rivela la vacuità sensuale a cui è condannato il seduttore"³⁹ e, per esteso, chiunque viva cercando di riempire il vuoto delle proprie giornate con meri piaceri terreni fugaci, in poche parole, di ogni esteta. L'esteta "non arriva a possedere mai se stesso come coscienza – egli infatti non è un individuo, ma una potenza e una forza"⁴⁰: e qui abbiamo trovato il nodo gordiano. Una domanda infatti poteva sorgere dalla lettura delle pagine precedenti, ovvero: se l'uomo è uomo quando media sé stesso, e ciò è possibile solo successivamente alla scelta etica, prima di quella scelta, egli chi (o cosa) è?

Abbiamo risposto: l'esteta è una mera *forza della natura*, che, al pari di un qualunque magnetismo o forza centripeta da quattro soldi, si incarna in *tutto*, e in *nulla* di specifico, presente ovunque come da nessuna parte.

Ed è da questa non-situatezza che sorge lo scacco finale dell'esteta, e la sua disperazione – data dall'incapacità di scegliere e scegliersi – diventa presenza invincibile; riflettiamoci: l'esteta cerca il *godimento*, ma il godimento è possibile solo

³⁸ *Ivi*, p. 113.

³⁹ A. Giannatiempo Quinzio, *Introduzione*, in: S. Kierkegaard, *Don Giovanni. Gli stadi erotici immediati ovvero il musicale erotico*, ed. cit. p. 12.

⁴⁰ *Ibidem*.

a *esseri viventi consapevoli* di essere tali, cioè a coloro che hanno il tempo (ma soprattutto la forza d'animo) di riflettere sulle caratteristiche della propria esistenza. Don Giovanni, ma in generale ogni esteta, “si disperde nel puro scenario della temporalità e della finitezza, senza mai un attimo di raccoglimento”⁴¹ e di conseguenza non è *neppure* un animale ma, appunto, una mera potenza della natura la quale, propriamente e logicamente, non può provare godimento, perché esso nella vuotezza della naturalità inconsapevole, “non conosce sé stesso, non può perciò neanche riconoscersi”⁴². Conseguentemente, non solo l'eternizzazione del piacere, ma la stessa sensazione di provare un qualunque tipo di piacere è, nell'esteta, una mera *illusione*. E non ha neppure la consolazione, il nostro esteta, di vedersi attribuire delle circostanze attenuanti, che gettino una qualche luce di condiscendenza “legale” (perché etica è impossibile) sul suo stile di vita: egli infatti “non è un pazzo, perché la molteplicità dei [suoi] pensieri finiti, non è pietrificata nell'eternità della pazzia”⁴³; egli è semplicemente – per usare termini heideggeriani – una mera presenza. E dunque, l'esteta, anche se non lo sa, è sempre, comunque, invincibilmente, invariabilmente, disperato. Disperato impropriamente, ma disperato.

In tutto ciò manca la determinazione – altrimenti definibile come *volontà* – da parte dell'esteta di fare qualcosa della (e nella) vita: tuttavia, l'assenza di mediazioni estetico-sensibile, può provocare nell'esteta sì l'assuefazione, ma anche la *nausea*. Ora, da questa nausea per l'incapacità di realizzarsi eticamente in modo autonomo può scattare la possibilità del riscatto. Il che non significa che la scelta etica sia di per sé immune dalla disperazione; lo vedremo più accuratamente qui sotto, come promesso, ma intanto annunciamolo con le parole del giudice Wilhelm:

“Quando scelgo in modo assoluto, scelgo la disperazione, e nella disperazione io scelgo l'assoluto; [...] io scelgo l'assoluto che sceglie me, io pongo l'assoluto che pone me. [...] Io scelgo in modo assoluto [...] che sono io stesso nel mio eterno valore.”⁴⁴

La vera scelta dunque, non è tra *questo* oggetto finito qui piuttosto che *quell'*oggetto finito lì: la scelta *vera* è quella di scegliere sé stessi attraverso la fondazione di sé in Dio; cosa che però non esclude una certa dose di nuova disperazione. Qual è però la differenza? Che nella disperazione etica riflessa, quella cioè dell'uomo che ha già scelto di determinarsi, e quindi scegliendo l'assoluto si dispera, non appare più la vuotezza della vita e del piacere: quella disperazione estetica impropria era infatti una

⁴¹ *Ivi*, p. 13.

⁴² *Ivi*, p. 12.

⁴³ S. Kierkegaard, *Enten-Eller, un frammento di vita*, tomo III, a cura di A. Cortese, Milano, Piccola Biblioteca Adelphi, 1978 (2013¹¹), p. 50.

⁴⁴ S. Kierkegaard, *Estetica ed etica nella formazione della personalità*, ed. cit., p. 71.

“disperazione finita dallo scegliere cose finite [...] ed è perciò una disperazione non libera”⁴⁵ propria delle energie del Don Giovanni di turno, e non dell’uomo etico (e quindi religioso) che sale la china diretto alla pienezza della sua ipseità. Quella estetica è una disperazione che lascia l’amaro in bocca, che si esclude nel momento in cui l’uomo compie il primo salto di qualità scegliendosi, e che potremmo guardare anche (da un punto di vista più religioso, che non etico) anche con una certa pietà umana. Ma no, lasciamoci indietro la disperazione impropria.

Iniziamo un nuovo viaggio, verso quella che possiamo chiamare “la disperazione in senso infinito”⁴⁶ e studiamola, tornando a *La malattia mortale*, nel suo “dischiudersi verso l’infinito”⁴⁷.

2. La vita del cristiano e la possibilità della disperazione: i lati positivi e negativi

Orbene, seguendo quanto più possibile il dettato kierkegaardiano, immergiamoci di nuovo, come preannunciato, ne *La malattia mortale*; la prima domanda che, tanto a noi, lettori di oggi, quanto a Kierkegaard, sembra nascere spontanea nella mente, dopo il primo sguardo generale lanciato alla disperazione in quanto tale, è la seguente: tale “disperazione, è un vantaggio o una mancanza?”⁴⁸. Il Nostro ci ha abituato, già nei suoi scritti precedenti, a domande ambigue a cui non si può che rispondere in modo altrettanto ambiguo; pensiamo per esempio al testo antipode a quello in analisi, cioè *Il Concetto dell’angoscia*; anche lì, chiedendosi cosa fosse questa determinazione dell’animo umano, Kierkegaard rispondeva:

“[Essa è] il nulla. Ma quale effetto ha il nulla? Esso genera l’angoscia. [...] Se noi guardiamo le determinazioni dialettiche dell’angoscia, vediamo che queste hanno proprio l’ambiguità psicologica. L’angoscia è una antipatica simpatica e una simpatia antipatica.”⁴⁹

A proposito di ambiguità e perplessità, questa brevissima citazione ne contiene a sufficienza per riempire molte righe. Resterebbe da chiedersi, infatti, e questo lo fa il filosofo (e noi diremmo, propriamente, l’accademico ontologo) come possa dal *nulla* generarsi *qualcosa*, e come possa questo *qualcosa* essere *nulla* a sua volta, dacché il *nulla* non c’è – e non può esserci – così anche, di conseguenza, esso non può generare né essere generato – o, più generalmente, prodotto – , perché se il *nulla* generasse (o fosse generato da) *qualcosa*, tanto questo *nulla* iniziale generante, quanto il *nulla*

⁴⁵ *Ivi*, p. 81.

⁴⁶ *Ivi*, p. 80.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, ed. cit., p. 1667.

⁴⁹ S. Kierkegaard, *Il concetto dell’angoscia*, ed. cit., pp. 409 e 411.

finale generato, non sarebbero propriamente *nulla*, poiché o evidentemente ha generato il *qualcosa* o, parimenti, è stato generato da *qualcosa*, e per generare o essere generati occorre esser(cì). D'altro canto, come possa l'angoscia – che è *qualcosa* che (c')è – essere anche contemporaneamente *nulla*, e quindi non esser(cì), è un problema che resta altrettanto aperto – esattamente come, d'altronde, la questione che sorge chiedendoci come possa il *nulla*, cioè ciò che non (c')è, provocare effetti anche sugli uomini, cioè su ciò che (c')è – è il problema che, con Heidegger, potremmo definire quello della “esperienza del nulla”. Resterebbe ancora ulteriormente da chiedersi, e questo potrebbe farlo anche l'uomo della strada, come possa una qualunque forma di simpatia essere, contemporaneamente, anche “antipatica” ... insomma, punti oscuri Kierkegaard è abituato a lasciarne – salvo poi chiarirli.

Ebbene anche nel caso della vantaggiosità o meno della disperazione, entriamo in un certo qual acquirino; infatti, la disperazione è “da un punto di vista puramente dialettico, l'una e l'altra cosa”⁵⁰.

Orbene, in che senso è un vantaggio e in che senso è uno svantaggio, cerchiamo di mostrarlo.

Perché sia vantaggioso, il nostro autore lo esplica in poche battute: perché la consapevolezza della disperazione rende l'uomo superiore all'animale e il cristiano superiore al pagano – e di conseguenza, da questo particolare punto di vista, “è un vantaggio infinito”⁵¹; ben più lungo e complesso è spiegare perché essa sia uno svantaggio, o, per meglio dire, “la maggior disgrazia e miseria e perdizione”⁵² dell'uomo.

In che senso l'uomo è disperato?

Nel senso che fraintende il suo rapporto con sé e con Dio, lo abbiamo detto sopra; ora questo rapporto falso, è parimenti una possibilità e una realtà: naturalmente possibilità e realtà sono ontologicamente diverse, resta da vedere come una possibilità diventi reale – tecnicamente parlando, questo è esperibile *ex post facto*, cioè giudicando un evento dopo il suo essere accaduto e, da questo *accadere*, risalire *ab origine* per dimostrare come tale evento non fosse in realtà che una possibilità tra tante che, per una ragione o per l'altra – a questo punto ci interessa poco – si è avverata. Ma se questa possibilità è accaduta – si è avverata – significa forse che era più reale delle altre? O è già da sempre accaduta?

⁵⁰ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, ed. cit., p. 1667.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

Cos'è la disperazione? Cosa la fa diventare una possibilità reale? Cosa la fa accadere?

Come si perpetua questo rapporto falso, nella sua eterna *svantaggiosità*?

In altri termini, forse più semplici e meno retorici, come si può “dissolvere la realtà della malattia nella sua possibilità”⁵³?

Anzitutto è indispensabile comprendere come tale *realtà* si sia venuta a creare:

“La disperazione deriva dal rapporto falso in cui la sintesi si mette in rapporto con se stessa; quando Dio [...] lo lascia quasi scivolare di mano, cioè quando il rapporto si mette in rapporto con se stessa.”⁵⁴

Immaginiamoci quindi questa scena, cerchiamo di renderla plastica: l'uomo, iniziando a scegliersi, si pone come spirito – lo abbiamo detto sopra – e, una volta affermatosi come spirito, diventa un Io appena si mette in rapporto con sé stesso, ovvero con quello che abbiamo chiamato il suo proprio “valore personale”, il quale viene da Dio – il quale, per dare personalità all'uomo, e quindi concedergli la possibilità di darsi una ipseità, se lo fa come *sfuggire di mano*. Ora l'uomo sfuggito a (e per volontà di) Dio dalla presa divina, si gioca tutto nella sfida dell'Io: perdere la sfida significa disperarsi – e il contrario, specularmente. Ora, come fuggire questa possibilità? Rendendosi conto che “il rapporto falso, ogni volta che si manifesta e in qualunque momento esista, lo si deve far risalire al rapporto stesso”⁵⁵, il che, tradotto e semplificato, significa che in ogni momento è possibile riscoprire la giustezza del rapporto – insomma, inserire Dio come *condizione* della propria personalità – e questa riscoperta è *ipso facto* non solo la negazione della disperazione, perché:

“Il non essere disperato non è come il non essere zoppo o cieco ecc. Se il non essere disperato non significa né più né meno del non esserlo [cioè hic et nunc, ndr] è esattamente uguale all'esserlo”⁵⁶,

ma piuttosto l'annientamento della possibilità di esserlo. Il che si traduce in una considerazione generale: il non essere psicologicamente qualcosa in questo momento, non è una esclusione per sé della possibilità che un dato moto dell'animo possa poi verificarsi: in questo momento, non siamo tristi, ma di certo potremmo esserlo domani. La disperazione segue un moto psicofilosofico simile, se non identico, a quello di qualunque altro sentimento dell'animo umano: non sono disperato adesso, ma tra un'ora? Per evitare di essere disperai – o meglio, per essere assolutamente certi

⁵³ *Ivi*, p. 1671.

⁵⁴ *Ivi*, p. 1669.

⁵⁵ *Ivi*, p. 1671.

⁵⁶ *Ivi*, p. 1669.

che non saremo mai più disperati (ma ciò che diciamo per la disperazione vale per qualunque altro sentimento umano) – occorre *eliminare* la possibilità che tale sentimento si presenti. Dunque, dobbiamo estirparne le “condizioni di possibilità”, che nel caso della disperazione, è il fraintendimento del rapporto personale della ipseità che, semplificato, significa che solo ammettendo perennemente Dio nella costruzione del proprio Sé, allora estirpiamo la disperazione. Che, d'altronde, lo stesso Kierkegaard non aveva ipotizzato come irreversibile; leggiamo infatti che:

“Un uomo si tira addosso una malattia, per esempio, per imprudenza. Ecco allora la malattia, che da quel momento si impone: eccola ora divenuta una realtà ma [...] sarebbe tanto crudele quanto inumano se si volesse continuamente insistere nel dire “In questo momento tu (il malato) ti tiri addosso questa malattia.”⁵⁷

In altri termini: il momento del sorgere della disperazione è innegabile, ed è verificabile *hic et nunc* dalla presenza stessa, della disperazione: tuttavia tale presenza non comporta, necessariamente e/o anche solo logicamente, che un malato continui costantemente ad *ammalarsi*: certo, la malattia ha avuto una certa incubazione e un momento di esplosione, ma sono passati, e non si rinnovano continuamente – il che apre alla possibilità della *cura*. Ecco: da questo punto (nuovo) punto di vista, la disperazione è davvero il più grande dei vantaggi per il cristiano. Esperando, o anche solo *sentendo nascere* la possibilità di esperire, la disperazione, l'uomo credente può, scegliendo di credere e di mai dubitare, superare ogni suo simile: naturalmente, perché questo stravolgimento possa avvenire, occorre vedere nella disperazione uno *svantaggio* da estirpare – considerazione da cui consegue, logicamente, che la disperazione, esattamente come l'angoscia, è una determinazione dialettica dell'animo umano, tanto ambigua quanto necessaria. Nello stesso modo in cui l'angoscia preoccupa e nausea – eppure contemporaneamente ci fa provare il gusto squisito della libertà, così la disperazione spaventa e ammala l'uomo, ma gli concede la possibilità di formarsi al massimo delle sue potenzialità spirituali ed egologiche.

È quindi un processo di necessaria consequenzialità, quello che lega *svantaggiosità* e *vantaggiosità* della disperazione? No, perché il concetto di *necessarietà* non è facilmente applicabile alla riflessione esistenzialista di Kierkegaard – è più giusto parlare di *cooriginarietà* e *codignità* dei due aspetti della disperazione. Ciò che, piuttosto, resta evidente, è che la concettualizzazione della possibilità come stadio ontologico principe è il sigillo filosofico di Kierkegaard: negare la realtà di una cosa significa negarne la possibilità, lo ripetiamo, e se questo discorso, che pure in questo

⁵⁷ *Ivi*, p. 1671.

contesto vale per la disperazione, viene allargato alla vita in ogni suo aspetto, significa che la possibilità, in quanto (mi si scuserà il gioco di parole) “condizione di realtà della realtà”, precede ontologicamente il reale, e ne condiziona il *mostrarsi*: non più dunque una possibilità – scolasticamente intesa – come una condizione precedente di un fatto successivo, come una categoria modale “possibile” esperibile *ex post*, ma piuttosto il fondamento *a quo* della realtà: laddove tutto ciò che è reale non tanto è razionale, quanto piuttosto possibile, e dove tutto il possibile è, equamente, reale.

Traendo le somme e tornando al problema della disperazione, possiamo affermare che: la disperazione è un vantaggio svantaggioso e uno svantaggio vantaggioso, da cui il cristiano può – ma non necessariamente deve – prendere le mosse per giungere all’esperienza del suo Io più vero.

Concludiamo il capitolo secondo con una piccola riflessione sull’immagine di Dio che, per concedere *personalità* alle sue creature, allenta un po’ la sua (dolce) presa su di esse. Questa immagine molto delicata, che sembra quasi ispirata da quel soave tocco da maestro, dito a dito, che così bene Michelangelo rappresentò nella Cappella Sistina dipingendo la *Creazione di Adamo*, ci ispira una breve – fugacissima – riflessione sul tema della creazione.

Se Kierkegaard avesse ragione, e cioè se davvero le creature umane per diventare “*persone* umane” avessero bisogno di sciogliersi un po’ dal tenero abbraccio divino, potrebbe seguire anche una (radicale?) reinterpretazione del racconto dei primi due capitoli della Genesi. In questo senso: si è molto dibattuto sull’ipotesi che la creazione fosse un atto gratuito avvenuto, una volta per tutte, per sovrabbondanza d’amore e che tale atto non si ripeterà più nel corso della storia. Questa è una interpretazione, ci permettiamo di dire, estremamente coerente col testo biblico, ma ci sorge un’altra idea: perché non immaginare una *creazione a più livelli*, nella quale ogni creatura, dotata di corpo una volta per sempre, si distacca lievemente, per gradi, dall’abbraccio di Dio per giungere alla pienezza di sé? D’altronde, ognuno di noi esiste in quanto *persona*, ma se per diventare persona occorre che Dio allenti un po’ la sua presa su di noi (a cominciare dal momento della prima scelta etica) significa che la Creazione non è un atto *compiuto*, quanto piuttosto un processo che *deve essere* compiuto.

Non basta avere corpo, anima e neppure spirito per essere persone, occorre essere in contatto col proprio “valore” e quindi con Dio: in questo senso la proposta di una creazione continua e costante non solo si sposerebbe magnificamente con l’immagine

di Dio che allenta la presa sull'uomo per farlo essere davvero sé stesso, ma avrebbe anche un senso teologico ancora più alto: se di nuovo, essere persone significa avere un giusto rapporto con sé e quindi con Dio, significherebbe che “la presa allentata” da parte di Dio è funzionale a un ritorno a una presa più stretta, solo che – in questa seconda fase – non avremmo più a che fare con un Dio che *stringe* l'uomo, ma con l'uomo che abbraccia e *si fa abbracciare* da Dio. In altre parole, potremmo dire che solo faticando nel marasma della quotidianità, noi siamo davvero creati in quanto uomini.

È questa una ipotesi totalmente balzana, che nulla a che fare con il testo kierkegaardiano? Lo troviamo difficile da credere: pensiamo al *Concetto dell'angoscia*, pensiamo alla totale reinterpretazione di *Genesi 3* ivi compiuta. Dogmaticamente si dice che vi è stato un solo peccato originale, come vi è stato un solo atto creativo, ma se a un singolo atto creativo corrisponde un singolo primo peccato, allora a più peccati originali corrispondono diversi atti creativi – è logico e consequenziale.

Kierkegaard ci dice: il peccato originale è *ogni* singolo primo peccato commesso dall'uomo ... e non è questa una (*dis*)*Creatio Continua*? A nostra opinione tanto l'immagine della presa divina allentata de *La malattia mortale*, quanto la teoria della reiterazione del peccato originale ne *Il concetto dell'angoscia*, concorrono a formulare l'ipotesi di una (kierkegaardianamente possibile) teoria di una Creazione a diversi livelli (o *in fieri*) – che è totalmente diversa, badiamo bene, dall'idea hegeliana dello spirito che crea continuamente sé stesso o dell'atto d'autoctisi gentiliano. No. Qui Dio non è il tutto, questo non è un panteismo.

Il Dio di cui qui si ipotizza l'atto creativo a diversi passaggi è un Dio personale, tradizionale, che crea l'uomo non per conoscere sé stesso attraverso un processo di graduale alienazione-ritorno a sé, ma per bontà infinita. Un Dio che, tuttavia, non completa la sua creazione se non *per gradi*, lasciando che l'uomo, peccando e disperandosi, ma anche chiedendo perdono e gioendo, abbandoni la mano di Dio momentaneamente solo per tornare a stringerla più fermamente.

3a. Connessione esistenziale tra disperazione e morte

Perché la disperazione sia malattia mortale è ciò che ci impregneremo a studiare in queste righe. Abbiamo visto in che senso essa colpisce l'uomo e in che senso l'uomo ne è malato; ora cercheremo di spiegare perché essa sia legata alla morte – e cercheremo, modestamente, di indagare un po' più da vicino il concetto stesso di morte.

Dunque, Kierkegaard sostiene che la disperazione è una malattia mortale e si impegna a studiare cosa si intenda per “mortale”; il significato comune, parlando di morbo mortale, è intendere una malattia il cui “esito, [...] porta alla morte”⁵⁸ e tuttavia, se questo è esatto da un punto di vista squisitamente umano, la faccenda si complica parlando del cristiano. Scorrendo il testo, vediamo infatti che la disperazione è – clinicamente parlando – “quanto mai improbabile che fisicamente si muoia di questa malattia”⁵⁹. E tuttavia, essa è mortale in due sensi. Scrive Kierkegaard:

“Dal punto di vista cristiano, la morte è un passaggio alla vita e pertanto, in senso cristiano, nessuna malattia terrena, corporale, è mortale. Se si volesse parlare di una malattia mortale nel senso più stretto, questa dovrebbe essere una malattia in cui la fine sarebbe la morte e la morte sarebbe la fine. E questa è precisamente la disperazione”⁶⁰,

e ancora:

“In un altro senso è la malattia mortale [...]: cadere nella malattia mortale è non poter morire, ma non come se ci fosse la speranza della vita: l’assenza di ogni speranza significa qui che non c’è nemmeno l’ultima speranza, quella della morte.”⁶¹

Insomma: la disperazione da un lato conduce alla morte, ma contemporaneamente esclude la morte, in quanto il morire stesso è una speranza, e non vi è nulla di più contrario alla speranza che la disperazione. Il disperato è un morto che vive, un vivente morto e tuttavia non potrà mai morire davvero: insomma, il disperato è una contraddizione, un’eternità mancata che, se non fugge da questa malattia e la annulla, è condannato a vagare “nella disperazione di sé”⁶² e la speranza di morire per liberarsi dalla malattia, è una speranza talmente vana da essere un diletto. Il disperato è in uno stato vegetativo del proprio io, tenta di uscire dalle catene e dai vincoli della sua limitatezza, e tuttavia non vi riesce, e neppure la morte, per mano sua o di altri, lo può salvare.

Da questo punto di vista intuivamo che il “corpo muore della malattia [...] ma questo morire si trasforma continuamente in un vivere”⁶³ e che la disperazione, che pure esiste per distruggere l’Io, è un fallimento – e di conseguenza, una disperazione ulteriore. Ma di *quale* morte stiamo parlando qui? Della morte fisica? No. Della morte cristianamente intesa, insomma, dell’ingresso alla nuova vita: il disperato è

⁵⁸ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, ed. cit., p. 1671.

⁵⁹ *Ivi*, p. 1673.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 1671 e 1673.

⁶¹ *Ivi*, p. 1673.

⁶² *Ivi*, p. 1675.

⁶³ *Ivi*, p. 1673.

escluso da questa strada, gli è negata la facoltà di percorrere quella via: e, in sintesi, viene condannato all'inferno, dove la sua disperazione gli sarà costantemente sbattuta in faccia, e dove il suo passato su questa terra peserà disperatamente come un macigno sulle gracili spalle di un io in fuga impossibile dalla verità finanche dopo il trapasso.

Vi è dunque un forte nesso esistenziale tra la disperazione e la morte: l'una non esiste senza l'altra, ma entrambe si escludono a vicenda nella misura in cui la vera morte è la vita, mentre la morte fisica non è altro che una mera fine – laddove disperazione e morte si toccano, abbiamo le “vite morte” – ovvero i disperati, i demoniaci, il cui unico carattere distintivo è di “morire alla morte”⁶⁴.

Per comprendere meglio quanto abbiamo appena detto, forse non è sbagliato proporre di seguito un *excursus* sul *concetto* di morte: cristianamente e filosoficamente inteso. Aprendo la porta alla morte, alla vastità filosofico-concettuale legata a questa parola, infatti, lasciamo entrare in casa anche parecchie altre domande, alla quale è necessario rispondere. Non faremo un viaggio nel senso *biologico* o *bioetico* della morte, ma piuttosto nella sua teorizzazione filosofico-teologica più pura. Per capire Kierkegaard e il suo ragionamento sulla morte, ma più in generale ogni possibile dire riguardo alla morte, è necessario scindere la questione in parti più semplici, e più precisamente in tre domande:

- 1) perchè esiste la morte?
- 2) Cosa è la morte?
- 3) Come si legano vita e morte?

Arriveremo alla soluzione di questi quesiti attraverso una digressione in tre passaggi che si immerga nel concetto di morte, e ce lo presenti scomposto e riconsiderato, secondo il pensiero di Anassimandro, la tradizione cristiana e la filosofia contemporanea (in particolare Heidegger).

3b. Le ragioni della morte. Uno sguardo ad Anassimandro

Perché esiste la morte?

Per rispondere a questa prima, vagamente inquietante, domanda, scomoderemo uno dei filosofi presocratici più antichi che la storia del pensiero occidentale annoveri come proprio venerando antenato: Anassimandro. Filosofo ionico vissuto tra il 610 e il 546, Anassimandro di Mileto fu il primo pensatore della storia a porre a fondamento dell'esistente non un elemento fisico specifico (acqua, aria, fuoco), ma

⁶⁴ *Ibidem.*

quello che lui chiamava ἄπειρον e che noi contemporanei traduciamo con “infinito” (α privativo + πεῖραρ, che significa “compimento, fine”).

Ora, i frammenti *dottrinali* di Anassimandro, secondo l’edizione dei *Die Fragmente der Vorsokratiker* di Diehls e Kranz, sono cinque: quello più famoso e filosoficamente più interessante è il primo, che riportiamo interamente nel suo testo greco qui di seguito:

Α. ... ἀρχὴν ... εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον ... ἐξ ὧν δέ ἡ γενεσίς ἐστι τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδίκιας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Ora di questo frammento-base della storia del pensiero occidentale, sono state date molte traduzioni e ancor di più, *interpretazioni*; nella convinzione ermeneutica che la traduzione è già *di per sé* un atto di comprensione del testo, vorremmo aggiungere anche la nostra umile voce, a quelle degli esimi maestri che, prima di chi sta scrivendo, hanno tradotto il presente testo. La traduzione che noi presentiamo è la seguente:

Ha annunciato Anassimandro che principio delle cose che sono è l’infinito ... infatti donde gli essenti han la sorgente di vita, colà hanno anche necessariamente la loro morte; essi infatti pagano l’uno all’altro il fio e la purificazione dell’ingiustizia secondo la regolarità del tempo.

Ora, quello che a noi naturalmente, in questo contesto, interessa, è la presenza della parola *γενεσίς*, che abbiamo tradotto come “sorgente di vita” e quella della parola *φθορὰν*, che abbiamo reso con il termine “morte”.

Secondo Anassimandro, l’infinito è causa tanto della *vita* quanto della *morte* delle creature viventi e questo “necessariamente”, in greco: κατὰ τὸ χρεῶν. Perché questo? Perché esse pagano l’un l’altra il fio dell’ingiustizia? E soprattutto *quale* ingiustizia? Quella di essere state create.

Cerchiamo di spiegarci: nella logica dell’infinito anassimandreo, l’ἄπειρον è una *totalità* immobile – eppure tangibile e presente – che, per ragioni che non ci sono note, periodicamente è funestato da cicli di creazione e conseguente distruzione: il singolo ente creato, staccandosi dall’infinito che lo genera, crea una *perturbazione cosmica* che può essere risanata, secondo quello che potremmo definire un *principio di economia universale compensativa*, dalla *morte* – ovvero al ritorno in quell’infinito “causa originante” (e origine del divenire) – che assume parimenti le caratteristiche di “causa finale”; il che, in altri termini, significa che l’infinito è il *locum proprium* di ogni ente che-è-stato, che-è e che-sarà.

Conseguentemente, l'allontanamento dall'infinito, è parimenti un *fatto involontario* e un *reato preterintenzionale* – reato per il quale ogni ente deve *pagare*; e come avviene questo “processo all'ente”? Secondo “la regolarità del tempo”: questa è una ragione empirica piuttosto chiara: gli esseri anziani, ovvero quelli che prima di altri si sono distaccati dall'infinito, normalmente, sono quelli che prima tornano a esso, morendo. Come essi muoiano, (potremmo dire, come la pena viene eseguita, con quali mezzi o per quali cause) ci è *assolutamente indifferente*: d'altronde, forse che a un condannato a morte interessa qualcosa di essere fucilato oppure impiccato? Quindi, “che sia per spada o per lento sfacelo del tempo”⁶⁵, noi tutti viventi perverremo alla morte, come immagine e monito eterno a chi verrà dopo di noi e ricordando chi ci ha preceduto sul lungo viale della notte dei nostri giorni.

Ora, è evidente che la nascita non solo è un *reato*, ma piuttosto è anche un *peccato*, un peccato *originale* meglio ancora, che, come conseguenza di una vera e propria sentenza tribunizia, deve essere compensato dalla morte. Naturalmente, la parola “peccato” è impegnativa, e non si suole attribuirle a concetti pre-cristiani: ma in questo caso ci sentiamo di usarla, e i testi anassimandrei potrebbero tranquillamente confermare la nostra scelta; il frammento 2b infatti recita:

“(Una certa natura dell'infinito) è eterna e non invecchia mai”,⁶⁶

mentre il frammento 3b dice:

“Così è il divino: immortale e indistruttibile.”⁶⁷

Ragioniamo: se il divino è *immortale e indistruttibile*, significa che esso è *eterno* – e non *invecchia* mai, ovvero non si *corrompe*; e tuttavia la *natura dell'infinito* è appunto quella di essere *eterna e incorruttibile*; ne consegue logicamente che la *natura dell'infinito* è *divina* e che quindi, *l'atto genetico* degli enti, essendo un *distaccarsi* (consapevole o inconsapevole, ora non ci interessa, e comunque non cambia la sostanza della questione) dal *divino*, viene a rivelarsi come un “peccato”, laddove per peccato si intende l'allontanamento dalla divinità. Conseguentemente, nascere è un *peccato* nel senso più pienamente dogmatico del termine, e morire è l'espiazione di questo peccato, come in quelle civiltà precolombiane dove, per ingraziarsi il sole divino, occorre che la terra sia imbevuta di sangue umano.

⁶⁵ Un'espressione poetica che abbiamo tratto dal film *Il Signore degli anelli – le due torri*.

⁶⁶ Trad. di G. Reale. In: *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani/RCS libri spa – Il pensiero occidentale, 2006 (2012^a), p. 197.

⁶⁷ Trad. di G. Reale, *ibidem*.

Se la nascita è un peccato – perché è l’allontanamento dall’infinito divino – e la morte è l’espiazione di tale peccato – perché ricongiunge l’ente all’infinito divino – meglio sarebbe forse *non nascere* proprio? Una domanda sensata. Ragionandoci, però, non nascendo non vi potrebbe essere comprensione dell’infinito e che ne sarebbe di questo infinito se non avesse in sé la possibilità dell’autocompressione? Infatti a quel punto risulterebbe essere non più infinito, ma limitato dalla consapevolezza (mancata) di sé stesso – un infinito che non si autocomprende come tale, infatti, è un *cattivo infinito*, perché è limitato dall’ignoranza: di conseguenza, esattamente come la morte è *κατὰ τὸ χρεών*, perché chiude il cerchio del peccato e lo emenda, parimenti *κατὰ τὸ χρεών* è la nascita – senza la quale l’infinito risulterebbe finito. Ergo, il peccato della nascita è un peccato *necessario*, che richiede un altrettanto *necessario* atto purificatorio.

In questo senso, una traduzione molto più libera, ma forse filosoficamente più pregnante del frammento 1b di Anassimandro potrebbe essere la seguente:

Da dove gli essenti traggono la loro vita, ebbene li hanno anche necessariamente la loro morte: infatti essi pagano l’un l’altro il fio ed espiano il peccato di essere nati secondo l’ordine del tempo con cui sono venuti il mondo.

Contro i glottologi e i puristi della lingua: ovviamente questa resa non è letterale, né esatta o perfetta grammaticalmente, ma è il frutto di una traduzione filosofica pensata e ragionata, che tiene conto di quanto si è cercato di mostrare e si è ipotizzato che Anassimandro volesse dire nel suo testo.

Infine, torniamo al punto fondamentale, la domanda da cui eravamo partiti: perché c’è la morte? La risposta che ricaviamo grazie alla riflessione di Anassimandro è la seguente: la morte c’è perché c’è la vita: laddove c’è una, c’è necessariamente anche l’altra. Morendo, ritorniamo a essere ciò che siamo, parte dell’infinito, mentre nascendo, ci distacciamo da esso. Vi è dunque una legislazione divina (e/o cosmica) che necessariamente e inscindibilmente collega l’atto di nascere a quello di morire. Nessuna eccezione è prevista.

3c. La morte “cristianamente intesa”

Stabilito teoreticamente il *perché* c’è la morte, e giunti a stabilire che essa è “l’altra faccia” della vita, e che, come in una moneta, l’una non può esserci senza stretta connessione con l’altra, è necessario a questo punto stabilire che cosa *si intenda* esattamente, parlando di *morte*. Ora, lo abbiamo già detto, ma non ci sembra sbagliato ribadire, che a noi qui non interessa il concetto *vulgaris* di morte, né la discussione

medico-bio-etica riguardo a essa. Noi vogliamo capire la morte filosoficamente intesa, in sé e per sé, la morte che non necessariamente si esperisce con il cardiografometro, ma che tuttavia compete a tale “morte fisica” così strettamente da non riuscire a capire dove finisca la morte filosofica e dove inizi la morte comunemente intesa: vogliamo la *radice* della morte.

La domanda a cui tenteremo di rispondere ora, dunque, è: *che cos'è* la morte? Risponderemo a questa domanda, considerando che il nostro intento è giungere a capire in quale senso Kierkegaard parli di morte come conseguenza della disperazione, analizzando alcuni passi della Sacra Scrittura; vi sono – non lo dubitiamo affatto! – molti filosofi e santoni, altri testi, libri teologici o scritture religiose che, nel corso della storia del sentire etico-religioso si sono lanciati nello studio della morte, del suo apparire, del suo fondamento ontologico: perché eleggiamo a nostra guida, dunque, la Bibbia e la tradizione giudaico-cristiana?

Anzitutto per non perdere di vista l'obiettivo di comprendere appieno il testo kierkegaardiano; secondariamente perché, a opinione di chi scrive, è giunto il momento, in questo secolo di buia sordità etica e morale, di recuperare le nostre radici più prossime, senza lasciarci distrarre da altre tradizioni che, con la storia del pensiero e della civiltà occidentale, poco (o finanche *nulla*) hanno a che spartire.

Kierkegaard, autore cristiano e *occidentale* – non meramente europeo, perché il suo pensiero è davvero internazionale (*erga omnes*, oseremmo dire) – ci invita a non perdere di vista il Cristianesimo, e le sue radici ebraiche certo; a questo invito, noi decidiamo, qui una volta per tutte, di rispondere positivamente.

Ma torniamo alla morte.

Anzitutto, potremmo dire, riprendendo una dizione parakierkegardiana, che la morte è presentata, nella Bibbia, come *una incerta certezza*, o una certa incertezza; d'altro canto, sta scritto:

“Qual è quel vivente che non sia soggetto
alla morte?

Che sia capace di sottrarre la sua anima
dal potere degli inferi?”⁶⁸;

⁶⁸ Sal 89, 49-50.

e anche:

“Per di più l’uomo non conosce il giorno della sua morte: egli è come i pesci che si acchiappano con la rete fatale, è come gli uccelli che si acchiappano col laccio. Allo stesso modo egli è acchiappato in un malo giorno che gli piomba addosso all’improvviso.”⁶⁹

La Bibbia, in altri termini, non dubita *affatto* dell’esistenza della morte fisica: in molti altri passi, che solo per brevità non citiamo, è riportato questo riferimento continuo alla *certa incertezza* della fine dei giorni dell’uomo vivente: non si scappa da questa legge, qualunque mortale – Anassimandro ce l’ha insegnato poc’anzi – è soggetto a essa; resta da capire se la morte *fisicamente intesa* sia il tipo di morte che andiamo cercando; avevamo detto, qualche riga sopra, che in effetti la *mors vulgaris* non è ciò di cui noi abbiamo bisogno per proseguire la nostra esposizione.

Abbandoniamo l’Antico Testamento, e spostiamoci invece al Nuovo; nella predicazione di Gesù il riferimento alla morte è un tema spesso presente, e che il Maestro sente di dover spiegare ai suoi discepoli con parole un po’ diverse da quelle sino a quel momento conosciute. Leggiamo per esempio:

“Vigilate dunque, poiché non sapete in che giorno viene il vostro Signore. Questo considerate: se il padrone di casa sapesse in quale vigilia della notte viene il ladro, veglierebbe e non si lascerebbe scassinare la casa. Per questo anche voi tenetevi pronti, poiché nell’ora che non credete il Figlio dell’Uomo viene.”⁷⁰

Il Signore verrà come un ladro nella notte: vigilate perché non sapete quando succederà: un’immagine tanto suggestiva quanto complessa. In effetti la domanda sorge spontanea: se il Maestro intende parlare qui della morte *fisica*, cioè della mera cessazione delle funzioni vitali (respiro, battito cardiaco, funzioni cerebrali basiche: non ci interessa qui come la morte sia medicalmente definita) che senso avrebbe *vegliare*, stare attenti, prepararsi? Se la morte è un mero “*finire*”, un passaggio esistenziale annullante, nel quale un momento prima ci siamo, un momento dopo semplicemente spariamo – non tanto nella nostra fisicità (qualche anno è necessario prima di marcire del tutto), quanto nella nostra personale singolarità – che senso avrebbe *vegliare*? Nessuno – è ovvio; se la morte è un mero *spirare e sparire*, allora ha ragione sicuramente Epicuro, che affermava che quando c’è la morte non c’è l’uomo e viceversa.

Ma l’invito messianico a essere vigili e pronti innanzi al manifestarsi della morte è costante, ripetitivo, quasi ossessionante, e non può essere ignorato; anzi, ci invita a

⁶⁹ Qo 9, 12.

⁷⁰ Mt 24, 42-43.

una riflessione nuova, più profonda, più radicale, che impegna il nostro io a una presa di responsabilità che nulla ha di epicureo ma che, anzi, in un certo qual modo, volutamente mette – e diremo *deve mettere* – angoscia e paura all'uomo.

Leggiamo per esempio:

“State attenti, vegliate! Poiché non sapete quando sarà il tempo. Sarà come un uomo che, partendo per un viaggio, ha lasciato la sua casa dando ogni potere ai suoi servi, a ciascuno il suo compito, e al portinaio ha comandato di vegliare. Vegliate, dunque, perché non sapete quando il padrone di casa giungerà.”⁷¹

E ancora:

“Beati quei servi che il padrone al suo ritorno trova ancora svegli. Vi assicuro che egli prenderà un grembiule e si metterà a servirli. E se, arrivando nel mezzo della notte, troverà i suoi servi ancora svegli, beati loro!”⁷²

E di nuovo:

“State ben attenti che i vostri cuori non si intontiscano in dissipazioni, ubriachezze e preoccupazioni materiali, e quel giorno non vi piombi addosso all'improvviso; come una forca esso si abatterà sopra tutti coloro che popolano la faccia della terra. Vegliate e pregate in ogni momento.”⁷³

Ora, soffermiamoci proprio su questa citazione finale; l'invito ad abbandonare le gioie della terra, a favore della veglia e della preghiera, è la conferma che andavamo cercando. Se Gesù stesse meramente parlando di *una morte fisica*, se quello contro cui ci volesse mettere in guardia fosse la fine fisiologica dei nostri giorni, che senso avrebbe, parlo secondo logica umana, l'invito alla preghiera e alla veglia costante? Molto più giusto sarebbe, umanamente parlando, invitare a godere dei frutti di questi brevi giorni sulla faccia della Terra! E Gesù è un uomo, dovrebbe ben capirlo. Chi di noi non ragionerebbe così?

E tuttavia c'è un problema; Gesù non è solo quell'uomo figlio di Maria e Giuseppe, nato a Betlemme e residente a Nazareth: a complicare le cose e a rendere necessario un giro di boa logico-esistenziale, per comprendere la portata della sua verità, c'è il fatto (di certo non trascurabile) che egli è anche Cristo, Unigenito Figlio di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli; il modo di ragionare di Dio, che è presente nel Figlio secondo la formula che lo stesso Gesù ci consegna: “Credetemi: io sono nel Padre e il

⁷¹ Mc 13, 32-35.

⁷² Lc 12, 37-38.

⁷³ Lc 21, 34-35.

Padre è in me”⁷⁴ e che quindi parla, e agisce, per bocca e mano di Gesù stesso, non segue la logica terrena. E soprattutto tale modo di ragionare non è inficiato dai piaceri e dalle passioni di questo mondo. Il messaggio di Gesù Cristo può essere compreso, dunque, solo ed esclusivamente lasciandoci alle spalle i ragionamenti carnali, le passioni e le ubriachezze, facendo nostro l’invito del profeta a ricordare che sulla terra: “Vanità delle vanità, tutto è vanità!”⁷⁵.

Alla luce di questa *vanitas perpetua*, il messaggio messianico, con il suo invito alla vigilanza, sembra in qualche maniera voler rimettere *tutto al giusto posto*: a questo mondo materiale, che è il mondo della nullità (di quella stessa materialità), fa da contraltare una realtà delle cose in un altro mondo: il *prossimo*.

Questa nostra vita è una *vana* illusione – ma ce n’è un’altra vera e destinata agli uomini come luogo di soggiorno definitiva. Un luogo di luce dal quale lo stesso Cristo è disceso sulla terra, e al quale lui stesso tornerà, prima di ciascuno dei suoi fedeli, per preparare loro un posto riservato. Ora queste che abbiamo usato, non sono parole nostre, ma parole dello stesso Messia. Egli infatti, nel sommo momento della sua Passione e morte, ci dice che:

“Il mio regno non è di questo mondo. Se di questo mondo fosse il mio regno, le mie guardie avrebbero combattuto perché non fossi consegnato ai Giudei. Ora, il mio regno non è di qui”⁷⁶;

e che:

“Nella casa del Padre mio ci sono molte dimore; se no, vi avrei forse detto che a vado a prepararvi un posto? E quando sarò andato e vi avrò preparato un posto, ritornerò e vi prenderò presso di me, affinché dove sono io, siate anche voi.”⁷⁷

Ecco: la morte non è una *fine*, ma è un *inizio* – o, per meglio dire, un *nuovo* inizio; la morte è l’annichilimento della *vanitas vanitatum* e il parto di qualcosa di nuovo e invincibile: la realtà. Dunque, in questo senso, l’invito a vegliare che Gesù costantemente ci consegna, si traduce nell’invito a *meritare* quanto ci è destinato per definizione e per esistenza: non sappiamo quando la morte verrà a noi, questa verità ci è chiara, è ovvia: conseguentemente, occorre essere costantemente pronti ad accogliere questo passaggio, perché solo se si è pronti esso non ci spaventerà e ci consentirà di assurgere alla vera gloria.

⁷⁴ Gv 14, 11.

⁷⁵ Qo 1, 2.

⁷⁶ Gv 18, 36.

⁷⁷ Gv 14, 2-3.

Naturalmente, come possiamo essere certi che questa sia la verità? Cioè, cosa ci fa sicuri che quello che Cristo ci ha comunicato, riguardo la vita, la morte, la prossima vera esistenza e la nullità della presente, sia esatto? Perché egli ha provato sulla sua propria persona quello che ha annunciato al mondo, e che quello che ha provato lui, proveremo anche noi perché quello che ha vissuto lui, lo vivremo anche noi.

Si innesta qui la necessità di esporre, seppur con estrema sintesi, una brevissima *teologia della Passione*: nella Passione, cioè nel momento supremo della sofferenza e della morte di croce, Gesù ha riunificato in un punto storico e cronologico preciso (Gerusalemme, ore tre del pomeriggio della vigilia della Parasceve ebraica dell'anno tradizionalmente indicato come il 33) l'eternità e la temporalità, il Regno di Dio e il Regno degli Uomini: nel momento supremo della morte, Cristo ha vinto la morte, ne ha sconfitto il significato volgare di fine totale di ogni tipo di esistenza, e ha spalancato le porte della vita eterna, facendo della morte una rinascita vera, un parto in un altro mondo. Morendo lui sulla croce, egli ha sconfitto la morte, e ha, pagando con la sua stessa carne, espiato i peccati della carne di ogni sua creatura vivente.

Insomma: la morte di Gesù è stata una morte umana – fisicamente – ma non una morte divina: il silenzio totale del buio che ha avvolto la croce in questo mondo, è stato squarciato da una luce invincibile nel Regno della Verità. La morte di Gesù fu garanzia che le sue promesse sulla vita eterna saranno mantenute, perché Egli fu l'unico Maestro a prendere su sé stesso il rischio (e lo scandalo) di provare ciò che andava predicando. Egli non ha mandato avanti i suoi discepoli, neppure il più coraggioso di loro, ma è morto *Lui* personalmente: dice infatti Gesù, grondando sangue nel Getsemani:

“Padre io prego per coloro che ti mi hai dato, perché sono tuoi. Tutti ciò che è mio è tuo, e quello che è tuo è mio, e io sono stato glorificato in loro. [...] Io li ho custoditi, e nessuno di loro ho perduto.”⁷⁸

A significare che il Maestro, il vero Maestro, è tale non perché *insegna*, ma perché *fa* (e mette in pratica) ciò che ha insegnato; perché solo Cristo, non un suo discepolo poteva compiere il sacrificio di sangue necessario alla sconfitta della morte volgare a favore di una nuova, totalizzante e santificante, morte cristiana. Solo lui era sigillo di verità della verità, perché era lui la sintesi di Umanità e Divinità.

Ed è per questo motivo, che doveva vivere la morte come un uomo; con una differenza però: Gesù Cristo era, in quanto Dio fatto uomo, costantemente pronto a

⁷⁸ Gv 17, 9. 12.

tornare alla casa del Padre, perché con gli uomini condivideva ogni cosa fuorché il peccato; a noi umani, invece, il peccato compete radicalmente e inesorabilmente.

Ecco perché la Passione di Cristo si differenzia dalla Passione di qualunque altro essere umano: perché essa si è calata su Gesù, cioè su qualcuno che già da sempre era pronto ad affrontarla, mentre noi rischiamo di giungere al momento supremo con la coscienza sporca, immeritevoli di vivere nel *locum refrigerii, lucis et pacis* che il Messia ci ha promesso. Per entrare nel Regno di Dio, dunque, occorre preparazione, occorre pregare e vigilare: *estote parati!*, suona in latino il consiglio di Gesù ai suoi Discepoli, perché solo restando vigili e pregando – fuor di metafora, evitando il peccato – saremo certi dell'ingresso nel Regno della Verità. Nella morte quindi Gesù Cristo era uomo nella modalità di trapasso, ma Dio nel significato del suo sacrificio.

Ritornando ora alla nostra domanda: cos'è la morte? La risposta è: la morte è l'uscita da questo mondo e l'ingresso in un altro, che sarà luogo di riposo per chi è stato pronto ed ha vigilato, di tormento per coloro che hanno dormito. Anche nel caso ammettessimo che essa non introduce a un'altra vita, la morte resta pur sempre una modificazione esistenziale profondissima, che muta l'uomo nella sua più propria essenza.

3d. L'essere-per-la-morte di Heidegger

Ricapitoliamo brevemente: la morte c'è perché c'è la vita – questo ce lo ha insegnato Anassimandro. La morte è la fine delle funzioni vitali, ma è anche l'ingresso in un'altra vita – questo ce lo ha insegnato Cristo.

La terza e ultima domanda a cui ci accingiamo a rispondere è: come si legano vita e morte?

Dunque, continuando il nostro viaggio di studio del concetto di morte, entriamo nel campo della filosofia *esistenziale*, ovvero della filosofia che più direttamente si interessa dell'essere umano in quanto esistente e che, più o meno a piene mani, attinge alla tradizione kierkegaardiana. Ci addentriamo in *Essere e tempo*, opera capitale del pensiero di Heidegger, edita nel 1927; quivi il filosofo tedesco, parlando della figura dell'esserci, ovvero dell'uomo, pone alla base della sua possibilità esistentiva – o se preferiamo, *inalienabile* – d'essere, il suo stretto legame con la morte. Kierkegaard, lo abbiamo visto sopra, parlando di disperazione come malattia mortale, cercava di spiegarci come vita e morte, strettamente intrecciate tra loro, finiscano, attraverso determinazioni mediane sufficientemente ambigue, a venire in contatto l'una con l'altra: ma non ci ha ancora spiegato come questo contatto possa

svolgersi nella vita d'ogni giorno: ora, per rispondere a questa domanda faremo un salto in avanti, e lo faremo con Heidegger. Vedremo infatti che il filosofo tedesco, teorizzando l'essere-per-la-morte, spiegherà in maniera dettagliata, e ci consentirà di capire a fondo, come due poli tra loro assolutamente contrari possano venire in contatto reciproco.

Ora, cosa intende Heidegger per morte? Cerchiamo di vederlo.

Il tema della morte compare nella trattazione heideggeriana al sorgere del problema dell'essere-intero dell'esserci, e quindi piuttosto tardi all'interno della logica del trattato in analisi: sino al primo capitolo della seconda sezione, infatti, l'esserci è stato studiato nelle sue singole e separate strutture esistenziali: tuttavia esso è anche un intero perché solo considerato come una totalità unita, all'esserci possono essere attribuiti “fenomeni sinora tralasciati dell'esistenza”⁷⁹ quali, per esempio, le non secondarie determinazioni “della costituzione d'essere di ‘fine’ e ‘totalità’”⁸⁰.

Ora, per vedere l'esserci – l'uomo – come totalità, occorre svincolare lo sguardo dalla visione relativa e parziale che ne fa un *ente*: un ente non possiede mai la determinazione di “avanti a sé come essenziale momento strutturale”⁸¹ del proprio essere, mentre l'uomo, avendo la possibilità, come sopra accennato, di riferirsi costantemente al suo fine, è già sempre proiettato verso un orizzonte inoppugnabile: tale orizzonte non plus ultra, è la morte. Ma cos'è, questa morte, questo *orizzonte*? Tecnicamente, un esperibile evento ontico così descrivibile:

“Un fenomeno d'essere, che si può definire come il ribaltarsi di un ente dal modo d'essere dell'esserci (o del vivere) a quello del non-‘esserci’-più. La fine dell'esserci in quanto esserci è l'inizio di questo ente in quanto mero sottomano.”⁸²

Tradotto dal linguaggio leggermente bizantino di Heidegger: nell'evento *ontico*, ovvero esperibile nella vita, della morte (o meglio, della morte altrui, dalla quale noi traiamo conclusioni generali che, si suppone, siano valide al momento e all'occasione della nostra morte), l'esserci si muta in un *ente sottomano*, ovvero da *fine* dell'utilizzo degli oggetti, a *mezzo* di tale utilizzo: il corpo, e il suo valore personale, al momento del trapasso, tramutano l'uomo da persona a “cadavere” e fanno del morto un oggetto incapace di badare a sé stesso; ma qui si innesta una differenza: il *morto*, infatti, viene da Heidegger nettamente separato dal *defunto*. Nel primo caso, il morto è considerato

⁷⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. di A. Marini, Milano, Arnoldo Mondadori Editore – Oscar Classici Moderni, 2011, p. 15.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ivi*, p. 337.

da “quelli che restano”⁸³ come una carogna, e si dimenticano di lui; il defunto invece, rimane oggetto di rispetto, e ciò significa che il defunto, a differenza del morto, non è un oggetto che siamo liberi di utilizzare: egli è ancora oggetto di una qualche forma di cura, che, nel caso specifico, si muta in *pro-cura*: in pratica “le modalità del funerale, della sepoltura, del culto tombale”⁸⁴.

Ora, dato che la *cura* (ovvero il rapporto fondamentale che l’esserci intesse con ciò che lo circonda) è uno *stare-innanzi* a qualcosa, essa riguarda anche la *morte*, infatti la morte ci è sempre innanzi nella forma della possibilità *reale*; ne consegue che l’esserci è chiamato a *curarsi* della morte, che non è un ente meramente presente, ma è “piuttosto [un] incombente star-di-fronte”⁸⁵. Ora, se l’esserci è cura, e la cura deve essere rivolta anche alla morte, la quale a sua volta è lo “star-di-fronte” più competente all’uomo, ne consegue che l’esserci è già da sempre legato *alla* e presente *nella* morte. Curarsi della morte significa riconoscere che la sua possibilità: “è una possibilità d’essere, che l’esserci stesso deve sempre assumersi in proprio. Con la morte, l’esserci incombe a sé stesso nel suo più proprio poter essere”⁸⁶ – da cui consegue che l’esserci (l’uomo) è esserci, in quanto è legato a doppio filo alla morte. La morte dunque “insuperabilmente compete”⁸⁷ alla vita e riconoscere questa insuperabile competenza, significa essere uomini veri – autentici.

Naturalmente, non è certo un pensiero incoraggiante quello che ci proclama che la morte ci compete in ogni istante e incombe su di noi in ogni momento come possibilità reale. D’altronde, l’uomo non è solo e semplicemente un esserci *teoretico*, è anche un corpo sanguigno che si muove nella realtà quotidiana: e questo Heidegger lo sa bene. Se infatti, questo è il ragionamento dell’autore, la morte compete all’esserci, ma l’esserci è essenzialmente anche quotidianità, occorre mettere in relazione tale *quotidianità* della vita dell’uomo con la costruzione teorica della sua possibilità più competente. E il rapporto che si costruisce tra questi due poli dell’essere dell’esserci, non è semplice né confortevole.

La quotidianità “media”, è quella che era stata descritta in precedenza da Heidegger come il regno del “si”: *si dice, si mormora, si pensa*. Ora, se questo regno ha tra i suoi feudi anche la morte, va da sé che la morte – a livello quotidiano – non si declinerà più all’indicativo futuro come un “io morirò”, ma in un più generico e impersonale “si muore”; ma *chi* muore? Il “si muore” compete a tutti e dunque a nessuno,

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ivi*, p. 353.

⁸⁶ *Ivi*, p. 354.

⁸⁷ *Ibidem*.

rappresenta una fuga (piuttosto *becera*, a essere onesti) dalla realtà incombente di una possibilità che non aspetta che di disvelarsi – e il debito kierkegaardiano qui, parlando del possibile come fondamento del reale e non viceversa, è immenso. Leggiamo:

“Il “si muore” disoculta il modo d’essere dell’essere-alla-morte quotidiano in modo inequivocabile. In quel modo di parlare lo intendiamo come qualcosa di indeterminato che, prima o poi, da qualche parte, deve pur arrivare, ma che intanto non è ancora sottomano per noi, e quindi non rappresenta una minaccia”⁸⁸

Il *morire*, appiattito a una possibilità distante, non dissimile da quella affermazione di qualche benpensante che, dopo un omicidio nella propria città dice: “Ci si aspetta sempre che avvenga altrove!”, perde la sua essenza di *costitutività* per l’esserci, e muore a sé stesso. Il “si muore” vuole essere un principio etico regolatore utile per la tranquillità, come il grido di quel pubblico ottocentesco innanzi all’eroe tragico: “Aiutati, che Dio t’aiuta” di kierkegaardiana memoria.

Intesi come parte della *quotidianità* media, la morte e il morire *scadono* a sé stessi e l’esserci assume non più la forma della realtà e dell’autenticità – in altri termini, della disincantata *spectio* –, ma quella della *chiacchera* e del fraintendimento, ovvero della inautenticità di una “comprensione impropria e occultante e della elusione”⁸⁹ di ciò che davvero fonda l’umana esistenza.

Resterebbe da chiedersi se questo atteggiamento sia da condannare. Esistenzialmente sì, heideggerianamente no; il nostro autore, similmente a Kierkegaard, si limita, nella sua opera, a presentare diversi tipi di atteggiamenti. In *Essere e tempo* l’accoppiata “esistenza autentica” e “inautentica” non è altro che la riproposizione dello “stadio estetico” e “etico” di *Aut-Aut!* In entrambe le opere abbiamo che gli autori *non giudicano* le proposte di esistenza, si limitano a presentarle, magari indicando implicitamente (l’uso del termine negativo in-autentica è piuttosto chiaro ed esplicativo a riguardo) quale delle due vie sarebbe meglio preferire all’altra, senza tuttavia proclamarne l’univocità.

Dunque, la risposta alla domanda riguardo il collegamento esistenziale tra vita e morte è ora *sottomano*. Dal breve *excursus* heideggeriano abbiamo ricavato che la morte – intesa come necessariamente legata alla vita (Anassimandro) e come passaggio esistenziale radicale (Cristo) – è l’orizzonte primario e il fine ultimo dell’esistenza, intesa anche nella realtà delle relazioni quotidiane più comuni: solo in quanto rapportato alla morte, l’uomo è totalmente sé e, benché vi siano modi

⁸⁸ *Ivi*, p. 357.

⁸⁹ *Ivi*, p. 359.

(disperati? Certamente *fasulli*) di sfuggire a questo pensiero, tuttavia non si riuscirà mai ad annullarlo.

4. L'avvertenza della disperazione nella spiritualità dell'uomo

Stabilito una volta per tutte che la disperazione è la malattia che porta a “morire alla morte”, e che, in quanto tale, quest'ultima non è più la “fine di questa malattia”⁹⁰, perché la disperazione è un tormento che *non muore*, ne consegue che essa, esattamente come qualunque altro *morbo*, anche considerando il più raro e misterioso, non riguarda mai solamente una sola persona. Anzi, sembrerebbe proprio che la disperazione, più di qualunque malattia, sia una specie di *diritto erga omnes*. È lo stesso Kierkegaard ad affermarlo con chiarezza:

“Non esiste un solo uomo il quale non sia un po' disperato, che non porti con sé una inquietudine, un turbamento, una disarmonia, un'angoscia di qualcosa. [...] Questa considerazione sembrerà a molti un paradosso, un'esagerazione e, per di più, una concezione della vita cupa e deprimente.”⁹¹

Una piccola parentesi *non scientifica*. Riguardo alla seconda delle due frasi riportate in citazione, ci sentiamo di affermare con tranquillità che *non c'è motivo* di credere che Kierkegaard si ingannasse: parlare di disperazione, di malattia mortale, di sommovimento dell'animo è, senza dubbio alcuno, *rischioso*: lo era ai giorni di Kierkegaard, ma a noi sembra lo sia, a maggior ragione, in questo nostro piccolo e sordido secolo ventunesimo, ricco solamente di spregevole superficialità e voglioso di sfuggire inconsciamente alle responsabilità della vita reale, preferendo confinare la sua attenzione in zone di vacua inutilità e *divertissement* morale; proporre oggi una riflessione filosofica, o anche solo razionalmente compiuta, su qualunque tema impegnativo come appunto quello della disperazione, sarebbe – anzi, è – considerato *fuori tempo massimo*, inutile, quasi *sovversivo*, perché mette coscientemente alla berlina un'armonia vuota, ma *stabile*, una felicità effimera, ma *diffusa*, sulle quali ogni certezza esistenziale contemporanea, particolarmente quelle dei più giovani tra noi, è stata fondata. Ecco un altro motivo per cui stiamo scrivendo queste righe, per metterci, una volta di più, fuori dal coro, e per assestare una nuova picconata al muro delle *pallide convinzioni* contemporanee: scrivere di disperazione, ovvero analizzare l'interiorità umana, per capirne i meccanismi e analizzarne gli obiettivi, partendo dal punto più infimo e torbido di essa è, oggigiorno, assolutamente necessario, se vogliamo sperare di salvare questi nostri giorni dal baratro dell'effimero; solo

⁹⁰ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, ed. cit., p. 1677.

⁹¹ *Ivi*, p. 1679.

partendo dal nostro intimo spirituale più vivo, possiamo sperare di fare, di questa nostra epoca mal indirizzata, un nuovo *Umanesimo*.

Ora torniamo all'analisi del testo kierkegaardiano, ma facciamo tesoro di quanto abbiamo detto nelle righe immediatamente precedenti; non ci siamo addentrati in una (seppur superficiale) critica della *communis opinio* solo per gusto di polemica – pur non disdegnandolo affatto –, ma piuttosto per un motivo filosofico centrale: ragioniamoci. Se l'opinione comune sostiene che il solo *parlare* di disperazione come un morbo diffuso sia una sorta di iattura da isolare ed evitare, significa che essa dà della disperazione – come di qualunque altro concetto esistenziale impegnativo – una *interpretatio vulgaris* diversa dalla disanima filosofica che ne fornisce Kierkegaard (e, in generale, chiunque si accinga a riprendere in mano la tematica): per criticare questa opinione errata, però, dobbiamo cercare di conoscerla.

Il nostro filosofo inizia subito con l'affermare che: “la disperazione è un fenomeno del tutto generale”⁹² e che è un caso raro “che qualcuno non sia disperato”⁹³; alla luce di quanto detto nelle righe precedenti (cioè che sembra quasi un'eresia voler caricare l'epoca contemporanea di riflessioni così tragic(omic)he e deprimenti sulla disperazione, sul dolore e su altri moti (negativi?) dell'animo umano) sembra quasi che la *vox populi* – in un tentativo di risibile esorcismo – voglia ridurre la disperazione a qualche mero caso di *suicida depresso*: “i disperati”, si dice, “sono l'eccezione, non la regola”.

Niente di più sbagliato.

Della *considerazione volgare* circa la disperazione, Kierkegaard non ha parole di rispetto: “s'intende poco della disperazione”⁹⁴ scrive, e aggiunge: “le sfugge del tutto che è proprio una forma di disperazione quella di non essere disperato”⁹⁵; resta da chiedersi, quindi, perché il volgo non intenda appieno il significato *profondo* di questa determinazione esistenziale.

La risposta più banale a questo quesito potrebbe essere: per *ignoranza*. Ma c'è dell'altro; il secolo di Kierkegaard, non è sbagliato ricordarlo, è il secolo del progresso scientifico (la teoria atomica di Dalton è del 1803), delle scoperte mediche (i primi esperimenti sulla vaccinazione erano del 1796), delle prime grandi conquiste della nascente tecnologia moderna (uno su tutti, la locomotiva a vapore, inventata nel 1825); è, insomma, un secolo *illuminato*. Illuminato da luce artificiale, per giunta.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*.

Ora, è ovvio che in un periodo di grande *fiducia* nei confronti della scienza, e non da ultima della scienza *medica*, la massa del popolo tenda a osservare i fenomeni (anche spirituali) con la luce delle più recenti scoperte e dei più innovativi traguardi raggiunti, come se, ogni volta che si scoprisse una qualche *novità*, tutti i paradigmi precedenti (per dirla con Kuhn), piuttosto che *perfezionati*, andassero subito *eliminati*. Naturalmente questa è una banalizzazione, ma neppure troppo, e chiunque legga il giornale di questi tempi sa perfettamente che parole impegnative, come “nuovo” e “cambiamento”, influenzano prepotentemente il sentire comune. Quindi, l’errore compiuto dalla *communis opinio*, riguardo la questione della disperazione, è quello di approcciarsi a essa con *occhio clinico*, o meglio ancora, *medico*, credendo che con il termine “malattia” si intenda solo qualcosa di fisico, e non anche di profondamente insito alla natura umana; insomma, il volgo “si intende molto poco di ciò che è lo spirito”⁹⁶ e, dimenticandolo, dimentica anche che esso può avere delle alterazioni sue proprie che, pur non essendo misurabili o avvertibili con strumenti e manometri vari, hanno pur sempre pari (se non addirittura *maggiore*) dignità di qualunque malanno fisico.

Il problema della banalizzazione della questione spirituale umana, e dei moti dell’animo, si era, d’altronde, già posta nella filosofia kierkegaardiana quando, nel 1844, il nostro filosofo, nel *Begrebet Angest*, scriveva a proposito dello studio dell’angoscia del bene, ossia il demoniaco:

“Oh, certamente, si cura con polverine e pillole e ... perfino coi clisteri: farmacista e medico si mettono insieme, il paziente viene isolato, affinché gli altri non si impressionino.”⁹⁷

A nostro avviso, non c’è ragione di credere che il disprezzo per *l’opinione dei più* riguardo il problema della disperazione espresso ne *La malattia mortale*, sia da distanziare eccessivamente da queste considerazioni nei confronti della pratica medica espressi in sede di analisi del demoniaco: in entrambi i casi, infatti, abbiamo che la critica kierkegaardiana pone l’accento sulla *banalizzazione* dei processi spirituali umani; banalizzazione che, in ambedue le situazioni, prende la forma di una *reductio ad corpum* dei moti interiori nell’uomo.

Certo, la situazione, nel caso dello studio dell’angoscia del bene si complica, se consideriamo il fatto che la *communis opinio* può prendere anche le forme del giudizio etico, ovvero il ricorso alla giustizia terza, amministrata nell’interesse dei più, nei confronti dell’individuo *malato* di angoscia; ma il punto centrale della

⁹⁶ *Ivi*, p. 1681.

⁹⁷ S. Kierkegaard, *Il concetto dell’angoscia*, ed. cit., p. 529.

questione resta sempre il seguente: l'angosciato è comunque considerato un *malato*. E dunque, la predominanza del sentire comune, soprattutto in un'epoca come quella in cui Kierkegaard ha vissuto, in cui "si rabbriviva a sentire il racconto"⁹⁸ della persecuzione degli individui demoniaci, si è rivolta a metodi considerati infallibili, perché certi, *matematici*, in poche parole scientificamente riproducibili, e certamente meno sanguinolenti dei roghi sulla pubblica piazza e delle battute di caccia alle streghe.

Ora, il confronto di due passi tra loro molto simili è, a questo punto, necessario a suffragare quanto sinora sostenuto; nel *Concetto dell'Angoscia*, Kierkegaard scrive:

"Chi considera il fenomeno dal punto di vista della medicina, lo vede puramente fisico, e fa come fanno spesso i medici, e specialmente un medico di una novella di Hoffmann, il quale prende una presa di tabacco dicendo: questo sì che è un affare serio!"⁹⁹;

ne *La malattia mortale*, invece leggiamo:

"Un medico non ha soltanto da prescrivere medicine, ma deve anzitutto fare la diagnosi della malattia, cioè accertarsi, in primo luogo, se il presunto malato è malato realmente. Eguale è la situazione dello psicologo."¹⁰⁰

La banalizzazione, operata per *somatizzazione*, è evidentemente la grande cifra stilistica, nonché il *peccato originale*, della scienza medica – suffragata dall'appoggio popolare – nei confronti dello studio della personalità spirituale umana: essa non riesce a cogliere la centralità dello spirito, della sua dignità fondamentale nella dialettica di formazione dell'uomo totale, che, lo ribadiamo, è davvero *solo* ed *esclusivamente* nel momento in cui si spiritualizza.

Ora non ci interessa che questa banalizzazione, o *reductio ad corpus* – come ci sembra sia bene chiamarla –, sia proposta da un ridotto gruppo di *esperti laureati* in medicina, piuttosto che da un'ampia *platea di borghesi* benpensanti affascinata dai continui progressi scientifici: questo dettaglio sembra essere, anzi, piuttosto ininfluenza. Tanto nel *Concetto dell'Angoscia* quanto nella *Malattia mortale* è anzitutto *l'atteggiamento* semplificante e semplicistico a essere stigmatizzato, deriso addirittura, graffiato dalla sapiente ironia del nostro filosofo, il quale, anzi, afferma di se stesso, in aperto contrasto con le masse ignoranti:

"Ah!, si parla tanto di pene e di miserie umane! Io cerco di comprenderle."¹⁰¹

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ivi*, p. 531

¹⁰⁰ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, ed. cit., p. 1681.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 1685.

Da quanto sinora detto, consegue, evidentemente, che la scienza medica – e con essa coloro che la sostengono acriticamente, girandovi attorno come una tribù indigena a qualche oscuro totem – non è il *locum intellectuale* proprio dell'analisi dell'uomo in quanto spirito, ma piuttosto dell'uomo in quanto *immediatezza*, ovvero, al massimo, di esso come sintesi di anima e corpo.

Nella medicina, e nel suo studio fisiologico dell'uomo, quest'ultimo, considerato tanto come oggetto quanto come soggetto di analisi biologica, “non è consapevole di essere determinato come spirito”¹⁰² e viene a trovarsi in uno stato di angosciosa incompletezza personale. *Ergo*, l'uomo è colto come immediatezza, e la sua vera essenza, che è mediazione di mediazione, si perde.

Ne consegue che, se diamo per buono l'accostamento tra opinione volgare e opinione medica:

“La considerazione volgare è lontana le mille miglia dall'aver ragione quando crede che la disperazione sia un caso raro: invece è un caso comunissimo!”¹⁰³

A questo punto, resta solo da chiedersi: se l'opinione comune è da rigettare, quale interpretazione prediligere, nella continuazione del nostro studio sulla disperazione? Kierkegaard risponde anche a questo nostro, giusto e legittimo, interrogativo metodologico, dicendo:

“Le forme della disperazione si devono poter determinare astrattamente mediante una riflessione sui momenti di cui risulta l'io come sintesi”¹⁰⁴,

cioè, per semplificare, seguendo i progressi con cui l'uomo conquista il suo *Selvet*, mediando sé stesso con Dio. Proseguendo, cioè, in un cammino filosofico. Data l'universalità della disperazione, Kierkegaard ci mette però in guardia:

“Fuori dalla cristianità non è vissuto e non vive nessun uomo che non sia disperato: né vive alcuno nella cristianità, a meno che non sia cristiano vero: e se non lo è interamente, anch'egli è un po' disperato.”¹⁰⁵

Dunque, tutti siamo disperati, in vario grado, nella misura in cui, cioè, il nostro io si accomoda all'interno della dottrina di Cristo; più ci si allontana dalla figura del Maestro, più ci si dispera; di conseguenza, per quanto possano esistere cristiani pallidi, acerbi o tiepidi, non esisterà mai alcun non-cristiano che sia meno disperato

¹⁰² *Ivi*, p. 1683.

¹⁰³ *Ivi*, p. 1685.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 1687.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 1679.

del più pessimo dei discepoli di Cristo – e ciò è profondamente significativo: se la disperazione infatti è, come *in effetti* è, una determinazione dell’Io in formazione, ciò ci dimostra che il cristiano è comunque sempre più vicino alla formazione totale della propria ipseità rispetto a qualunque altro non-credente, indipendentemente dal luogo storico o geografico in cui quest’ultimo si fosse trovato, o si trovi, a vivere. La parola di Dio, il Vangelo di Cristo, la regola di vita cristiana sono, in altre parole, il passaggio determinante necessario per la formazione totale della persona umana, e solo passando attraverso di esse si può giungere alla sintesi totale di anima e corpo, e cioè allo spirito.

5a. Un breve excursus sulla teologia della speranza

Prima di procedere oltre con l’analisi delle *declinazioni particolari* della disperazione, non ci sembra sbagliato inserire qui una piccola digressione sul concetto di “speranza”.

Come probabilmente sarà stato possibile notare, sino a questo momento abbiamo parlato della *disperazione* in Kierkegaard considerando, però, questa determinazione come un infondato di per sé stante; abbiamo detto infatti che essa nasce dall’impossibilità di porre sintesi al momento della scelta del proprio io, e che essa è malattia universale, benché declinata in valori di diversa gravità a seconda della corretta adesione, o meno, alla dottrina di Cristo Gesù; abbiamo inoltre escluso la considerazione *vulgaris* di questo concetto, e ci siamo decisi a proseguire sulla strada, chiara, ma certamente più lunga, dello studio filosofico dello stesso.

Resterebbe una sola questione aperta, in questo momento: la parola *disperazione* attrae a sé, immediatamente, per ovvio accostamento semantico, il concetto di *speranza*, nella misura in cui la prima è la negazione (o, addirittura, l’annichilimento) della seconda; chi è disperato – e non meramente *addolorato* – è senza speranza, mentre chi spera – per quanto *addolorato* – non potrà mai essere disperato.

Naturalmente, come nel caso della disperazione, non possiamo accontentarci qui di definire la speranza secondo la *vox communis*, o attraverso un occhio osservante-scientifico: sarebbe un po’ troppo facile accontentarci di affermare che l’individuo non disperato è, semplicemente, colui che, per esempio, non piange, non pensa alla morte o chissà cosa: anche la speranza non è *esperibile medicalmente*, ma deve essere studiata – e quasi *svelata*, oseremmo dire – dall’occhio vigile della filosofia.

Quello che dobbiamo cercare di fare nelle righe successive è pervenire a una definizione, che sia scevra da influssi dati dalla *communis opinio*, che grazie a Kierkegaard abbiamo imparato a osservare con una certa dose di sospetto, del

concetto di speranza, i suoi fondamenti filosofici, e come esso, *teologicamente*, si leghi a Dio e al messaggio messianico.

Con questo sforzo, intendiamo dimostrare due cose.

La prima, che la speranza è l'essenza del messaggio cristiano; la seconda, che essere cristiani comporta l'obbligo di sperare e ciò, *eo ipso*, sbarra la strada alla disperazione. Conseguentemente, ci sia consentita questa nota metodologica, non partiremo a riflettere circa la *speranza* da un punto di vista qualsiasi, ma piuttosto dal messaggio cristiano stesso, purché opportunamente compreso.

5b. Cos'è la speranza

La prima domanda a cui è necessario rispondere, a questo punto, è: *cos'è* la speranza?

Un comandamento di Cristo, è l'unica risposta corretta; vediamo in che senso.

Qualora ponessimo la nostra attenzione sui quattro Vangeli, potremmo osservare che la predicazione di Gesù sembra essere *riassumibile* in tre comandamenti supremi.

Di questi, il più celebre, è stato chiamato il *Comandamento dell'Amore*, ed è quello che, grazie alla predicazione apostolica, è divenuto il più conosciuto, nonché il punto di partenza della formulazione dell'etica e della prassi del popolo cristiano. I passi ove tale Comandamento è enunciato sono molteplici; per esempio lo possiamo individuare in *Matteo 22*:

“ - Maestro, qual è il precetto più grande? [...] - Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua mente [...] e il prossimo tuo come te stesso”¹⁰⁶;

o ancora, in *Marco 12*:

“Ascolta Israele! Il Signore nostro Dio è l'Unico Signore e tu amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, tutta la tua anima, tutta la tua mente, tutta la tua forza [...] e il prossimo tuo come te stesso.”¹⁰⁷

Ora, tutto il messaggio messianico, nella sua *paradossalità* e *scandalosità*, sembra si sia mostrato pienamente in questa legge, la quale, inoltre, possiede anche il vantaggio di incarnare un altro valore prettamente cristico, ovvero l'*astoricità*: se l'Amore, infatti, è davvero il senso ultimo della predicazione di Gesù, esso si dimostra avulso dal tempo, e cioè tanto dal *presente* in cui esso fu annunciato per la prima volta, tanto dal *futuro*, poiché è valido sempre e comunque.

¹⁰⁶ Mt 22, 36-38.

¹⁰⁷ Mc 12, 29-31.

Pur non negando la necessaria *centralità* al Comandamento dell'Amore – nulla ci vieta di pensare legittimamente, infatti, che il cristianesimo è, anzitutto, *amore* –, è altrettanto necessario osservare che ci sono altri due Comandamenti messianici riscontrabili nel dettato evangelico; il Comandamento dell'Amore è certamente *un* vertice della missione messianica, ma vi sono altre due cuspidi teologiche che non si possono ignorare, se vogliamo tentare di comprendere appieno la parola di Gesù.

La prima cuspide, è il *Comandamento della Fede*: una Fede in Dio Padre, certamente, ma anche nel messaggio di cui è latore lo stesso Messia; tale secondo Comandamento è riscontrabile, seppure non in formulazione diretta, in *Giovanni 14*:

“Io sono la Via, la Verità, la Vita. Nessuno va al padre se non attraverso di me”;¹⁰⁸

e ancora quando Cristo, più volte dice, a diversi uditori: “La tua Fede ti ha salvato”.¹⁰⁹

Orbene, ai due comandamenti dell'Amore e della Fede, si aggiunge quello *della Speranza*; l'invito alla Speranza è presente in tutto il capitolo 10 del Vangelo di Matteo, nel quale Gesù invita i suoi Apostoli a non avere paura perché

“Perfino i capelli del capo sono tutti numerati e se uno mi riconoscerà innanzi agli uomini, anche io lo riconoscerò davanti al Padre mio che è nei cieli”¹¹⁰,

ma ancora più significativa è la metafora dei passeri, intrisa totalmente di questo anelito alla Speranza, di questa necessità di avere sempre fiducia in Dio:

“Non affannatevi per quello che mangerete o berrete, né di come vestirvi. [...] guardate agli uccelli del cielo: non seminano, non mietono, né raccolgono eppure il Padre li nutre: e voi, non valete più di loro? [...] Cercate prima di tutto il Regno di Dio. [...] Non vi angustiate dunque per il domani.”¹¹¹

La Speranza traspare dal testo dell'evangelista come una *necessità passiva* o, piuttosto, come un *delizioso abbandono* alla Provvidenza e alla Premurosità di Dio: Egli procurerà tutto, Egli darà senso alla vita dell'uomo, e questo, Cristo ce lo dice, avverrà *di certo*, perché noi siamo i figli *prediletti* del Signore. E badiamo bene; Gesù non dice “sperate e forse Dio provvederà”, no!, dice: “Il Padre vostro sa che avete bisogno”¹¹² e provvederà di conseguenza. Se la Speranza è dunque un Comandamento, che potremmo definire “dell'abbandono a Dio”, come occorre *vivere* questa prescrizione? Secondo quali modalità?

¹⁰⁸ Gv 14,6.

¹⁰⁹ Per esempio Mc 5, 34.

¹¹⁰ Mt 10, 29-30.

¹¹¹ Mt 6, 25-34.

¹¹² *Ibidem*.

Avere Speranza in Dio, non vuol dire solo e meramente *sperare* che quello che ci ha promesso in effetti avverrà: *sperare* infatti, è un termine ambiguo che, anche se ripete, non esplica appieno l'invito ad *avere Speranza* (da cui deriva che *aver Speranza* e *sperare* sono due cose diverse). Io *spero* ... ma *cosa* spero? Spero in cose che *possono* avvenire, ma che non è detto che avvengano – in una oscillazione continua tra il non-necessario e il non-impossibile. Conseguentemente, chi spera finisce col definire la *propria speranza* sempre e solo in negativo. *Avere Speranza*, nel senso cristiano più alto del termine, significa, invece, “essere certi” che le promesse di Dio si avvereranno – e di conseguenza, la Speranza, la *vera Speranza*, per il cristiano, intrecciandosi con la certezza della Fede, diventa essa stessa una *certezza* inalienabile, da cui consegue che chi ha Speranza in Dio, ha certezza. In altri termini, la *Speranza* è *eo ipso*, una *certezza*.

E se qualcuno venisse a obiettare che questa è una contraddizione, noi non potremmo che essere d'accordo con costui; è una contraddizione, ed è giusto che sia così, perché è la contraddizione della logica umana a salvare il nostro credere dal baratro della razionalità: *proprio perché* è illogico, è cristianamente ineccepibile quanto abbiamo testé annunciato. Dunque sì: abbiamo esposto una contraddizione, e ne siamo fieri, perché abbiamo ottenuto quello che volevamo.

E della Fede, in tutto ciò, cosa resta? Che bisogno ha il cristiano della Fede, quando vi è la Speranza che è già – di per sé stessa – una Certezza? Occorre che tale Fede si evolva, e non venga più considerata come un *ad quem* quanto piuttosto un punto *a quo*; vediamo in che senso.

5c. La speranza è il senso profondo del cristianesimo

Enuncia la *Lettera agli Ebrei*:

“La Fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono.”¹¹³

Questa formulazione è perfetta laddove assumessimo la speranza nel significato (catechisticamente ineccepibile, ma forse un po' vacuo) di *attesa fiduciosa*, e quindi la Speranza come lo *sperare* e non piuttosto come l'*avere Speranza*.

Ora, torniamo alla definizione di cui sopra di *Speranza* come *certezza*; qualora fosse esatta – come crediamo – avremo che la Fede si evolve in Speranza laddove il cristiano diventa intimamente certo di quanto crede. Una evoluzione che può avvenire solo attraverso la Carità, cioè l'Amore.

¹¹³ Eb 11, 1.

Infatti, se la Speranza è Certezza, perché Gesù ci ha *assicurato* che Dio provvederà ai nostri bisogni, ne deriva che il cristiano non solo spera, o in altri termini ha *fiducia* che l'Amore di Dio ci redimerà e provvederà a tutti, ma è certo (ovvero *ha Speranza*) che ciò avverrà: di conseguenza, la Fede non è il culmine del percorso di vita cristiano, è il gradino di *partenza*: attraverso le opere e la *riflessione*, infatti, si può giungere alla Speranza e quindi alla Certezza: e qui sta il primato teologico della Speranza: essa è il punto verso il quale si tende, se si possiede la Fede: la Speranza supera e inverte la Fede e la rende autentica *certezza*, distruggendo la paura dello scacco.

La domanda finale ora è: come giungere *dalla* Fede *alla* Speranza? Attraverso le opere di bene e l'esercizio della filosofia della religione. Cerchiamo di spiegare il perché.

Quando è che una Fede diventa Certezza? Quando innanzi a noi si presenta *l'evidenza* del *contenuto* della Fede stessa. Nel caso specifico, il contenuto di fede della Fede è *Dio stesso*; giungere a conoscere Dio, significa poter essere messi innanzi alla sua evidenza, ossia poter fare ciò che già Tommaso dopo la Pasqua fece: mettere le mani nel costato di Cristo. Il problema è naturalmente evidente: *dove* possiamo giungere alla visione di Dio? Nell'azione buona, secondo *Carità*, ovvero attraverso gli *atti dell'Amore*. L'Amore è il *modo* attraverso cui la Fede giunge a comprendere e a esperire sé stessa, e dato che la Fede manifesta il suo *esser-ci* quando si mette in moto verso il prossimo, ne risulta invero che l'Amore, nel suo senso di donarsi al prossimo, consente l'evoluzione della Fede. Amare significa dare alla Fede l'aspetto della Speranza; noi agiamo con Amore affinché quanto ci è promesso e *crediamo*, diventi *certezza* attraverso il senso che le nostre azioni prendono quando seguono il Dio-Amore; nell'azione buona, e ancora di più nel suo *risultato*, noi vediamo l'Amore e, attraverso la contemplazione di questo, vediamo Dio che, proprio in quanto Amore, *traspare di persona*: confermati da questa estasi mistica, ecco che abbiamo certezza di ciò che crediamo, e la nostra Fede, diventa Speranza.

Le azioni buone, cioè secondo Amore, in questo senso *giustificano* gli uomini, perché li portano a un tale stato di elevazione da trasformare la Fede in Certezza, cioè in Speranza.

Concludiamo, quindi, affermando che la Speranza ha un *primato* teologico centrale, e che il vero cristiano è, per sua propria invincibile natura, un uomo che possiede in sé la Speranza. Di conseguenza, non può che avere ragione Kierkegaard, quando ci ha assicurato che i veri cristiani non disperano mai: perché come si può possedere

contemporaneamente tanto la Speranza, quanto il suo esatto contrario? Tirando brevemente le somme, e anticipando leggermente quanto andremo ad affermare più avanti, è evidente che la disperazione nasce e prolifera laddove il cristianesimo non è vissuto appieno dall'essere umano, o non è avvertito come parte totale di sé. E forse è proprio questa l'unica cura che salva dalla disperazione: la Speranza, ovvero il primato di essa nella vita umana, primato che trova il suo posto solo ed esclusivamente nell'Esercizio (quotidiano) del cristianesimo.

6. Le forme proprie della disperazione. Il problema della libertà come *conditio sine qua non* della disperazione

Posto che la disperazione, come abbiamo visto, pertiene – in vario grado, in vario modo – prettamente a coloro che *non sono venuti a contatto* con la dottrina di Cristo, o da essa si sono *allontanati*, resta da vedere che forme possa assumere tale malattia, con che gravità possa manifestarsi, come vada affrontata. Kierkegaard introduce l'analisi riguardo le varie declinazioni della disperazione, partendo da una riflessione teoretica generale:

“L'io [...] è una sintesi, un rapporto che [...] si mette in rapporto con sé stesso, ciò che è libertà. L'io è libertà. Ma la libertà è il momento dialettico delle determinazioni di possibilità e necessità.”¹¹⁴

A ben leggerla, questa definizione di *libertà* intesa come momento dialettico “sintetico” tra necessità e possibilità, puramente e assolutamente intese, sembra ricalcare – neppure troppo alla lontana – alcuni passi hegeliani; quindi, prima di procedere oltre con la disamina puntuale dei vari tipi di disperazione – ovvero delle varie *declinazioni* della malattia rispetto al rapporto di sintesi che la causa – non ci sembra sbagliato inserire una piccola digressione sul tema della libertà in Hegel, per vedere come, effettivamente, tra il maestro dell'idealismo e il nostro filosofo, vi sia, pur in un'abissale differenza di intenti filosofici, almeno in questo punto, un possibile accostamento.

Anzitutto, possiamo partire notando questo: almeno su un punto, Hegel e Kierkegaard sembrano concordare, e cioè sul fatto che la libertà non pertiene tanto alla *costituzione terrena* dell'uomo, quanto piuttosto all'ambito spirituale della sua essenza.

¹¹⁴ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, ed. cit., p. 1689.

Scrivo Hegel:

“L’essenza dello spirito è, quindi, formalmente, la libertà, la negatività assoluta nel concetto come identica con sé.”¹¹⁵

Nasce qui, già da questa prima definizione di libertà, un problema concettuale, che sarà quello che, invero, converrà sciogliere se desideriamo continuare nella nostra disamina: la libertà, infatti, è descritta come “negatività assoluta”; viene da chiedersi cosa questo significhi.

Cerchiamo di ricostruire i passaggi logici del ragionamento sistematico: nostro obiettivo, da qui innanzi, sarà quello di seguire l’evolversi del concetto di *libertà* hegelianamente inteso e, partendo dal suo essere considerato meramente come *negativo*, vedere come esso, nella *verità* del suo dispiegarsi, giunga a incarnarsi nel *bene vivente*, ossia nell’ordine sociale e politico dello *stato etico*. Ma non affrettiamoci troppo, andiamo con ordine.

Partiamo dal fatto che la libertà è, nella visione idealistica di Hegel, un *negativo assoluto*: potremmo chiederci – e ne avremmo ben donde: il negativo assoluto, cos’altro è, se non il *nulla*? E tuttavia, cosa è il nulla? Facciamo rispondere a Hegel:

“Il puro essere è la pura astrazione, e, per conseguenza, è l’assolutamente negativo, il quale, preso anche immediatamente, è il niente. [...] Reciprocamente, il niente [...] è il medesimo che l’essere.”¹¹⁶

Da cui consegue che essere e nulla sono lo stesso, e che dunque, almeno a questo stato aurorale, dire *libertà* significa dire (il) *nulla*; naturalmente, la petizione di pura identità reciproca tra essere e nulla non basta alla riflessione umana, la quale, per sua natura precipua, si mette alla ricerca di una determinazione *precisa* per cui l’*essere* possa esser distinto dal nulla e, nel corso della storia del pensiero, esso è stato identificato variamente come – per esempio – ciò che perdura in ogni *cangiamento*, la materia infinitamente *determinabile*, o anche, una qualsiasi singola *esistenza*. Non staremo qui ad approfondire la questione: basti notare che, qualora considerassimo l’essere in una di queste modalità, è ovvio che non staremo più parlando dell’essere puro, ma di una qualunque delle sue declinazioni concettuali: ma fermiamoci qui. Torniamo alla problematica della libertà.

¹¹⁵ G. W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, ed. cit., p. 374.

¹¹⁶ *Ivi*, pp. 102 e 104.

Hegel, all'altezza delle *Aggiunte* al §87 dell'*Enciclopedia*, ci propone un'interessante annotazione, che sembra quasi accessoria ma, che a ben vedere, darà inizio al nostro processo di discernimento del *sensum libertatis*. Leggiamo:

“La più alta forma del niente per sé sarebbe la libertà; ma questa è la negatività in quanto si approfondisce in sé stessa nella massima intensità ed è insieme essa stessa, anzi, assoluta affermazione.”¹¹⁷

Ora, che significa che il nulla “per sé” è la libertà?

Dato che ogni determinazione concettuale è *dialettica*, e si svolge nei tre momenti (auto)esplicativi scolasticamente detti “tesi – antitesi – sintesi” (ma, per usare parole hegeliane, dei tre momenti dell' “in sé” del “per sé” e dell' “in sé e per sé”) occorre studiare il concetto di *nulla* in questa sua *dialettica*. Occorrerà dunque intraprendere un breve viaggio che ci porti attraverso il *nulla* nel suo movimento dialettico, nella certezza che solo alla conclusione di esso, giungeremo a trovare la verità della libertà, che qui si sta tentando di tematizzare.

Partiamo, naturalmente, dall'in-sé del nulla: esso è:

“Puro nulla. È semplice simiglianza con sé, completa vuotezza, assenza di determinazione di contenuto, indistinzione. Esso è l'assenza di determinazione, lo stesso che il puro essere.”¹¹⁸

ovvero lo stesso *inconsapevolmente* dell'essere, in quanto il nulla non si è ancora rapportato all'altro-da-sé, che a dire il vero è lo stesso di sé, perché non è ancora uscito *da sé*.

Procediamo oltre, giungiamo al per-sé del nulla; qui, lo abbiamo già visto sopra, il nulla si mostra nella figura della *libertà*. Resterebbe da chiedersi di quale forma di libertà stiamo parlando: libero arbitrio? Libertà di azione? Assenza di condizionamenti? Analizziamo la questione. In questo momento *antitetico*, il nulla penetra in sé stesso, reclama la propria “positiva significanza”, proclama la propria *autonomia* – un'autonomia che, tra l'altro, la riflessione (e non, badare bene, la ragione!) gli accorda –: esso è altro-dall'-essere e vuole essere veramente tale e in questo senso, dunque, è libertà, nel senso cioè di “volontà di autoaffermazione”, o, se preferiamo, di *autopetizione* di principio: la libertà nascente di cui qui vediamo il primo contorno, si pone dunque solo come *negazione della necessità* dell'essere.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 103.

¹¹⁸ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, tomo primo, traduzione di C. Cesa, Milano-Bari, Laterza – Biblioteca Universale Laterza, 1974 (2011¹⁰), p. 70.

Ma torniamo al nulla: abbiamo detto cosa è in sé (l'assoluto nulla) e cosa è per sé (la libertà negativa): analizziamo il nulla in sé e per sé. Ebbene, il momento sintetico supera e incorpora, secondo il ben noto principio dell'*aufhebung* – cioè del togliere che non è un eliminare, ma è un prendere *su di sé* – il momento della tesi e quello antitetico. In questo senso, il nulla in sé e per sé deve conservare l'autonomia del nulla in quanto libertà e inserirla nello scorrere necessario del fluire dell'essere: ecco dunque che il nulla in sé e per sé è:

“La verità comune tanto dell'essere quanto del niente è l'unità di entrambi, ovvero è il divenire.”¹¹⁹

Il divenire, in altre parole, è *logicamente* unione di essere e nulla, è loro concretizzazione; cronologicamente è tempo, teleologicamente è unità di necessità e libertà. Ed è qui che vorrei concentrarmi ora.

Sinora ci siamo mossi nel campo della *Scienza della Logica*: è lì che la libertà astratta risiede: la logica tuttavia, lo sappiamo, si evolve e l'Idea, che nella logica è ancora, in qualche misura, *addormentata in sé*, si evolve, e si evolve nella *Filosofia della natura*. Ora, se quanto detto per l'idea in generale, vale anche per il concetto di libertà, è necessario seguire l'evoluzione in corso e spostare la nostra attenzione sulla libertà naturale. Già dai primi paragrafi riguardanti la Filosofia della Natura, notiamo che in essa la libertà giunge al suo *per sé*: essa, in altri termini, esce da sé e si confronta con il mondo. E cosa ne consegue? Lasciamo la parola ad Hegel:

“La natura si è dimostrata come l'idea nella forma dell'essere altro. Poiché l'idea è in tal modo la negazione di sé stessa, ossia è esterna a sé, la natura non è esterna solo relativamente, rispetto a questa idea (e rispetto all'esistenza soggettiva di essa, lo spirito); ma l'esteriorità costituisce la determinazione, nella quale essa è come natura. In questa esteriorità, le determinazioni concettuali hanno l'apparenza di un sussistere indifferente e dell'isolamento le une verso le altre: il concetto sta perciò come qualcosa di interno. Onde la natura non mostra, nella sua esistenza, libertà alcuna, ma solamente necessità e accidentalità.”¹²⁰

A livello naturale, in altre – e probabilmente, più semplici – parole, la libertà *comprende di non esistere*, di essere serva della *necessità* e si nega, *sparisce*. Ed è qui – per la prima volta – finalmente, che vediamo come la libertà, per essere vera, debba venire in contatto con la necessità, ovvero con l'altro-da-sé.

¹¹⁹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, ed. cit., p. 104.

¹²⁰ *Ivi*, pp. 247 e 248.

È interessante notare che la libertà nasce come un *negativo*, progredisce come un negativo *negato*, e giunge al *positivo* attraverso un procedere dialettico. Cosa ci sia di *particolare* in questo procedimento è evidente: di solito, infatti, l'oggetto iniziale di una sintesi hegeliana è un oggetto *positivo*, che viene *negato*, e poi *riaffermato*. Nel caso della libertà tutto questo processo, pur non mutando sostanzialmente nelle *tappe* del proprio dispiegarsi, assume ben altre forme a causa di un oggetto di partenza che è un negativo, la sua antitesi è una negazione particolare, in quanto una negazione del negativo, la sua sintesi è la sussunzione della negazione della negazione del negativo di partenza, che però non è una nuova negazione, ma una posizione positiva: la libertà in quanto bene vivente.

Ma procediamo e avviamoci alla conclusione dell'*excursus* hegeliano proposto: abbiamo visto la libertà *in sé* (il per sé del nulla), quella *per sé* (la necessità): spostiamoci al momento sintetico del nostro processo. Ebbene, la libertà *in sé e per sé* dovrà comprendere i momenti che abbiamo tematizzato più sopra: la posizione dell'opposizione alla necessità (la logica) e la necessità come necessaria (natura).

Ora, si è visto all'inizio che Hegel definiva *l'essenza dello spirito* con il termine *libertà*: ne consegue, che la branca più adatta allo studio della libertà vera e reale, cioè della libertà *in sé e per sé*, è la filosofia dello spirito; Hegel lo afferma con chiarezza:

“L'elemento spirituale è terreno del diritto, e suo punto di partenza è la volontà libera, così che la libertà costituisce la sua sostanza.”¹²¹

La libertà *in sé e per sé* quale *oggetto precipuo del diritto* è dunque *sintesi* della *libertà assoluta* (e negativa) e della *necessità* quale negazione della libertà: la libertà *in sé e per sé* è bene vivente in quanto comunione di libertà e necessità, ovvero è “forma infinita, e non solo libertà *in sé*, bensì parimenti libertà *per sé* – verace idea”¹²².

A livello di filosofia dello spirito, e precisamente spirito oggettivo, la libertà ha fatto i conti con sé, ha compreso che la sua antitesi, la *necessità*, non è suo contrario, ma è la stessa cosa di sé medesima, è *sé*, allo stesso modo in cui il nulla, nel divenire, comprende di essere lo stesso dell'essere.

¹²¹ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio. Con le aggiunte di Eduard Gans*, a cura di G. Marini, Milano-Bari, Laterza – Biblioteca Universale Laterza, 1999 (2010⁶), p. 27.

¹²² *Ivi*, p. 38.

Tuttavia, ogni singola determinazione, per essere davvero verace idea, deve concretizzarsi. La domanda necessaria, a questo punto, è la seguente: dove si concretizza la libertà in sé e per sé? Dove diventa vivente? Dove diventa quella verace idea di cui parla Hegel? La risposta è: *nel diritto astratto* prima, nella *moralità* poi, ma veracemente e finalmente, nello *Stato*.

La libertà positiva e reale, per Hegel, è insomma quella che, *sinteticamente*, prende su di sé la necessità dell'essere, la libertà negativa del nulla e le inverte in quella libertà come bene vivente: questo bene vivente, che inverte la necessità e la libertà negativa, è la libertà positiva, quella che si inverte nello Stato. Questa libertà autentica, è tale proprio perché unisce in sé tanto la necessità storica e dialettica del formarsi dello Stato, quanto l'istanza di libertà del singolo. Di conseguenza, nello Stato si conserva la libertà come *petizione dei propri diritti* (tesi), la *necessità spirituale dell'esserci organizzato dello Stato stesso* (antitesi) nella forma della loro compenetrazione vivente: il Bene politico (sintesi).

La libertà autentica, dunque, assume (o meglio, *sussume*) su di sé le negatività della necessità e della libertà astratta, rendendole vive ed effettive e, di conseguenza, reali. In questo senso lo stato è:

“La realizzazione della libertà, ma non secondo il libito soggettivo, bensì [...] secondo la sua divinità” e soltanto in quanto al suo interno vi è dialettica tra necessità e libertà esso è autenticamente “articolato e veracemente organizzato.”¹²³

Nello Stato, in altre parole:

“La libertà perviene al suo supremo diritto di fronte agli individui, [comprendendo anche] il supremo dovere di questi di essere membri dello stato.”¹²⁴

Tiriamo ora le somme: dove le somiglianze e dove le dissimiglianze tra il filosofo di Stoccarda e quello di Copenaghen?

Partiamo dalle similitudini: le notiamo, certamente, nel fatto che, in entrambe le teorie, la libertà non è un *immediato*, ma un *rapporto*; un rapporto che necessita di fare i conti con i due momenti che lo costituiscono, ovvero *possibilità* (che in Hegel abbiamo chiamato *autopetizione* di principio dell'autonomia del nulla rispetto all'essere) e *necessità* (che seguendo Hegel abbiamo chiamato *necessità naturale*).

¹²³ *Ivi*, p. 201.

¹²⁴ *Ivi*, p. 216.

E in questa dialettica necessaria sta la ragione, nonché il senso profondo, dell'accostamento Hegel-Kierkegaard che qui abbiamo proposto. Un'operazione rischiosa? Un accostamento difficoltoso? Forse.

Vi sono, tuttavia, tra queste due teorie, evidenti difformità. La prima, la più *macroscopica*, deriva dal senso profondo, o meglio dal significato, che la *libertà individuale* assume nelle due teorie. In quella di Kierkegaard, libertà significa rapporto dell'uomo *con sé stesso*, ovvero responsabilità: è nell'uomo singolo che la libertà si invera, sempre e comunque. In Hegel, ovviamente, ciò è impossibile: il *soggetto empirico non è veramente libero* se non inteso come membro di una totalità. La libertà singola dell'individuo, nella sua esistenza quotidiana, anzi, sembra assomigliare di più ai diversi moti spontanei della natura che non al senso profondo della libertà del cittadino. La seconda differenza, meno evidente ma altrettanto profonda, è che la libertà hegelianamente intesa non ha nulla a che fare con la possibilità della *disperazione*. Un individuo hegeliano, parte dello Stato, dunque *libero* proprio perché inserito *nello* Stato, non sarà mai abbandonato alla propria libertà, alle proprie possibilità, ma si troverà sempre – in modo anche piuttosto consolatorio – indirizzato verso la felicità da un potere superiore. Un individuo kierkegaardiano, viene da chiedersi, che ha a che spartire con tutto ciò? Laddove vi è una mano a eterodirigere le scelte dell'uomo, indirizzandolo verso la felicità, non c'è spazio né per la responsabilità, né per i rischi di tale responsabilità. Di conseguenza l'accostamento Hegel-Kierkegaard ci ha mostrato, inequivocabilmente come, movimenti logico-esistenziali simili, giungano ad approdi totalmente diversi. E tuttavia, non ci pentiamo di aver inserito qui questa digressione sulla libertà dacché, senza di essa, non si dà la disperazione ed era, dunque, necessario studiarla se, come vogliamo che sia, la nostra opera presente intende essere una disamina, quanto più coerente e completa possibile, su questo stato spirituale umano.

7. Le forme della disperazione in generale

Ci addentriamo ora, e presumibilmente per un tragitto piuttosto lungo, nella disamina, complessa ma necessaria, di tutte le possibili forme della disperazione previste, e puntualmente analizzate, da Kierkegaard nella sua *Malattia mortale*. Si è già accennato, all'inizio del capitolo precedente, che le forme della disperazione sono inscindibilmente legate al rapporto dell'uomo con sé e, ancor meglio, anche agli elementi specifici costituenti tale rapporto, i quali, componendosi reciprocamente, contribuiscono a quella che potremmo definire *l'autoctisi* dell'io umano completo; a questo proposito, Kierkegaard nota come la disperazione possa nascere tanto in

rapporto ai singoli estremi della mediazione formante l'ipseità umana, quanto verso la mediazione stessa, considerata nella totalità sua propria; scrive a proposito:

“L'io è la sintesi cosciente di infinito e finito, che si mette in rapporto con sé stessa, il cui compito è divenire sé stessa, compito che non si può risolvere se non mediante il rapporto a Dio. [...] Se l'io non diventa sé stesso, è disperato, che lo sappia o no. [...] In quanto l'io non diventa sé stesso non è sé stesso, ma questo non essere sé è precisamente la disperazione.”¹²⁵

Di conseguenza, può darsi il caso di una disperazione cosciente e una incosciente (“che lo sappia o no”), ed è appunto da questa macrodivisione che occorre prendere le mosse per dirigere i nostri passi verso la disamina delle singole forme della disperazione; ora, se essa è, come sembra essere, una malattia *dialettica*, ovvero suscitata nell'uomo dalla presenza (sbagliata o incompleta, evidentemente) di un rapporto tra elementi diversi, per comprenderla appieno in ogni suo apparire occorre analizzarla *dialetticamente*. Di conseguenza, è necessario tematizzare qui, una volta per sempre, cosa Kierkegaard intenda per dialettica:

“La situazione dialettica è una sintesi, per la qual ragione l'uno degli opposti è sempre il suo contrario. Nessuna forma di disperazione si può determinare direttamente, ma soltanto riflettendo sul suo contrario”¹²⁶,

da cui consegue che non esiste mai una *disperazione di per sé* stante, ma esisteranno solo *disperazioni* relative a uno dei due estremi dialettici componenti l'io rispetto all'altro estremo del rapporto, che è appunto il totalmente-altro-da-quello, e rispetto al rapporto totale in sé e per sé. Conseguentemente, se l'io è – come, in effetti, è – *sintesi* di finito e infinito, e di necessità e possibilità, esisterà una forma di disperazione del finito rispetto all'infinito (e viceversa) e una disperazione della necessità rispetto alla possibilità (e viceversa). Quelle che abbiamo qui introdotto brevemente, e che inizieremo immediatamente ad analizzare, sono le forme della disperazione *irriflessa*, ovvero quelle che riguardano i momenti *componenti* la sintesi della ipseità umana, e non l'ipseità umana in sé considerata; da che, se ne deduce logicamente che vi saranno ulteriori forme di disperazione (più *cosciente*) riguardanti e afferenti l'io umano inteso per sé, ovvero nella sua *totalità formata* – ma *fraintesa*. Ebbene, quest'ultime sono quelle che Kierkegaard chiama “forme della disperazione vista sotto la determinazione della coscienza”¹²⁷ e riguardano il secondo grado del rapporto dell'io con sé stesso, ovvero non più il gradino *aurorale*, in cui gli elementi

¹²⁵ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, ed. cit., p. 1689.

¹²⁶ *Ivi*, p. 1691.

¹²⁷ *Ivi*, p. 1707.

trascendentali dell'uomo si mettono in reciproco dialogo onde formare il primo gradino della personalità dell'essere vivente, ma il passo successivo, quello dell'*autocomprensione* che l'io ha di sé stesso, quel passaggio che Kierkegaard ha definito "il compito di divenire io dell'io"¹²⁸. In questo caso, la disperazione è incosciente (caso che si presenta qualora il soggetto non si renda conto di essere un io eterno)¹²⁹ oppure cosciente (caso che si dà qualora il soggetto, pur sapendo di essere un io eterno, scacci questo pensiero)¹³⁰. Ma lo vedremo in seguito, e più approfonditamente.

Possiamo intendere questa divisione (disperazione per gli elementi / disperazione verso l'io totale) come una scala gerarchica di gravità della *Sydommen*? Vedremo che in effetti è lecito pensare che sia proprio così; ma per il momento, accontentiamoci di andare in ordine, analizzando passo passo le varie disperate declinazioni (della disperazione) annunziate e studiate da Kierkegaard; seguiamo il suo dettato e prepariamoci alla catabasi.

8a. Rispetto alla dicotomia: finito/infinito. La disperazione dell'infinito

Procedendo secondo l'ordine propostoci dall'autore, la prima forma di disperazione che incontriamo è quella che si dà nell'analisi dell'uomo come *sintesi di finitezza e infinità*. Ricordiamoci di quanto detto sopra: la disperazione si dà partendo da un *estremo* del rapporto dialettico, rispetto al suo *contrario*: di conseguenza, esisterà una disperazione dell'infinito rispetto al finito (e viceversa, ma non interessiamocene ora), da intendersi come possesso dell'infinito e assenza – totale – del suo contrario; in questo senso, se l'io umano è, come si è ampiamente detto, un rapporto *sintetico-dialettico*, che si può dare solo nel caso di *compresenza* degli elementi opposti, è ovvio che la mancanza di uno dei due estremi della sintesi rende impossibile il procedimento dialettico stesso, e dunque apre la strada alla disperazione. Addentriamoci più direttamente nei singoli casi proposti dall'autore.

Kierkegaard inizia indicandoci il caso *ad hominem* di disperazione dell'infinito, proponendoci l'esempio di:

“Un'esistenza umana che crede di essere diventata infinita oppure soltanto vuole esserlo, ma ogni momento in cui un'esistenza umana è diventata o vuole essere solo infinita, è disperazione”.¹³¹

¹²⁸ *Ivi*, p. 1689.

¹²⁹ Cfr. *ivi*, p. 1709.

¹³⁰ Cfr. *ivi*, p. 1715.

¹³¹ *Ivi*, p. 1691

Naturalmente, sorge spontanea la domanda: quand'è che un uomo *effettivamente* diventa infinito? Che *voglia* esserlo, non è un mistero, né un'invenzione di Kierkegaard: il *topos* filosofico della somiglianza agli dei è vecchio esattamente come il pensare teoretico, anzi è proprio la pretesa di essere *come* (un) dio che rende il filosofo ciò che è, cioè un libero pensatore. Ma una cosa è *voler essere* infiniti come (un) dio, un'altra è *esserlo* effettivamente. Sia come sia, in entrambi i casi, chiosa Kierkegaard, abbiamo a che fare con un individuo “disperato perché fantasioso”; leggiamo:

“Se il sentimento o la coscienza o la volontà son diventati fantastici, alla fine lo può diventare l'intero io, sia in una forma più attiva, in cui l'uomo si slancia nel fantastico, sia in una forma più passiva, in cui se ne lascia trascinare.”¹³²

Naturalmente, a ben leggere tra le righe, sembra che Kierkegaard concordi con noi quando affermiamo che essere *fattualmente* infiniti è una mera *pretesa* della ragione: altrimenti, perché usare il termine “fantasia” per descrivere questa possibilità? Perché effettivamente, a ben analizzare la questione, la (pretesa) infinità dell'uomo – e che l'uomo fantasioso creda di aver realizzato tale infinitezza, o solamente voglia provare a realizzarla ci è, a questo punto, totalmente indifferente – non è altro che un φάντασμα, termine da cui, appunto, deriva la parola “fantasia”. Ora questa parola greca, che, tecnicamente parlando, sarebbe da tradursi con “apparizione”, nel caso specifico in analisi non faremmo un soldo di danno a tradurla proprio con “fantasma”. Pretendere di essere infiniti, *slegati* dalla vita quotidiana, totalmente *avulsi* dalle cose e dalle determinazioni esistenziali che ci circondano è tanto *un'apparizione* della ragione umana – nel senso di una fantasiosa illusione razionale – quanto un suo *fantasma*, cioè uno spauracchio pericoloso e terribile. Il rischio di abbandonarsi alla fantasia, anche se da un lato eleva l'uomo dalle cose quotidiane e gli dà, in qualche modo, una spinta verso il trascendente, è comunque quello di perdere la realtà dell'uomo ovvero, *eo ipso*, la possibilità di dare all'individuo il suo proprio io.

Naturalmente, quella dell'individuo fantasioso, pur essendo una vita *sradicata* dalla vita, è comunque un'esistenza terrena effettiva, checché lui ne dica o pretenda di dirne. Viene spontaneo chiedersi, ora, che tipo di esistenza conduca, l'individuo fantasioso, nel mondo reale. Effettivamente, nulla gli vieta di passarsela anche piuttosto bene: “può sposarsi, mettere al mondo bambini, essere onorato”¹³³, e tuttavia, proprio perché è talmente imbevuto da fantasticherie, e cioè da *fantasmi*, da

¹³² *Ivi*, p. 1693.

¹³³ *Ibidem*.

non sapersi mettere in relazione reale con la verità delle cose e delle persone viventi che lo circondano – e che, in realtà, lo umanizzano per quello che è – egli “non ha un io”¹³⁴ e, pur essendo *vivo*, vive *nella morte*.

8b. La disperazione del finito

A perfetto *pendant* della disperazione per l’infinito troviamo la disperazione per *il finito*, la cui concretizzazione (lo si capisce facilmente se si è prestato attenzione a quanto detto sopra) risiede nella mancanza dell’infinito; una piccola riflessione preliminare a guisa di introduzione alla disamina che compiremo nelle righe seguenti. Se quanto abbiamo sostenuto più sopra è giusto, ovvero che, seguendo il testo kierkegaardiano, ci stiamo progressivamente allontanando dall’io totale dell’uomo e dalla sua ipseità reale, e che, a ogni passo che compiamo in questa discesa verso il fondo dell’animo umano, ci avviciniamo sempre più al demoniaco – fondo melmoso e gorgogliante di ogni uomo e di ogni donna – e, se diamo per corretta l’ipotesi fatta al capitolo 6, per cui i vari casi di disperazione esposti dal nostro filosofo, sono ordinati secondo ordine di *gravità* e di intensità della malattia mortale, consegue logicamente che la disperazione per il finito è più grave della disperazione per l’infinito. Ragioniamo autonomamente su questo punto, prima di passare al testo: se abbiamo detto che la disperazione dell’infinito è la *fantasia*, abbiamo altresì ricordato che, in qualche misura, essa, pur destinando l’uomo alla disperazione, in una certa qual misura lo consegna alla *possibilità dell’assolutamente-altro-da-sé*, in altre parole a Dio. Proprio perché l’individuo fantasioso pretende l’infinità, tenderà *naturalmente* alla sede propria di tale infinito, la *Divinità*; il perché *fattualmente* non la raggiunga, è piuttosto chiaro: perché manca dell’umiltà umana sufficiente per evitare l’orgoglio di paragonarsi, quasi mettersi innanzi da pari a pari, alla Divinità che pretende di afferrare con la sua fantasia e la sua pretesa incondizionatezza. E tuttavia, l’individuo fantasioso tende a essa – in modo sbagliato e impreciso, disperato appunto – ma resta il fatto che lo fa.

L’individuo disperato del finito, invece, che cosa fa? Naturalmente l’esatto contrario. L’individuo mancante di infinità vive nella “limitatezza, ristrettezza disperata”¹³⁵ e “manca di originalità”¹³⁶ (caratteristica che, al contrario, il fantasioso aveva in sovrabbondanza) e, conseguentemente, vive nell’indifferenza etica. L’individuo non originale vive come uomo *tra gli uomini* e, per paura di essi, o forse per comodità esistenziale – perché in fin dei conti è bello essere una goccia nel mare, uno dei tanti,

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ivi*, p. 1695.

¹³⁶ *Ibidem*.

atomo nella massa, perché è rassicurante, è una situazione che non ti richiede sforzi di energia, ti fa essere popolare, è una situazione sicura e tranquilla – “si lascia carpire il suo io dagli altri”¹³⁷ e

“Vedendo attorno a sé la folla degli uomini, affaccendandosi con ogni sorta di affari mondani e imparando come vanno le cose del mondo, dimentica sé stesso, dimentica che cosa egli è in senso divino, non osa più credere in sé stesso.”¹³⁸

Anche qui, come nel caso dell’individuo fantasioso chiediamoci: un siffatto disperato, che vita ha, in senso *quotidiano*? In effetti, che tale uomo privo di originalità abbia perduto il suo proprio io, potrebbe essere *secondario*, se giudichiamo questo fatto con occhi *tolleranti*: egli *sa vivere* nel mondo, e di conseguenza la sua vita non sarà poi esecrabile, a dimostrazione – ancora una volta – del fatto che la disperazione non è equivalente alle tensioni suicide, come la psichiatria volgare vorrebbe farci credere. Un individuo non originale, anzi, nel mondo ci sta *benissimo* e “tutti sono così lontani dal ritenerlo disperato”¹³⁹ che egli giunge addirittura a pensare – credendoci fermamente – di non esserlo. La sua vita nella quotidiana temporalità scorre tranquilla, serena; egli “ammassa quattrini, esercita attività mondane, fa calcoli, forse è nominato nella storia”¹⁴⁰ e tuttavia egli, molto di più dell’individuo fantasioso, vive da morto ogni istante della sua vita, perché, anche se non se rende conto, anzi proprio perché non se ne rende conto, egli “è nessuno innanzi a Dio”¹⁴¹.

E d’altronde, non è questo evidente? Non fu Dio, per bocca del suo Figlio, a dire: “Quale vantaggio avrà l’uomo infatti se guadagnerà il mondo intero, e poi perderà la propria anima?”¹⁴². E in fondo, riflettendoci bene, questo solo versetto evangelico sarebbe bastato a riassumere tutte le righe precedenti.

9a. Rispetto alla dicotomia: possibilità/necessità. La disperazione della possibilità

Veniamo ora a trattare, dopo aver visto le due possibili forme di disperazione legate alla dialettica infinito/finito, delle possibili forme di disperazione derivanti dallo svolgimento dialettico di *possibilità* e *necessità*.

Dunque, l’uomo *disperato della possibilità*, manca di *necessità*: il che, a un primo sguardo superficiale, potrebbe far credere che questo tipo di disperazione si traduca,

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 1697.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² Mt 16, 26.

fattualmente, in *libertà totale*: se manca la necessità, potremmo dire, manca pure la costrizione a fare qualcosa, a rapportarsi con qualcuno, insomma, mancano i *limiti*; e non è la libertà proprio l'assenza di limiti? C'è però una precisazione da fare: secondo Kierkegaard mancare di necessità significa mancare “di realtà”¹⁴³ il che significa che, in un mondo *disperato*, l'io viene come “ingoiato”¹⁴⁴ da questa *irrealtà*.

Torniamo un istante a quanto si è detto sopra riguardo la libertà: tanto Hegel quanto Kierkegaard, abbiamo visto, concordavano sul fatto che la libertà debba incarnarsi in qualcosa di *reale* (lo Stato etico nel primo caso, l'individuo nel secondo) – conseguentemente, laddove vi è mancanza di incarnazione reale e *pratica*, la libertà resta un vuoto significante, un *negativo*; in altri termini, se preferiamo essere più semplici, ma non meno efficaci, *la libertà non si dà nell'irrealtà*, ma solo nella *vita quotidiana*. La necessità, se dunque è davvero equipollente e sovrapponibile alla realtà, è quindi la ragione *sufficiente*, ma soprattutto *necessaria*, affinché si dia fattualmente la *libertà*, che non è dunque la mera “possibilità di”, ma è l'attuazione nel *tempo* e nel *luogo* di questa possibilità ideale. Dal che se ne deduce, che l'individuo disperato della possibilità, non è libero, ma è anzi *schiavo* dell'irreale e dell'ipotetico.

Un uomo che manca di necessità, conseguentemente, non è una *singularità*, non possiede un io, e ciò deriva proprio dal fatto che – anche qualora lo avesse – egli sarebbe comunque un individuo che:

“Manca della forza di ubbidire, di piegarsi sotto la forza del proprio io, sotto quelli che si possono chiamare i limiti del proprio essere.”¹⁴⁵

Ora, un uomo mancante di realtà, viene da osservare, resta comunque *imbevuto* di realtà, nel senso anche proprio più terreno e profano del termine: sarà pure *irreale*, ma anche lui si alza la mattina, si vesta, mangia, dorme. Dove sta, in tutta questa vita, comune a tanti altri uomini e donne, la traccia della sua *diversità*, della sua disperazione? Nel senso profondo delle sue azioni, che, se attentamente analizzate, possono essere ricondotte a due grandi matrici disperate: “la forma del desiderio, dell'aspirazione, e quella malinconico-fantastica”¹⁴⁶.

Nel primo caso, che avvicina l'uomo comune e le sue fantasie alle favole “di un cavaliere che improvvisamente scorge un uccello raro e gli corre dietro

¹⁴³ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, ed. cit., p. 1699.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 1701.

continuamente”¹⁴⁷ abbiamo che l’uomo continuamente tende – credendo possibile ogni cosa, ogni onirica fantasia, ogni tentativo di andare oltre le cose materiali – a uscire da sé stesso, non però in direzione del divino – ovvero del raggiungimento del rapporto dell’io con sé stesso, e quindi verso il completamento del circolo *dell’ipseità* – ma piuttosto verso un qualcosa di indefinibile, un orizzonte (impossibile) di nuove idee e nuove pretese. Ma questa continua corsa, non è poi così diversa dalla pretesa di un bambino di svuotare il mare con paletta e secchiello. E come un bambino si vede sopraffatto dai cavalloni e dai flutti, così anche l’individuo irrealista (e irrealizzabile), scorge al di là dell’orizzonte delle possibilità infinite e impossibili la sua propria incapacità di arricchirsi come persona, ovvero l’impossibilità di raggiungere l’obiettivo che si era fissato.

Nella seconda ipotesi, cioè quella malinconica l’individuo, invece di dirigersi verso l’orizzonte, quantomeno accattivante, di una sempre nuova ricerca di *felicità*, preferisce perseguire la possibilità di “un’angoscia che lo strappa da sé stesso”¹⁴⁸; ma la speranza di fuggire da sé stessi attraverso una *possibile* (e perché no, *controllabile*) angoscia, non è che un atteggiamento illusorio che produce ulteriore *nuova angoscia*, e questo per due ragioni: la prima, perché – di fatto – è impossibile eliminare noi stessi dalla vista di noi, e così l’uomo irrealista, avvedutosi dello scacco, sprofonda in un’angoscia che non è più quella che lui cercava, ma una ancora più dura e nebbiosa, sicché egli “perisce di ciò di cui si angosciava di perire”¹⁴⁹; la seconda, perché l’angoscia non è controllabile, ma essendo causata e derivata da nulla, è il nulla a produrla fattivamente, e l’uomo – che non è, chiaramente, nulla – non può sperare di crearne una alla bisogna.

9b. La disperazione della necessità

Con un’immagine introduttiva tanto poetica quanto chiara, Kierkegaard ci annuncia:

“Se si volesse paragonare lo smarrimento nella possibilità con il vocalizzare di un bambino, la mancanza di possibilità equivarrebbe a essere muto.”¹⁵⁰

Immaginare una situazione in cui vi sia un tale che, per qualche motivo a noi sconosciuto, ritiene che non vi sia *nulla di possibile* a questo mondo, ma che tutto sia necessario – e qui è evidente la critica a una certa filosofia scienziata – significa

¹⁴⁷ *Ibidem.*

¹⁴⁸ *Ibidem.*

¹⁴⁹ *Ibidem.*

¹⁵⁰ *Ibidem.*

ammettere che “tutto è trivialità”¹⁵¹. Il determinista ha perso il suo proprio io perché tutto è necessario; egli infatti:

“Non ha nessun Dio, oppure, il che è lo stesso, il suo Dio è la necessità: come infatti per Dio tutto è possibile, allora Dio è che è tutto possibile. Il culto del fatalista [...] è essenzialmente mutismo”¹⁵²

Il che, ci obbliga a tornare un attimo indietro: sul fatto che il fatalista viva la sua vita come un lungo silenzio, dove tutto è necessariamente già predisposto, non c'è infine molto altro da aggiungere: laddove c'è il silenzio, a dire anche solo: “Silenzio!” compiresti un tradimento. Di conseguenza, coerenti col mutismo di cui si circonda il fatalista, anche noi resteremo muti; tuttavia un paio di parole sul rapporto tra divinità e possibilità è necessario spenderle, se non altro per capire in che senso il determinista abbia perduto Dio per strada.

Per Dio, annuncia Kierkegaard, tutto è possibile, e questo “è necessariamente vero, e in ogni momento”¹⁵³: conseguentemente *Dio è*, in tutto e per tutto, *possibilità*. Mancare della possibilità, significa aver preventivato l'assenza di Dio dalla vita e ciò porta *eo ipso* all'impossibilità di raggiungimento dell'ipseità. L'uomo che non conosce la possibilità, non conosce Dio e, qualora anche ammettesse l'esistenza di una certa qual potenza cosmica, la identificherebbe con il *meccanismo* originante la necessità, e cioè trivializzerebbe – o, peggio ancora – *macchinizzerebbe* Dio.

Il *fatalista* è, da questo punto di vista, in una posizione molto più bassa rispetto all'*irrazionalista* mancante di necessità: esattamente come il disperato dell'infinito si trovava in una posizione più alta rispetto al disperato del finito, anche qui abbiamo che l'irreale è comunque, in una certa maniera, trasportato (da sé o da altri, ci interessa poco) verso la trascendenza, verso l'altro-dalla-realtà materiale: la sua vita è suono, è pienezza, è *musica* – benchè stonata; la vita del fatalista è *silenzio* puro, nero e profondo, è mancanza di fiducia verso il mondo e verso le persone – prima ancora che di fede verso Dio – è uno stadio albergante di *demonicità* – un sintomo della quale è, guarda caso, la taciturnità. D'altronde, a differenza dell'uomo irreale, che cosa avrebbe mai da dire il determinista? Non crede *in nulla*, non prova passione *per nulla*, non crede di *ottenere nulla*: quello che gli arriva addosso, era già da sempre destinato a lui, e lui né lo merita né lo rifiuta; ogni cosa è un *alla-mano* (per dirla con Heidegger), una mera presenza sulla scena della storia che c'è perché ci deve essere e non perché la sua esistenza abbia, o meno, un qualche senso.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 1705.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ *Ivi*, p. 1701.

E questa massima, questo principio trivializzante, vale anche per ogni amore, ogni gioia, ogni dolore: è un sistema perfettamente – e *tecnicamente* – concepito, quello del *determinismo assoluto*: dalla feroce macchina della verità delle cose non sembra sfuggire nulla e l'uomo, in tale sistema, che ruolo ha, se non quello di spettatore?

Ma questa è una vita vuota – prima ancora che di Dio – di gioia: è *una morte vivente* quella del fatalista: è disperazione totale. Certo, il fatalista risponderà: “Se sono disperato, è perché dovevo esserlo”, ma prova solo a togliere un tassello – anche minimo – dal suo castello eburneo, e tutto crolla.

E cosa resta, delle teorie *necessaristiche* del fatalismo stretto? Un mucchio di macerie, di errori, di vetri rotti, che occorre incollare da capo, rivedere, ricostruire: ed ecco che il sistema del fatalista inizia allora, credendo di rinforzarsi, a pretendere di essere una *filosofia della vita* e dell'esistenza umana, e non più una pretesa (ir)razionale del teorizzare puro, ma una vera e propria strada *ermeneutica* del tutto e per il tutto: per ottenere ciò, naturalmente, si è provveduto a putrellare e irrobustire il castello teoretico, ampliandolo e rivedendolo continuamente, ma, verrebbe da chiedersi: come può una teoria fatalistica, pretendere di essere filosofia della vita? La vita vissuta è altro. È mistero, è sorpresa, è esperienza dell'irrazionale. Cos'ha a che spartire con il castello (di carte) del nostro fatalista?

Tale sovrapposizione funziona solo se accettiamo di prendere le cose belle dell'esistenza, nonché le cose imprevedute, e accantonarle, bollandole come mere “apparizioni”. E allora, Dio stesso è un'apparizione. La *possibilità in sé e per sé* è un'apparizione.

Io stesso, sono un'apparizione.

E allora perché soffro, piango, mi dispero a volte, oppure amo, rido, gioisco? Le apparizioni, i fantasmi, possono provare *sentimenti*? Possono le illusioni esistere d'essere vero? Possono bere, mangiare, amare, odiare? E allora tutto ciò che accade è pura immagine, certo. Perché solo così il cerchio necessario dell'essere è preservato dalle *eccezioni*.

Ma, se davvero tutto è un'apparizione, allora *apparirà anche il “no”*, kierkegaardiano e nostro personale, a questa filosofia teoretica vuota e silenziosa. Preferiamo il colore e il suono: se il fatalismo è la verità, allora vogliamo vivere la nostra vita illudendoci, lontani dalla verità. Il nostro Dio, è il Dio della possibilità, non quello del *necessario*; e se il nostro è un Dio falso, nulla ci cambia.

10a. La disperazione incosciente

Recita il *Qoelet*: “Chi aumenta il sapere, aumenta anche il dolore”¹⁵⁴: questa affermazione sembra sia da ritenersi valida anche per la coscienza che ogni uomo ha del suo essere uomo (e, conseguentemente seppur *eventualmente*, anche del suo essere disperato): tanto più uno sa di poter essere uomo, tanto più rischia di disperarsi. Ora, l’attenzione di Kierkegaard, che, come abbiamo esposto nelle righe precedenti, si era rivolta alle forme di disperazione rivolte ai singoli termini della dialettica di formazione totale dell’io umano, inizia a spostarsi alla disperazione rivolta al rapporto *ipseistico* in sé: non avremo più a che fare, da qui in avanti, con disperazioni *per* o *di* qualcosa, ma con la disperazione dell’io verso sé stesso; da ciò si evince che il rapporto si è finalmente consumato, e che l’ipseità umana totale è finalmente apparsa, ma anche – e anzi, soprattutto – in questa fase aurorale si dà il rischio di *fraintendere* il rapporto: è questo caso che andiamo ora esaminando.

Iniziamo una nuova scala discendente: l’io si dispera perché *non* si rende conto di essere un io (eterno): l’immagine che ci propone Kierkegaard, per parlarci di questo particolare caso umano, è celeberrima:

“Se immaginiamo una casa che abbia cantina, pianterreno e primo piano, [...] ecco allora che la maggior parte degli uomini si trova nella triste e ridicola situazione di coloro che, nella propria casa, preferiscono abitare in cantina.”¹⁵⁵

Cerchiamo di sciogliere il paragone: l’uomo – in questo caso avente un io che inizia a formarsi, un uomo insomma che non abbia rifiutato a priori o si sia spaventato innanzi alla sua possibile eternità, (quindi stiamo parlando di un singolo vero, di qualcuno cioè che abbia già posto le prime e fondamentali sintesi tra eternità e temporalità, necessità e possibilità, e abbia iniziato a riconoscersi per quello che è) –, nella maggior parte dei casi, ha di sé stesso, almeno nei confronti del mondo esterno – potremmo dire, rientrando nella metafora, che la *casa*, vista dalla *strada*, sembra incredibilmente bella e armoniosa – una opinione piuttosto alta: “è vanitoso e presuntuoso”¹⁵⁶ scrive il Nostro, ma nonostante ciò, gli manca la effettiva possibilità di vivere per come egli sarebbe psicologicamente, e spiritualmente, strutturato a essere.

L’io dell’uomo (la struttura della casa, per dire così) è predisposto perché il singolo viva nella *pienezza* della sua possibilità spirituale: il problema è che, negli umani che abitano il mondo comune, *viene meno* (ma forse sarebbe più onesto dire che non si è

¹⁵⁴ Qo 1, 18.

¹⁵⁵ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, ed. cit., p. 1709.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

mai creato), il *coraggio* di essere spiriti vivi e reali, preferendo abitare gli impulsi della carne, piuttosto che assurgere all'eternità che pur spetterebbe loro per vocazione e destinazione. Naturalmente ciò è uno *spreco enorme*, nonché una fonte di *tristezza* per l'osservatore esterno – e di *disperazione* per chi vive questa situazione.

Logicamente, esistono due modi di concepire la disperazione nel caso di un io in fase di formazione o già formato che pur rifiuta la sua stessa singolarità: uno *cosciente*, l'altro *incosciente*; iniziamo da quest'ultimo caso.

Kierkegaard ci avverte che, come l'ignoranza di essere angosciati non porta in nessun caso a una *diminuzione* del carico totale di angoscia, così l'ignoranza della disperazione non diminuisce il carico di disperazione totale dell'uomo; anzi, rispetto al disperato cosciente, costui si troverebbe – almeno in apparenza – addirittura in una situazione peggiore:

“Il disperato che non sa di essere disperato, paragonato a chi ne ha coscienza, è in una posizione negativa, [...] perché la disperazione stessa è una negatività, ma l'ignorarla è una nuova negatività.”¹⁵⁷

Conseguentemente, la verità, ovvero l'eternità dell'io umano, è per due volte allontanata dall'uomo. In un simile caso, anzi, l'io “non ha coscienza di essere spirito”¹⁵⁸ e, perdendosi nella totalità astratta delle determinazioni, diventa mond(an)ità. Il non essere coscienti di avere un io eterno, è *eo ipso* una perdita dello spirito, e la perdita dello spirito è una perdita della propria singolarità: l'io diventa un mero “astratto”, compiacendosi di partecipare a determinazioni altrettanto astratte (come “lo Stato, la nazione...”¹⁵⁹: un chiaro riferimento critico alla teoria hegeliana della compiutezza del singolo nella totalità) ma perdendo il proprio essere più proprio.

Un tale caso di ignoranza è, invero, *comunissimo*: anzi, ignorare di essere *vocati*, e anzi, *con-vocati* (perché tutti siamo, comunemente e allo stesso modo, chiamati a tale determinazione) alla *spiritualità* è, cristianamente parlando, il concetto stesso di *mondità* del mondo, o, in altri termini, forse più semplici, *paganesimo*.

Il *mondo* – almeno considerato *nella sua globalità*, escludendo quindi i felici casi di ipseità formate e reali, coerenti con sé e non disperate – è essenzialmente, *pagano*. E laddove il paganesimo è “mancanza della determinazione dell'io”¹⁶⁰, se ne deduce che, in senso cristiano, *il mondo* visto come globalità, *manca di spirito*; sono i singoli,

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 1711.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 1713.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 1715.

e solo alcuni di essi, che possono riscattare il mondo, togliergli questa *mondità* – che è, ironicamente, anche una *mondanità* nel senso più contemporaneo e modaiolo del termine – e sperare di guidare nuovi singoli alla scoperta del proprio io.

Ma il problema, anche in quest'ultimo e bel caso, non cambierebbe: i *singoli* (opportunosamente disgustati da ciò che li circonda e ben istruiti da Cristo, vero Maestro) *riscatteranno loro stessi*, e forse qualcuno nei confronti dei quali diventassero maestri loro personalmente. In altri termini, troverà riscatto dal mondo, solo chi fosse capace di reduplicare esistenzialmente la vita del Maestro a cui ha cercato di accostarsi: ma costui, è bene dirlo, anche se risulta un po' spiazzante, non potrà mai salvare *il mondo in sé*. *L'essenza* del mondo – la sua *mond(an)ità*, è *paganesimo*, perché l'essenza della “determinazioni universali astratte”¹⁶¹ è quella di mancare (proprio nella loro (pretesa?) universalità) di *essenza singola*. Il *mondo*, dunque, nella sua profonda essenza, non è un io, ma è un *oggetto*, un oggetto che noi *abitiamo* e con il quale dobbiamo rapportarci con rispetto magari, questo sì, ma è – proprio nella sua *oggettività* – assolutamente *insalvabile*.

In questo senso – e Martin Heidegger svilupperà approfonditamente il tema – il *mondo non è davvero la casa dei singoli* uomini, di “quei tali”, per così dire: è la casa della vacuità, della *molteplicità*, del “così fan tutti”: manca, al *mondo in sé*, la possibilità di riconoscere il *valore* delle vite umane singole e totali: sembra quasi che esso fagociti i singoli e li metta alla berlina. Il mondo non è casa nostra: esso esisteva e continuerà a esistere nelle sue strutture ontologiche ben prima e ben oltre l'esistenza di coloro (consapevoli o no del proprio spirito) che passano su di esso un breve tratto di tempo. Il *mondo* non ha coscienza di sé medesimo né di ciò che contiene, ed è – dunque – *pagano tanto per destino, quanto per vocazione*. E forse, verrebbe da pensare, è addirittura meglio così: perché solo in un mondo *egoicamente* neutro, l'ego dei singoli uomini può davvero emergere.

10b. La disperazione cosciente

Se nel caso della disperazione incosciente, avevamo a che fare con un uomo *inconsapevole* delle sue potenzialità spirituali, incancrenitosi alle mosse dialettiche tra corpo e anima, *incapace*, per così dire, di *accettare* lo spirito come conclusione logica della sua propria *vocazione* umana, ora immaginiamo di trovarci innanzi a qualcuno che, pur nella *consapevolezza* di essere io eterno, e quindi spirito, *rifiuta* tale situazione eterna ed eternizzante, e dunque si dispera *coscientemente*, anzi, in un certo senso sembra quasi ricercare questo stato d'animo. Può un uomo disperarsi

¹⁶¹ *Ivi*, p. 1713.

volontariamente? A questa domanda si può rispondere *ambiguamente*, perché anche la disperazione, è ambigua. Essa, infatti (con parole del Nostro) è:

“Una specie di penombra, però con varie sfumature intorno al proprio stato. Fino a un certo punto, l’uomo sa bene, davanti a sé stesso, di essere disperato, se ne accorge in sé [...], ma non vuole ammetterlo.”¹⁶²

Conseguentemente, parlare di *disperazione cosciente* è – da un certo punto di vista – inesatto – o quantomeno, *para-ossimorico*: la disperazione, nella sua qualità di malattia per la morte, può essere certamente ricercata scientemente dall’uomo, il quale però, insieme all’*accettazione* di questo suo stato, contemporaneamente lo nega, “sembrandogli che il suo malessere abbia un’altra causa, che derivi da qualcosa di esteriore”¹⁶³. Quanto questo atteggiamento umano di accettazione/rifiuto della disperazione, derivi da influssi sociali – oltreché dall’ambiguità intrinseca della disperazione in quanto tale – è un tema sul quale si potrebbe dibattere a lungo: ricordiamoci infatti che la tendenza ad affibbiare carattere clinico alla *sygdommen* è appunto il marchio di fabbrica della società contemporanea (tanto a Kierkegaard quanto a noi che scriviamo): conseguentemente, il rifiuto del carattere *pneumatico* (dando al termine πνεύμα il significato di “spirito”) di tale malattia è certamente dovuto al carattere chiaroscurale della malattia stessa, in buona parte, ma non ci sembra affatto irrazionale sostenere che, per Kierkegaard, nel gioco di *presenza* di questo suddetto rifiuto, un ruolo quantomeno *non secondario* sia da attribuire alla “ignoranza dei più” o, per dirla con termine psicanalitici (forse a noi più congeniali), a una sorta di *psicosi di massa*. A questo, si aggiunga poi una riflessione *quantitativa*: ci ricorda Kierkegaard che “il grado di coscienza eleva a potenza la disperazione”¹⁶⁴ – lo avevamo già visto: se ne deduce che il disperato *cosciente*, indipendentemente dal grado di scienza che egli possieda della propria malattia, è il disperato per *eccellenza*, perché “egli si rende chiaramente conto di essere disperato”¹⁶⁵ ma, nonostante ciò – o forse proprio *in causa* di ciò – “resta nella disperazione e, nello stesso grado questa cresce”¹⁶⁶ sempre più di gravità.

¹⁶² *Ivi*, p. 1717.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 1719.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

Ora, la disperazione *cosciente* assume due diverse sfumature: essa si divide in “disperazione della debolezza”¹⁶⁷ e “ostinazione”¹⁶⁸ – le cui ulteriori divisioni e caratterizzazioni andremo ad analizzare con più precisione nelle righe che seguiranno. Tenendo conto che – lo ripetiamo – *all’aumentare della consapevolezza aumenta la disperazione*, è necessario proseguire secondo l’ordine di progressiva autocomprensione disperata dell’uomo seguendo l’ordine propostoci dal nostro autore: occorre dunque iniziare dalla *debolezza*, ovvero “la disperazione di voler essere sé stesso”¹⁶⁹; tale tipologia di malattia mortale, si manifesta con due sintomi.

1) Il primo *sintomo* della debolezza, è “la disperazione per il terrestre o per qualcosa di terrestre”¹⁷⁰ ovvero, quel particolare – chiamiamolo così – *malessere*, che nasce nell’uomo che si coglie in connessione con la *mondità del mondo*, ovvero con *l’altro-da-sé*, ma che in tale connessione non vede nessuna eternità, quanto piuttosto una *contrattazione* economica. A un personaggio di tal risma, il cui unico rapporto con l’altro assume i caratteri del *possesso* e dello *scambio*, la vita, nella sua *brutalità* reale, non appare che sotto la categoria dell’*accadimento estemporaneo*, nel senso di qualcosa che *interferisca* con la sua quotidiana immediatezza; ma quando accade che un uomo senta la rottura della sua *routine*? Presumibilmente, nel momento della *perdita* di qualcosa: da questo punto di vista, egli “dipende totalmente dall’altro”¹⁷¹ e vive la sua vita – anche quando dovesse ritrovarsi a *volere* o a *desiderare* (a compiere atti, cioè, apparentemente attivi) – nella *passività*. Un tale personaggio, dunque, avendo a che fare solo con *materialità mondane*, non potrà che riversare su di esse ogni *attenzione* e *amore* (distorto); in un’ottica del genere persino la disperazione assume un altro sapore; infatti, egli considera come:

“Disperare [...] il perdere le cose terrestri come tali, [ma questa] non è disperazione. [...] Egli non è disperato, non è vero che lo sia, eppure ha ragione quando lo dice! Si chiama disperato, si considera morto, un’ombra di sé stesso.”¹⁷²

A dimostrazione che questa sua situazione sia “disperata” solo in senso improprio, basti notare che, per uscire da questa disperazione, a lui basta “ricevere un aiuto dall’esterno e la vita torna”¹⁷³.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 1745.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 1719.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 1721,

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ivi*, p. 1723.

¹⁷³ *Ibidem*.

Ora, quando un uomo *immediato* si *dispera*, inizia in lui uno strano processo di *transfert*: non avendo abbastanza forza per essere sé stesso indipendentemente dalle cose terrene di cui si è circondato, improvvisamente sente di dover “essere un altro”¹⁷⁴ e la sua disperazione di debolezza, a questo punto, diventa il *patimento* di voler essere *altro-da-sé*¹⁷⁵ ma questo è impossibile, dacché ognuno è *condannato* (per usare un termine sartriano) a *essere sé stesso* – al massimo!, e sarebbe già molto – e *mai qualcos’altro*. Di conseguenza, l’uomo immediato dispera in due modi: nel primo modo, quando *crede* di essere disperato per il non-possesso o la perdita di una o più cose terrene (disperazione per “il terrestre o per qualcosa di terrestre”¹⁷⁶) e, secondariamente, ma più *subdolamente*, quando crede che, per *superare* questa disperazione impropria, egli possa *trasferire* sé stesso nella vita di un altro, che magari ha quello che egli desidera, o gioisce per qualcosa per il quale vorrebbe gioire lui. Ma questa vita immediata la potremmo, a questo punto, anche tranquillamente definire “vita di riflesso”: l’uomo immediato vive di luca *impropria*, sperando di ricevere *dagli altri* quello che *lui* desidera, vivendo e godendo di questo possesso indotto, ma ignorando i richiami del *proprio* spirito: la singolarità viene assorbita dalle cose del mondo – e dalla *mondità* del mondo in sé – e si annulla, impregnando la vita inautentica di questo personaggio di un sottofondo di oscurità e di *scontentezza* perpetua: il *negativo* e la *proposizione avversativa* sono il marchio del suo linguaggio: “io non ho ... ma se avessi” e la sua esistenza diventa mera *ipotesi*, desiderio, aspirazione passiva.

2) Il secondo sintomo della debolezza, contraltare della disperazione per il terrestre, è la “disperazione dell’eterno, o di sé stessi”¹⁷⁷ e, rispetto al sintomo precedente, porta con sé un lato *positivo*, ovvero la consapevolezza che la debolezza che dà disperazione, non è la fallacità – o l’assenza addirittura – delle *cose*, ma è, anzi, un carattere *esistenziale proprio* di ognuno, ovvero è la “propria debolezza”¹⁷⁸. E tuttavia, questa non è che una differenza *relativa*, dacché la parola “debolezza” ripetuta due volte dimostra *inequivocabilmente* come – a meno che non si tratti di una insignificante parentesi – la disperazione essenzialmente rimane la *stessa*, benché nel primo caso “si giunga alla consapevolezza della disperazione della debolezza”¹⁷⁹ in sé considerata, mentre ora essa sia consapevolmente declinata nella propria umana e singolare condizione di uomo *hic et nunc*.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 1725.

¹⁷⁵ Cfr. *Ivi*, p. 1727.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 1729.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 1735.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 1737.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

I due sintomi, inoltre, hanno in comune il fatto che entrambi colpiscono colui che “disperatamente non vuole essere sé stesso”¹⁸⁰: quale la differenza? Che questo secondo sintomo è una *evoluzione* del primo: precedentemente, infatti, avevamo notato come l’io rifuggisse sé medesimo nella speranza di giungere a essere altro-da-sé nella speranza della mera acquisizione materiale di un guadagno (o di un “oggetto”): ora, invece, in questo secondo caso in analisi, abbiamo a che fare con una disperazione *riflessa* e dialettica. L’io *non vuole più essere sé stesso* perché prova *orrore* innanzi alla propria *passata debolezza*: ha avuto rigetto per aver tentato di “umiliarsi sotto la sua debolezza per conquistare sé stesso”¹⁸¹: è talmente *disgustato* da sé, che vuole di nuovo essere altro, ma non per *acquisire*, stavolta per *perdere*: per perdere il *suo* passato, ovvero per perdere il suo stesso *ego*.

Una tale disperazione dialettica è “molto rara nel mondo”¹⁸² e si manifesta nel fenomeno del *silenzio*: un silenzio non solo inteso come *mutismo* filosofico – che è un carattere più proprio del fatalista – ma che deve essere interpretato nel vero senso della parola, cioè come *manca di comunicazione* e di *contatti* con chiunque. Un individuo che cerca di fuggire da sé per vergogna di sé non frequenta nessuno, pur essendo “un uomo reale”¹⁸³, e resta chiuso nel segreto dolore del suo io. E se, per *ipotesi*, si aprisse con qualcuno, allora egli cadrebbe in una *nuova* disperazione, quella cioè della vergogna di aver parlato: in quel caso la disperazione, evolvendosi nuovamente, porterebbe al “suicidio”¹⁸⁴.

Arrivati a questo punto, che immagine di uomo abbiamo tracciato? Quello di un taciturno, potenziale suicida, che, in preda alla vergogna innanzi alla propria debolezza, cerca di fuggire da sé stesso e, non riuscendoci, dispera. Ma seguiamo l’invito di Kierkegaard:

“Se dialetticamente si fa solo un passo più avanti; se l’individuo, in quanto disperato, si rende conto del perché non vuol essere se stesso, allora la situazione si capovolge, ed ecco l’ostinazione.”¹⁸⁵

Assodato ormai che la nostra catabasi sta per giungere a compimento, e cioè che siamo giunti al massimo grado possibile di potenziale disperazione, Kierkegaard avverte il lettore che, se da un lato certamente non voler essere sé stessi (cioè

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 1739.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ivi*, p. 1743.

¹⁸³ *Ivi*, p. 1741.

¹⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 1745.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

individualità eterne) è fonte di disperazione, anche “l’abuso dell’eterno che c’è nell’io”¹⁸⁶ è disperazione, e di grado peggiore rispetto alla precedente. La *debolezza* si è evoluta in *ostinazione*, e la grande cortina di immaginifiche fughe dalla propria ipseità si è squarciata, lasciando il posto alla volontà inversa: nel caso della *debolezza*, infatti, il soggetto, in stato di pura *passività*, cercava logicamente la fuga da sé, perché *incapace* di essere sé: ora, invece, la passività si è fatta *azione*, e il disperato *persegue* nella propria disperazione, volendo essere eternamente quel *nulla* transeunte che si è dimostrato nella fase debole della sua disperazione cosciente, di modo che, anziché “sperare nella consolazione dell’eterno”¹⁸⁷, egli è talmente legato alla *nullità* delle cose del mondo, da sperare di essere lui stesso a salvarle dal nulla, nella volontà di *eternizzarle*.

L’involutione è chiara.

Se fino a qualche momento fa, infatti, si aveva a che fare con un soggetto che *comprendeva* di essere in errore, e cercava – forse *stupidamente* – di fuggire da questi suoi sbagli passando attraverso la trasmutazione e la fuga dal proprio *ego* più profondo, ora abbiamo a che fare con un individuo che non è più *disgustato* dai suoi errori, dai suoi attaccamenti alle cose del mondo, ma al contrario ne va *fiero*, e pretende di eternizzare e spiritualizzare questa sua bassa venalità e, meglio ancora, questa sua “volontà di dare alle sue imprese interesse e significato infiniti, mentre in verità proprio per questo, non fa che semplici esperimenti”¹⁸⁸.

In questa fase, l’*ostinato*, il don Chisciotte della carnalità e dei “castelli in aria”¹⁸⁹ non riesce – evidentemente – a diventare un io, una *ipseità cosciente*, ma anzi, dacché non ha voluto perdere sé stesso per guadagnare sé stesso (cfr. Lc 9, 23), finisce per essere *niente*, nessun io, ovvero un *morto vivente*. E si ostina a vivere così, vuole vivere così, adora, anzi: *gode* nel vivere così, al punto tale che, per assurdo e portando alle estreme conseguenze il ragionamento: se davvero, come dice il Vangelo, il diavolo è “principe di questo mondo”¹⁹⁰ e l’ostinato gode di esse al punto tale di volerle avvolgere nella bianca luce dell’eterno, tale ostinato, gradatamente, più *persisterà* nella sua follia, più *diventerà* (un) diavolo.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 1751.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 1747.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 1749.

¹⁹⁰ Gv 12, 31.

E a quel punto la sua fissazione patologica sarà talmente insondabile, e la sua lontananza da sé stesso e da Dio sarà talmente ampia, anzi siderale, che:

“Se anche Dio stesso e tutti gli angeli del cielo venissero in suo aiuto; no, ora egli non vuole più, ora è troppo tardi: [...] ora preferisce infuriare contro tutti [...] e ora l’essenziale per lui è badare di aver sempre a portata di mano il suo tormento”¹⁹¹,

del quale, evidentemente, prova piacere, diletto e, perché no, masochistica consolazione.

10c. Una esemplificazione letteraria dell’ostinazione

A questo punto della nostra tesi, ci eravamo prefissati l’obiettivo di analizzare, come esemplificazione *letteraria* dell’ostinazione kierkegaardiana, la figura di Don Chisciotte de la Mancha, perfetto prototipo del costruttore di castelli in aria, il cui senso profondo solo lui comprendeva e dalla cui eternizzazione egli traeva conforto, forza, senso e, infine, vita. Tuttavia, dopo lunga riflessione, abbiamo preferito – e trovato più opportuno – sorvolare su questa figura letteraria, ampiamente studiata, usata e forse *abusata*, e inserire qui lo studio di un altro personaggio letterario, a nostra opinione altrettanto significativo, ma meno scandagliato del precedente: Gollum, da *Il Signore degli Anelli* di J. R. R. Tolkien, di cui, qui di seguito, proporremo una breve filosofia (preceduta da una altrettanto breve biografia).

È il 2463 della Terza Era della Terra di Mezzo e due “creature di razza hobbit e affine agli avi degli Sturoi”¹⁹² pescano tranquillamente a bordo di una barchetta. Uno dei due, tale Déagol, trascinato dal peso del pesce che aveva abboccato all’amo, cade dall’imbarcazione e viene portato sul fondo del Grande Fiume Anduin: lì, abbandonata la lenza, vede qualcosa luccicare nella melma: un anello dorato. Giunto a riva, lo aspettava il suo amico, Sméagol il quale, vistogli in mano un grazioso oggetto, uccide Déagol, intascandosi l’anello. Sméagol, tornato a casa,

“Scoprì che in famiglia nessuno lo vedeva quando portava al dito l’anello [...] ed era molto compiaciuto della sua scoperta e [...] la sfruttava in modo perverso e malvagio. [...] Incominciarono a odiarlo e parenti e amici lo evitavano. [...] Sua nonna, desiderando vivere in pace, lo espulse dalla famiglia [...] Egli vagò solitario, versando lacrime sulla cattiveria del mondo, e risalì il Fiume [...] e partì di notte per le alture [...] e l’Anello lo seguì nell’ombra.”¹⁹³

¹⁹¹ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, ed. cit., p. 1753.

¹⁹² J.R.R. Tolkien, *La compagnia dell’Anello*, in *Il signore degli Anelli*, ed. italiana a cura di Q. Principe, Milano, Bompiani, 2000 (2010²⁶), p. 90.

¹⁹³ *Ivi*, pp. 91-92.

E in quell'ombra, l'Anello lo consumò. Perché quello non era un comune gioiello, era piuttosto "l'Anello sovrano, quello che serve a dominarli tutti. È quell'unico Anello che l'Oscuro Signore perse molto tempo fa"¹⁹⁴ il cui potere sulle creature mortali è terrificante. Gollum divenne uno schiavo di questa presenza, di questo occhio costantemente acceso sulla sua miserabile esistenza terrena. L'Oggetto gli allungò la vita, gli ritardò la vecchiaia, ma aveva fatto della sua esistenza un nulla riempito di illusioni: l'orrida creatura iniziò a odiare l'Anello – esattamente come il disperato dell'eterno odia la sua disperazione – eppure non riusciva a vivere senza di esso – esattamente come il disperato dell'eterno non riesce, né vuole, staccarsi dalla sua stessa disperazione.

E quando perse l'Anello, perché Bilbo Baggins glielo aveva rubato, cosa ne fu di lui? La sua vita, già vuota e insignificante, commedia sordida e astuta di una creatura consumata dai continui banchetti di sangue, assunse i toni della farsa. Ma fu effettivamente Bilbo lo Hobbit a rubargli l'Anello? O piuttosto fu l'Anello ad andarsene? La seconda ipotesi è la più corretta: l'Oggetto viveva di vita propria, decideva dove e quando far perdere le sue tracce: fu il caso, se mai esiste un *caso*, a far sì che Bilbo si trovasse, proprio lì, proprio allora, giusto in tempo per posarci sopra la mano. Di Gollum non restò che un muto rimpianto di gloria passata: l'infelice creatura aveva perduto il suo unico compagno di vita, il suo amore, la sua gioia, il suo *Tesoro*: uscito di sottechi dalle Montagne, dove ormai tutto non era che vacuità oscura e notte senza fine, venne attratto a Mordor, luogo ove l'Anello era stato forgiato, e lì, torturato e mutilato dalle nere milizie di Sauron, confessò la sua storia agli Orchi. E poi sparì, e di lui, per molti anni, non si seppe più nulla. Ricompare sulla scena solo quando la missione della Compagnia dell'Anello è ormai iniziata: è il 25 dicembre 3018, sono passati 555 anni, e Gollum è ancora schiavo del suo odio e del suo amore per l'Anello. Il suo ruolo nella storia dei Grandi Anni della Terra di Mezzo sarà centrale: sarà lui, infatti, a distruggere l'Anello, morendo sciolto nella lava del Monte Fato insieme a esso, unito, nella morte come nella vita, dal suo amore disperato per questo Oggetto, gridando, finalmente, la sua gioia: "Tesoro!".

Fare (la) filosofia di Gollum non è un'operazione facile, anzitutto per un motivo tecnico: nessuno si era mai cimentato prima in un'operazione del genere – almeno per quanto ci consta –: conseguentemente non abbiamo appoggi, non abbiamo chiavi di lettura precedenti a quelle che qui proporremo; e, secondo, perché non esiste *un* Gollum: esiste uno *Sméagol*, creatura di razza Sturoi e affine agli Hobbit, e un

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 87.

Gollum, la cui storia si intreccia strettamente a quella del precedente, ma dal quale egli rimane separato. Sméagol, senza dubbio, *evolve* in Gollum, per via della solitudine, dei lunghi pasti rimuginati all'oscurità, nascosti dal sole e dalla luna, ma Sméagol non è *solo* Gollum – e viceversa: fare filosofia dell'uno implica un riferimento all'altro, in una vera e propria dialettica dell'*ostinazione*, dello *sdoppiamento*, della *pazzia*. Sì, in sostanza qui, faremo filosofia della pazzia e dovremo cercare di non cadere in essa: il rischio c'è.

Gollum è certamente il personaggio più complesso della Trilogia dell'Anello: che sia *ostinato*, nel senso *kierkegaardiano* del termine, è *certamente* esatto: i tentativi di Frodo, nuovo Portatore dell'Anello, di redimere la creatura saranno, infatti, tutti vani: la malvagità che pervade questo essere miserabile conosce senza dubbio sprazzi di lucidità, e la complessità della sua esistenza sembra, ogni tanto, trovare un attimo di requie; ma è tutto *momentaneo*. Egli vive di attimi, di momenti passeggeri, ma non conosce il senso dell'istante, soprattutto nel significato del *dono* di tale istante di vita al prossimo. Ogni cosa torna a lui, fa capo a lui, tutto ruota attorno *all'ostinato obiettivo*: riprendere il Tesoro. Consapevole della propria miserabilità, egli in un certo qual modo la sfrutta a suo favore:

“ “Sì, siamo disgraziati, tesoro” gemette “Miseri, miseri! Gli Hobbit ci uccideranno, cari piccoli Hobbit” “No, non ti uccideremo” disse Frodo “Ma nemmeno ti lasceremo andare. Sei un covo di malvagità e di malizia, Gollum. Sarai costretto a venire con noi. [...]” “Sì sì, davvero! Andremo con loro, cari piccoli Hobbit!” ”¹⁹⁵

Sicuro della propria pateticità, Gollum giura e spergiura di servire il nuovo Portatore: egli odia sé stesso, esattamente come odia l'Anello che per lunghi anni gli ha avvelenato la mente ma, *contemporaneamente*, ha a cuore la sua vita, più di qualsiasi cosa al mondo, esattamente come ama l'Anello, con la stessa forza e intensità. Sono un tutt'uno, lui e l'Anello, e non vi è pensiero di questa creatura che non torni a quell'Oggetto. Ne ha bisogno, lo vuole, gli serve. E a conferma di ciò, quando dice: “Noi” ... a chi si riferisce? A Gollum e a Sméagol, verrebbe da dire, alle *due parti della sua stessa personalità*; ma non è corretto: egli parla di sé stesso e dell'Anello: sentendolo parlare, e parlare di sé stesso per giunta, non si sa più dove finisca la Creatura Gollum e dove inizi l'Anello: essi costituiscono, per così dire, una soluzione chimica talmente perfetta da non poter più dividere gli elementi che la compongono. E a proposito di ostinazione: il cammino che Gollum decide di compiere in compagnia di Frodo e Sam, cos'è, dal punto di vista *filosofico*, se non il tentativo di

¹⁹⁵ J.R.R. Tolkien, *Le due torri*, in *Il signore degli Anelli*, ed. cit., p. 768.

prolungare al massimo l'esistenza dell'Anello e sua propria? Il bisogno di *eternizzare* questa sua misera vita, talmente legata al Tesoro da dipendere da esso: egli sa – o quantomeno intuisce – sin dal primo istante che quella missione di Frodo verso il Monte Fato è un viaggio di *distruzione*: perché seguirlo, quindi, perché aiutare il Portatore? Per due motivi: per *debolezza* e per *ostinazione*; la debolezza, ovvero l'incapacità di opporsi alla forza fisica e morale di un vero e proprio *Sacerdote* dell'Anello (in comunione con Gandalf, il Profeta, e Aragorn, il Re, uniti tra loro in una triade di carismi quasi messianici) quale si rivela essere Frodo; ma soprattutto *ostinazione*, la volontà spasmodica, cioè, di *ritardare* quanto più possibile questo avvenimento, sfruttando al massimo i pericoli della strada, nella speranza che la lunghezza del viaggio, o l'intervento di creature malvagie incontrate lungo il cammino, impediscano a Frodo di compiere la sua missione.

Gollum ha già avuto per mano l'Anello, è consapevole che la forza del Portatore, prima o poi, vacillerà, e che l'impresa esigerà la sua stessa vita, e di questo fa un punto a suo vantaggio: trama nell'ombra, nonostante i momenti di vacua bontà lucida, per far sì che, in un modo o nell'altro, l'Anello torni nelle sue spregevoli mani. Verrebbe da chiedersi: perché allora non uccidere Frodo a mani nude, ma ora, ma subito? Perché, questa la risposta, Gollum vede in Frodo un suo *prolungamento*: sa perfettamente che Frodo sta facendo quello che, in altri momenti e in altre epoche storiche, *avrebbe potuto* (o forse dovuto) fare lui: uccidere Frodo significherebbe in qualche modo uccidere una parte di Gollum, e Gollum aborrisce anche solo l'idea di far male a sé stesso: si disprezza, ma si ostina a vivere, almeno sino al momento in cui le sue ripugnanti mani non si fossero posate di nuovo su quel cerchietto dorato. In un certo, *patologico*, senso, Gollum, in quanto *disperatamente debole*, vive attraverso Frodo, e gode nel vederlo possedere l'Anello; e tuttavia, in quanto *disperatamente ostinato* a riavere il suo Tesoro, lo invidia, lo odia, detesta quel meschino piccolo Hobbit, malvagio-infido-falso, e nulla di più lo ecciterebbe che vederlo morto, giacente davanti a lui. Soluzione di questa dicotomia, sintesi della sua follia, è: la morte di Frodo deve essere consumata, certamente, ma non per mano *gollumiana*. Sarà qualcun altro a far il lavoro sporco. E se poi Frodo dovesse sfuggire alla trappola? Allora occorrerà accantonare un istante la debolezza, e far vincere l'ostinazione: sulle pendici del Monte Fato, infatti, Gollum tenterà l'ultima imboscata contro il Portatore dell'Anello, ormai anch'egli preda del potere di quell'Oggetto: ed ecco, tenta di ucciderlo, gli sbatte la testa contro i sassi del Sammath Naur, godendo nel vederlo sanguinare.

È l'arrivo di Sam a impedire la morte del Portatore; egli sguaina la spada, fa per uccidere Gollum ma:

“La sua mano esitò. La sua mente era eccitata dalla collera e dai cattivi ricordi passati. Sarebbe stato giusto uccidere quell'essere infido e cattivo, giusto e più volte meritato; e sembrava anche l'unica cosa sicura da farsi. Ma in fondo al cuore qualcosa lo tratteneva. Non poteva colpire quella cosa distesa nella sabbia, disperata, distrutta, miserevole.”¹⁹⁶

Cosa se ne ricava da questo poetico passo? Che, *paradossalmente*, se è assolutamente vero che nella filosofia kierkegaardiana debolezza e ostinazione si implicano, certo, ma si *escludono*, qui abbiamo il caso contrario: la *coesistenza* di entrambe queste dimensioni serve allo stesso medesimo scopo; dacché se ne deduce che in Gollum la debolezza è l'arma *seduttiva* dell'ostinazione. Uno strazio anche solo a pensarci. Egli gioca con la pena che induce, con la misericordia che provoca, e la sfrutta a servizio della sua ostinata ricerca dell'Anello, dell'esistenza eterna, della gioia.

Cosa dire, per concludere l'analisi filosofica di questa creatura spregevole eppure patetica? Anzitutto che egli è *davvero* il prototipo dell'ostinazione kierkegaardiana, esattamente come della debolezza. Come entrambe queste condizioni – tra loro dialetticamente inconcepibili – possano coesistere in un'unica figura, lo si è detto: Gollum è l'ostinato, Sméagol è il debole: dove inizi uno e dove finisca l'altro, è un problema enorme, perché entrambi coesistono nella ricerca spasmodica del soddisfacimento dell'unico loro bisogno. La stessa morte di Gollum, da questo punto di vista, è il *trionfo* dell'ostinazione: egli precipita nel magma con in mano il suo adorato Tesoro: muore, la malvagia creatura, certo che lo fa, eppure muore da *vincitore*, perché, anche se solo per un secondo – forse per lui, eterno – la sua ostinata ricerca, il suo bisogno di trovare un senso a una vita infeconda, si è finalmente soddisfatto. In questo senso, Gollum è la vittoria del demoniaco, della volontà di non cambiare mai, di *eternizzare i propri difetti* e farne un punto di forza, anzi una ragione di vita: ne *Il Signore degli Anelli*, questa la tesi conclusiva – e forse rivoluzionaria – *filosoficamente* (e non eticamente) parlando, il vero nemico, il vero cattivo se vogliamo dire così, il vero demone, non è Sauron, l'Oscuro Signore, che è sconfitto dalla morte di Gollum – una morte che non è redenzione, ma vittoria dell'ostinazione, lo ripetiamo. Il vero demone è Gollum, e la sua morte è il trionfo dell'ostinazione diabolica; sostenere, dunque, che *Il Signore degli Anelli* abbia un lieto fine è assolutamente corretto, *eticamente* parlando. È *kierkegaardianamente* parlando, che la cosa non è così scontata.

¹⁹⁶ J.R.R. Tolkien, *Il ritorno del re*, in *Il signore degli Anelli*, ed. cit., p. 1157.

11a. Amartiologia kierkegaardiana (1). La disperazione e (è) il peccato

Sinora, per quanto ci si sia immersi in uno studio preciso delle varie forme di disperazione, e pur avendo noi stabilito, con buona certezza, che tale determinazione dell'animo, per quanto *multiforme*, resta nel profondo della sua essenza *univoca*, non abbiamo ancora dato della disperazione una descrizione "dogmatica". Abbiamo affermato, con Kierkegaard, che essa è una *interpretazione sbagliata* dell'uomo rispetto a sé stesso e alla sua fondatezza in Dio, e abbiamo mostrato come tale stortura interpretativa si possa declinare in alcuni casi concreti e specifici. *Summma summarum* di queste disperate manifestazioni, è il rapporto innanzi a Dio dell'uomo, ovvero "la debolezza potenziata o l'ostinazione potenziata"¹⁹⁷, cioè l'uomo che, rispetto all'idea di Dio, vive con *verità* la propria disperazione, sino a farla diventare "peccato, ovvero potenziamento della disperazione"¹⁹⁸.

Ora, la disperazione, per poter diventare peccato *proprie dictu*, attraversa una serie di fasi progressive di *ingigantimento*, fasi che corrispondono alla sempre crescente presa di coscienza del proprio io singolo di ogni uomo: se infatti la disperazione, rapportata all'uomo, resta disperazione, perché l'uomo non è creatura infinita, nel momento in cui essa viene rapportata a Dio, è elevata a potenza *n*, ovvero è *infinitizzata*. Il che, è un processo che concorda eufonicamente con quanto si è definito precedentemente riguardo la disperazione strettamente intesa: se essa è *davvero* un rapporto dell'uomo rispetto al suo io, e cresce in proporzione alla coscienza d'individualità del singolo, e se davvero l'io singolo raggiunge la sua piena individualità solo mediante il suo rapporto *con Dio*, ne consegue che l'uomo disperato, nel momento in cui tenta di alzare gli occhi verso l'Immenso, diventa *immensamente* più disperato di quanto non fosse guardando meramente a sé.

Essere deboli od ostinati innanzi all'idea di Dio, è una definizione di peccato che, a detta del Nostro:

"Comprende certamente ogni forma pensabile e ogni forma reale del peccato, mettendo giustamente in evidenza il punto decisivo, cioè che il peccato è disperazione (perché il peccato non è la sfrenatezza della carne e del sangue, ma il consenso che vi dà lo spirito) e che il peccato è davanti a Dio. [...] L'essenziale qui è che la definizione abbraccia, come una rete, tutte le forme."¹⁹⁹

La cosa interessante di questa definizione è che il peccato viene, forse per la prima volta nella storia del pensiero teologico occidentale, *spostato di sede*: esso non risiede

¹⁹⁷ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, ed. cit., p. 1757.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 1765.

più, per Kierkegaard, nella debolezza della *carne*, opposta alla fermezza dei propositi dello *spirito* umano. No, non può essere così! L'obiezione di Kierkegaard a questa visione dell'amartologia è, ancora una volta, tesa a ricostruire l'uomo nella sua *interezza*, nella sua complessità di singolo pensante e vivente, in comunione con quella che è la sua *antropologia esistenziale*.

Pensare che l'uomo sia – quasi anatomicamente – tagliato in due, da una parte il corpo, dall'altra l'anima, è un grossolano errore, un rigurgito cartesiano e secentesco che non porta, filosoficamente e teologicamente, da nessuna parte e che, pur invalso nelle interpretazioni amartologiche tradizionali e dogmatiche, non considera l'uomo nella sua *totalità*. Se l'uomo fosse davvero *diviso in due*, da una parte il corpo peccatore e dall'altra l'anima santificatrice, egli non giungerebbe mai a totalità sintetica, e non avrebbe alcun *io* da porre innanzi all'idea di Dio. Solo se consideriamo l'uomo in quanto *sintesi spirituale infinita*, allora l'ipseità viene preservata dalla distruzione, ma, in questo caso, il peccato sarebbe un errore considerarlo solo come un sussulto fisico: se fosse effettivamente questo, cosa impedirebbe all'anima (o allo spirito) di soffocarlo? Il peccato, in realtà, sorge nel momento in cui il corpo prende il sopravvento e lo spirito *glielo concede*, dandogli il suo beneplacito; ora, solo in questo modo il peccato dice tutto dell'uomo in un dato momento. Solo questa rivoluzionaria antropologia dell'io lapsario salva la totalità dell'uomo dalla distruzione, pur caricandola di colpe oggettive molto più grandi.

Ragioniamoci un istante. Se il peccato fosse da considerarsi (o fosse anche solo considerabile) come un rigurgito meramente fisico che è fuggito dall'io e si è inoltrato nella storia del mondo, che colpa ne avrebbe l'*io-in-quanto-anima* o, ancor di più l'*io-in-quanto-spirito*? Ci troveremmo ad affrontare lo strano caso di un uomo che, è allo stesso momento e sotto lo stesso rispetto, sia innocente che colpevole.

Si potrebbe risolvere la discrepanza affermando che gli atti del corpo avranno poi ripercussione sull'anima o sullo spirito, ma anche questa soluzione non garantisce l'unità umana, al contrario, riafferma la discrepanza dell'elemento *cogitantem* e dell'elemento *extensum*, per dirla con Cartesio – conseguentemente, l'anima dell'io non sarà mai veramente *colpevole*, ma, al massimo, *passiva di colpe*.

E quando avessimo a che fare con peccati dell'anima? Pensieri, parole, od omissioni? In quel caso potremmo comunque salvare la teoria dogmatica tradizionale affermando: quei moti peccaminosi sono provocati da *affetti fisici* passati, presenti o futuri: *ipso facto*, l'anima continua a non essere mai *davvero* peccatrice. Affermare al contrario che il peccato viene sì, dal corpo, ma prima di assumere caratterizzazione presente, riceve il consenso dello spirito, significa affermare la colpevolezza innanzi a

Dio di *tutto l'io* vivente: del *corpo*, da cui è provenuto l'impulso peccaminoso, dell'*anima* che ne è stata sopraffatta per troppa debolezza, dello *spirito*, che ha dato il suo assenso a tutto questo.

L'io è, in questo modo, *infinitamente più colpevole* di quanto non lo fosse prima: questa nuova teologia – che è anche e soprattutto *un'antropologia* totale – richiede all'uomo infinitamente più ragione dei suoi atti di ogni altra dogmatica (e di ogni altro *dogmatismo*) precedente. Ed è, da questo punto di vista, infinitamente più pesante da sopportare.

Tale nuova definizione del peccato, tuttavia, non si limita ad aprire nuovi – e in un certo senso inquietanti – spiragli sul concetto di *responsabilità* umana, ma attacca a testa bassa anche le precedenti definizioni di peccato, rivelando la loro debolezza: affermare che *tutto l'io* è coinvolto, e *corresponsabile*, della caduta nel peccato dell'io stesso, significa affermare che il peccato non è più una *negazione* (del bene), ma è un *atto*, o meglio ancora, una *posizione* dell'io rispetto al comandamento divino. Scrive Kierkegaard:

“Esponendo la disperazione, abbiamo continuamente dimostrato un movimento ascendente [...] di potenziamento della coscienza del proprio io e la potenziamento elevata ad azione cosciente. [...] Ma secondo questa definizione, occorre per il peccato che l'io, grazie all'idea di Dio, sia elevato a potenza infinita, e così a sua volta occorre la massima consapevolezza del peccato come azione. In questo si esprime che il peccato è una posizione: il suo essere davanti a Dio.”²⁰⁰

Di nuovo il punto centrale è la *presenza di Dio*, ovvero il suo porsi nella *dialettica* di determinazione dell'ipseità umana. Dal momento che Dio, per concedere all'io di determinarsi, lo eleva, ne eleva anche la coscienza – e appunto, la più alta forma di coscienza è *l'azione*. Il peccato dunque, nella sua forma di disperazione potenziata, è disperazione cosciente, in altre parole, è *posizione* innanzi a Dio. E solo innanzi a Dio esiste il peccato – e non tra gli uomini. Da questo punto di vista, la basa di partenza del percorso *ascensionale* (che paradossalmente è *discensionale*) verso l'oscuro baratro del peccato è appunto l'errore interpretativo della propria ipseità, ovvero la *disperazione*. Cerchiamo di spiegarci meglio.

Se il peccato dipende – logicamente e antropologicamente – dalla disperazione, ed essendo la disperazione un rapporto sbagliato dell'io con sé stesso, consegue che l'uscita dalla disperazione consentirebbe di fuggire dal peccato. Non staremo qui a

²⁰⁰ *Ivi*, p. 1793.

chiederci ora *se*, e soprattutto *come*, sia possibile uscire dalla disperazione, ci limitiamo a esporre questo dato di fatto.

Anche il peccato, esattamente come il suo precedente (onto)logico, non si esprime in maniera univoca, ma gode anch'esso della virtù – chiamiamola così – di *potenziarsi* rispetto alla coscienza del peccato stesso. Nel momento in cui, infatti, l'io si rende conto del proprio peccato, può scegliere di *permanere* in esso, oppure di *pentirsi*. Ma la permanenza nel peccato assume a sua volta due connotazioni: la connotazione *disperata* o la connotazione *demoniaca*; di quest'ultima, daremo conto più oltre; concentriamoci, per ora, solo sulla condizione dell'uomo che dispera nel e del proprio peccato.

Ora, *disperare nel peccato del proprio peccato* è un atteggiamento tricipite, che si declina, per gradi e forme gradualmente ascendenti in gravità. Osserviamo anche quanto segue: le tre forme di disperazione di peccato si rapportano alle tre Persone della Santissima Trinità: noteremo infatti come l'uomo disperato del proprio peccato, si disperi innanzi al Padre-che-giudica, al Figlio-che-salva, allo Spirito-che-ama; noteremo inoltre che il più alto grado di disperazione lo raggiungiamo rapportandoci allo Spirito, e questo, lo anticipiamo subito, non ci deve affatto stupire: lo Spirito, infatti, è la *mediazione di Dio con sé medesimo*, ovvero è Dio per come esso è realmente: laddove si manifesta realmente la presenza di Dio, sia in quanto anima di Dio (ovvero il Padre) sia in quanto carne di Dio (ovvero il Figlio), essa è Spirito Santo, che *accompagna* la vita di ogni cristiano con il suo soffio reale e spirituale insieme.

Molto spesso, lo notiamo di sfuggita, si tende a separare Dio in due tronconi distinti: il *Dio giudice* e veterotestamentario, e il *Dio messianico*, che ama l'uomo al punto tale da offrirsi come olocausto finale. In realtà, questa separazione è *arbitraria* e unilaterale: la *verità dello Spirito Santo*, infatti risolve in sé tanto il lato giudicante di Dio, tant'è vero che contro lo Spirito sono commessi i peccati più gravi, sia il lato amatore di Dio, tant'è vero che lo Spirito ci offre i suoi carismi per affrontare la quotidianità della vita: sapienza, intelletto eccetera. La verità dello Spirito Santo, questa è opinione di chi scrive e non di Kierkegaard, lo sottolineiamo, è la verità che porta con sé anche la necessità di rivedere la religione cristiana stessa; se l'Ebraismo è infatti – senza ombra di dubbio – la religione del Padre, e il Cristianesimo è la religione del Figlio, significa che occorre costruire la Religione dello Spirito Santo. Non sapremo dire come, ma siamo certi che sia necessario compiere questo passo, se vogliamo sperare di fermare il declino dell'Occidente – e non aggiungiamo altro.

Ma torniamo ora alla disperazione del proprio peccato.

Il primo stadio, è la “semplice” *disperazione del peccato*: ebbene, disperare del proprio peccato, scrive Kierkegaard, “è l’espressione che il peccato è diventato o vuole diventare coerente con sé stesso”²⁰¹, ovvero, che l’io “è troppo debole per sentir parlare di pentimento o di Grazia [...] e il peccato è la lotta della disperazione”²⁰². In altri termini l’uomo, vedendosi *colpevole* innanzi a un’immagine da Antico Testamento di Dio, vorrebbe uscire dal peccato, ma è troppo debole – e sa *perfettamente* di esserlo – per accettare di farsi responsabile dei suoi atti innanzi a un Dio collerico, e decide di *non* decidere, o piuttosto, di darsi il contegno esterno di un uomo dabbene, mentre dentro, disperando della possibilità di salvarsi, il suo spirito marcisce ogni giorno di più.

Più subdola è la *disperazione* che si ha *della remissione* dei peccati: rispetto allo stadio precedente, l’io non si rapporta più solo al Dio veterotestamentario, Dio giudice e fulminatore, ma a Cristo, alla sua venuta e alla sua promessa di remissione ed espiazione delle colpe dell’uomo. Per la prima volta, in questo caso:

“Si parla dell’io di fronte a Cristo – un io che pure disperatamente non vuole essere sé stesso o disperatamente vuole essere sé stesso. Perché la disperazione della remissione dei peccati deve risalire all’una o all’altra formula.”²⁰³

Un io di tal foggia, che si proietta innanzi a Gesù e si rapporta a Lui, è un io che, per grazia divina, è qualitativamente *superiore* al precedente, perché ha avuto modo di rapportarsi a Dio faccia a faccia, grazie al fatto che quest’ultimo si è degnato di incarnarsi, nascere e morire. Il punto è che un io superiore, ha una superiore *consapevolezza* della propria disperazione, e quindi un maggior carico di debolezza od ostinazione con cui arrabattarsi. Avere a che fare con Cristo, significa per l’io aver a che fare con “Dio [che] concede la riconciliazione nella remissione dei peccati”²⁰⁴, solo che è proprio in questa concessione che scatta il maggior carico di disperazione:

“Quando il peccatore dispera nella remissione dei peccati, è press’a poco come se volesse lanciare dei sassi contro Dio con un dialogo di questo genere: “No, non c’è remissione dei peccati, questa è un’impossibilità”; sembra quasi venir alle mani.”²⁰⁵

²⁰¹ *Ivi*, p. 1807.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ *Ivi*, p. 1813.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 1815.

Ora, disperare nella remissione dei peccati è “lo scandalo”²⁰⁶, ovvero la “determinazione più decisiva della soggettività nell’uomo singolo”²⁰⁷. Scandalo e singolarità si rapportano tra loro continuamente, nella misura in cui laddove c’è scandalo c’è peccato, ma è nel concettualizzare il peccato che inizia il cristianesimo, dacché è dalla dottrina del peccato originale che esso prende forma. Il punto è che lo scandalo non è l’apertura al cristianesimo, benché esso implichi il peccato, che è una determinazione solamente cristiana, ma è la *negazione* del cristianesimo, perché il suo carattere proprio è quello di “peccato potenziato”²⁰⁸. Il peccato potenziato – ovvero disperato – verso il Figlio è, dunque, lo scandalizzarsi di ciò che il Padre, attraverso il Figlio, ha testimoniato alla storia del mondo.

Resta da studiare l’ultimo caso, il più grave e il più deleterio, di peccato disperato (*sive* potenziato): il peccato “contro lo Spirito Santo”²⁰⁹, ovvero con il peccato (disperazione potenziata) elevato alla potenza di sé stesso. In cosa consiste questo peccato contro lo Spirito? Nel “*modo ponendo*” di negare la cristianità indicandola come *falsa*. Abbiamo a che fare con il caso più *infimo* di peccato, ovvero il caso in cui il peccato non si limita più a versare lacrime sulla sua *irrimediabilità*, ma passa al contrattacco *attivo*, inizia a denigrare il cristianesimo, ovvero assume “la forma positiva dello scandalo”²¹⁰. Se da un lato prima avevamo a che fare con uno scandalo *passivo*, che poteva – al limite – anche aprire alla possibilità della fede “dacché lo scandalo è il momento dialettico della fede”²¹¹, qui, nel peccato contro lo Spirito, abbiamo a che fare con un peccato che si erge a *giudice* del cristianesimo, lo soppesa, e lo dichiara colpevole di falsità e menzogna, e – dicendolo del cristianesimo in quanto dottrina – *eo ipso* lo afferma anche di Cristo. Tale peccato supremo e potenziato assume tre forme: *l’agnosticismo* (“io non credo, ma non giudico per niente”²¹²), *l’indifferentismo* (“l’uomo passa la sua vita come un’ombra”²¹³) e *l’ateismo* razionale, secondo cui Cristo non è un uomo, non è Dio, ma solo una “figura mitologica che non pretende di essere reale”²¹⁴ ed è appunto questo il peccato contro lo Spirito per eccellenza.

Ora, è evidente che, se lo Spirito è, come in effetti è, l’unione di Padre e Figlio nel carisma dell’Amore (in quanto unione di Giudizio – proprio del Figlio – e Salvezza –

²⁰⁶ *Ivi*, p. 1817.

²⁰⁷ *Ivi*, p. 1825.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 1829.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ *Ivi*, p. 1831.

²¹¹ *Ivi*, p. 1835.

²¹² *Ivi*, p. 1837.

²¹³ *Ivi*, p. 1839.

²¹⁴ *Ibidem*.

propria del Figlio), significa che, secondo Kierkegaard, il peccato più grave è quello commesso contro l'Amore, e chi lo commette, è un vero e proprio diavolo. Guai a coloro che peccano contro l'Amore: per loro si prepara la pena più dura.

Partendo dalla disperazione, abbiamo percorso i vari gironi, le varie bolge e fosse, e siamo giunti al lago del Cocito in centro alla Giudecca: abbiamo veduto Satana, ovvero il grande peccatore contro lo Spirito, colui che giudica falso Dio e il suo progetto di salvezza attuato tramite Cristo. E potremmo fermarci qui. Siamo giunti a “questa forma di scandalo che è la più alta *potenziazione* del peccato”²¹⁵.

Andremo avanti per analizzare altre questioni riguardo l'amartiologia kierkegaardiana, questioni forse laterali, ma altrettanto importanti di quelle che abbiamo sin qui esposto. Ma non vogliamo concludere senza una nota serena, un raggio di sole. Kierkegaard conclude la sua opera con una frase che, da sola, ripercorre a ritroso tutta la catabasi sin qui compiuta: attraverso questa frase egli ci ricorda che la direzione che abbiamo preso nel corso *de La malattia mortale* non è un senso unico: non è una direzione obbligata! Tutto è possibile, se decidiamo di fondare noi stessi nella giustizia, se siamo capaci di riconoscere le vere potenzialità della nostra ipseità. Tutto sta nel *volarlo* fare. Riporteremo il paragrafo conclusivo nella sua totalità, e non ci dilungheremo nell'esporglo ulteriormente:

“Il contrasto peccato-fede, invece, è stato affermato in tutto questo scritto dove subito, nella prima parte, fu stabilita la formula per lo stato in cui non c'è alcuna disperazione: cioè nel rapportarsi a sé stesso e volendo essere sé stesso, l'io si fonda, trasparente, nella potenza che l'ha posto. E questa formula, come spesso si è ricordato, è la definizione della fede.”²¹⁶

Laddove c'è fede, non c'è disperazione. E chi scrive sa – soprattutto in questo preciso istante della sua vita – che questo è *assolutamente* vero.

11b. Amartiologia kierkegaardiana (2). Le erronee concezioni del peccato

Prima di concludere la prima parte della nostra tesi, nella certezza di aver analizzato al massimo della sua estensione ontologica ed esistenziale il concetto della disperazione, nella certezza – pari tempo – di aver dimostrato come questa disamina kierkegaardiana qui studiata sia, in tutto e per tutto, *esistenzialista* (o se, proprio vogliamo, proto-esistenzialista), perché si è rivolta all'uomo nella sua totalità, e su di esso ha posto l'accento nella formulazione dei risultati, troviamo necessario portare a termine un'altra questione, non secondaria, se vogliamo dire di aver *davvero* – e in

²¹⁵ *Ibidem.*

²¹⁶ *Ibidem.*

ogni senso – analizzato la determinazione della disperazione. La questione è quella *amartiologica*, ossia quella concernente il peccato: la sua possibilità anzitutto, le sue interpretazioni.

Iniziamo appunto dalle *interpretazioni* di esso: dunque, data per buona quella kierkegaardiana, essa, tuttavia, non è stata l'unica a essere proposta al vaglio dei posteri, nel corso della storia del pensiero.

La prima interpretazione che Kierkegaard propone è quella della cosiddetta “morale socratica” secondo cui “il peccato è ignoranza”²¹⁷; ora, “l'inconveniente di questa definizione è ch'essa lascia indeterminato ciò che deve intendere più precisamente: l'ignoranza stessa”²¹⁸, la quale, è un'osservazione molto corretta.

Ammesso – e non concesso – che il peccato sia effettivamente una “ignoranza di ...”, resterebbe da chiedersi se davvero questa definizione calzi a pennello con l'idea cristiana di peccato; sorge, infatti, un'obiezione da muovere all'osservazione kierkegaardiana sul peccato in senso socratico: peccato è un termine – in tutto e per tutto – legato allo spirito del cristianesimo e al suo destino. La definizione socratica sembra riguardare piuttosto un – molto più vago e ampio – concetto di *errore*, di *azione cattiva*; ma un'azione cattiva (o ingiusta) è sempre un peccato? Kierkegaard – che, con molta intelligenza, aveva ampiamente previsto l'obiezione – ci risponde così:

“Socrate, in realtà, non arriva alla determinazione del peccato [perché] [...] se il peccato è ignoranza, il peccato veramente non esiste, perché il peccato è precisamente consapevole. [...] E il concetto per il quale il cristianesimo nel modo più decisivo si differenzia qualitativamente dal paganesimo è proprio il peccato. [...] Qual è allora la determinazione che manca a Socrate per definire il peccato? La volontà, l'ostinazione.”²¹⁹

Resterebbe da chiedersi, dato che si è dimostrato chiaramente che la *sokratiske Definition* di peccato non giunge *fattivamente* a definire il termine che pretenderebbe di chiarificare, a che serva inserire, in un trattato teologico-filosofico come *La malattia mortale*, una digressione su Socrate. Anche su questo punto, il Nostro ha una risposta:

“È soprattutto di un Socrate che abbisogna il nostro mondo. [...] Una correzione ironico-etica è forse l'unico rimedio di cui ha bisogno [...] come concezione etica per la vita di ogni giorno.”²²⁰

²¹⁷ *Ivi*, p. 1775.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Ivi*, p. 1777.

²²⁰ *Ivi*, p. 1781.

Da rigettarsi, dunque, la visione teologica socratica, o meglio l'interpretazione *dottrinale* del pensiero socratico e della sua visione sull'errore umano e del male: da preservarsi, al contrario, la visione *etica* come guida pratica per la vita quotidiana. Porre al centro della vita quotidiana il *pensiero* della comprensione del bene come rimedio contro il peccato, infatti, potrebbe risultare molto utile al cristiano, consapevole della sua fede, che intende vivere rettamente. Ben diverso è fare di questa concezione socratica un *mantra* filosofico: riprendere l'idea che conoscere il bene – e dunque pensarlo – sia *eo ipso* un antidoto al male è infatti puro *paganesimo*. E lo è, conseguentemente, ogni filosofia moderna che basi la sua costruzione teorica sul principio del *cogito ergo sum*: se, infatti, l'*essere* consegue dal *pensare*, e pensare il bene vuol dire essere il bene (e fare il bene), ricadiamo nell'errore socratico *escludente* la volontà; e torniamo *ipso facto* alla “intellettualità greca”²²¹ – leggi: *pagana* – e perdiamo di vista la *capitalità* del pensiero cristiano che, per la prima e radicale volta, pone al centro d'ogni suo teorizzare, il ruolo dirimente della determinazione della *volontà*.

Una seconda interpretazione del peccato non corretta, e che tuttavia merita una certa analisi, è quella della *morale*, secondo cui il peccato è, in effetti, una grande rarità. Ragioniamo: se il peccato è la disperazione potenziata, e la disperazione, secondo la massa degli uomini, è già di per sé stessa una grande eccezionalità (cfr. *supra*, capitolo 4) – perché i disperati sono l'eccezione, non la regola – non risulta conseguentemente, e logicamente, che la disperazione potenziata è ancora più rara, anzi, *estremamente* più rara? Sembra un'evidenza.

Kierkegaard, come sappiamo, non ha parole particolarmente gentili o cerimoniose verso le *interpretationes vulgares* dei concetti esistenziali e filosofici: l'astio che, come abbiamo visto, metteva nella critica dell'opinione comune riguardo la disperazione in sé, ora lo trasferisce tutto nella (prosecuzione della) critica riguardo il concetto *morale* di peccato, laddove possiamo creare una perfetta sovrapposizione di moralità e *communis opinio*.

Dunque, se l'interpretazione errata della disperazione era dovuta, lo abbiamo visto, a ragioni *sociali*, non diversamente accadrà alla determinazione di peccato, che sarà, quindi, invischiata da fattori ermeneutici storicamente reperibili nel presente, nell'*hic et nunc* contemporaneo a Kierkegaard e a noi, che lo stiamo riprendendo quale nostro Virgilio. C'è però un problema ulteriore afferente al peccato più che alla disperazione: quest'ultima, infatti, non è una determinazione teologica, o meglio di

²²¹ *Ibidem*.

fede, a differenza del peccato: tra le due non vi è solo un rapporto di proporzionalità diretta, ma vi è una *differenza qualitativa* enorme: studiare dal punto di vista “medico” la disperazione è un errore qualitativamente inferiore allo studio *vulgaris* del concetto di peccato che la *morale dei più* svolge quotidianamente; la faccenda si complica ulteriormente se consideriamo che il peccato è una determinazione di fede la cui esplicazione pertiene ai pastori del gregge di Dio, cioè quelli che Kierkegaard chiama, con un nome collettivo “la cristianità”²²².

E proprio qui sta il problema:

“La cosiddetta cristianità (nella quali tutti, a milioni, sono senz’altro cristiani in modo che ci sono altrettanti, precisamente altrettanti cristiani quanti sono gli uomini!) è un’edizione misera del cristianesimo, piena di refusi tipografici che storpiano il senso, e di omissioni e di aggiunte senza senso; essa è un abuso!”²²³

Questa versione *edulcorata* e raddolcita del cristianesimo ha fatto (e temiamo, stia ancora facendo oggi) del peccato e della sua portata esistenziale abnorme e sconvolgente un mero fatto di *coscienza* individuale, laddove il rapporto sereno con Dio nonostante il peccato viene considerato, o si pretende che sia considerabile, come testimonianza della *buona fede* del peccatore, e di conseguenza dell’assenza di *voluntas peccandi*. Il punto è, poi, ancora un altro: se davvero la disperazione è il peccato, entrambi, nella loro rarità, saranno progressivamente chiamati a *sparire*, dacché, come si rinchiudono i depressi nei manicomi, così si può fare anche con i disperati della disperazione, ovvero i peccatori: isolarli una volta per sempre.

Ma innanzi a Dio siamo tutti peccatori, anche se la *cristianità* (e badare bene, non il cristianesimo) non comprende questo fatto elementare ed evidente. Questa *pretesa* purezza del popolo cristiano, a garanzia della quale si pongono la coscienza e l’assenza di disperazione, cos’è se non *fariseismo*? E così il popolo cristiano, guidato da pastori ignoranti, diventa il pallido ricordo di quello che dovrebbe essere un credente, ossia un *innamorato*, colui che, cioè “parlerebbe tutti i santi giorni, dalla mattina alla sera e anche tutta la notte, del suo innamoramento”²²⁴, e finisce a ridursi a “cercare ragioni” per la sua fede, senza farsi trascinare da essa. Una tale visione buonista del cristianesimo, che potremmo chiamare la *cristianità di Stato*, riduce la fede a un elenco di ragioni comprensibili e razionali; e del peccato che ne fa? Non si cura di esso, perché tanto, sia che nasca dalla disperazione, sia che si confronti con una coscienza pulita, non si dà se non *raramente* nella vita.

²²² *Ivi*, p. 1797.

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ *Ivi*, pp. 1797-1799.

Inoltre, un'altra questione si pone: elevare la coscienza e la buona fede ad arbitri del peccato, significa ricondurre l'uomo alla divisione tra *anima e corpo*, dimenticando lo *spirito*, perché è nell'anima che risiede la coscienza singola, in quanto, nello spirito, la coscienza non c'è a meno che non *si fondi*, e non semplicemente consideri *presente*, l'idea di Dio; il caso che qui analizziamo, invece, si pone in rapporto a una coscienza che trova in sé le ragioni della sua innocenza, non nel Divino. Insomma, manca lo spirito. Ma è proprio l'assenso spirituale a consentire il *darsi* del peccato, lo abbiamo visto. Se non c'è lo spirito, il peccato non c'è, *ergo* non c'è cristianesimo, ma cristianità, ovvero mond(an)ità, cioè paganesimo – in altre parole: la cristianità, facendo del peccato un *orpello*, si è allontanata dallo *spirito cristiano*, ed è diventata null'altro che un insieme di ritualità, che assumono i tratti della credenza pagana; ecco perché, esattamente come l'interpretazione socratica, anche quella morale di peccato deve essere rigettata. Lo stesso Kierkegaard ci invita a diffidare delle soluzioni facili:

“La cristianità corrisponde così poco al suo nome che la vita dei più, intesa dal punto di vista cristiano, è perfino troppo priva di spirito per poter essere chiamata, in senso cristiano rigoroso, peccato.”²²⁵

11c. Amartiologia kierkegaardiana (3). Il peccato originale

Una sensata, e legittima, domanda potrebbe, a questo punto – quasi finale – della nostra trattazione, assalire il lettore: se il peccato è una determinazione *essenziale* dell'uomo, e in particolare dell'uomo cristiano, in che modo esso è entrata nel mondo? E ancora: perché esso non può essere estirpato? Per rispondere a queste domande dobbiamo spostare brevemente la nostra attenzione, da *La Malattia mortale* a *Il concetto dell'angoscia*, il cui contenuto è, lo si diceva all'inizio, tutto rotante attorno il problema del primo peccato del genere umano. Ora, per poter giungere a una comprensione reale del tema del primo peccato, e della conseguente *peccaminosità*, dell'uomo, il nostro autore procede “a una radicale reinterpretazione di Genesi 3”²²⁶ che provveda, cioè, a riesaminare la figura di Adamo, che, in quanto primo uomo, può essere giustamente considerato l'iniziatore della *historia peccati*. Una *historia*, tuttavia, che non è una linea retta di *condizione* e *conseguenza* necessari: il tentativo kierkegaardiano di amartiologia filosofica presentato nel *Concetto dell'angoscia*, infatti, tende a ricollegare ogni uomo con il suo proprio

²²⁵ *Ivi*, p. 1799.

²²⁶ R. Garaventa, *Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard*, Roma, Aracne Editrice, 2007, p. 37.

primo peccato, facendo ognuno responsabile delle sue proprie azioni totalmente e completamente.

Considerare Adamo come una sorta di *precursore* mitico che lascia in eredità – quasi proprio come un patrimonio genetico specificamente umano – a ogni generazione a lui successiva la peccaminosità acquisita attraverso la prima caduta nel peccato, come fosse una sorta di propellente dell'atto amartiologico singolo, è un errore antropologico (commesso dalle dogmatiche tradizionali). Così facendo, infatti, si rischia di fare di Adamo o “una concezione immaginaria di un rappresentante dell'intero genere umano”²²⁷ o di sdoppiarlo, creando *ex nihilo* un Adamo-prelapsario, totalmente diverso dall'Adamo-postlapsario. In entrambe queste considerazioni, rispettivamente proprie della dogmatica federale e della dottrina cattolica, il prezzo dell'interpretazione errata ricade, come un pesante macigno, tutto su Adamo il quale perde la sua esistenza di singolo – e, ancora di più, di uomo (umano in tutto e per tutto). Fare del Progenitore una specie di superuomo che, in un modo o nell'altro, trasmette i suoi errori ai posteri, rendendoli, generazione dopo generazione, sempre meno responsabili del proprio atto peccaminoso, è certamente una soluzione comoda, ma *deresponsabilizzante*. Infatti, questo è il punto scabroso:

“Se il primo peccato di ogni uomo dei tempi seguenti risultasse dalla peccaminosità accumulata, il suo primo peccato [...] quanto all'essenza, non potrebbe essere determinato, se non in base al numero d'ordine ch'esso occupa nel registro dove son segnati i fondi generali sempre decrescenti dell'intera specie.”²²⁸

Un tale ragionamento, evidentemente, snaturerebbe totalmente l'antropologia del singolo in quanto spirito. Se infatti, come abbiamo mostrato, il peccato del singolo uomo è dato dal carico di disperazione, ovvero di interpretazione sbagliata dell'eternità fondata in Dio di ciascuno di noi, che si potenzia gradualmente, come potremmo far collimare questa interpretazione con una totale deresponsabilizzazione del sé che si andrebbe a compiere trasferendo alla peccaminosità l'origine della singola colpa?

In altre parole, forse più semplici: attraverso la tematizzazione della disperazione si è cercato di mostrare come il peccato sia una determinazione qualitativa della singolarità umana; trasferire alla “condizione del peccato”, cioè alla peccaminosità della specie, la genesi della colpa individuale, si fa del peccato una determinazione quantitativa. E poco ci importa che qui il problema della “quantità” sia legato a essa in termine di minoranza (il peccatore quotidiano è meno responsabile) o di

²²⁷ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, ed. cit., p. 385.

²²⁸ *Ivi*, p. 393.

maggioranza (il peccatore odierno è più peccaminoso): il punto è che tale trasferimento dalla qualità alla quantità è un paralogismo surrettizio.

Ora, per raggiungere l'obiettivo finale, quello cioè di fare di ogni uomo il totale *fautore* del proprio peccato, occorrono due cose: anzitutto, tener sempre presente il problema della *disperazione* innanzi ai nostri occhi e, secondariamente, ripartire dalla base della teorizzazione amartiologica, ricostruendola *totalmente*. Ma, per fare ciò, è necessario “rendere giustizia alla storicità di Adamo e pensare il primo peccato di ogni uomo come un atto responsabile, e non come la conseguenza di una condizione di peccaminosità”²²⁹; diamo dunque a Cesare quel ch'è di Cesare: ritorniamo a far essere Adamo “solo” un uomo.

Ma chiediamoci: cos'è un uomo? La compresenza di singolo e specie; laddove la specie “non comincia di nuovo con un singolo individuo”²³⁰ è evidente che il primo peccato in ordine temporale (cioè quello adamitico) è certamente – in senso quantitativo – il peccato originale, ma – in senso qualitativo – esso è semplicemente *un* peccato tra tanti. Quindi, esattamente come nel caso di qualunque altro uomo, anche Adamo sarà incorso in una certa condizione *erga omnes* (cioè che sarà comune anche i suoi posterì) che gli ha consentito – o lo ha portato, pur non obbligandolo – a cadere nel peccato. Ebbene, questa determinazione è l'*angoscia*, che è “condizione di reale possibilità del peccato, il quale, però, non è deducibile da essa in senso logico-causale, quasi che l'angoscia fosse una disposizione da cui il peccato debba necessariamente svilupparsi”²³¹.

L'angoscia, in quanto “determinazione intermedia”²³² tra innocenza e colpa, imbriglia la libertà umana, la vincola a sé stessa e la spinge, pur non necessariamente, verso il peccato.

Avvertendo la libertà di poter scegliere tra infinite possibilità, Adamo – ma in effetti ogni umano come lui – si trova innanzi il *nulla* che assume la particolare forma dell'*indifferenza*: in ogni singolo momento possiamo scegliere una cosa piuttosto che un'altra, perché in fondo tra loro non vi è differenza, ma perché si scelga una possibilità piuttosto che un'altra “non lo si può mai afferrare adeguatamente”²³³. E, esattamente come ad Adamo, la stessa situazione capita a ognuno di noi; Adamo, al momento della posizione del divieto divino, capisce che può mangiare dell'albero e che *equivalentemente*, può non farlo: le due opzioni gli sembrano entrambe valide e

²²⁹ R. Garaventa, op. cit., p. 40.

²³⁰ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, ed. cit., p. 397.

²³¹ R. Garaventa, op. cit., p. 46.

²³² S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, ed. cit., p. 421.

²³³ *Ivi*, p. 433.

possibili, eppure sa che una delle due è sbagliata. Innanzi a due opzioni equivalenti, Adamo, e con lui ogni singolo uomo, avverte di essere *libero*, ma è proprio nell'*indifferenza* di una determinazione rispetto all'altra (nell'essere *nulla* di diverso l'una rispetto all'altra) che si produce l'angoscia; la quale è, in un certo senso, una "vertigine: [...] la vertigine della libertà, che sorge quando [...] la libertà, guardando giù nella propria possibilità, afferra il finito per fermarsi in esso."²³⁴; l'uomo, chiamato a far sintesi, ovvero a scegliere liberamente, sente che, dalla scelta, può nascere il fallimento, e avverte la vertigine; l'angoscia risveglia in lui il desiderio di sentirsi libero appieno, di affermarsi come spirito, ma la possibilità di fallire frena questo anelito di libertà e la imbriglia. E l'uomo sceglie il *terreno*, ovvero compie peccato, perché in un momento di vertigine ogni appiglio sembra più sicuro del *vuoto* che si apre ai nostri piedi. E sceglie le cose, sceglie il corpo, le passioni, perché quelle *ci sono*, sono visibili *hic et nunc*, mentre l'infinito, che è la vera libertà ci appare molto più lontano. E allora meglio afferrarsi subito alle cose che abbiamo sottomano. E allora meglio peccare, perché almeno il peccato rassicura.

E attraverso ogni primo peccato, la peccaminosità ricomincia, si rinnova: ed ecco che, anche noi come Adamo, compiamo il nostro peccato originale, e cambiamo in peggio la storia dell'umanità.

11d. Amartiologia kierkegaardiana (4). Un breve studio sul demoniaco

La disperazione potenziata è il peccato; il quale, a sua volta, è reso possibile dalla determinazione intermedia dell'angoscia. La relazione esistente tra disperazione e angoscia è dunque facilmente intuibile: l'angoscia è resa possibile dalla disperazione che, impedendo all'uomo di cogliersi in qualità di spiritualità eterna, apre uno spiraglio all'insinuarsi dell'angoscia. Se infatti, questa è la considerazione finale, l'uomo sapesse cogliersi nel suo essere sé stesso, ne conseguirebbe l'annullamento dell'angoscia, perché egli, fondandosi in Dio, non sentirebbe più la discrepanza data dalle infinite possibilità, e sceglierebbe scientemente di fondarsi nelle cose eterne: e dunque non solo non cadrebbe nel peccato, ma non avvertirebbe in sé neppure la determinazione *antipaticamente simpatica* e *simpaticamente antipatica* che lo spinge, pur senza condizionarlo, all'atto lapsario. In questo senso, possiamo dire, la dialettica amartiologica umana prospettata da Kierkegaard nella forma di una antropologia teologica, usiamo pure questa espressione apparentemente contraddittoria, parte dalla dialettica dell'uomo *con sé stesso* – la necessità di fare sintesi tra anima e corpo –, continua nella dialettica dell'uomo *con Dio* – la nascita della spiritualità – e torna alla

²³⁴ *Ivi*, p. 439.

dialettica dell'uomo *con sé stesso* – la caduta nel peccato dovuta al fraintendimento dei primi due gradini della dialettica stessa. A ciò, naturalmente, si oppone la dialettica cristiana che tende alla *beatitudine*, la quale parte dall'uomo, ma termina nella fondazione spirituale in Dio del singolo.

Ciò che, a questo punto, resta da vedere, a nostra opinione, è il *potenziamento* della situazione peccaminosa; se da un lato, infatti, abbiamo visto che la disperazione potenziata porta al peccato, risulta logico chiedersi se esista un peccato *potenziato*; in altre parole: giungiamo alla fine della nostra caduta verso il basso, giungiamo appieno in quella “cantina” dell'essere che con quella ironica, ma poetica, espressione, Kierkegaard ci aveva presentato parlando dei limiti dell'umanità. Andiamo a cercare la zona più buia, di questo scantinato. Solo così, solo avendo studiato il peccato in ogni sua possibile sfaccettatura, depotenziata o rinvigorita, statica e mobile, potremmo dire di aver davvero concluso lo studio dell'uomo a partire dalla sua disperazione; è un obbligo per noi, che cerchiamo qui di mostrare come Kierkegaard facesse esistenzialismo nella forma più alta di questo termine, giungere alla fine di questo percorso disperato, perché solo così avremo mostrato come davvero ogni manifestazione possibile dell'esistenza umana (in questo caso, parliamo di quella disperata, ch'è anche, a ogni modo, la forma di esistenza più comune nella storia del mondo) abbia riguardato appieno la filosofia del nostro autore.

Parliamo, in altre parole, del demoniaco. Riguardo al peccato semplicemente inteso, o per meglio dire dell'*actus peccandi*, Kierkegaard ne parla come caratterizzato dalla “non-continuità”²³⁵ – almeno in una interpretazione etica di esso: in realtà, dal punto di vista cristiano, il peccato è una “posizione che sviluppa da sé stessa una continuità sempre ponente”²³⁶, come se, potremmo dire, dal peccato nascesse sempre il peccato. Ora, questa “corsa del peccato”²³⁷ assume i tratti della coerenza intrinseca: il peccatore, cioè, inizia a godere della sua propria stasi nel peccato, o comunque non fa nulla per uscirne; ecco, questa situazione assume il nome di “demoniaco”²³⁸. Una descrizione più precisa e pedissequa di questa *coerentizzazione* del peccato in sé ci è presentata, nuovamente, ne *Il concetto dell'angoscia*: torniamo dunque a quell'opera, e concentriamoci su di essa.

Analizzato dal punto di vista della determinazione dell'angoscia, il demoniaco non è solo il peccato potenziato e *statualizzato*, è anche l'angoscia che si prova innanzi alla

²³⁵ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, ed. cit., p. 1801.

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ *Ivi*, p. 1803.

²³⁸ *Ivi*, p. 1805.

possibilità di redimersi, ovvero l'angoscia del bene²³⁹; in altre parole quella situazione che alcune righe sopra abbiamo descritto come *godente perseveranza* nel peccato del peccatore assume le forme di un rapporto angoscioso del peccatore con la possibilità di redimersi, è "la schiavitù del peccato"²⁴⁰ laddove il peccato è già di per sé una *schiavitù*, ne risulta che il demoniaco è uno stato di "non-libertà che vuole chiudersi in sé stessa"²⁴¹. La vita del demone, è una vita taciturna, che non vuole rapporti col prossimo, per evitare di essere convinto da chiunque a cambiare stato di vita; una vita, tra l'altro, che si manifesta come vuota e monotona, incolore. Il demone, reiterando nel suo stato continuamente il suo peccato, di fatto non vive: sopravvive. Per usare le parole di un altro autore, già citato in questo scritto, che meravigliosamente calzano a pennello qui, potremmo dire che l'individuo demoniaco:

"Un mortale [...] non muore, ma non cresce e non arricchisce la propria vita: continua semplicemente, fin quando ogni singolo minuto è stanchezza ed esaurimento. E [...] sbiadisce; infine diventa permanentemente invisibile e cammina nel crepuscolo sorvegliato dall'oscuro potere e [...] presto o tardi [...] l'oscuro potere lo divorerà."²⁴²

E in tutto questo, il diavolo, il demoniaco potenziato, cos'è? Potremmo considerarlo *l'oscura potenza* che cattura i piccoli mortali sbiaditi, taciturni e annoiati, la forza che li divora e li attrae a sé approfittando dei momenti di disperazione e debolezza. Una potenza, dunque, non una persona, una realtà tangibile, un ente evidente e personalizzabile, ma piuttosto una continua mutevolezza che, nella vastità infinita delle situazioni esistenziali, assumendo la forma di angoscia e disperazione, ma anche di tentazione e di provocazione, sa allontanare l'uomo dal suo stato proprio: la spiritualità eterna, la fondatezza in Dio. È qui, che sta la genialità e il potere del diavolo, nel suo non-essere-qualcosa e nel suo poter-essere-molte-cose: come combatterlo? Attraverso la fondazione in Dio del nostro ego, nell'abbandono nelle sue amorevoli mani, nella serenità e nella speranza opposte alla disperazione, nella fede. Partendo dalla disperazione, possiamo giungere dialetticamente alla fede: occorre coraggio e in questo coraggio risiede l'arma totale e definitiva che caccia il diavolo e il suo non-essere relativo nell'assolutezza del nulla.

Siamo giunti al punto più basso.

Abbiamo veduto Satana, solo che, paradossalmente, abbiamo visto un nulla. Ora dobbiamo risalire; verso l'infinito e verso Dio. Occorre avere fede, occorre avere

²³⁹ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, ed. cit., p. 525.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ *Ivi*, p. 531.

²⁴² J. R. R. Tolkien, *La compagnia dell'Anello*, ed. cit., p. 83.

speranza, ma soprattutto, occorre avere tanto amore. Tanto amore da dare, ma anche tanto bisogno di ricevere amore. *Solo l'amore è credibile*, diceva Balthasar, solo l'amore vince. E la salvezza, che già di per sé stessa è un atto d'amore, ha bisogno, per essere accolta appieno, di essere ripagata con nuovi atti d'amore. L'amore non ha torto l'amore non ha ragione: l'amore è un comandamento, l'amore è l'unica speranza, l'amore è l'unico vero atto di fede. *L'amore è*. Come Dio non ha mai né torto né ragione, né esistenza né essenza. Dio è, semplicemente, e in quanto è, è *Amore*. E la nostra fede in lui, non può che essere, nuovamente e finalmente, *amore*.

12. La sofferenza e l'aiuto: "Il mio giogo è soave e il mio peso è leggero"

L'anabasi è *sempre* possibile.

Attraverso l'amore, la risalita allo spirito – e da esso alla vita autentica, e da essa alla beatitudine – per lunga o breve che sia, può riportare l'uomo alla sua ipseità autentica; tuttavia, perché questa risalita si verifichi, l'uomo non può farcela con le sue sole forze umane, ma piuttosto abbisogna dell'aiuto di Dio. La disperazione e la caduta nel peccato sono, indubbiamente, delle *sofferenze*; Dio ci può aiutare a sopportarle, se sappiamo accogliere il suo ausilio. D'altronde, la situazione del peccatore non è mai assolutamente *irrisolvibile*, a meno che egli non cada nella stasi demoniaca: ogni momento è buono, anzi, per aprire la strada alla redenzione, riconoscendo la sofferenza generata dal peccato e accettando di essere aiutati a portarla per le strade della vita.

Ora, ciò che vale per qualunque altra sofferenza, fisica e morale, vale anche per la sincera sofferenza provocata dalla coscienza del proprio peccato. In entrambi i casi, vi è una figura, che è quella del "sofferente"²⁴³, che cerca consolazione e, da essa, slancio per una vita nuova. Ora, la consolazione di tale sofferente, risiede nella fede:

"La fede consola il sofferente, essa gli si mette accanto e dice: - La sofferenza ti è vantaggiosa, credilo semplicemente! Questo è qualcosa che si lascia capire subito dalla fede!"²⁴⁴

Il vantaggio di soffrire, dunque, sta nel fatto che la sofferenza è un *modus ponens*, e forse quello per eccellenza, della *fede*: la vera fede si prova e si purifica attraverso il passaggio per le sofferenze umane. Il cristiano autentico, per quanto peccatore, si riconosce proprio nella consapevolezza di questa necessità delle sofferenze: una necessità che non solo egli si limita ad accettare passivamente: "C'è, e pazienza!", no.

²⁴³ S. Kierkegaard, *Il Vangelo delle sofferenze*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura di C. Fabro, Milano, Bompiani/RCS libri spa – Il pensiero occidentale, 2013, p. 2233.

²⁴⁴ *Ibidem*.

Si impegna anzi a portare attivamente, e dare esempio del suo modo di portare, la sofferenza – nella sua irrealistica pesantezza – come fosse un giogo leggero, un peso soave. È la fede, ovvero l’abbandono totale alle mani amorevoli di Dio, l’abbandono dunque all’amore in sé e per sé, che sostiene il cristiano in questo suo viaggio scomodo attraverso la sofferenza.

Occorre, quindi, accettare di *essere aiutati* dalla fede, occorre invertire il percorso della vita comune, che tende – naturalmente, non stiamo esprimendo una critica, ma una constatazione – alla minimizzazione del dolore e delle difficoltà per la massimizzazione del piacere; l’aiuto della fede, fondandosi nell’amore di Dio, è l’unica strada per fare delle proprie sofferenze personali un momento di crescita e di spinta verso Dio: al contrario, in alternativa, c’è la cancerizzazione nella vita morta del peccato, in altre parole il demoniaco. La scelta di affrontare sofferenze e momenti di disperazione con amore e con fede è la *strada per la salvezza*; naturalmente, non è facile accettare – soprattutto vista la mentalità secolare e mondana – di sopportare i dolori e i colpi e i dardi della sorte con stimabile rassegnazione e gioiosa fede: anzi, è un vero e proprio gesto rivoluzionario, un gesto contrario alla mentalità dominante che richiede, per essere compiuto, “mitezza”²⁴⁵. Attraverso di essa, la sopportazione del dolore e dei momenti di sofferenza, diventa un compito improrogabile, un dovere anzi, dovere che, infine, giungerà a realizzarsi nella gioia:

“La gioia che certamente Dio è amore, più precisamente la gioia è che c’è sempre un compito: fin quando c’è vita, c’è speranza, ma fin quando c’è un compito c’è vita e fin quando c’è vita, c’è speranza, anzi il compito stesso non è solo speranza per l’avvenire, ma è un presente di gioia!”²⁴⁶

La vera sofferenza, se fondata in Dio e tendente, a *imitazione* di Cristo, al rispetto della legge del Padre e della sua volontà, è già di per sé una *gioia*, una gioia che il cristiano deve riconoscere come sua propria e necessaria alla sua vita.

Come l’oro attraverso il fuoco diventa più puro, più lucido, più bello e splendente, così anche il cristiano, purificato e forgiato al fuoco del dolore e delle sofferenze, non solo è destinato vagamente, ma *sa* e non può non sapere che il premio che l’aspetta per la sua sopportazione sarà *infinitamente* più grande di quello che, in questa vita, mai avrebbe potuto anche solo sognare. Tutto sta *nell’attendere*. Nell’attendere Dio, i suoi disegni, la sua volontà, abbandonandosi a essi con bontà e fede, speranza, *amore*.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 2243.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 2293.

13. Nota finale sui “cavalieri” di *Timore e tremore*

Siamo giunti alla fine. La fede riapre alla *speranza*, allontana – conseguentemente – la disperazione, ci fa vivere una vita viva. Con buona approssimazione siamo arrivati ad affermare che, con l'accettazione dell'aiuto divino, l'uomo rinuncia per sempre alla *disperazione* e al peccato, e si concede la vita vera; potremmo concludere qui, se non fosse che una domanda, appena vagamente tendenziosa, potrebbe assalire l'animo del lettore: avere la fede significa rinunciare *totalmente* alle cose del mondo? Che significa avere fede, se non dimenticarsi della mond(an)ità, in qualunque senso, persino positivo, che questa parola possa assumere.

Non è un'osservazione errata, in fondo. Pensiamoci bene: la fede è la dialettica spirituale per cui noi ci *affidiamo* a Dio, ci *fondiamo* in Lui, nella certezza che, *dopo la morte*, saremo *salvati*: ma di questa vita terrena che ne è, in questa dialettica? Lo stadio religioso della vita umana, così come ipotizzato da Kierkegaard, è quello proprio del “cavaliere della rassegnazione infinita”²⁴⁷, ovvero l'uomo – fedele e vero cristiano – che vive l'amore di Dio e di Cristo, Suo Figlio, come comandamento perenne della sua vita. Il vero cristiano, questo cavaliere della rassegnazione, raccoglie attorno a sé i frutti del suo amore, dei suoi atti caritativi, della sua fedeltà al comandamento supremo: “Amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi”²⁴⁸, nonostante, e anzi, soprattutto grazie a tutta la fatica compiuta nel corso della sua vita per giungere ad applicare appieno questa regola ... ed ecco: si sente pronto; la sua vita non è stata *meramente* un adagio guidato da formalistico rispetto delle regole morali, no, è stato *amore vero*. Egli è veramente pronto al grande salto, quello che porta all'assurdo, quello che porta alla fede:

“Egli ricorderà tutto [quello che ha fatto nella vita, *ndr*]; ma questo ricordo è appunto il dolore, eppure nella sua infinita rassegnazione, egli è riconciliato con l'esistenza. L'amore [...] divenne per lui l'espressione di un eterno amore, assunse un carattere religioso, si trasformò in un amore per l'essenza eterna.”²⁴⁹

E così, questo cavaliere, innanzi al ricordo delle sofferenze che ha patito per giungere all'oggetto del suo amore, fonda sé stesso in un altro mondo, in un'altra potenza, quella che non è di questo mondo; si rassegna a questa verità assoluta. Il *mondo* è perduto, e crede che mai lo riavrà indietro, dacché l'*anima* è guadagnata; ma cosa significa perdere il mondo? Significa guardare al dolore e alla sofferenza che hanno

²⁴⁷ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura di C. Fabro, Milano, Bompiani/RCS libri spa – Il pensiero occidentale, 2013, p. 237.

²⁴⁸ Gv 5, 17.

²⁴⁹ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, ed. cit., p. 241.

accompagnato la nostra vita e dire sì, in effetti *ora* non ci sono più, e la *lacrimarum vallis* è passata. La vita, nel suo orrido dispiegarsi di pianti e stridore di denti ora è definitivamente dietro di noi, perché innanzi a noi si apre l'infinito.

Ma la vita, di fondo, non è stata *solo* questo, neppure per il cavaliere della rassegnazione infinita. La vita è stata anche *atti d'amore*, amore speso e amore raccolto, tra una tempesta e l'altra certo, ma pur sempre in momenti di gioia. Rifiutare il mondo non significa solo rinunciare al lato *negativo* di esso, alle sue provocazioni e alle sue miserie, no! – fosse solo questo, non ci sarebbero certamente problemi –: la rinuncia al mondo e alla sua esistenza comporta anche il rifiuto del lato *positivo* della mondità, ovvero alle manifestazioni di Dio negli atti di carità *dal e per il* prossimo. E vivere una vita del genere, una vita totalmente *avulsa* dalle persone e dall'amore, pur chiamandosi questa vita: *fede*, non è un vivere la morte, anticipandola? E anticipare la morte, non è forse la *disperazione*? *Ipsa facto*, la rassegnazione infinita è disperazione, pur essendo fede. Evidentemente, non è la vera fede, questa rassegnazione. O meglio, è fede, ma non fede compiuta.

Analizziamo un'altra possibilità: fingiamo che un cavaliere della rassegnazione infinita improvvisamente abbia un sussulto, e dica: “No, questo è un mondo d'amore, e io lo voglio vivere. Dio abita persino qui”. Un'ipotesi suggestiva. Questo personaggio, giunto a *rinunciare* al mondo, all'improvviso fa un altro movimento, e afferma: “Quanto mi promette Dio, io lo avrò in questa vita!”. Sembra *assurdo*, ma proprio per questo, è giusto.

Scriva Kierkegaard a proposito di questo cavaliere che lui chiama “della fede”:

“Egli fa una rinuncia infinita all'amore, ch'è il contenuto della sua vita, è riconciliato nel dolore: ma allora si compie il prodigio: egli fa ancora un movimento più meraviglioso di tutti, poiché dice: io però credo che riuscirà ad averla in virtù dell'assurdo, in virtù del principio che a Dio tutto è possibile.”²⁵⁰

“Tutto fa capo alla temporalità, alla finitezza”²⁵¹, afferma Kierkegaard, e il pensiero che, in quanto questa *finitezza e temporalità* sono la nostra casa propria, possa essere qui il luogo in cui noi si riceva la *grazia* totale e salvifica di Dio, senza dover attendere il trapasso, questo è ben *oltre* la fede: questa è *teologia della gloria*, anzi è già di per sé *gloria*. Ma non è un'ipotesi sciocca: Cristo è testimone di questo, Cristo ci assicura che noi riceveremo *qui* la nostra salvezza, e che, come Abramo ebbe indietro Isacco *qui e ora*, anche noi riceveremo la ricompensa per il nostro amore e la nostra fede *qui e ora*: altrimenti, se non fosse così, perché Dio si sarebbe fatto *uomo*?

²⁵⁰ *Ivi*, p. 245.

²⁵¹ *Ivi*, p. 249.

Perché avrebbe sofferto, patito, nel corso della temporalità? La croce è testimonianza, la croce è certezza che quello del cavaliere della fede è il movimento esatto. Nel mistero della *Passione e della Croce*, il mondo è stato perduto, ma nel mistero della *Resurrezione* esso è stato riconsegnato mutato come da una catarsi, agli uomini.

La fede dunque non è che un *trampolino* di partenza, acquisirla in modo non intenso, in modo corretto ma non *vissuto*, è certezza di salvezza, ma rischia, se non siamo veramente in grado di attendere pazientemente la salvezza nell'Infinito, di consegnarci alla *rassegnazione*, e da essa, di ritornare, sconfitti e delusi, alla *disperazione*. In realtà, se invece di guardare alla fede come un *arrivo*, la intendessimo come una *fermata intermedia*, che ci toglie il mondo, per poi ridarcelo purificato, noi compiremmo non più il movimento della *rassegnazione*, ma quello di Abramo, e vivremmo in un mondo diverso, intenso, vero, scevro da disperazione.

E noi parteciperemo alla *gloria*, come prima di noi, Abramo vi partecipò e, come Abramo, purificati però non più dalla voce dell'angelo, ma dalla vittoria della croce, vivremo, già adesso, già oggi, già subito, in tale *gloria*.

PARTE SECONDA

“ABISSO ORRIDO, IMMENSO”: LA DISPERAZIONE IN GIACOMO LEOPARDI

Al Tutto che ha preferito diventare Nulla; al Nulla che deciderà di diventare Tutto.

Ai miei amici, quelli veri: possiate sempre pensare bene di me, come io di voi.

1a. Una nota introduttiva

Quando ci siamo immersi nella filosofia kierkegaardiana, lo abbiamo fatto partendo da un dato di fatto storico-letterario evidente, una premessa che si è rivelata fondamentale: la *disperazione*, nell'economia totale del pensiero del maestro di Copenaghen, riveste un ruolo così *centrale* e dominante, da essere oggetto di un'intera opera a sé stante; per questa ragione, non è stato particolarmente complesso seguire lo sviluppo dell'oggetto della nostra analisi, avendo come mappa *La malattia mortale*. Un secondo dato di fatto, meno evidente ma altrettanto importante, lo abbiamo potuto cogliere come *conseguenza* dello studio pedissequo dell'opera kierkegaardiana, ed è la *consapevolezza*, tutt'altro che secondaria per noi, che cerchiamo di trovare le origini della filosofia dell'esistenza, che l'autore di quest'opera monografica sulla disperazione, non era *affatto* disperato. Lo si evince da due ragioni: la prima, prettamente *letteraria*, è il fatto che il testo kierkegaardiano sia un'opera *pseudonima*: conseguentemente, nulla ci vieta di pensare che vi sia, dietro questo mezzo, la volontà da parte dell'autore di prendere le distanze dal contenuto dello scritto; la seconda, più *contenutistica* e biografica, è la conclusione finale a cui siamo giunti studiando l'opera: si dà disperazione *solo* in mancanza di fede. Ma noi sappiamo che Kierkegaard, *aveva* la fede. Dunque *non era* disperato. E tuttavia, per quanta distanza ermeneutica ed esistenziale vi fosse tra l'autore e lo scritto, l'argomento in analisi era tuttavia ben definibile, racchiuso in qualche pagina, estrapolabile.

Ma ora, stiamo per entrare in una terra inesplorata e piuttosto irta. Scegliendo di seguire Giacomo Leopardi, e i suoi scritti, nel tentativo di parlare della disperazione secondo un altro paradigma, un'altra *ottica* se preferiamo, accettiamo di lasciare da parte il metodo che sinora avevamo seguito, e che possiamo chiamare *metodo analitico*. Non avremo più a che fare con la disperazione *tematicamente* intesa, congelata all'interno di un'opera unica, e da lì affrontabile. Giacomo Leopardi, lo vedremo, non ha mai scritto di disperazione, o meglio: lo *ha* fatto, ma non vi ha mai dedicato un'analisi pedissequa. E tuttavia, il Recanatese era senza dubbio disperato: basta leggere lo *Zibaldone di pensieri*, o, se vogliamo applicare la definizione kierkegaardiana, constatare che in lui mancava il senso profondo della fede tradizionalmente intesa, pur nella continua tensione all'infinito. Occorre dunque, rispetto alla Parte Prima di questo nostro scritto, operare una vera e proprio *rivoluzione copernicana del metodo di ricerca*. Da qui in avanti, infatti, non potremo più seguire un testo base, che possa fungere da cartina per il nostro studio; da ora innanzi dovremo operare per *estrapolazione* dei concetti. A partire da poesie non

esplicitamente inneggianti alla disperazione, a partire da testi in prosa non ruotanti attorno a questa specifica tematica, a partire da pensieri estratti dalle esperienze di vita quotidiana. Soprattutto quest'ultimo punto si impone fermamente alla nostra attenzione. Leopardi era un uomo *disperato*: lo vedremo, cercheremo di dimostrarlo: ma è appunto da questa sua "vita disperata" che noi trarremo i maggiori spunti di riflessione. Se fino a qualche pagina fa mostravamo come una filosofia potesse influenzare la vita, ora vedremo come sia la vita a poter influenzare la filosofia. Il cambio di prospettiva è evidente, ma è *indispensabile*: perché vita e filosofia *sono in reciproca dialettica*, si muovono all'unisono e respirano la stessa aria. E tra loro si influenzano e si intrecciano così strettamente che, nel vero filosofo, è impossibile scinderle – e, ne consegue, il vero filosofo è *l'esistenzialista*, perché solo l'esistenzialista riconosce tale intreccio, e lo vive con il massimo grado di possibile coerenza.

1b. Giacomo Leopardi: una breve nota biografica

Dato che la filosofia di Leopardi trae spunto dalle esperienze dalla vita dell'autore, è necessario conoscere ed esporre qui i tratti salienti della sua biografia.

Il conte Giacomo Taldegardo Francesco Salesio Saverio Pietro Leopardi nacque "sotto il segno d'acqua del Cancro governato dalle influenze della luna alle sette pomeridiane di venerdì 29 giugno 1798"²⁵²; giovane di talento, cresciuto culturalmente, psicologicamente e fisicamente nella enorme biblioteca del padre Monaldo, un dedalo di oltre diecimila volumi "accumulati alla rinfusa e talvolta acquistati a peso"²⁵³, nel 1812 fu liberato dall'ingombro dei precettori quando l'ultimo di essi confessò che non aveva "altro da insegnare" al giovane allievo.

Indirizzato da una certa qual "connaturata inettitudine di Monaldo al machiavellismo sociale"²⁵⁴ e dalla "moralità calcolatrice"²⁵⁵ di una madre fredda e pia fino allo sfinimento, alla carriera ecclesiastica, Giacomo è immerso su indirizzo del padre negli studi, di modo che, da essi, possa trarne quanta più utilità possibile per una futura carriera curiale.

²⁵² R. Damiani, *All'apparire del vero. Vita di Giacomo Leopardi*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore – Oscar saggi, 2002. p. 10.

²⁵³ *Ivi*, p. 19.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 35.

²⁵⁵ *Ibidem*.

Ma è nel chiuso della biblioteca di Casa Leopardi che Giacomo, a partire dalla sua gioventù spesa su “studi leggiadri e sudate carte”, compirà la prima grande sovversione nei confronti della famiglia:

“La biblioteca, luogo di incubazione dell’originalità di Leopardi (che è innanzitutto filologica e soltanto in seguito poetica), appartiene programmaticamente al «sistema» approntato da Monaldo per educare il «cavaliere cristiano» (come dirà nella lettera a Brighenti all’epoca della stampa della canzone al Mai) che Giacomo dovrebbe essere”²⁵⁶,

ed è proprio in questa attesa disillusa che si sviluppa la rottura. La biblioteca, a partire dal 1812, smette di essere un laboratorio asettico in cui Monaldo può sperare di modellare il giovane primogenito ai suoi disegni: Giacomo smette di volere le volontà del genitore, e inizia a pensare con la sua propria testa e la “*filotimia*, il desiderio di gloria che suggerì a Giacomo i primi studi e che era stato originariamente l’espedito di Monaldo per stimolare al sapere la prole”²⁵⁷ inizia a diventare non più un mero ideale, ma un desiderio divorante, che spinge il giovane a uno studio spasmodico, irrefrenabile e autoreferenziale, che lo porta a conoscere greco, ebraico, spagnolo, inglese²⁵⁸ oltreché il francese, e a versificare con gusto ed eleganza. È evidente che questo studio divoratore comincia a non essere più indirizzato *ad maiorem Dei gloriam*. È in quegli stessi anni di “studio matto e disperatissimo”, tuttavia, che Giacomo sviluppa la gobba, un “segno doloroso e visibile della sua distinzione, del percorso tortuoso compiuto per raggiungere l’originalità”²⁵⁹, o anche, volendo, un contrappasso.

Se fino al 1815 la vita di Giacomo sembra trascorrere piuttosto serena, influenzata dallo spirito del padre Monaldo, da quel momento, complice la madre, che si ritroverà sciolta “dalle catene della fecondità e inizierà a dispiegare tutte le sue energie e i suoi voleri sull’andamento familiare e sulla condotta del marito e dei figli”²⁶⁰, il giovane inizia a sviluppare la sua “conversione alla poesia” e all’*infelicità*. A questo talentuoso giovane l’erudizione inizia a non bastare più, e la sua sete di gloria lo trascina verso la produzione letteraria. La scoperta di Monti, Alfieri, Foscolo e degli scritti di Madame de Staël lo spinge verso l’analisi delle proprie potenzialità letterarie all’interno della logica del Romanticismo.

²⁵⁶ R. Damiani, *Leopardi e il principio di inutilità*, Ravenna, Longo editore snc – L’interprete, 2000, p. 23.

²⁵⁷ R. Damiani, *All’apparir del vero. Vita di Giacomo Leopardi*, ed. cit., p. 19.

²⁵⁸ Cfr. *Ivi*, p. 45.

²⁵⁹ *Ivi*, p. 29.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 40.

Ma l'anno della svolta è il 1817: Leopardi – che verso il luglio di quello stesso anno inizierà ad annotare il suo *Zibaldone* – dà alle stampe il suo *Volgarizzamento* del libro II dell'*Eneide* di Virgilio, che gli varrà l'attenzione di Pietro Giordani, “redattore della “Biblioteca Italiana”, *imperator* degli articoli letterari”²⁶¹, il quale iniziò con il Recanatese una lunga e intensa attività epistolare.

I giudizi e gli incoraggiamenti del Giordani saranno la molla finale attraverso cui Giacomo comprenderà di non poter più assecondare le aspettative parentali. La permanenza a Recanati inizia a pesargli e il clima gretto della sua famiglia, a infastidirlo.

La corrispondenza con l'amico intellettuale, scontrandosi con la realtà di una vita e di una *routine* che non riescono a compiacere il giovane geniale, sarà seguita da una fase “di malinconia e insoddisfazione, cui non rimediano nemmeno le attestazioni di stima”²⁶². Giacomo, in questi mesi tra il 1818 e il 1819:

“Si sente prigioniero del pensiero, una vitta trascinata alla cieca dove i suoi stessi passi lo conducono. [...] Confinato in sé stesso e depresso, Leopardi si duole di non aver nessuno a cui “dire una parola” di quanto gli passa per la testa. [...] Il pensiero, cui imputava il suo male, era in fondo l'unica attività che gli riuscisse, la predisposizione naturale del suo corpo formato dalle ore di lettura.”²⁶³

Una novità, che presto risveglierà in Giacomo un animo dominato “da affetti senza i quali non si può esser grandi”, per dirla con Alfieri, sarà la presenza in casa Leopardi, nel dicembre 1817, della cugina Gertrude, donna sposata, che diverrà il primo grande amore (non corrisposto) del poeta; a lei, dedicherà le due *Elegie* e, indirettamente la canzone *Alla sua donna*, nella quale traspare come l'autore avesse finalmente scoperto “l'essenza fantastica e simbolica dell'amore”²⁶⁴.

E tuttavia è proprio da questa esperienza amorosa che nasce in Giacomo la consapevolezza, piena e totale, sinanche distruttiva, della sua deformità: ammetterà di essere stato sfregiato dagli anni di studio irrefrenabile, e inizierà a sentire pienamente e tragicamente che:

“La pena di un fisico misero e gracile, con una statura intorno a un metro e mezzo, si acuiiva al confronto di una bella donna [...]. Dopo aver sognato, al risveglio capiva di essere invalido e

²⁶¹ *Ivi*, p. 79.

²⁶² *Ivi*, p. 92.

²⁶³ *Ivi*, pp. 92-93 e p. 95.

²⁶⁴ *Ivi*, p. 101.

inabile ad amare. E tutta la sua esistenza si rivelava a quel punto una catena di infelicità, da subire con stoica rassegnazione.”²⁶⁵

La depressione di matrice *estetica* in cui cade Giacomo dopo quell’innamoramento, ebbe tuttavia effetti positivi sulla creatività: il 1818 è l’anno delle *Canzoni patriottiche*. Il 30 settembre di quell’anno, inoltre, moriva Teresa Fattorini, secondo amore platonico del nostro autore, “pretesto e figura” della sua immaginazione.

Il 1819 è, invece, l’anno dell’insofferenza; “abbattuto dall’oftalmia e dal malessere psicologico, nella primavera di quell’anno si sentiva un prigioniero, furioso di vivere e di fare qualcosa di grande”²⁶⁶; da queste sensazioni, scaturì il tentativo di fuga, fallito, da Recanati: psicologicamente frustrato e vinto dalla noia, Leopardi matura la sua “conversione filosofica”, cioè dal “bello al vero”. In quello stesso anno, nonostante la pesante cappa di consapevolezza del dolore che lo affligge, scaturiscono *L’Infinito*, la lirica più famosa del Nostro, composto nel settembre 1819, e *Alla luna*. Nei mesi centrali del 1820, Leopardi idea la sua notissima “teoria del piacere”.

Nel novembre 1822 ottiene l’autorizzazione a spostarsi a Roma, in casa di uno zio, ma in poco tempo, arriva a odiare la grande città, “dove tutto è falso, e questo falso non è bello, anzi bruttissimo”²⁶⁷ e torna a casa a maggio dell’anno successivo.

Nel 1824 si apre una nuova stagione della vita leopardiana, quella scolasticamente detta del “pessimismo materialista”, che avrà il suo *acme* con la pubblicazione delle *Operette Morali* – trascurerà la poesia e viaggerà parecchio: prima a Milano, poi a Bologna, dove si tratterà fino al 1827, poi a Firenze e a Pisa. Tornerà a Recanati in seguito alla morte del fratello Luigi, e vi resterà per sedici mesi, che lui definirà di “notte orribile”: ma tuttavia non saranno mesi infecondi: il silenzio poetico che ormai si protraeva dal 1824 – con l’esclusione del *Coro dei morti* del *Dialogo tra Federico Ruysch e le sue mummie* – infatti si romperà nel 1828 con la stesura dei grandi *Canti Pisano-Recanatesi*.

Nel 1830, dopo aver completato il *Canto notturno di un pastore errante dell’Asia* (il 9 aprile), lascia per sempre Recanati, il suo “natio borgo selvaggio”, per tornare a Firenze, da cui si allontanerà solo nel 1833. Risale a questo periodo la passione amorosa per Fanny Targioni Tozzetti; “nel cui ricordo poetico del suo innamoramento egli rivedrà, un giorno di primavera, la “dotta allettatrice”, degna di

²⁶⁵ *Ivi*, p. 103.

²⁶⁶ *Ivi*, p. 127.

²⁶⁷ *Ivi*, p. 195.

chiamarsi Aspasia come l'etera amata da Pericle"²⁶⁸. Proprio da questo suo amore scaturirà, appunto, il *Ciclo di Aspasia*.

A seguito dell'amico Antonio Ranieri Leopardi decide di trasferirsi, nell'ottobre 1833, a Napoli, dove spera di poter trarre giovamento dal clima; è proprio lì, però, che le sue condizioni iniziano a peggiorare: "i medici non sapevano guarire l'origine nervosa dei suoi mali e il clima meridionale non gli giovava o nuoceva di più di quello settentrionale"²⁶⁹.

Ai problemi di nervi, si aggiunsero anche quelli gastroenterici, dovuti alla tremenda golosità di Giacomo, difetto che lo portava a consumare enormi quantità di "sfogliatelle e frolle, mandorlati e canditi, cassate e paste di riso, granite di limone e cioccolata, vaniglia"²⁷⁰.

I mali fisici sembrano diminuire per tutto il 1836, anche grazie alla villeggiatura in una casa sulle pendici del Vesuvio a Torre del Greco (durante il quale vedranno la luce *La Ginestra* e *Il tramonto della luna*), ma si ripresentano in quello stesso inverno, periodo funestato da una terribile penuria di danaro. Antonio Ranieri e sua sorella, che lo ospitano, tentano in tutti i modi di convincerlo a curare di più la sua igiene, richiesta alla quale Leopardi oppone un netto rifiuto:

"Il poeta trascorse il suo ultimo inverno con stoicismo, trascinandosi zoppicante per una casa fredda e deserta; non sapeva di andare incontro alla morte con capo eretto, secondo il suo desiderio; lasciava che i mali dilagassero in lui adattandosi a tutto, come l'acqua si conforma alle cose e non muta la sua sostanza."²⁷¹

Leopardi, ormai distrutto dall'infinità dei mali che lo affliggono, il 13 giugno 1837 consumò ingordamente "due cartocci di confetti, provenienti da Sulmona"²⁷², conversando di filosofia e religione con l'amico Antonio, ma fa indigestione; il giorno successivo, un mercoledì, non si alza mai dal letto, mangia con avidità un sorbetto ghiacciato al limone, nella convinzione che potesse aiutarlo a star meglio, ma sente le forze venirgli meno.

Colpito da un attacco di asma, fa chiamare il medico, che si limita a "sussurrare a Ranieri, in disparte, di chiamare il prete, perché di altro non v'era tempo"²⁷³.

²⁶⁸ *Ivi*, p. 426.

²⁶⁹ *Ivi*, p. 445

²⁷⁰ *Ivi*, pp. 444-445.

²⁷¹ *Ivi*, p. 475.

²⁷² *Ivi*, p. 486

²⁷³ *Ivi*, p. 488.

Assistito da Antonio e sua sorella Paolina, che gli asciuga il volto fino all'ultimo istante, Leopardi:

“Sgranò gli occhi e, guardando fisso Ranieri, disse in un sospiro: “Io non ti veggo più”. Entrò nella morte a occhi spenti e aperti.”²⁷⁴

Aveva 38 anni. Scampato fortunatamente alla sepoltura coatta in fossa comune, visto il colera imperversante in città, Leopardi riposa ora “nel parco Virgiliano di Piedigrotta, in un luogo che doveva essere poetico ed è ora invece squallido”²⁷⁵.

2a. La disperazione della condizione umana: lo *Zibaldone*. Una considerazione generale

Dove finisce la commiserazione personale di Leopardi del suo proprio dolore? Dove inizia la riflessione filosofica generale sulla sofferenza del mondo? È un problema iniziale che dobbiamo porci necessariamente.

Seguendo il dettato dello *Zibaldone di pensieri*, giornale preciso e pedissequo del rapporto di Leopardi con sé stesso, il prossimo e il mondo, troviamo varie riflessioni concernenti il problema dell'umana disperazione; al lettore attento, tuttavia, non sfugge certamente che tutte queste riflessioni sembrano nascere a vita filosofica dopo un caso di esistenza vissuta; è la questione a cui si accennava al capitolo primo. Ora, la domanda che ci siamo posti è tutt'altro che una bizzarria: con Kierkegaard non avevamo mai tematizzato esplicitamente questa questione, e per un motivo molto ovvio: il suo trattato si proponeva di affrontare il *vulnus desperationis* in modo quanto più *asettico* possibile. Avendo ora a che fare con un grande, e variegato, labirintico, diario di una vita, il problema della rilevanza filosofica dello scritto in analisi si fa decisamente più forte. Può un'opera autobiografica darci degli spunti di interesse teoretico – o meglio: dato che la teoresi in sé e per sé prevede *distanza critica* (filosofica) dall'oggetto di cui si teorizza, possiamo ricavare teoresi da un *diario*, che è, per antonomasia, l'opera letteraria più intima di ciascuno, nella quale convergono desideri, passioni, sogni e progetti, ma anche accuse e recriminazioni? Apparentemente, restando alla considerazione *materiale* di un diario come tale, e attenendoci all'idea di filosofia come teoresi, e di teoresi come distanza, *no*. Ma da questa conclusione, se ne ricava un'altra: se la filosofia è *distanza*, allora neppure la filosofia della vita, cioè l'*esistenzialismo* – a iniziare da quello di Kierkegaard – è filosofia. E dunque la vera filosofia è solo *la pura speculazione*: la logica, l'ontologia,

²⁷⁴ *Ivi*, p. 489.

²⁷⁵ *Ivi*, p. 491.

la filosofia categoriale. Già la *morale* e la *filosofia della religione*, branche che, evidentemente, hanno dei risvolti pratici nella vita quotidiana materiale e spirituale dell'uomo, sono a rischio estromissione, salvo poi salvarsi dividendosi in, da una parte, *etica* e *teologia dogmatica* – nella loro considerazione di formulazione astratta di norme, e quindi, in quanto astratte, passibili di salvezza – e, dall'altra, in *morale* e *culto* (o *pastorale*) – considerate nel loro essere *applicazioni* di tali norme astratte e, quindi, discipline non (più) filosofiche.

A nostra opinione, questo è *riduzionismo* e occorre evitarlo, se vogliamo evitare di cadere nel tranello del *definizionismo*, figlio ed erede di questo. Ripartiamo da zero; cos'è la filosofia? Mi sta bene affermare che è teoresi, cioè distanza. Ora: la filosofia della vita, non è teoretica solo perché analizza l'esistenza quotidiana? No, perché si potrebbe benissimo immaginare un filosofo che, seduto nella sua stanza da studio, a porte e finestre sbarrate, parli – con critica distanza – della vita che crede facciano tutti gli altri. Questo è pur sempre esistenzialismo, e pur anche filosofia, perché risponde sia al criterio dell'aderenza alla vita e della distanza critica. Ma questo è esistenzialismo *ipotetico* – leggi *falsato*, e non ci interessa.

Uno studioso che studia la sua vita, e partendo da essa quella di tutti, non è filosofo? Questa è la domanda capitale! Per rispondere di sì, e noi vogliamo rispondere di sì, non possiamo che compiere il movimento di Schopenhauer, che giunge a comprendere la volontà come forza necessaria universale partendo dalla *sua* digestione. In questo senso: Leopardi, torniamo al nostro esempio *ad hominem*, partendo dalle sue proprie esperienze di dolore e sofferenza (pessimismo storico), giunge a comprenderle come parte di un disegno irrazionale (pessimismo cosmico) di cui tutti siamo pedine: di conseguenza, è proprio da questo salto dalla storia personale alla *destinazione* universale del tutto – compiuta partendo dalla propria esperienza, per giungere a massimizzarla e finanche a universalizzarla – che si consuma il passaggio fondamentale, e partendo dall'annotazione diaristica si giunge alla massima teoretica.

In ciò sta la *filosoficità* dello *Zibaldone*, nella capacità cioè dell'autore di partire da una propria considerazione per astrarla dal contesto sociocronologico in cui ha avuto luogo, per leggere in essa una manifestazione di una legge cosmica, alla quale si guarda con distaccato occhio critico – ovverosia, *filosofico*. Di conseguenza, lo *Zibaldone di pensieri* può essere letto in tutto e per tutto, e legittimamente, come un'opera filosofica, senza per questo fare torto né al suo valore letterario e poetico, né alla teoretica che si esprime nelle forme più classiche del trattato.

Da questo esempio leopardiano, allarghiamo il nostro sguardo: esattamente come Leopardi *sa* – o meglio, ha saputo – partire dalle piccole meschinità della vita per giungere alla considerazione filosofica delle leggi della vita, così anche fa qualunque vero filosofo che si dica *esistenzialista*. Prende spunto dal quotidiano, si astrae, ragiona e trae dalla sua esperienza la legge universale della vita umana, o almeno ci prova; *ipso facto* quel filosofo chiuso nel suo gabinetto di studi, che abbiamo rappresentato prima, che immagina la vita e la teorizza senza mai averne vissuto un’ora, ebbene quello *no*, non è un esistenzialista, a differenza di Kierkegaard e Leopardi.

2b. Il rapporto tra due contrari

La prima domanda che ci eravamo posti, ormai parecchie pagine addietro, nell’*Introduzione*, era in che rapporto stessero reciprocamente la speranza e la sua negazione; con Kierkegaard avevamo dato una prima risposta, affermando che, con il sopraggiungere della fede, la disperazione si annichilisce e lascia il posto al suo contrario mentre, laddove manca la fede, ad annullarsi è appunto la speranza. Rivolgiamo ora la stessa domanda alla nostra nuova guida, Leopardi.

Partiamo da una premessa: Leopardi, da filosofo esistenzialista quale noi crediamo che sia, parte – per la formulazione delle sue teorie – dall’analisi, anche spietata, del mondo che lo circonda. Fatta salva la sua critica feroce contro la moderna “distruzione delle illusioni”, che reca all’uomo solo pena e dolori, da questa condizione di disillusione contemporanea egli muove per affrontare il tema della disperazione.

Ora, una risposta alla domanda circa il rapporto reciproco tra disperazione e speranza, ci viene da un’annotazione dello *Zibaldone* redatta in data 26 dicembre 1820:

“Quanta parte abbia nell’uomo il timore più della speranza si deduce anche da questo, che la stessa speranza è madre di timore, tanto che gli animi meno inclinati a temere, e più forti, sono resi timidi dalla speranza, massime s’ella è notevole. E l’uomo non può quasi sperare senza temere, e tanto più quanto la speranza è maggiore. Chi spera teme, e il disperato non teme nulla.”²⁷⁶

Cerchiamo di sciogliere questa breve nota diaristica; in che senso la speranza è *madre di timore*? La risposta è logicamente intuibile: un uomo che *spera*, ovvero che guarda al domani con l’idea di progettare qualcosa di nuovo – e, perché di no, di *migliore* rispetto alla condizione attuale di esistenza sua propria – è *naturalmente* soggetto ai

²⁷⁶ G. Leopardi, *Zibaldone* 458 (26 Dic. 1820), a cura di R. Damiani, Milano, Arnoldo Mondadori Editore – I Meridiani, tomo I, p. 401.

rischi del caso, se vogliamo chiamarlo così, ovvero del naufragio dei suoi progetti contro lo scoglio della verità della sofferenza, e conseguentemente del loro fallimento. L'animo *sperante*, ovvero che cerca di porsi nei confronti dell'avvenire con l'atteggiamento creativo – e autocreativo – proprio dell'uomo *ottimista*, è come se decidesse di rimettere la sua stessa esistenza quotidiana al lancio dei dadi: se esce pari, la vita continua, se esce dispari occorre fermarsi. Sperare *qualcosa per* il futuro, o anche solo sperare *il* futuro – che esso ci sia, che esso sia migliore di oggi – è un atteggiamento che pone il singolo in un eterno gioco di affidamento al caso; e dunque, l'uomo che spera, inconsapevolmente, si consegna al rischio e tale appercezione del rischio – che può o meno diventare conscia nell'animo sperante, non è questo il punto – genera *timore*, paura. Ora, Kierkegaard su questo punto avrebbe qualcosa da dire, non fosse altro perché timore non sarebbe la parola che lui, parlando del malessere che si prova innanzi alle infinite possibilità e al rischio del fallimento, avrebbe usato, preferendo quello di *angoscia*. Ma usiamo pure il lemma *timore*, più vago e rischioso, ma chiaro: la speranza è una paura, al contrario della disperazione, che è una certezza, anzi, addirittura una *consolazione*. Perché il disperato non si illude in un domani migliore, o meglio, non si illude neppure che vi sarà *necessariamente* un domani. Vive alla giornata, è un animo forte, non rimanda al futuro, perché non è certo che vi sarà futuro. E la disperazione, innanzi alla possibilità della paura, è comunque una condizione preferibile.

Il rapporto dunque tra speranza e disperazione è, in Leopardi, la manifestazione della dialettica, prettamente psicologica ed eminentemente umana, tra la paura e il coraggio, laddove la coscienza del timore è legato alla progettualità, e il coraggio si collega alla quotidianità. Una *quotidianità* che, però, non assume i caratteri dell'*effimero*: il compito dell'uomo disperato non è quello di far passare il tempo, tanto non vi è nulla da fare se non attendere la fine, ma è anzi farsi carico degli impegni e delle responsabilità che questo giorno porta con sé, nel dovere morale di essere sé stessi a tutti i costi, esattamente come erano soliti fare gli antichi, che non potevano dire di aver concluso una giornata se essa fosse stata priva di soddisfazione di un dovere, fosse anche il dovere di porre fine alla disperazione attraverso la morte. E tuttavia, speranza e disperazione sono tra loro legate, anche *semanticamente*: la loro reciproca negazione vive nell'uomo *esistenzialmente*; la disperazione nasce e prospera in quanto speranza negata, e questo in due sensi: o nel senso di impossibilità di sperare, o nel caso di speranza illusa e negata. Nel primo caso, lo abbiamo visto, ci troviamo innanzi all'atteggiamento *eroico*, anticheggiante, di coloro che sanno già da sempre che non v'è nulla da chiedere al futuro; nel secondo caso, che ora vedremo,

riscontriamo l'atteggiamento *edonistico*. Un riassunto di queste due ipotesi lo riscontriamo in *Zibaldone 1545*:

“La disperazione [...] nasce ed è mantenuta dalla speranza o di soffrir meno col non isperare né desiderare più nulla; e forse anche con questo mezzo, di goder qualche cosa: o di essere più libero e sciolto e padrone di sé, e disposto ad agire a suo talento, non avendo più nulla da perdere, più sicuro, anzi totalmente sicuro in mezzo a qualunque futuro caso della vita ecc., o di qualche altro vantaggio simile.”²⁷⁷

Insomma, la disperazione leopardiana è la *coscienza dell'eternità del dolore*, della sua *verità* metafisica – se così possiamo dire – e della sua ineluttabilità, ed è uno stato superiore alla speranza, perché essa è miope di verità evidenti; da questa consapevolezza può nascere, nell'uomo, anche la rivalsa. È naturalmente *ovvio* che, in un mondo disilluso come quello in cui Leopardi – e noi di conseguenza – si è trovato a vivere, un mondo privo di sogni e vagheggiamenti, la disperazione è uno stato molto comune, anzi quasi universale, e necessita – per questa sua ineluttabile ed evidente presenza – di uno studio approfondito.

Torniamo al testo citato. La prima affermazione riassume l'atteggiamento che potremmo definire, *eroico*: si smette di sperare nella certezza che non vi sia nulla da sperare, e – per estensione – si può arrivare a soluzioni estreme; la seconda ci elenca i motivi per cui il disperare può assumere il contorno del *piacere*: la disperazione diventa, in questo caso, la dimostrazione *ex post facto* della sconfitta dei propri progetti e dei propri desideri di godimento; il che non vieta, a tale disperazione, di diventare un piacere (vedremo più avanti in che senso).

In entrambe queste ipotesi, che abbiamo denominato *eroica* ed *edonistica*, la disperazione diventa un tratto *positivo* dell'esistenza umana, perché, sia che allontani l'uomo dalla paura o dalla noia tramite il dovere della quotidianità, sia che lo faccia tramite il piacere, forgia e temprava il carattere. Benché non si possa affermare con certezza quale delle due strade disperate Leopardi consideri la più *adatta* a fuggire dalle trappole delle speranze foriere di paura, la più *feconda* filosoficamente, almeno stando allo *Zibaldone*, è la strada *edonistica*, perché si ricollega a pieno titolo alla teoria leopardiana del piacere.

Resterebbe da chiedersi se, in effetti, *eroicità* ed *edonismo* siano poi vie così divergenti tra loro; non sembra, a un'analisi più precisa. Se ci riflettiamo, la disperazione, nella sua connotazione eroica, viene evocata da Leopardi come antidoto al timore: la disperazione è, dunque, la negazione della paura. Laddove la paura è un

²⁷⁷ *Zibaldone 1545* (22 Agos. 1821), ed. cit., tomo I, pp. 1091-1092.

dis-piacere, la disperazione *eroica* nei confronti del futuro è, *eo ipso*, un piacere. Di conseguenza la disperazione è sempre, e comunque, legata all'*edonicità* rispetto alle terribili manifestazioni della vita sperante. Di conseguenza, la disperazione apre di per sé stessa e sin da subito la via a un'analisi compiuta del suo rapporto con la teoria del piacere leopardiana.

2c. Disperazione e teoria del piacere (1): esposizione della teoria

Che cosa si intenda, in Leopardi, con teoria del piacere, è noto e tuttavia, per completezza di studio, è necessario ricordarlo qui.

Sfogliando lo *Zibaldone*, notiamo che (nonostante la varietà, ed eterogeneità, dei temi trattati in questo vero e proprio giornale quotidiano dell'anima) dalla pagina 165 sino alla pagina 183 dell'autografo (scritte tra il 12 e il 23 luglio 1820) la tematica affrontata è una sola: il *piacere*. In queste diciotto facciate è riassunta tutta la teoria edonistica – e ogni sua possibile implicazione – leopardiana. Ne riporteremo qui i tratti essenziali, affinché non ci si allontani troppo dal punto in analisi, ovvero il rapporto tra disperazione e piacere.

Scriva Leopardi:

“Il sentimento della nullità di tutte le cose, la insufficienza di tutti i piaceri a riempirci l'animo, e la tendenza nostra verso un infinito che non comprendiamo, forse proviene da una cagione semplicissima, e più materiale che spirituale. L'anima umana desidera sempre essenzialmente, e mira unicamente, benché sotto mille aspetti, al piacere, ossia alla felicità”²⁷⁸

Non vi è nulla di terreno che possa *riempire* l'animo, che lo faccia sentire *appagato*: l'uomo vive nella continua infelicità, la quale, infine, non è altro che *vuotezza*; la piccolezza, anzi, la *meschinità* delle cose umane non riesce a riempire “questa tendenza al piacere che non ha limiti”²⁷⁹; dal che ne consegue che l'uomo è *necessariamente* infelice. Il bisogno del piacere è infinito, non vi è nulla che possa soddisfarlo, e di conseguenza, il desiderio del piacere, che dovrebbe essere il motore delle azioni, proprio in quanto inesauribile e invincibile, diventa “una pena, e una specie di travaglio abituale dell'anima”²⁸⁰. Se *nulla*, infine, può soddisfare questo bisogno appieno, l'unica speranza che resta è quella di ridurre la forza, l'intensità, ovvero di compensarne l'acredine. Ora, se il bisogno del piacere è infinito, e per soddisfarlo occorre l'infinità, e dato che ogni cosa è avvolta nella sua nullità, occorrerà trovare dei piaceri che sappiano, quantomeno, *fingere* l'infinità: tale

²⁷⁸ *Zibaldone* 165, ed. cit., tomo I, p. 195.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ *Zibaldone* 173, ed. cit., tomo I, p. 202.

possibilità risiede solo *nell'immaginazione*, ovvero nella finzione mentale dell'infinità. Ma essendo l'infinità un concetto razionalmente nullo, per quanto ricercato, proprio perché se davvero tutto è nulla, nulla è allora anche l'infinità, occorrerà vivere *nell'ignoranza*, e da questa ignoranza sorgerà l'immaginazione, indi il piacere. Leggiamo:

“L'immaginazione come ho detto è il primo fonte della felicità umana. Quanto più questa regnerà nell'uomo tanto più l'uomo sarà felice. Lo vediamo nei fanciulli. Ma questa non può regnare senza l'ignoranza, almeno una certa ignoranza come quella degli antichi.”²⁸¹

Questa *immaginazione produttiva*, per usare un'espressione kantiana, consente all'uomo di figurarsi piacere *infiniti*, ovvero *indefiniti*, perché privi di contorni spazio-temporali evidenti, come nel caso di qualunque altra fonte di piacere alla mano *hic et nunc*. Una stessa funzione ce l'ha la *memoria*, ovvero il ricordo dei piaceri passati. Ed è appunto da queste due fonti primordiali di eternizzazione – anche se solo temporanea – del piacere, che sorgono le grandi produzioni dell'animo umano: il bello, il poetico, l'artistico.

Qual è la naturale, e ovvia, obiezione che un filosofo analitico e attento potrebbe muovere a questa teoria? Evidentemente che essa, ipotizzando un anelito al piacere che è infinito, può trovare nell'indefinito dell'immaginazione e della memoria, solo qualcosa di *simile* alla soddisfazione del proprio bisogno; l'infinito piacere che proviene da immaginazione e memoria sono piaceri solo *illusoriamente* infiniti, perché legati al carattere effimero del momento mnemonico e immaginifico. Di conseguenza, la teoria del piacere leopardiana non è altro che un, seppur grazioso, paralogismo.

2d. Disperazione e teoria del piacere (2): i guadagni teorici della teoria del piacere

Ma è proprio nell'illusione, e nel suo ruolo, che sta la grandezza e la *rivoluzionarietà* del pensiero di Leopardi: se fino a questo momento, complice anche un certo rimasuglio illuminista, il tema delle illusioni veniva trattato in filosofia al pari di una bestemmia, e data oramai l'ineluttabilità evidente e straripante dei moti *disillusionisti* della società e della cultura contemporanea, che trattano i sogni come qualcosa di impuro e inadatto alla razionalità calcolante dell'essere umano, in Leopardi, per la prima volta nel secolo decimonono, abbiamo lo *stravolgimento* della prospettiva: è meglio un'illusione di piacere che *nessun* piacere.

²⁸¹ Zibaldone 168, ed. cit., tomo I, pp. 197-198.

In questo senso ecco assumere un significato decisivo la presenza dell'*ignoranza* intesa come possibilità – necessaria e sufficiente – al soddisfacimento, pur anche *temporaneo*, della sete di piacere dell'animo umano. Occorre una vera e propria *sospensione teleologica* della coscienza, l'acquisizione di una certa qual ingenua ignoranza, se vogliamo davvero giungere alla felicità: chi aumenta il sapere aumenta il dolore, è questo il punto centrale, la posizione filosofica dirompente. Come potremmo abbandonarci davvero, e completamente, all'infinita grandezza delle fantasie, o alla caliginosa bellezza lontana dei ricordi, se il nostro raziocinio matematico riducesse sempre, tutto, alla nullità che gli è propria? Occorre *sospendere*, mettere tra parentesi, l'intelligenza umana, oppure rinunciare ad avere anche il più lontano barlume di piacere. Non fosse altro perché, *razionalmente*, la nullità delle cose è un dogma che non colpirebbe solo ed esclusivamente immaginazione e memoria, ma anche ogni singolo oggetto con il quale cercheremmo di riempire il vuoto della nostra anima assetata di felicità. Qualunque prospettiva si assuma, la razionalità umana impedisce a colui che la vive, di essere felice. Dunque, il suo annullamento teleologico ed *edonistico* è necessario. L'ignoranza, che non vuol dire torpore intellettuale, ma studiata, *ricercata* ignoranza, è la strada maestra verso il piacere: un piacere illusorio, solamente tendente all'infinito ma, proprio perché solo tendente a esso, un piacere davvero filosofico, laddove con il termine filosofia noi intendiamo dire – con Pitagora – la necessaria concezione dell'impossibilità umana di farsi infinita, da cui consegue la tendenza a farsi prossimi all'infinità stessa. Come il filosofo è solo *amante* del sapere, perché sa che esso appartiene alla sfera dell'infinito, così anche l'edonista leopardiano sospende la sua razionalità, nella certezza di non poter raggiungere l'infinita felicità, perché essa non compete allo spazio e al tempo, e si accontenta di *amarla* e imitarla in questa sua vicenda esistenziale che chiamiamo vita terrena.

2e. Disperazione e teoria del piacere (3): il loro rapporto reciproco

Resta quindi da analizzare in che senso la disperazione si leghi alla teoria leopardiana del piacere. Riprendendo le considerazioni esposte in chiusura del paragrafo 2b, avevamo notato come la disperazione, opponendosi a *dis*-piaceri (nel senso più lato di questo termine) più grandi, diveniva un *piacere*; si potrebbe dire, quindi, che in ogni caso, e sotto qualunque rispetto, la disperazione resta un piacere *per sé*; ma non sembra essere un piacere *in sé*.

Vediamo in che senso. Se torniamo al dettato dello *Zibaldone*, leggiamo:

“La disperazione, in quanto è mancanza, o piuttosto languore e insensibilità di speranza, è un piacere per sé, e perché l’uomo non sentendo la speranza, appena sente la vita, e la sua anima è abbandonata a una specie di torpore, benché il corpo possa essere in grande attività, e spesso in tal circostanza lo sia. Tutto ciò risulta dalla mia teoria del piacere.”²⁸²

Questa sola annotazione getta una luce del tutto nuova non solo sul nostro tema centrale della disperazione, ma anche sulla considerazione generale del piacere in quanto tale. La teoria del piacere leopardiana, infatti, riponeva, lo abbiamo visto, nell’*infinità*, o nella sua quanto più prossima *approssimazione* per medio della fantasia e della memoria, l’unico possibile, e vero, piacere *in sé*; questo sembrava escludere ogni altro tipo di influenza edonistica sulla vita umana. In realtà, la teoria del piacere non impediva l’esistenza, e ora ce ne stiamo rendendo conto, di altri tipi di piccole gioie della vita, ovvero di quelli che chiameremo *piaceri-per-sé*, o *piaceri-al-confronto*.

L’introduzione di questi *piaceri-per-sé* è una novità assoluta, a nostro parere, nel campo dell’antropologia filosofica, e risulta come conseguenza di una considerazione estremamente pratica, un *esistenzialismo pragmatico*, per chiamarlo così, della vita umana, tipico di Leopardi. In effetti, se il piacere-in-sé, ovvero la *felicità*, è davvero una chimera, o quantomeno un sogno difficilmente avvicinabile, allora è necessario, se vogliamo cercare di vivere con quanta meno sofferenza possibile questa nostra vita terrena, concentrare la nostra attenzione su ciò che, perlomeno, dà meno dolore possibile all’uomo; se dunque, a parità di *incommensurabile* distanza dalla vera felicità, vi sono due possibilità tra loro contrastanti che si pongono all’attenzione dell’individuo, è necessario scegliere l’opzione che, alla lunga, porterà meno *sofferenza* o meno *tedio*. Ecco perché tra speranza e disperazione, dato che la prima è madre di timore, è necessario abbandonarsi “alla gioia barbara e fremebonda della disperazione”²⁸³. E ancora, tra il tedio e la disperazione, di nuovo occorre dare precedenza alla seconda, dacché: “la disperazione è molto ma molto più piacevole della noia”²⁸⁴.

Si diceva della novità di questa teoria dei *piaceri-a-confronto*. Cerchiamo di dimostrare quanto si è detto. Sino a Leopardi, non è sbagliato ricordarlo, l’antropologia filosofica riconosceva nel piacere uno stato di appagamento psicofisico e sensuale da opporsi *totalmente* alla sofferenza: evidentemente, dunque, esisteva –

²⁸² *Zibaldone* 1628 (4 Sett. 1821), ed. cit., tomo I, p. 1141.

²⁸³ *Zibaldone* 107, ed. cit., tomo I, p. 142.

²⁸⁴ *Zibaldone* 2219, ed. cit., tomo I, p. 1451.

allargando al massimo la teoria – un *dolore-in-sé* e un *piacere-in-sé* da cui discendevano e derivavano tutte le possibili declinazioni di dolore e piacere. Da questo punto di vista, Socrate e Platone sono illuminanti: il piacere, in particolare per il secondo dei due filosofi, è il raggiungimento della virtù – declinabile, secondo la tripartizione dell'anima umana (e della conseguente visione politica platonica) in virtù spirituale, onore e ricchezza – mentre con dolore si intende, evidentemente, l'assenza di una o più virtù proprie dell'uomo. In questo senso il piacere è sempre e solo uno: quello legato ai diversi gradi psicologici di approssimazione al Sommo Bene; Platone e il suo maestro, mai si sarebbero sognati di affermare che esiste un piacere derivante da un atto o da un oggetto che è tale perché, al *confronto* dell'acquisizione di un altro oggetto al compimento di un altro atto, il primo infligge al soggetto un grado minore di sofferenza. Questa visione, infatti, come potrebbe legarsi alla teoria platonica dell'acquisizione del Sommo Bene?

Ma pensiamo ancora ad Aristotele: più umano e meno aulico del suo maestro, lo Stagirita afferma:

“Nulla impedisce che qualche tipo di piacere sia il sommo bene, anche se vi sono piaceri cattivi. [...]. L'uomo felice ha bisogno dei bene relativi al corpo, e anche di quelli esterni e dipendenti dalla sorte, per non essere ostacolato riguardo a essi.”²⁸⁵

Anche se lo scollamento operato tra bene in sé e (piccoli) piaceri della vita è finalmente avvenuto, consentendoci quindi di pensare al piacere esistenziale in termini *pratici*, anche in questo caso, pur avvicinandoci decisamente al punto leopardiano, ancora non lo centriamo. Per un motivo evidente e semplice: Aristotele certo afferma che vi siano gioie corporee degne di nota, e che tali piccoli godimenti siano *piaceri* nel senso vero del concetto, e tuttavia non sostiene che vi siano cose più piacevoli di altre in rapporto al dolore (e sullo sfondo della loro pari nullità e lontananza dalla felicità) che esse *provocano* all'uomo. Non può sostenerlo: per lui le cose che ci circondano, anzitutto *non sono nulla*, ma essenti che esistono, hanno essenza, οὐσία, e che, dunque, permangono; e in secondo luogo, per il pensatore greco la vita non provoca, di per sé stessa, sofferenza all'uomo. La prospettiva, rispetto a quella leopardiana, è *esattamente* invertita. Si tratta, per lo Stagirita, di individuare, tra cose materiali tutte altrettanto potenzialmente piacevoli, quelle che meno creino dipendenza all'uomo, trasformandosi conseguentemente in sofferenze da estirpare – cosa che, allora sì, sarebbe problematica. Se Leopardi cerca le sensazioni e

²⁸⁵ Aristotele, *Etica Nicomachea* 1153b 7-8 e 16-17, a cura di C. Natali, Roma-Bari, Laterza – Classici della filosofia con testo a fronte, 1999 (2012⁸), p. 303.

le cose che creano meno dolore per elevarle allo stato di *piaceri-per-sé*, Aristotele cerca i piaceri che siano meno dannosi all'uomo, per non essere costretto ad abbassarli a *dolori*.

Allievo dello Stagirita, e propugnatore di una teoria eudaimonistica particolarmente cara a Leopardi è invece Teofrasto, il quale:

“Forse solo fra gli antichi o più di qualunque altro, amando la gloria e gli studi, sentiva per altro l'infelicità inevitabile della natura umana, l'inutilità de' travagli, e soprattutto l'impero della fortuna, e la sua preponderanza sopra la virtù relativamente alla felicità dell'uomo.”²⁸⁶

“Esperto della natura delle illusioni e di quanto vitale fosse la loro funzione nel sostenere l'esistenza”²⁸⁷, Leopardi rinviene in Teofrasto “un pessimismo ragionato in un mondo ancora rigoglioso di illusioni”²⁸⁸, adatto cioè a vedere il cosmo non attraverso l'occhio inquisitore della ragione aristotelica – che porta al deserto emotivo e all'annullamento anche solo della *possibilità* del piacere – ma attraverso l'occhio incantato del pensatore filosofico che si ricorda della sua somiglianza con i fanciulli, che sempre e ripetutamente si meravigliano di ciò che vedono e ne chiedono ragione, inconsapevoli che le ragioni ultime sono illusioni:

“Teofrasto conoscendo le illusioni, non però le fuggiva o le proscriveva come i nostri pazzi filosofi, ma le cercava e le amava, anzi si faceva biasimare degli altri antichi filosofi, appunto perché onorava le illusioni molto più di loro.”²⁸⁹

E cosa sono, sommamente, le illusioni? Sono il sale dell'esistenza, ciò che muove l'uomo a squarciare la totalità del suo dolore alla ricerca di (piccoli) piaceri quotidiani, è l'idea per cui il cosmo sia stato progettato per essere la dimora degli uomini. Sarà appunto la convinzione illusoria che vi possano essere ragioni ultime e possibilità di gioia insite nello scorrere del mondo, a sostenere (tanto nella filosofia di Teofrasto, quanto in quella di Leopardi) la *possibilità* umana di ricercare il piacere. Laddove infatti, il ruolo della meraviglia perdesse di potenza e quello delle illusioni venisse bandito, l'occhio critico e razionale della filosofia (illuministica) sarebbe destinato a trasformare il mondo in un *vuoto inabitabile*; perché, cosa rende il mondo una casa per l'uomo, se non l'illusione che *lo sia* davvero? La filosofia teofrastea, dunque, ci è indispensabile, per comprendere appieno la teoria leopardiana del

²⁸⁶ Zibaldone 316, ed. cit., tomo I, p. 307.

²⁸⁷ R. Damiani, *L'impero della ragione. Studi leopardiani*, Ravenna, Longo Editore snc – L'interprete, 2000, p. 59

²⁸⁸ *Ivi*, p. 63.

²⁸⁹ Zibaldone 317, ed. cit., tomo I, p. 308.

piacere, e in generale, la sua antropologia filosofica; è un passaggio, quello attraverso il filosofo di Ereso, che non possiamo non compiere.

Ora, una qualche ulteriore somiglianza teorica la possiamo trovare tra Leopardi ed Epicuro: per il grande teorizzatore antico dell'edonismo, infatti, il piacere risiede nell'*ἄπνοια*, ovvero nell'assenza di dolore; da questo punto di vista potremmo dirci soddisfatti: l'aponia è un piacere in confronto al dolore, di conseguenza abbiamo trovato una teoria che, prima di quella leopardiana, individui un *piacere-per-sé* ... se non fosse che l'assenza di dolore, per Epicuro, è certo un *piacere-per-sé*, ma è anche il *piacere-in-sé*. Non vi è, in Epicuro, altra possibile soluzione: l'aponia è l'unica esperienza edonistica possibile per non dover cadere nella straziante *ricerca* di nuovi piaceri, ricerca che – proprio perché straziante e potenzialmente inesauribile – produrrebbe dolore. Di conseguenza, occorre massimizzare i risultati pratici minimizzando i costi teoretici. Se dunque il *piacere-per-sé* è un problema teorico, Epicuro aggira la questione, elevando il *per-sé* all'*in-sé*, e l'*ἄπνοια*, che altro non è che uno stadio psicofisico, si eleva a concetto. Resterebbe da vedere se questo salto mortale teorico, che fa del *per-sé* l'*in-sé*, sia legittimo o no, ma non affronteremo qui la questione: limitiamoci a prendere atto che la faccenda è questa.

Per concludere, per quanto lo si cerchi, non si troverà una filosofia del piacere rivoluzionaria come quella del Recanatese, e, se anche trovassimo qualche teoria a essa *accostabile*, non ne troveremo nessuna che, fosse anche e solo per assurdo, elevi la disperazione a piacere. In questo, Leopardi è davvero e di nuovo un grandissimo innovatore: dalla lezione platonica egli trae la necessità di trovare un piacere-in-sé che sia anche un bene, da quella aristotelica riceve la nozione di differenza tra piacere *hic et nunc* e bene in sé, e dall'epicureismo ricava la necessità di dare all'uomo la consolazione di un piacere esperibile in ogni istante: la combinazione originalissima delle tre correnti di pensiero antico porta alla nascita di una teoria edonistica che non ha somiglianze (al massimo *approssimazioni*) con nessun'altra nella storia del pensiero e che si riassume nell'assunto: ogni cosa, data la nullità del tutto e la siderale lontananza dal bene in sé – la felicità –, può essere un piacere, se confrontata con altre cose che risultassero più dolorose. Un pragmatismo, quello leopardiano, che nonostante il proverbiale pessimismo del nostro autore, a chi scrive sembra incredibilmente consolante.

2f. Disperazione e distruzione dell'antropocentrismo

Ora, se quanto detto riguardo alla *piacevolezza* della disperazione è esatto, ne consegue logicamente che tali riflessioni teoriche sulla natura dell'uomo costringono a un ripensamento totale dell'antropologia non solo etico-morale, ma intesa in quanto *scienza generale*; cerchiamo di spiegarci meglio. Aver incluso la disperazione nel novero dei piaceri – transeunti e per-sé certo, ma pur sempre piaceri – è una considerazione che spiazza la tradizionale e ottimistica visione dell'uomo ereditata dalla filosofia greca e apre la strada a un certo nuovo modo – che influenzerà pesantemente il pensiero heideggeriano ed esistenzialista – di intendere l'esistenza dell'uomo come *non centrale* rispetto alla logica del mondo. In altre parole, fare dell'uomo un essere a cui *conviene*, per mille ragioni e secondo ogni possibile rispetto, *disperare*, cioè mancare di fede nell'avvenire, è una rottura netta dell'*antropocentrismo*.

Come può infatti un uomo, o l'Uomo (con la maiuscola per intendere qui l'idea platonica di uomo), essere al *centro* di un mondo – o addirittura di un disegno cosmico e/o provvidenziale – quando la sua speranza nel domani è necessario sia accantonata, per non dire addirittura annichilita? L'uomo si mantiene centro dell'universo, e finanche *dominatore* di esso, sinché gli è consentito sperare di costruire un domani, o a ogni modo modificare il futuro in funzione sua; nel momento in cui si inizia a disperare, davvero e realmente, tale senso di centralità viene meno – e anzi, non ha più senso che continui a esistere. L'uomo, nel mondo, o meglio ancora nell'universo, non occupa alcun posto privilegiato, né possiede alcun tipo di *primazia*: né storica, né filosofica, né personale o carismatica. Egli è servo del mondo, e per traslato della natura, non il contrario.

Il domani, non ha senso che venga visto con maggior felicità del passato e del presente, anzi, porterà necessariamente con sé maggior dose di dolore:

“La disperazione stessa non basta ad assicurar l'uomo. Nessuno può vantarsi o sdegnarsi con verità dicendo: io non posso essere più infelice di quel che sono.”²⁹⁰

Logica conseguenza di questa *aumentabilità* perpetua della sofferenza, è la distruzione del senso della vita dell'uomo, che ha continuato, nel corso della sua millenaria storia, un respiro breve seppur intenso nella lunga vita del cosmo, a vedere nell'approssimarsi dell'avvenire una possibilità di *miglioramento*. Questa è una speranza dolorosa, perché si fonda sull'equivoco che impedisce all'uomo di comprendere che la speranza non è che una fonte inestinguibile di timore.

²⁹⁰ G. Leopardi, *Zibaldone 1477* (10 Agos. 1821), ed. cit., tomo I, p. 1052.

L'uomo, privo della possibilità di costruire con un sorriso sulle labbra il suo futuro – sia esso prossimo o remoto – inizia a vedere in sé stesso un nulla: un nulla circondato da dolore, per meglio dire.

Leggiamo nello *Zibaldone*:

“L'uomo (e così gli altri animali) non nasce per goder della vita, ma solo per perpetuare la vita, per comunicarla ad altri che gli succedano, per conservarla. Né esso, né la vita, né oggetto alcuno di questo è propriamente per lui, ma al contrario esso è tutto per la vita. – [...] L'esistenza non è per l'esistente, non ha per suo fine l'esistente, né il bene dell'esistente; se anche egli vi prova alcun bene, ciò è un puro caso. [...] Tutto ciò è manifesto dal vedere che il vero e solo fine della natura è la conservazione delle specie, e non la conservazione né la felicità degl'individui.”²⁹¹

L'essere umano, perso nel baratro delle attese disilluse, riconosce che il mondo in quanto tale, ovvero inteso in quanto dimora della sua esistenza, non è *casa sua*, non è stato progettato per lui, ma per l'esistenza in sé, indipendentemente dalla singolarità esistenziale nella quale tale ipostasi s'incarna. Cosciente di questa verità, inizia a comprendere la sua condizione e avverte la sua *vacuità*: il baricentro s'è perduto, e il castello filosofico antropocentrico inizia a crollare su sé stesso; ed è a questo punto che la disperazione inizia ad assumere il suo ruolo di *piacere* consolante e dolce. Innanzi al crollo delle certezze, l'uomo, perso in sé stesso, ha due possibilità: o *continuare a sperare*, creandosi di volta in volta speranza sempre più grandi – per quanto temibili – o abbandonarsi alla *disperazione*.

Inutile dire che la maggior parte della gente decide di continuare a sperare, perpetrando di nuovo la catena di disillusione-speranza-disillusione, insomma, prolungando all'infinito la sofferenza causata da una disperazione che perde la sua natura e diventa mera produttrice di nuove (e paurose) speranze. Ma anche qui, come nel caso della possibilità di sorgere dei *piaceri-per-sé*, che sono sempre da preferire ai dolori, dobbiamo compiere un salto ulteriore verso la ricerca di un nuovo per-sé ancor più piacevole rispetto al primo.

La disperazione – cioè la consapevolezza della permanenza eterna del dolore – in questo senso, è sempre, e comunque, preferibile alla speranza *tout-court*, lo abbiamo visto; così come è preferibile alla *noia*. Il punto è che tale forma snaturata di disperazione non è che un perpetrarsi di *momenti* troppo rapidi a passare: non è uno stadio *permanente*. L'uomo di tal fatta non è capace di permanere nella disperazione, ma continua a preferire la sua evoluzione in speranze illusorie, necessitando di continui ritorni allo stato negativo, e nuove partenze.

²⁹¹ *Zibaldone* 4169, ed. cit., tomo II, p. 2729.

Il punto è proprio questo:

“L’uomo sarebbe onnipotente se potesse esser disperato tutta la sua vita, o almeno per lunghi tempi, cioè se la disperazione fosse uno stato che potesse durare.”²⁹²

Il perché di questa affermazione è evidentemente e facilmente intuibile: fare della disperazione, e dunque della consapevolezza (anche emotiva) del dolore uno stato *permanente*, significherebbe *vivere* in un qualche stato di piacere, ma soprattutto significherebbe la presa d’atto della fine dell’antropocentrismo, della nullità di sé stessi e delle cose e, da questo, la nascita di una nuova centratura dell’essere umano rispetto alle cose stesse. Se l’uomo si rendesse conto di aver perduto la bussola e la cartina, e capisse di essere un *nulla* in un mare di *nulla*, egli, nella sua disperazione, inizierebbe a comprendere di essere un nulla *privilegiato*, e la sua risalita verso l’onnipotenza sarebbe compiuta.

Il perché è ovvio: il nulla che caratterizza l’umano è evidentemente un nulla *cosciente*, mentre il nulla naturale è nulla inconsapevole: la sua furia animalesca è cieca e incomprensibile, senza scopi e senza fini. Vedremo in seguito che cosa sia, effettivamente, il *nulla* di cui si sta discettando. Di conseguenza l’uomo, consapevole della propria nullità, può imparare a gestirla, a convivere con essa, a farne un punto di forza.

Al contrario di quella naturale la nullità umana è cosciente e disperata: da essa, se sapessimo viverla appieno, deriverebbe un rapporto del tutto nuovo – e, soprattutto, meno doloroso o asfissiante – di quello che attualmente abbiamo con le cose e con il mondo; dalla disperazione deriva nuova coscienza del proprio ruolo e delle proprie responsabilità rispetto alla natura; la fine delle pretese disilluse di dominare il flusso degli eventi, la fine dell’illusorio senso di persecuzione. La disperazione permanente sarebbe lo stato sommo. Si vivrebbe disperati e *contenti*, per dirla con una battuta, nella certezza del dolore, inteso come stato preferibile alla noia, alla speranza ottimistica e sciocca, e all’inattività.

Volendo collegare un momento il problema della permanenza nella disperazione, così come intesa da Leopardi, con la medesima questione affrontata da Kierkegaard, notiamo ineluttabilmente tra i due una comunanza di *tematica*, ma una differenza *contenutistica* a dir poco abissale. Se per il filosofo danese il permanere nella disperazione è lo stato demoniaco, quasi satanico, dell’essere umano, per Leopardi è, assieme alla fantasia e alla memoria, ciò che più si avvicina al piacere vero, cioè alla felicità.

²⁹² Zibaldone 4090 (21 Maggio 1824), ed. cit., tomo II, p. 2642.

Questa differenza non ci deve poi stupire molto.

Analizziamo brevemente le due prospettive: quella di Kierkegaard è tutta spostata all'orizzonte cristiano ed *escatologico*, totalmente concentrato, cioè, sulla *spiritualità* umana in quanto tale. In Leopardi non abbiamo nulla di tutto ciò; la prospettiva non è cristiana, non è spiritualistica, ma è incredibilmente *materalistica*. L'uomo vive speranze illusorie che lo fanno soffrire, solo che per le sue caratteristiche essenziali, e quasi genetiche, non è capace di smettere di sperare. Se vi riuscisse, e se iniziasse quindi a vivere la disperazione *permanentemente*, a migliorare non sarebbe il suo rapporto con sé stesso, e indi con Dio, ma il suo rapporto con *questa* vita, con *questo* mondo, con *queste* cose che lo circondano. Qui non si parla dell'uomo disperato rispetto alla sua infinità, ma esattamente il contrario: qui è l'uomo disperato rispetto alla sua *nullità*, e alla pretesa che tale nullità non sia vera. Solo l'accettazione di questo dato di fatto – che d'altronde è evidente: come potremmo noi sperare di salvarci dal nulla se tutto, persino Dio, discende dal nulla? –, cioè la *disperazione*, consente all'uomo di ricollegarsi con sé stesso e con il mondo. Perché è dalla spiazante consapevolezza che può nascere il piacere: persa l'antropologia in senso lato, *eo ipso* perde di significato anche la primazia della ragione rispetto alle altre facoltà umana, tra esse la facoltà di disperare.

E tuttavia, la disperazione è un fatto solo umano, perché necessita di comprensione del dolore universale; cerchiamo di spiegarci meglio. Tra il 19 e il 22 aprile 1826, a Bologna, Leopardi annota nello *Zibaldone* il celeberrimo appunto sul “giardino del dolore”, e da questo testo partiamo per un'ultima riflessione sulla natura universale del dolore, ma sulla peculiarità antropologica della disperazione. In quella nota leggiamo:

“Non gli uomini solamente, ma il genere umano fu e sarà sempre infelice di necessità. Non il genere umano solamente, ma tutti gli animali. Non gli animali soltanto ma tutti gli altri esseri al loro modo. Non gl'individui, ma le specie, i generi, i regni, i globi, i sistemi, i mondi. Entrate in un giardino di piante, d'erbe, di fiori. Sia pur quanto volete ridente. Sia nella più mite stagion dell'anno. Voi non potete volger lo sguardo in nessuna parte che voi non vi troviate del patimento. Tutta quella famiglia di vegetali è in stato di souffrance, qual individuo più, qual meno. [...] Certamente queste piante vivono; alcune perché le loro infermità non sono mortali, altre perché ancora con malattie mortali, le piante, e gli animali altresì, possono durare a vivere qualche poco di tempo. Lo spettacolo di tanta copia di vita all'entrare in questo giardino ci rallegra l'anima, e di qui è che questo ci pare essere un soggiorno di gioia. Ma in verità questa vita è trista e infelice, ogni giardino è quasi un vasto ospedale (luogo ben più

deplorabile che un cimiterio), e se questi esseri sentono o, vogliamo dire, sentissero, certo è che il non essere sarebbe per loro assai meglio che l'essere.”²⁹³

Ora, che questo nostro mondo, simile a un ospedale o a un cimiterio, sia circondato e imbevuto da *dolore*, è evidente: l'esempio delle piante sofferenti o dei fiori appassiti non lascia spazio a ulteriori interpretazioni filosofiche; il dolore c'è, è eterno, è proprio di tutte le forme di vita. E tuttavia la chiosa finale disvela la differenza fondamentale che distingue l'uomo dalle altre forme di vita: se le altre forme di vita *sentissero* il dolore, ovvero lo *intendessero* psicologicamente e finanche razionalmente, allora anche loro proprio sarebbe il desiderio di porre fine a questo stato di sofferenza. Anche a loro, a quel punto, sarebbe consentita la *possibilità* di disperare, ovvero di concentrarsi sul proprio *status* esecrando nel tentativo di fare, di esso, un punto di forza. Ma agli animali e alle piante tale possibilità *non è* consentita; essi non possono scegliere di accettare il loro proprio dolore, non possono caricarselo sulle spalle e affrontarlo; non possono neppure tentare di aggirarlo con il piacere. La *disperazione*, la sofferenza potenziata, è solo ed esclusivamente una prerogativa umana: ed è questa l'unica, e ultima, baluginante forma di antropocentrismo che merita di essere salvaguardata.

Resta da vedere se, in effetti, questa primazia nel dolore sia, o meno, un motivo di vanto o di gloria per il genere umano e se la conseguente disperazione, che da questa dolorosa preminenza – data dalla consapevolezza – deriva, pur nel suo carattere di potenza – e anzi, onnipotenza – sia da preferirsi o meno al dolore, certamente presente e incolmabile, e tuttavia minore e inconsapevole, di piante e animali.

2g. Il problema del suicidio (1): la posizione di Leopardi

Se lo stato disperato fosse permanente, ne conseguirebbe per l'uomo nuova forza. Ma a quale condizione? A condizione che egli fosse capace di trovare in sé questa potenza.

Ma se questa forza, invece che un permanere nella disperazione o un fuggire da essa attraverso la perpetuazione di speranze dolorose, assumesse un nuovo aspetto? La disperazione infatti, proprio perché è un piacere, è una cosa che si oppone alla natura quotidiana dell'essere vivente, il quale:

“Non doveva per nessun conto accorgersi della sua assoluta e necessaria infelicità in questa vita, ma solamente delle accidentali (come i fanciulli e le bestie): e l'essersene accorto è

²⁹³ Zibaldone 4175-4177 (Bologna, 22 Apr. 1826), ed. cit., tomo II, pp. 2736-2737.

contro natura, ripugni ai suoi principii costituenti comuni anche a tutti gli altri esseri e turba l'ordine delle cose"²⁹⁴.

Ora, questo sovversivo e sovvertente nuovo ordine delle cose umane, può assumere la forma che abbiamo visto: quello *dell'onnipotenza*, della nuova centratura rispetto al mondo – così come l'abbiamo chiamata sopra – ma se assumesse una *ulteriore* forma? Non quella dell'*adattamento* alla realtà, ma quella del *disgusto*, che succederebbe? Innanzi a tale disgusto, lo diciamo subito, persino la morte assumerebbe i caratteri del piacere, quindi sarebbe la strada *preferibile*, come, d'altronde, sarebbe preferibile all'ipotesi di una vita governata dalla sola ragione calcolante, e priva di ogni possibilità di rivolgersi ai piaceri. Ma qui quello che conta è che il *suicidio* resta una via *praticabile*, e nulla la osta; anzi, gli animi grandi riconoscono in essa una vittoria incontrastata sul dolore dell'esistenza mondana, una situazione preferibile. Scrive Leopardi a proposito, quasi utilizzando un ragionamento stoico:

“In luogo che un'anima grande ceda alla necessità, non è forse cosa che tanto a conduca all'odio atroce, dichiarato, e selvaggio, contro sé stessa e la vita [...]? Soltanto l'uomo vile, o debole, o non costante, o senza forza di passioni, sia per natura, sia per abito, sia pur lungo uso ed esercizio di sventure e patimenti [...]: soltanto costoro cedono alla necessità. [...] Noi che non riconosciamo né fortuna né destino, né forza alcuna di necessità personificata che ci costringa, non abbiamo altra persona da rivolger l'odio e il furore fuor di noi stessi.”²⁹⁵

In effetti dunque, il suicidio è proprio delle anime forti, anticheggianti, i veri eroi. E non sarebbe neppure un gesto folle, benché socialmente condannabile e condannato, quello del suicidio; anzi, da un certo punto di vista, non vi è nulla di più *ragionevole* di questo gesto estremo, essendo anzi la ragione causa precipua dell'eventualità suicidaria.

“La speranza non abbandona mai l'uomo in quanto alla natura. Bensì in quanto alla ragione. Perciò parlano stoltamente quelli che dicono che il suicidio non possa seguire senza una specie di pazzia, essendo impossibile senza questa il rinunciare alla speranza ec. Anzi tolti i sentimenti religiosi, è una felice e naturale, ma vera e continua pazzia, il seguitar sempre a sperare, e a vivere, ed è contrarissimo alla ragione, la quale ci mostra troppo chiaro che non v'è speranza nessuna per noi.”²⁹⁶

²⁹⁴ *Zibaldone 66*, ed. cit., tomo I, p. 103.

²⁹⁵ *Zibaldone 503-504*, ed. cit., tomo I, pp. 428-429.

²⁹⁶ *Zibaldone 183* (23 luglio 1820), ed. cit., tomo I, p. 211.

Da qualunque lato si consideri la questione, sia da quello dell'esperienza *eroica*, sia da quello dell'esperienza *razionale*, ci sembra quasi che, attraverso la sua teoria del suicidio, Leopardi stia finalmente rispondendo al dubbio di Amleto:

“To be, or not to be, that is the question:
Whether 'tis nobler in the mind to suffer
The slings and arrows of outrageous fortune,
Or to take arms against a sea of troubles,
And by opposing end them?”²⁹⁷

Ma a ben leggere, la soluzione leopardiana ripropone *in sé* il dubbio amletico, piuttosto che scioglierlo: *essere* o *non-essere*: entrambe le vie restano aperte, nella trattazione leopardiana, ed entrambe hanno il loro *perché*.

Certo, il suicidio è, tra le due, l'ipotesi più suggestiva ed elegante, perché è *eroica*, anticheggiante, furoreggiante e titanica, ma non si oppone qualitativamente, ma piuttosto solo *estheticamente*, alla vita vissuta nella permanenza nella disperazione: sono entrambe posizioni legittime, almeno stando alla lettura dello *Zibaldone*, e tra loro passa una sola ed evidente differenza: una differenza *cronologica*. È evidente che il suicidio è più tipico di un certo qual procedere *ingenuo* della mente, coerente con la grandezza degli antichi: l'onnipotenza conseguente alla disperazione perpetua, al contrario, potrebbe essere più adatta ai tempi *moderni*, a quelli che Leopardi vive, ma in un certo senso anche alla nostra contemporaneità: epoche in cui, forse giustamente, si vede nel suicidio l'ammissione di una sconfitta personale.

Il che non vieta, a coloro che volessero imitare gli antichi, la possibilità di concludere la loro esistenza come un eroe tragico greco, cioè con un atto rivoluzionario, che sparigli le carte: tutto sta nello scegliere *quale* piacere sia maggiore per il singolo individuo: se il permanere nella disperazione, o evolverla in disgusto e procurarsi di mano sua la morte.

Ma d'altronde, il suicidio non è che il frutto consequenziale e logico di una scelta sociale operata dal pensiero imperante nel mondo occidentale a partire dall'Illuminismo in poi:

“Leopardi ironizzava sulla crescente perfettibilità dell'uomo civilizzato, predicata da coloro che attribuivano la sua felicità alla regolamentazione della vita secondo “pura ragione”.

²⁹⁷ W. Shakespeare, *Hamlet*, act I, scene 3.

Quando le illusioni e le fede fossero scomparse dal suo orizzonte, il moderno fruitore di un'esistenza geometrica e disincantata si sarebbe ammazzato da sé stesso.”²⁹⁸

Il suicidio, dunque, si lega strettamente alla disperazione intesa come *coscienza* del dolore eterno e della fine di ogni possibile illusione: nel *Dialogo di Plotino e Porfirio*, nelle *Operette Morali*, il tema è trattato diffusamente e, riguardo la sua stretta connessione con la mancanza d'ogni speranza si dice:

“A me pare che la noia, e il ritrovarsi privo di ogni speranza di stato e di fortuna migliore, sieno cause bastanti a ingenerar desiderio di finir la vita, anco si trovi in istato e in fortuna, non solamente non cattiva, ma prospera.”²⁹⁹

Un'osservazione sensata, alla quale però – incredibilmente e inaspettatamente – si può obiettare. Nel *Dialogo* succitato, il propugnatore del suicidio è Porfirio: Plotino, suo maestro e difensore della vita, obietta a queste osservazione seguendo una doppia linea di ragionamento. La prima, è una linea di *pragmatismo*:

“[Uccidendoci] non avremmo alcuna considerazione degli amici; dei congiunti di sangue; dei figliuoli, dei fratelli, dei genitori, della moglie, delle persone familiare e domestiche”³⁰⁰,

tutta tesa a dimostrare la meschinità egoistica del gesto autolesionista.

La seconda obiezione è, invece, prettamente *teorica*, e più sottile: Plotino, infatti, invita tanto ad assumere su *noi stessi* il dolore di tutto il mondo, e, secondariamente, nota che il suicidio è comunque un atto, per quanto *eroico*, certamente manchevole di amor proprio: compito di un uomo saggio è rendersi conto di questo e comprendere che:

“La vita è cosa di tanto piccolo rilievo, che l'uomo, in quanto a sé, non dovrebbe esser molto sollecito né di ritenerla né di lasciarla. [...] Viviamo, Porfirio mio, e confortiamoci insieme.”³⁰¹

Una strana chiusa, rispetto a quanto sostenuto nello *Zibaldone*, si potrebbe obiettare; forse, nel pensiero di Leopardi, è in atto, negli anni di stesura delle *Operette Morali*, una certa qual evoluzione, che culminerà nella stesura de *La Ginestra*, nella quale

²⁹⁸ R. Damiani, *L'impero della ragione. Studi leopardiani*, ed. cit., p. 114.

²⁹⁹ G. Leopardi, *Operette morali*, in: G. Leopardi, *Tutte le prose e tutte le poesie*, a cura di L. Felici e E. Trevi, Roma, Newton & Compton editori, Grandi Tascabili Economici Newton – I mammut, 1997 (2005³), p. 507.

³⁰⁰ *Ivi*, p. 508.

³⁰¹ *Ivi*, p. 509.

viene riconosciuto alla “social catena”³⁰² degli uomini riuniti in fratellanza il ruolo di ultimo baluardo contro la paura e la distruttività insita nella *rerum natura*.

Insomma: chi si dice saggio, sa perfettamente che la vita è una miseria costante; ma, al contempo, sa anche perfettamente che la vita è un mero battito di ciglia nella storia del tutto; di conseguenza, reputa tanto l’esistenza quanto le sue afflizioni, dei meri *accidenti*, da non degnare di particolare attenzione.

Neppure il disperato disgustato, dunque, manca di alternative; l’amore per il suo prossimo, la volontà di aggrapparsi ai propri cari, infatti, sono ragioni necessarie e sufficienti per desistere dall’atto; forse però, il *vero* disperato, consapevole dell’eternità del dolore, è tale proprio perché incapace di aggrapparsi a questi affetti dello spirito, a questo dovere di essere saggi fino all’ultimo.

Occorre, a nostra opinione, fare una *distinzione*: il disperato vero non è un semplice *depresso*: egli sa perfettamente che innanzi al dolore infinito presente nel cosmo, i nostri piccoli momenti di sconforto sono poca cosa; ma è appunto perché comprende la vastità della sofferenza totale, che egli si suicida, non per le miserie della sua esistenza, ma per il disgusto che questo dolore universale provoca al suo animo; in questo senso, il suicidio di un *disperato* disgustato è molto diverso dalla mera “voglia di morire” di un Porfirio qualsiasi.

2h. Il problema del suicidio (2): la posizione di Schopenhauer

Resta da vedere se il suicidio ponga davvero fine al dolore, o piuttosto non lo prolunghi, in qualche altra forma. In effetti, secondo l’opinione di Arthur Schopenhauer, il suicidio non è il termine ultimo del dolore umano, ma piuttosto una sua *manifestazione*.

Perché si sceglie, a questo punto, di aprire una piccola parentesi su Schopenhauer?

Perché, per citare De Sanctis:

“Leopardi e Schopenhauer sono una cosa sola. Quasi nello stesso tempo, l’uno creava la metafisica e l’altro la poesia del dolore. Leopardi vedeva il mondo così e non sapeva il perché. Il perché l’ha trovato Schopenhauer con la scoperta del *Wille*.”³⁰³

³⁰² G. Leopardi, *La Ginestra o il fiore del deserto*, v. 149, in: G. Leopardi, *Canti*, in: G. Leopardi, *Tutte le prose e tutte le poesie*, ed. cit., p. 204.

³⁰³ F. De Sanctis, *Schopenhauer e Leopardi*, in: <http://www.iltempo.it/cultura/spettacoli/2012/12/04/la-nostalgia-cosmica-unisce-leopardi-e-schopenhauer-1.198682>, consultato il 07/11/2015.

Ora, l'equiparazione schopenhaueriana tra dolore e *Wille*, ossia volontà di vivere, è esatta e assolutamente comprensibile, dal momento che:

“La volontà è conflitto, sforzo inesausto, assenza di scopi e di ragione. È, da ultimo e sin da principio, volontà di perpetuare sé stessa, un “voler volere” che è fonte inesauribile di sofferenza, sì che ‘in quanto volenti, siamo infelici’ e l’esistenza – ogni esistenza – è destinata a oscillare come un pendolo tra il dolore e la noia.”³⁰⁴

Ora, sintantoché si continua a volere, o meglio a *voler volere*, si perpetua la sofferenza dell'esistenza umana – una sofferenza che, tra le altre cose, sfocia, nei momenti di soddisfazione della volontà, in *noia*, che altro non è che ulteriore sofferenza sotto mentite spoglie – e tale perpetuazione avviluppa l'uomo persino nel momento del suo trapasso: tanto la *nascita* quanto la *morte* sono espressioni della volontà. Ora, se questo è esatto, ne consegue che la volontà è un concetto assimilabile totalmente alla *vita*, e di conseguenza la vera volontà – volendo perpetrare sé – è volontà *di vivere*. Eppure si è detto anche che la volontà è sofferenza – e che anche la noia, che sopraggiunge quando la volontà è temporaneamente appagata – è sofferenza: ne consegue che la volontà, ovvero il *voler vivere* in senso lato, esattamente come *la vita* effettivamente vissuta, sono dei dolori. Di conseguenza, per l'uomo, con parole di Leopardi, la vita è male.

Dopo questa nota introduttiva sul pensiero di Schopenhauer, caliamoci nell'argomento che qui ci interessa più direttamente. Il problema del suicidio è affrontato, all'interno dell'opera capitale del pensiero schopenhaueriano, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, in modo quasi necessario: il filosofo tedesco si rende perfettamente conto che il suo pensiero, che fa della vita un dolore e una tortura costanti, potrebbe avere come sua logica conclusione il suicidio del singolo uomo volente. Il punto è proprio questo: il *suicidio*, si chiede l'autore, è *utile* nella logica della battaglia universale per l'annullamento della volontà di vivere? Perché, se lo fosse, non resterebbe che perseguire questa via, e il più presto possibile, fra l'altro. Perché, che si debba annullare la volontà e ripristinare il piacere dell'esistenza, annichilendo il dolore – e che questa sia la missione precipua di ognuno – non è *assolutamente* in dubbio: occorrono però delle strategie che non solo giungano ad annullare la *Wille* – sarebbe il meno! – ma che, nel loro dispiegarsi compiano gesti che *non prevedano*, di per loro stessi, alcun tipo di contatto con la volontà, che siano, cioè, non solo e non tanto il *contrario* di essa, ma la sua *negazione* ontologica – in

³⁰⁴ G. Brianese, *La parola dell'enigma e il demone dell'uomo: la cognizione del dolore secondo Schopenhauer*, in: A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Brianese, Giulio Einaudi Editore, collana Classici Filosofia, Torino 2013, p. XLV.

altre parole: non possiamo dire di aver vinto volontà senza che essa sia passata, come sotto le Forche Caudine, attraverso il *nulla*. Ed è sotto questo rispetto, che va analizzato l'atto del procurarsi da sé la morte: occorre cioè studiare se esso *annulli* la volontà, o semplicemente si limiti ad apparire come un suo *contrario*. A proposito di questo, Schopenhauer scrive:

“Chi è oppresso dai pesi della vita, chi in effetti vorrebbe la vita e la afferma, ma ne detesta i tormenti, e soprattutto non sa più tollerare il duro destino che è toccato in sorte proprio a lui: costui non ha che da sperare nella liberazione che è concessa dalla morte, e non può salvarsi nemmeno col suicidio [...]. Alla volontà di vivere è assicurata la vita: la forma della vita è un presente senza fine; non importa che nascano e periscano nel tempo gli individui, che sono fenomeni dell'idea, paragonabili a sogni fuggevoli. Il suicidio ci appare già da questo come un atto inutile e perciò, sciocco.”³⁰⁵

Da queste righe è evidente che il suicidio non rispecchia i canoni di ricerca che ci siamo posti: la volontà non è solo *volontà di vita*, ma è di per sé stessa la vita: l'esistenza *eterna*, e meglio ancora. eternamente *presente*, le è assicurata per *essenza*. Il dolore e la sofferenza che da tale volontà provengono, non diminuiscono di un solo grammo la quantità totale di sofferenza universale, e non tangono alla volontà in nessuna maniera. Essa infatti non si cura delle singolarità in cui, accidentalmente, si incarna: gli esseri viventi sono comunque destinati a morire, che a loro piaccia o no, e quando tale trapasso avvenga, non interessa alla cieca forza metafisica.

Ma il problema del suicidio non si esaurisce alla sua inutilità: vi è altro. Leggiamo ancora:

“L'impeto con il quale l'uomo vuole la vita e con il quale si avventa contro ciò che la ostacola, la sofferenza, lo impiega per distruggere se stesso, cosicché la volontà individuale con un atto di volontà sopprime il corpo: [...] è proprio perché non può cessare di volere che il suicida cessa di vivere; e la volontà si afferma qui proprio attraverso la soppressione del proprio fenomeno.”³⁰⁶

In altri termini, il suicidio è un atto *culmine* della volontà e, ben lungi dal negarla o dall'annullarla, la *riafferma*: è proprio perché io non posso smettere di volere, e meglio ancora di *voler vivere* libero dai condizionamenti della sofferenza, che di mia mano mi uccido: se potessi smettere di volere, ed *eo ipso* di soffrire, non mi passerebbe neppure per la testa di suicidarmi.

³⁰⁵ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Brianese, Piccola Biblioteca Einaudi/Giulio Einaudi Editore, collana Classici Filosofia, Torino 2013, p. 363.

³⁰⁶ *Ivi*, p. 510.

Di conseguenza, il suicidio è tanto *inutile* (perché alla volontà metafisicamente intesa non importa della morte di un singolo) quanto *deleterio* (perché riafferma nell'atto stesso della sua azione la volontà di vivere); si potrebbe aggiungere, inoltre, e uscendo dal dettato schopenhaueriano, che la morte volontaria porta con sé un carico *ulteriore* di sofferenza, quella che cioè si produce in “coloro che restano” nei confronti del suicida. Che questa possibilità sia stata, in qualche modo, contemplata da Schopenhauer, ora qui non ci interessa: quello che ci preme sottolineare è che, nonostante il punto di partenza sia il medesimo, il *dolore cosmico*, la soluzione del filosofo tedesco è diametralmente opposta a quella di Leopardi: come spiegare questa divergenza?

Anzitutto e senza dubbio, con la *teoria del piacere*, e in particolare nell'introduzione del concetto di *piacere-per-sé*: il suicidio non è una soluzione di per sé stessa, secondo Leopardi, è semplicemente una strada *migliore* di un'altra in un dato momento e in una data situazione: una via da preferirsi per mille e uno motivi perché meno dolorosa – per alcuni – della permanenza su questa terra.

Ovviamente in Schopenhauer, che non è un *esistenzialista* ma un *metafisico*, e nella cui filosofia lo sguardo per il singolo è sussunto nel contesto dell'universalità del dolore, nel senso cioè che il dolore del singolo non deve essere studiato se non come mero esempio del dolore cosmico – e per il quale, di conseguenza, tale sofferenza individuale perde di significato innanzi alla capillarità del male – mancano le basi filosofiche per degnare d'attenzione le *preferenze* personali, che anzi, sono mere volontà. Se Schopenhauer avesse sostenuto che la volontà di vivere, e il conseguente dolore, fossero *assolutamente* legati al rapporto che la vita di ognuno ha con il cosmo – e solo a tale rapporto – avremmo avuto, per esempio, che la possibilità del *suicidio di massa* sarebbe stata un'ottima ipotesi per distruggere il male. Ipotesi che, per esempio, a Leopardi non sembrerebbe affatto impossibile, e neppure eccessivamente melodrammatica; a questo proposito il *Frammento del suicidio* è estremamente chiaro:

“O la immaginazione tornerà in vigore, e le illusioni riprenderanno corpo e sostanza in una vita energica e mobile [...] o questo mondo diverrà un serraglio di disperati, e forse anche un deserto.”³⁰⁷

E come potrebbe questa terra diventare un deserto, se non attraverso una catena di disperazione culminante nella morte autoindotta di ciascun vivente? D'altro canto, in

³⁰⁷ G. Leopardi, *Frammento sul suicidio*, in: G. Leopardi, *Notizia sulle Operette e appendice*, in: G. Leopardi, *Tutte le prose e tutte le poesie*, ed. cit., p. 614.

una prospettiva leopardiana, lo abbiamo già visto, tale strage non sarebbe che una logica conseguenza di una certa evoluzione culturale della contemporaneità post-illuminista:

“Il suicidio collettivo è l’esito finale di una storia, in cui non agisca la “provvidenza” degli errori naturali e del credo religioso. “Tolta la religione e le illusioni radicalmente – scrive Leopardi il 18-20 agosto 1820 – ogni uomo, anzi ogni fanciullo alla prima facoltà di ragionare [...] si ucciderebbe infallibilmente di propria mano.” [...] All’apogeo della ragione, [...] in terra resteranno le ossa della razza umana.”³⁰⁸

Ma, in realtà, Schopenhauer non guarda a *come* la volontà e il dolore vengono vissuti, ma *al fatto in sé* che essa esiste. La volontà è *dappertutto*, persino nelle forze fisiche più semplici: eliminare un uomo, e finanche tutti gli uomini, non metterebbe certo in crisi la forza di gravitazione universale, o il chimismo. La volontà e il dolore riguarderebbero a quel punto altri luoghi della realtà, ma non si *annullerebbe* di certo. Il punto è proprio questo: non *mitigare* il dolore, ma *annichilirlo*. Ma il suicidio, lo abbiamo visto, non risponde a questa *conditio*.

Con quanto detto sinora non si intende affatto affermare che Leopardi non vedesse nel dolore e nella sofferenza la legge universale della vita di ogni cosa: tutt’altro. Il dolore è cosmico, lo sappiamo, anche per lui. E tuttavia tale dolore non è una forza che *c’è* in sé e per sé, ma ha una *fonte* di origine: il rapporto dell’uomo – e meglio ancora: del singolo uomo, di ognuno – con il mondo; non potendo annullare il mondo e la natura, annullare sé stessi resta un’ottima via di fuga, qualora ritenuta più piacevole della permanenza disgustata in questa vita.

La differenza insanabile tra i due pensatori sta proprio in questo salto mortale metafisico che divide la diversa concezione del dolore: fintantoché esso resta legato alla mond(an)ità del mondo, allora il singolo si può adoperare – agendo sulla sua vita – per fuggirgli. Nel momento in cui esso non è più legato alle cose – e in generale alla natura – ma viene elevato a *noumeno* metafisico persistente, ecco che le soluzioni fisiche, come appunto l’uccisione di sé, non potranno più giungere ad intaccarne l’essenza; occorrerà dunque agire metafisicamente.

2i. Disperazione e annichilimento di Dio

Ma torniamo a Leopardi.

Se confrontiamo la teoria della disperazione di Leopardi con quella di Kierkegaard, ci imbattiamo in una differenza evidente: la disperazione kierkegaardiana era intesa

³⁰⁸ R. Damiani, *L’impero della ragione. Studi leopardiani*, ed. cit., p. 113.

come facente parte di un *rapporto eterno* con la divinità: essa sorgeva come *morte vivente* laddove l'io non fosse riuscito più a cogliere la sua vocazione spirituale e infinita. In Leopardi, invece, la disperazione è un che di *terreno*, di umano, (forse) di troppo umano, che si lega alla singolare esperienza del mondo e delle cose. La differenza sostanziale tra i due nostri autori, si avverte ancora di più – e si mostra ai nostri occhi come insanabile – nel momento in cui Leopardi formula la sua celeberrima teoria del nulla:

“In somma il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla. Giacché nessuna è assolutamente necessaria, cioè non v'è ragione assoluta perch'ella non possa non essere, o non essere in quel tal modo ecc. [...] vale a dire che un primo e universale principio delle cose o non esiste, né mai fu, o se esiste o esisté, non lo possiamo in niun modo conoscere.”³⁰⁹

Analizziamo queste righe. Se il nulla fonda tutto, o meglio *non fonda*, dacché il nulla non solo non c'è, ma neppure potrebbe esistere, significa che:

“Non c'è ragione. Non c'è ragione perché qualcosa che è non sia così com'è o non sia assolutamente. L'assoluto, si potrebbe dire, è l'essere sciolto dal fondamento ultimo, dal principio. Ed è dunque voragine che tutto accoglie e tutto annienta, abisso orrido e immenso, ma insieme fonte e sede della forza.”³¹⁰

Ora, dato che

“Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.
Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.
Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν”³¹¹,

sembrerebbe che, in mancanza di *ragione*, manchi anche la *divinità*: se la sovrapposizione tra θεὸς e λόγος è dottrinalmente esatta, da questa considerazione non c'è via di scampo. Manca il fondamento razionale del tutto, la ragione per cui ciò che è, è e non può non essere. Manca *Dio*. E la mancanza di Dio lascia l'uomo a sé stesso, in balia del suo rapporto distorto e doloroso – pieno di ansie e recriminazioni – con la natura e il cosmo che la racchiude.

La mancanza di Dio, così come ci aveva annunciato Kierkegaard, apre irrimediabilmente la strada alla caduta nella *disperazione*, e che poi tale disperazione possa essere un punto di forza, come Leopardi – lo abbiamo visto – ha ipotizzato, a

³⁰⁹ Zibaldone 1341-1342 (18 Luglio 1821), ed. cit., tomo I, pp. 971-972.

³¹⁰ S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Biblioteca Economica Laterza, Roma-Bari 1995, p. 142.

³¹¹ Gv 1, 1-3.

questo punto poco ci importa. Il dato essenziale è l'assenza di speranza, la caduta nella vacuità. L'uomo addolorato non può aggrapparsi al senso delle cose, perché non v'è senso nelle (e delle) cose. *Tutto è nulla*, abisso insondabile; se la sofferenza è, infatti, una verità di questa vita su questa terra, l'illusione di poter dare a questa sofferenza un senso profondo, un *motivo-per-cui*, una fondazione metafisica, è distrutta dalla coscienza che non vi sono fondamenti altri, significati profondi, manifestazioni di pienezza a cui questo dolore prelude. Ecco perché, a questo punto, tanto vale *disperare*: perché la coscienza del dolore e della sofferenza possono essere svolte, in chiave positiva, per giungere a una reinterpretazione della propria umanità – ma non in rapporto alla *Ragione Ultima* di questa sofferenza, perché non c'è Ragione Ultima, ma in relazione con il comportamento da tenere in questo mondo sinché morte non sopraggiunga.

In altri termini, mancando le ragioni delle cose, e di conseguenza la Ragione Ultima, manca ogni fondazione assoluta, ovvero l'assoluto è un falso. Resta da vedere quanto ampio sia l'abbraccio di questa *vanità*. Se non c'è Ragione, e non ci sono ragioni, l'assoluto è sciolto dal suo fondamento e si apre come un nulla: e tale nulla diventa la *salvaguardia* dell'esistente, e in particolar modo dell'uomo e della sua disperazione: l'essere stesso è nulla, e l'esistente è un'enigmatica totale uscita dal nulla e al nulla destinato: tutto è effimero, nella certezza del nullo, fragile, *eo ipso* mortale.

Ora, se manca la Ragione Ultima, manca la fondazione metafisica del tutto: chiediamoci, con cosa possiamo identificare questa assenza? Con l'assenza di Dio, avevamo accennato sopra, perché tradizionalmente – e cristianamente parlando – la vera *ratio*, cioè il *λόγος*, di tutte le cose è Dio, e la sua volontà. Ma abbiamo detto anche, non è da trascurare, che pure Dio è fondato *dal* nulla: lo ha affermato Leopardi, che non si è semplicemente limitato a prendere atto che Dio è nulla: ha detto tutte le cose non hanno ragione, non hanno per così dire, un'idea platonica iperuranica che le sorregga, e questo vale anche per Dio – in un senso estremamente reificato del termine.

Ora, a proposito di Dio e il suo rapporto con il nulla che lo fonda – e quindi *non* lo fonda – Leopardi scrive:

“Io non credo che le mie osservazione circa la falsità d'ogni assoluto, debbano distruggere l'idea di Dio. [...] *Ego sum qui sum*, cioè ho in me la ragione di essere: grandi e notabili parole! Io concepisco l'idea di Dio in questo modo. [...] Io considero dunque Iddio non come il migliore di tutti gli esseri possibili, giacché non si dà né peggiore né migliore assoluto, ma

come racchiudente in se stesso tutte le possibilità, ed esistente in tutti i modi possibili. [...] Così resta in piedi tutta la Religione, e l'infinita perfezion di Dio."³¹²

Questa osservazione spariglia, e di parecchio, le carte; chiunque voglia fare di Leopardi un gigante dell'ateismo contemporaneo non si è, evidentemente, preso la briga di leggere troppo a fondo queste annotazioni del 1821.

Rolando Damiani, in una conferenza sulla "Religione di Leopardi" del 10 ottobre 2014, riguardo il tema della "religione" leopardiana, affermò che, di questo tema, occorre parlare:

"In un senso anomalo [...] perché in Leopardi la religione non è un fatto né semplicemente confessionale, cioè di adesione confessionale alla dogmatica cristiana, questione che evidentemente per Leopardi si pone solo fino a un certo periodo della sua vita, diciamo 1816, [...] e neanche nel senso semplicemente di rifiuto del religioso in una prospettiva di laicismo ottocentesco, che è uno dei modi per i quali è passata l'accoglienza di Leopardi"³¹³.

Nel solco di questa osservazione, dobbiamo cercare – noi che scriviamo – di penetrare nel testo leopardiano in modo innovativo, e occorre tentare – da parte di coloro che leggono – di non lasciarsi vincere dalle tradizionali interpretazioni laicistiche che, scolasticamente, sono invalse nello studio del pensiero del maestro di Recanati. Dobbiamo, in altri termini, separare il concetto di Dio dal concetto di nullità di Dio, e vedere in che modo – e questa volta, veramente – secondo Leopardi Dio e nulla si rapportino vicendevolmente.

Dunque, torniamo al dettato di *Zibaldone 1619-1621*; ivi, Leopardi legge la tradizionale formula di presentazione che Dio fa di sé stesso in *Esodo 3, 14* a Mosè, come una dichiarazione ontologica di perfezione e di autosussistenza: Dio, essendo l'*Io-Sono*, ha in sé e per sé le ragioni della propria sufficienza: a differenza di tutti gli altri enti, che sono enti creati, cioè hanno, in ogni caso, fuor di loro l'origine e il senso, Dio possiede tale origine e tale significato nel suo intimo.

Dio esiste in quanto deve esistere e, per riprendere alcune osservazioni sul dovere fatte da Kierkegaard negli *Atti dell'amore*, il *dover-essere* fonda l'*eternità dell'essere*; Dio deve essere, dunque è eternamente. Il che significa che è proprio vero che l'origine di Dio è il nulla, perché nulla origina Dio, se non Dio stesso. Questa frase potrebbe benissimo bastarci: abbiamo salvato Dio, ma forse abbiamo fatto torto al nulla; proviamo a proseguire il nostro ragionamento.

³¹² *Zibaldone 1619-1621*, ed. cit., pp. 1135-1136.

³¹³ <https://www.youtube.com/watch?v=wEflULpVuYA>, consultato il 20/11/2015.

Avendo in sé la propria ragione necessaria – ma anche *sufficiente* – di esistenza, il Dio di Leopardi esiste “in tutti i modi possibili”, ovvero ci appare come ci *deve* apparire a seconda di precise condizioni: così e in nessun altro modo.

Osserva ancora Damiani, nella medesima conferenza di cui sopra:

“Nel 1824, cioè nella piena maturità del pensiero di Leopardi, il Dio di Leopardi non è un dio malvagio, è un dio casomai impotente. Un dio che non può fino in fondo essere padrone del manifestato, cioè di ciò che egli stesso ha creato. Perché? Perché al di sopra di lui c'è un potere inconoscibile [...] che viene chiamato da Leopardi, tradizionalmente, 'ordine dei fati'. [...] Esso ha a che fare con l'Ἀνάγκη, la necessità [...]. Di essa, Leopardi fa un'ipostasi, ma un'ipostasi maligna.”³¹⁴

Da questo punto di vista, la necessità, l'*ordo fatorum*, è un Oltre-Dio che sovrintende a Dio stesso, ma prima ancora che a lui, alle cose di questo mondo: è come se, per Leopardi, il Dio cristiano tradizionalmente inteso fosse scavalcato, come nella mitologia classica, da un potere superiore, che tutto vince e tutto ordina: una fatalità maligna e matrigna che, in qualche modo, sembra opporsi alla volontà stessa del Dio buono, ormai ridotto quasi a un mero *demiurgo* del reale. Ora, la necessità si inserisce nel corso della storia dell'uomo e guida il suo rapporto con il mondo in modo doloroso e irrazionale.

In questo quadro di desolazione, Dio si inserisce come motore, e promotore, di quel *poco di bene* che possiamo rintracciare nella vita e nella storia. Dio dunque c'è, ma può ben poco innanzi a delle leggi necessariamente dolorose e terribili che governano, atavicamente, ciò che Lui stesso ha creato.

In questo senso dunque, Dio è esperibile nello straordinario, in ciò che eccede il normale e terribile procedere e incedere dei fatti – nel miracoloso potremmo dire – ma anche e soprattutto nella quotidianità del dolore, in cui Egli, pur volendo inserirsi, non può; scrive Leopardi:

“Dio poteva manifestarsi a noi in quel modo e sotto quell'aspetto che giudicava più conveniente: [...] Egli si è rivelato perché ha voluto e l'ha stimato conveniente, secondo le diverse circostanze delle sue creature.”³¹⁵

³¹⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=wEflULpVuYA>, consultato il 20/11/2015.

³¹⁵ *Zibaldone 1637*, ed. cit., tomo I, p. 1146.

E ancora:

“I suoi rapporti con gli uomini e verso le creature note, sono perfettamente convenienti a essi: sono dunque perfettamente buoni, e migliori di quelli che vi hanno le altre creature, non assolutamente, ma perché i rapporti di queste sono meno perfettamente convenienti.”³¹⁶

Il che significa che Dio tenta *in tutti i modi* di accompagnare le sue creature, perché le ama, sono sue, vuole interessarsi a loro; e lo farebbe, si rapporterebbe volentieri a loro, alla loro vita, alle loro azioni, costantemente e *provvidenzialmente*, se potesse. Vi è però la *necessità* naturale, l'ordine supremo, che, in qualche modo, fa resistenza, e impedisce alle creature di ricevere tutto il bene e l'amore che Dio vorrebbe riversare su di loro – o, se preferiamo, impedisce alla bontà di Dio di giungere a compimento. Ciò che ciascuno di noi, nel suo rapporto con la divinità e con la religione ottiene da Dio, è sempre e comunque il *massimo* che potrebbe avere da Lui, date le presenti condizioni storiche, antropologiche e culturali: quando ci lamentiamo, per esempio, di non ricevere ciò che desideriamo da Dio dopo averlo pregato, non cogliamo che la *refrattarietà* (a dare) non viene da parte del Divino, ma da parte nostra (nel ricevere) – o meglio, a causa della nostra condizione di fondatezza nella necessità. *Ergo*, ciò che otteniamo da Dio è il massimo che possiamo ottenere: chiedere di più sarebbe sfidare non solo Dio, ma la necessità che lo sovrasta.

Considerazione, questa, da cui consegue il punto fondamentale a cui volevamo giungere: non potendo noi ottenere il massimo rapporto possibile con Dio, in quanto, a differenza di quanto sostenuto da Kierkegaard, ci è *necessariamente* impedito di fondarci in lui a causa di una *sovraccondizione* strutturale e necessaria, che lega, tanto le creature quanto il Creatore alla sua determinazione, risulta che la disperazione leopordianamente intesa, sia che assuma la forma di *onnipotenza*, sia che assuma la forma di *suicidio*, non può mai e in nessun caso essere lenita da Dio.

Perché *l'abisso* che ci separa da Dio è troppo incolmabile, troppo vasto, e noi non giungiamo a lui se non saltuariamente: Dio c'è, potremmo dire, ma non si vede.

E questa necessità, che supera Dio e supera – di conseguenza – l'uomo, questo *ordo factorum*, insondabile e invincibile, come lo chiameremo?

Lo chiameremo *nulla*; nulla di senso (perché noi *non lo comprendiamo*), nulla di buono (perché esso è *malvagio*), nulla di razionale (perché è *cieco*); *nulla* in ogni forma possibile. In questo senso dunque, l'Ἀνάγκη – cioè il *nulla* – fonda tanto le cose del mondo quanto Dio, perché ordina le prime e frena l'azione salvifica e buona

³¹⁶ Zibaldone 1621, ed. cit., tomo I, p. 1136.

del secondo. Ed essa è talmente grande, abissale, che ci pare assorbire tutto: noi stessi, e Dio.

3. La disperazione nel passaggio dalla prosa alla poesia

In considerazione di quanto sinora affermato, in particolare quando abbiamo sostenuto che la disperazione rientra, pur nella propria qualità (e ruolo) di *per-sé*, tra il novero dei piaceri, resta da vedere se da questo tema specifico si possa ricavare poesia.

Per semplicità e per caratterizzazione esistenziale, dividiamo il problema in analisi in due tronconi; il primo riguarderà se un *disperato* possa essere, o meno, un *poeta*, il secondo si interrogherà sulla possibilità che il disperato sia *oggetto poetico*.

Analizziamo la prima questione: un disperato, può essere un poeta? A una prima lettura, sembrerebbe di no; secondo Leopardi infatti:

“Lo stato di disperazione rassegnata, ch'è l'ultimo passo dell'uomo sensibile, e il finale sepolcro della sua sensibilità, de' suoi piaceri, e delle sue pene, è tanto mortale alla sensibilità e alla poesia (in tutti i sensi, ed estensione di questo termine) che [...] se può succedere nel detto stato che una nuova e forte sventura, cagioni all'uomo qualche senso, quel punto, per una tal persona, è il più adatto [...] al poetico [...] e il nuovo dolore [...] restituisce qualche senso, qualche tratto di vita ai corpi istupiditi.”³¹⁷

Di conseguenza, l'uomo *realmente* e rassegnatamente disperato, colui che nella disperazione non trova neppure il senso profondo del piacere che da tale stato di vita *potrebbe* derivare, non può fare poesia, nella misura in cui il suo momento poetico, causato dalla sensazione di un qualunque nuovo dolore che dovesse farglisi appresso, svanirebbe nel vago della disperazione stessa, lasciando una traccia poeticamente piacevole talmente labile da non costituire alcun profondo significato.

Il *poetico*, in altre parole, non può nulla contro la *rassegnazione*; ed è appunto nella rassegnazione che sta il *discrimine*: chi non sa vivere la disperazione in modo (se non piacevole, quantomeno) attivo, è destinato a perdere di vista la possibilità di *fare* poesia. Ora, si innesta qui la necessità di definire che cosa sia, in senso lato, il poetico. Scrive Leopardi a proposito:

“[Poetico è ciò che è] inclinato alla virtù, all'eroismo, alla magnanimità ec., ancorché non applicato punto alla poesia, ma solo ai fatti, ai desiderii, alle passioni.”³¹⁸

³¹⁷ Zibaldone 2159-2160, ed. cit., tomo I, p. 1423.

³¹⁸ Zibaldone 2033 (2. Nov. 1821), ed. cit., tomo I, p. 1360.

In effetti, se questa definizione di poetico può calzare al caso in analisi, cosa c'è di meno rivolto alla virtù o all'eroismo, in generale alla grandezza d'animo, di una vita *disperatamente rassegnata*, spenta e chiusa? In una vita incapace di vedere il piacere della disperazione, quantomeno? Può forse essere poeta, e quindi cogliere il poetico delle cose che lo circondano, colui che non è in grado di uscire dall'immobilismo della sua vita morta? Piuttosto improbabile; la vita del disperato cronico, cioè di colui che Kierkegaard, pur in ambito concettuale totalmente diverso, avrebbe definito *demoniaco*, non è una vita che si rivolga alla poesia, perché non riesce a uscire dal pantano della inattività, ed è incapace di cogliere i *piaceri* (certamente labili, ma comunque esistenti) che la scelta di vita poetica porterebbe con sé. Tecnicamente parlando, dunque, il disperato, invischiato nel torbido della passività, secondo Leopardi, non è – né potrà mai essere – un poeta.

Ma chiediamoci ora: può un'anima disperata essere *oggetto*, piuttosto che *soggetto*, di poesia? O meglio, si può fare poesia della disperazione? La risposta è: *sì*, purché tale anima disperata di cui si poeterà non sia rassegnata ma, prendendo in mano le redini della propria sconfitta psicologica ed esistenziale, si decida a fare di questa disperazione un punto di forza e di partenza, da cui lanciarsi verso una nuova visione delle cose. È questo il caso di Saffo, di Bruto e del Pastore Errante, ma nel dettaglio entreremo dopo; concentriamoci ora, in generale, sull'argomento poetico. Scrive Leopardi:

“Grandissima parte dell'opere utili procurano il piacere mediatamente, cioè mostrando come ce lo possiamo procurare: la poesia immediatamente, cioè somministrandocelo.”³¹⁹

Eo ipso, consegue che missione precipua della poesia non è tanto *suscitare* il piacere, ma *darlo*, quasi fisicamente, a coloro che a essa si accostano. Resta da vedere se il racconto della vita, o delle opere, di un'anima disperata possa o meno destare piacere nell'ascoltatore. Fatta salva l'eccezione stilistica di cui sopra, per cui il disperato *rassegnato* non può essere *soggetto*, né *oggetto*, poetico, ci sentiamo di affermare che l'anima disperata *attiva*, incarnata dai tre personaggi citati, è certamente fonte di piacere nel lettore, perché la loro vita è stata, *sì* certamente, un abisso di dolore e sofferenza, ma il loro esempio di titanicità e magnanimità quasi regale provocano, in noi che a tali figure ci accostiamo frementi e tremanti, nascosti dietro il velo del foglio di carta vergato di inchiostro, un'ammirazione tale da lasciare senza fiato. L'ideale infranto, l'amore non corrisposto, la vita in quanto tale e il suo mistico orrore: sono tutte tematiche che non lasciano spazio alla possibilità, pur vaga e

³¹⁹ *Zibaldone 21*, ed. cit., tomo I, p. 33.

remota, neppure appigliandosi a tutte le teologie del mondo e della storia del pensiero, alla speranza: nessuno e più disperato di colui che vede fallire innanzi ai propri occhi tutto un *piano esistenziale*, tutta una vita di illusioni: nessuno è più disperato di chi non prova più piacere. A meno che tale disperazione non diventi trampolino di lancio per una nuova consapevolezza esistenziale, oppure per un mutamento totale del proprio io, talmente totale da comprendere l'annullamento del proprio sé: il piacere che dunque il lettore prova accostandosi a quelle che da qui in poi chiameremo Poesie della Disperazione (*Ultimo canto di Saffo*, *Brutto minore* e *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*), non sta tanto nella compartecipazione emotiva ai casi contrari che hanno suscitato nei protagonisti delle liriche la reazione disperata, quanto piuttosto nella reazione dignitosa, eroica, a tali casi contrari: insomma, nella capacità di aver saputo trasformare la disperazione in *forza*, e non in passività rassegnata.

Ritorna qui centrale il tema che già avevamo svolto sopra: come relazionare il nostro proprio Sé con la disperazione dell'umana esistenza? Saffo, Bruto e il Pastore sembrano risponderci applicando alla lettera il principio della reazione eroica: il *suicidio* nei primi due casi, una nuova comprensione delle cose del mondo nel terzo – resterebbe da chiedersi, evidentemente, se poi questa reazione eroica sia – ed eventualmente, in che misura possa essere – anche una reazione *edonistica*, nella certezza che tanto uccidersi, quanto guardare la vita con un nuovo sguardo, siano reazioni certamente preferibili a livello di piaceri per sé rispetto alla rassegnazione o al tedio. Certo, se è vero, come si è detto sopra, che la reazione eroica è più comune agli antichi che non ai moderni, è altrettanto vero che è in questa chiave di lettura, che vanno lette le scelte di Saffo e Bruto. Più complesso è stabilire se il vecchio pastore errante possa considerarsi, o meno, un personaggio eroico all'antica. Ma data la distanza, quantomeno *geografica*, e l'indeterminatezza *temporale* in cui tale personaggio, al pari di un semidio greco-romano, è collocato, a opinione di chi scrive, non è sbagliato ipotizzare che anche a costui spetti il titolo di *eroe*, senza contare, inoltre, che la nuova consapevolezza di cui si fa forte questo personaggio, consapevolezza che non è altro che disperazione, è un atto eroico, seppur limitato all'intellettualità.

Ma addentriamoci ora in *medias res*: nostro obiettivo, nei tre capitoli che seguiranno, sarà studiare la disperazione poetica in raffronto a quella teorizzata nello *Zibaldone*, cercando di vedere come essa si concretizzi nelle parole, nei gesti e nelle idee dei tre protagonisti delle Poesie della Disperazione.

4. Analisi filosofica del *Bruto Minore*

Composta a Recanati nel dicembre 1821, opera scritta in venti giorni, come avverte lo stesso Leopardi nell'autografo, questa poesia è il racconto delle ultime ore di vita di Marco Giunio Bruto, che si darà la morte di sua propria mano in seguito alla sconfitta delle truppe repubblicane a opera dei soldati del Secondo Triumvirato guidate da Cesare Ottaviano e Marco Antonio a Filippi, in Tessaglia.

Il momento storico qui rappresentato poeticamente è noto: in seguito all'omicidio di Giulio Cesare, avvenuto alle idi di marzo dell'anno 44 a.C., i capi della congiura, Bruto e Cassio Longino, si erano recati in Oriente e avevano costituito un loro esercito con il quale speravano di ricostituire la forma repubblicana del governo di Roma, messa duramente alla prova dalla dittatura a vita di Cesare prima, e dalla costituzione del governo oligarchico dei triumviri poi. Raggiunti a fine settembre del 42 a.C. nei pressi di Filippi da Ottaviano e Antonio (il triumviro Lepido era rimasto in Roma per gestire l'ordinaria amministrazione dello stato), che intendevano non solo vendicare la morte di Cesare, ma anche riconquistare le regioni dell'oriente greco che ormai erano sotto il controllo dei cesaricidi-repubblicani, Bruto e Cassio subirono due pesanti sconfitte: la prima il 3 ottobre, la seconda il 23 dello stesso mese.

Ed è appunto all'alba del giorno successivo che ci troviamo. Marco Bruto, conscio non solo della sua sconfitta personale in battaglia, ma anche del fatto che il suo sogno di una Roma pura come alle origini, dopo la cacciata dei Tarquini, di una Roma cioè libera e repubblicana, è ormai definitivamente – e inesorabilmente – tramontato.

E questo tramonto, ironia somma della sorte, che cos'è, se non il preludio della fine, della morte di Roma? Addentriamoci nel testo; recita la poesia:

“Poi che divelta, nella tracia polve
giacque ruina immensa
l'italica virtute, onde alle valli
d'Esperia verda, e al tiberino lido,
il calpestio de' barbari cavalli
prepara il fato, e dalle selve ignude
cui l'Orsa algida preme,
a spezzar le romane inclite mura
chiama i gotici brandi.”³²⁰

Dalla lettura di questi primi versi deduciamo due importanti conclusioni; la prima, più cronologica, che la battaglia è ormai conclusa, e una seconda, ben più pregnante, è

³²⁰ G. Leopardi, *Bruto Minore*, vv. 1-9, in: G. Leopardi, *Canti*, in: G. Leopardi, *Tutte le prose e tutte le poesie*, ed. cit., p. 93.

che, a opinione dell'autore, *in nuce* nel crollo del sistema repubblicano, riposa il destino di sconfitta dell'intero *imperium romanorum*, che da qui in avanti diventerà giorno dopo giorno, anno dopo anno, sempre più debole e destinato alla distruzione da parte di mano ignobile, barbara, da un certo punto di vista quasi *infedele*.

Da che prospettiva occorre leggere questa fosca previsione, addirittura un vaticinio? Forse *storicistica*? Non è probabile. Immaginare che nell'asestamento del sistema del principato personale rispetto a quello repubblicano consegua, in modo quasi necessario, il sopraggiungere dei barbari, sembra una lettura della storia semplicistica, atteggiamento indegno di un acuto studioso e di un raffinato erudito come Leopardi.

Ben più ragionevole è l'ipotesi che qui il giudizio espresso dall'autore, nella volontà di assumere le parti di Bruto e delle sue azioni in quanto cesaricida prima e ribelle poi, sia da interpretarsi in chiave *morale*; non è tanto il crollo politico di una struttura statale, e la sua sostituzione con un altro, a creare le basi effettive per la rovina di Roma e del suo stato: ben più grave è l'oblio della "virtute"³²¹ che questa sostituzione porterà con sé; non è tanto una necessità politica quella che trascina inesorabilmente lo stato romano dall'impero alle invasioni barbariche, ma è una necessità etica: la sconfitta dell'ordinamento repubblicano, con tutti i suoi pregi e gli altrettanti indifendibili difetti, è, in definitiva, nient'altro che la fine del *mos maiorum*, dell'atteggiamento di base del vero uomo romano. Persesi le basi etico-morali, e finanche religiose, che sostengono la struttura statale romana, o per dirla così, persasi *l'anima intrinseca* che sorreggeva lo Stato, presto o tardi si perderà anche lo *Stato in sé*. E questa considerazione leopardiana, in giorni come quelli che stiamo vivendo in questo ormai *crepuscolante* anno 2015, dovrebbe far scattare in molti noi, in particolare tra coloro che esercitano l'arte politica, qualche campanello d'allarme; ma andiamo oltre. Innanzi al crollo definitivo di sogni e speranze, di ogni possibile, per quanto pallido, desiderio di gioia e soddisfazione personale, e dinanzi all'odore putrefatto di sangue romano, versato da altri romani su un orrido campo di battaglia posto in terra straniera, il nostro eroe entra in scena come un protagonista uscito da un lavoro alfieriano:

“Bruto per l'atra notte in erma sede,
fermo già di morir, gl'inesorandi
numi e l'averno accusa,
e di feroci note
invan la sonnolenta area percote.”³²²

³²¹ G. Leopardi, *Bruto Minore*, v. 3, in: *ivi*, p. 93.

³²² G. Leopardi, *Bruto Minore*, vv. 11-15, in: *ivi*, p. 94.

Duro e risoluto, dignitoso nel suo dolore e composto nella sua disperazione, già deciso a morire, ma non prima di aver lanciato gli ultimi, furiosi, strali, quasi un testamento politico in versi poetici e in grida di disgusto, verso il mondo e l'ingiustizia della vita, Bruto si impone sulla scena nella totalità del suo essere maschio: virile e sicuro di sé, sembra aver nascosto nel suo interno una segreta potenza inespressa, che ora, nel momento sommo della vita, che è paradossalmente quello della morte, viene gloriosamente in luce.

Vien quasi da mettersi nei panni di quest'uomo, quasi da compatirlo, persino quando, irato e distrutto, guardando negli occhi la notte, sfoga ogni propria frustrazione, giungendo finanche a *bestemmiare* contro quegli dei che, forse e in fondo, *non esistono* che sulle statue dei templi e sulle pale colorate dietro le are di marmo decorate da fumose cortine di incenso balsamico:

“[...] A voi, marmorei numi
(se nume avete in Flegetonte albergo
o su le nubi), a voi ludibrio e scherno
è la prole infelice
a cui templi chiedeste, e frodolenta
legge al mortal insulta.
Dunque tanto i celesti odii commove
la terrena pietà? dunque degli empi
siedi, Giove, a tutela?”³²³

Parole terribili, quelle di Bruto, bestemmie che gli sarebbero certamente imputate, se vi fosse una qualche ricompensa nell'Ade dei delitti commessi, ma forse, benché gravissime, sono forse non comprensibili (se non addirittura condivisibili) queste frasi? Dopotutto, egli in nome degli dei ha compiuto l'atto più terribile che un uomo possa compiere: ha osato levare la mano contro suo padre, ha avuto coraggio di guardarlo negli occhi mentre lo pugnava, eppure lo ha fatto per rispondere alla chiamata del dovere *più alto*: quello di difendere lo Stato, le sue tradizioni, in senso lato finanche le sue divinità. Per il *bene* di Roma agì Bruto, per liberare la patria minacciata dal pericolo della *tirannia*: uccisore del tiranno e salvatore del *destino*, lui assieme a Casca assieme a tutti gli altri: agirono per il *loro* bene e il *loro* bene fu quello di *tutti*: uccisero un uomo e ne salvarono dalla schiavitù mille altri. Questa è la vera *morale*! Fare il bene di tutti a scapito di uno: non sono cose che forse si ripeteranno ancora: non è meglio che *uno muoia*, se ciò comporterà il *bene di molti*? Fu solo una mano del destino, Bruto: egli fece quello che la somma giustizia degli

³²³ G. Leopardi, *Bruto Minore*, vv. 19-27, in: *ibidem*.

dei, incarnati nel bene di Roma (*the good of Rome*, come scrive Shakespeare) gli ordinarono di fare. Eppure, ironia atroce, egli pervenne alla sconfitta, il suo esercito alla rotta, e il suo destino, così apparentemente giusto e necessario da compiersi, s'è ormai perduto nel silenzio del nulla. E da questa considerazione, si sviluppa un'ermeneutica più generale sulla vita umana, sulla sua destinazione, sulla sua utilità cosmicamente intesa:

“Guerra mortale, eterna, o fato indegno,
teco il prode guerreggia,
di cedere inesperto; e la tiranna
tua destra, allor che vincitrice il grava,
indomito scrollando si pompeggia,
quando nell'alto lato
l'amaro ferro intride
e maligno alle nere ombre sorride.”³²⁴

Perché in effetti è davvero indegno, il destino. Egli si crogiuola di usare i suoi figli mortali, in guisa di *Individui Storico-Cosmici*, per dirla con Hegel, per dare seguito alla sua cieca e insondabili volontà, e, dopo essersi servito di loro, li abbandona alla morte. E non è esattamente ciò che è successo al ribelle Bruto? Usato e abbandonato dalla vita, privo di speranze, egli guarda al presente con ansia, al passato con disgusto e al futuro con sarcasmo. E del suo atto ferale, della sua destinazione cosmica a uccidere quel tiranno che, per strani motivi, era pure suo padre, che rimane? Dei suoi sogni e delle sue illusioni cosa resta? Solo memoria, ricordo delizioso in un certo senso ma, effettivamente, *nulla*. E quando tutto crolla, non resta che *disperare*. Da questo punto di vista, la verità, o meglio, l'avvertenza della verità del mondo

“praticata in conformità con la ragione aristotelica, equivale [...] alla rivelazione del deserto, che è il mondo nella sua essenza non velata dalle illusioni e dagli errori naturali.”³²⁵

In quest'ottica di deserto delle illusioni, in un certo qual modo persino l'atto del suicidio – che pure avevamo visto essere una strada di *gran lunga* preferibile alla passiva esistenza disperata – sembra essere un atto impedito, perché:

“Spiace agli Dei chi violento
irrompe nel Tartaro. Non fora
tanto valor ne' molli eterni petti.
Forse i travagli nostri, e forse il cielo

³²⁴ G. Leopardi, *Bruto Minore*, vv. 38-44, in: *ivi*, p. 95.

³²⁵ R. Damiani, *L'impero della ragione*, ed. cit., p. 65.

i casi acerbi e gl'infelici affetti

giocondo agli ozi suoi spettacol pose?"³²⁶

La deprecabilità etico-morale del suicidio, non toglie il fatto che tale atto sia, almeno per un animo fermo e risoluto, la via preferibile da percorrere, nonostante tutto e nonostante tutti; e questo proprio a cagione del *crollò delle illusioni*, ovvero della razionalità della vita con cui Bruto – e con lui ogni uomo, di ogni tempo – deve fare i conti. Lo si è detto sopra, lo ribadiamo qui: la disperazione, nata dalla consapevolezza dell'ingiustizia del destino, è in verità figlia della razionalità, e se non è combattuta, diventa *noia*, cioè quello stato della vita in cui domina “la ragione allo stato puro, mai fondata «sul falso»”³²⁷ e sulle speranze; e alla noia è sempre preferibile il suicidio.

E tuttavia, davvero malvagio è il dio greco-romano, davvero barbaro il pantheon pagano; una divinità che ami è preclusa, una giustizia cosmica è impedita, e il dolore non è che il sordido e torbido ludibrio di una signoria celeste insensibile e anzi, *sadica*: se vi fosse *giustizia*, infatti, perché al *giusto* sarebbe eticamente impedito il suicidio? Perché dovrebbe esserlo all'uomo disperato?

Ed è a questo punto che giungiamo al nucleo fondamentale della questione, al momento più alto della vicenda di Bruto: la morte vivente di un uomo, un uomo ingannato dagli dei e dal destino come può concretizzarsi se non con un atto coraggioso, *a là* eroe di Alfieri, un atto sconvolgente che sia contemporaneamente una espressione di profondo orgoglio e la confessione della più profonda sconfitta personale, della più cupa disperazione verso il Cielo e verso gli uomini che lo circondano, e dunque verso il fato e verso la storia, in poche parole verso il Tutto: la disperazione insomma, come può attualizzarsi se non come motore del *suicidio*? Che strada resta a Bruto (indipendentemente dal giudizio etico-morale che, *ex post*, si possa dare e si sia dato sulle sue azioni personali e politiche) se non quella dell'esempio finale verso sé stesso e verso il prossimo?

Il suicidio come espressione di una *individualità* che non si fa sottomettere neppure dal fato, soccombendo pur a esso; è preferibile, per ricollegarci alla teoria del piacere, a questo punto per l'eroe eponimo del componimento in analisi, darsi di propria mano la morte, pronunciando *col suo corpo* la suprema e più indegna bestemmia verso gli dei, che non restare in questo mondo, acquattato come un topo per sfuggire all'odio del destino e alla persecuzione dei nemici triumviri, ormai del destino nuovi strumenti.

³²⁶ G. Leopardi, *Bruto Minore*, vv. 46-51, in: G. Leopardi, *Canti*, in: G. Leopardi, *Tutte le prose e tutte le poesie*, ed. cit., pp. 95-96.

³²⁷ R. Damiani, *Leopardi e il "vuoto dell'anima"*, in: AA. VV., *Derive. Figure della soggettività: percorsi trasversali*, a cura di I. Adinolfi e M. Galzigna, Milano-Udine, Mimesi edizioni, 2010, p. 199.

Ecco perché dunque questo individuo disperato, questo tirannicida dignitoso e impenitente, levando il brando in aria, pronuncia, terribile e solenne, la maledizione finale: perché la disperazione è in lui talmente *connaturata* da escludere totalmente la possibilità che la divinità possa anche solo, non diciamo *toglierla*, ma quantomeno *placarla*. Tutto è compiuto. Al dio – qualunque sia il suo nome – non interessa dell'individuo e del suo destino; anzi, forse in questo momento sta persino ridendo di questo omuncolo col gladio in mano, forse addirittura lo sfida a uccidersi: “Fallo se hai il coraggio!”, sembra dirgli il vento ronzante tra gli alberi. Ma in fondo è una morte, quella di Bruto, che non è solo, e forse *non tanto*, una bestemmia verso gli Olimpici, ma è anche un vero e proprio *atto di condanna e di disprezzo* nei confronti del genere umano, incapace parimenti di ribellarsi al potere dei numi e di fare della sua propria esistenza qui in terra qualcosa di buono: guardando verso il campo di battaglia, Bruto non vede meramente la morte di qualche uomo, ma il fallimento e l'annientamento di un'intera concezione delle cose, di un *modus vivendi*; perché dunque, anche dal punto di vista meramente umano, continuare a vivere in un mondo che sta assumendo guise e forme che nulla hanno a che fare con il destino dell'eroe tragico? Anche se guardiamo al lato terreno, dunque, e non solo a quello trascendentale, molto meglio è il morire che il vivere.

E Bruto, consapevole che tutto oramai si è concluso, sprezzante e dignitoso, pio ormai non più, piuttosto che continuare a disperare la vita e disgustarsi del mondo, preferisce riposare nella morte e, alzando per l'ultima volta gli occhi al Cielo Stellato e alla terra disgustosa., li maledice una volta per sempre:

“Non io d'Olimpo o di Cocito i sordi
regi, o la terra indegna,
e non la notte moribondo appello;
non te, dell'atra morte ultimo raggio,
conscia futura età.
[...] In peggio
precipitano i tempi
[...] A me d'intorno
le penne il bruno augello avido roti;
prema la fera e il nembo
tratti l'ignota spoglia;
e l'aura il nome e la memoria accolga.”³²⁸

³²⁸ G. Leopardi, *Bruto Minore*, vv. 106-110; 112-113; 116-120, in; G. Leopardi, *Canti*, in: G. Leopardi, *Tutte le prose e tutte le poesie*, ed. cit., pp. 95-96.

5. Analisi filosofica de *L'ultimo canto di Saffo*

Se la morte – o meglio, la *soppressione* storicamente ineffabile – delle illusioni di gloria sociale, per sé stessi e per la patria, e il conseguente *crollo* dei miti dossologici e delle speranze politiche costituiscono, senza dubbio, *una* delle grandi sorgenti della disperazione umana, altrettanto ruolo centrale assume l'avvertenza delle sconfitte sentimentali e personali, l'idea che vi sia, contro un Io-in-quanto-tale, una sorta di *accanimento cosmico*, che si traduce, nella pratica, nell'appassimento di un certo qual *illusorio* disegno di felicità che, ognuno di noi, inevitabilmente, nel corso della propria vita, fantastica di poter costruire con sé stesso ed eventualmente, un'altra persona: l'amato.

Ora, protagonista della seconda Poesia della Disperazione, che ci accingiamo qui ad analizzare, è la poetessa greca Saffo, che, nel suo ultimo canto dall'alto della Rupe Leucade, dà sfogo al proprio disperato dolore e al suo travolgente pianto, che è anche, e *primariamente*, un grido di dignità, alla presenza del silenzioso, e forse annoiato, testimonia della natura, prima di apprestarsi a compiere il supremo gesto del suicidio. Chi sia, storicamente parlando, la poetessa Saffo, è noto: operante tra il VII e il VI secolo a.C. nell'isola di Lesbo, l'autrice era "direttrice" di una scuola femminile: il θίασος. All'interno dell'ottica storico-antropologica dell'educazione morale e culturale dell'epoca (παιδεία), e anche dalla lettura di alcuni dei componimenti dell'autrice stessa (uno su tutti, il frammento 31 West: φαίνεται μοι κῆνος ἴσος θεοῖσιν) si evince com'ella intrattenesse, in modo lecito e finalizzato alla completezza educativa delle sue allieve, con esse relazioni sessuali di natura omoerotica. Se questo è quello che noi, a livello *storico*, sappiamo di Saffo, attorno a questa donna si è creata un'aurea mitica, che ne ha stravolto in parte (o del tutto) le caratterizzazioni psicologiche e si scontra con le notizie certe che, a oggi, possediamo di questo grande personaggio della letteratura greca arcaica.

Ovidio, nelle *Eroidi*, raccolta di lettere immaginarie che alcune eroine della mitologia classica avrebbero indirizzato ai loro amati, ci parla di Saffo, immaginando che, attraverso una missiva, ella si stia rivolgendo a Faone, fanciullo da lei amato in modo quasi ossessivo-maniacale. In tale lettera, redatta (com'è ovvio) in prima persona, troviamo scritto:

“Nec me Pyrrhiades Methymniadesve puellae, nec me Lesbiadum cetera turba iuvant. vilis Anactorie, vilis mihi candida Cydro, non oculis grata est Atthis ut ante meis atque aliae centum, quas non sine crimine amavi. Improbe, multarum quod fuit, unus habes! Est in te

facies, sunt apti lusibus anni, o facies oculis insidiosa meis! Sume fidem et pharetram – fies manifestus Apollo; accedant capiti cornua – Bacchus eris.”³²⁹

L’idea di questo amore tenero e soave rivolto a Faone, tramandataci da Ovidio, e frutto probabilmente di una tradizione mitica precedente, confluirà prepotentemente nella poesia leopardiana che andremo ad analizzare in seguito; tuttavia, dalle stesse *Eroidi* traiamo un’altra informazione che sarà per noi fondamentale nel proseguo della trattazione; immagiamo Saffo nella sua disperazione. Il ragazzo – difficile dire se fosse effettivamente un ragazzo in età adolescenziale, piuttosto che un giovane uomo – da lei amato, non sembra intenzionato a corrispondere il suo amore: egli è certamente “*improbus*”, per usare il lessico ovidiano, ma chiediamoci: basta un semplice rifiuto d’amore per causare disperazione?

Al problema dell’amore infelice, nella tradizione fatta propria da Leopardi per la composizione della sua poesia, si unisce un secondo cardine fondamentale, anch’esso desunto dal testo di Ovidio cui ci siamo già riferiti: la *bruttezza* della poetessa. Una bruttezza terribile, esasperante, che non solo allontanava il ragazzo amato (esattamente come, con buona probabilità, in precedenza aveva già allontanato da lei le ragazze amate del θίασος) ma le impediva anche solo la *vaga illusione* di poter, un giorno – fosse esso vicino o lontano, non importa – poter sperare di coronare il suo sogno, ma meglio: il suo *bi-sogno*, di amare davvero qualcuno con cuore fermo e sincero, con trasporto totale.

In effetti, la bruttezza di Saffo è, parimenti al suo amore per Faone, una costruzione mitica che, non è sbagliato ipotizzarlo, è molto – o quantomeno, sufficientemente – lontana *cronologicamente* e *storicamente* dal vero: infatti, a tal proposito, Alceo, poeta greco lesbico operante contemporaneamente a Saffo, e negli anni immediatamente successivi alla sua morte, ci descrive la poetessa con tutt’altre immagini e parole.

Nel frammento 384 Voigt leggiamo:

“Ἰόπλοκ’ ἄγνα μελλικχόμει Σάπροι
θέλω τι Φειπῆν, ἀλλά με κωλύει αἰδώς.”³³⁰

Sembra piuttosto difficile, in effetti, coniugare questa poesia di una dolcezza incredibile con le crude parole che, secondo Ovidio, la stessa Saffo scriverebbe parlando di sé stessa.

³²⁹ Ovidio, *Heroides* XV, in: <http://www.thelatinlibrary.com/ovid/ovid.her15.shtml>, consultato il 28/11/2015.

³³⁰ Alceo, fr. 384 Voigt.

Nelle *Eroidi*, infatti, leggiamo:

“Mihi difficilis formam natura negavit [...]. Sum brevis [...], candida non sum.”³³¹

In effetti, qualunque siano le ragioni attraverso le quali è nata la leggenda letteraria (o il τόπος, se preferiamo) della *bruttezza* e dell'*infelicità* di Saffo, e per quale motivo le parole di Alceo (che ci hanno mostrato una Saffo apparentemente felice, dolce, bella) non siano state considerate, per lungo tempo, dirimenti, e ancora come mai il poeta di Sulmona abbia attinto a tale tradizione a piene mani per la sua opera, non sono questi i punti che ci devono interessare: ci basti sapere che a questa linea “ovidiana” di interpretazione letteraria della figura di Saffo aderisce Leopardi nel comporre il suo *Ultimo canto*. Aggiungendoci, però, un distinguo non da poco: come vedremo, infatti, sarà proprio questo aspetto non gradevole della poetessa a giustificare il gesto estremo: la questione amorosa resterà un mero sfondo.

Concentriamoci, dunque, sul *factum* estetico.

Una bellezza, quella mancata – o sfiorita velocemente – di Saffo, che fa a pugni (sin dai primi versi del componimento leopardiano) non solo, e *non principalmente*, con il dolce aspetto del mitico giovane amato, la bellezza del quale ci è stata tramandata – pur all'interno della logica ovidiana di una fantasiosa epistola d'amore, e quindi logicamente inattendibile, o quantomeno esagerata – come molto evidente o marcata, ma principalmente con la bellezza della natura, di quel mondo nel seno del quale, per ragioni indipendenti dalla volontà singola, la vita di una persona d'aspetto sgradevole non trova facile espressione. I primi versi della canzone leopardiana, ci introducono quasi in un *locus amoenus*, trionfo ideale e sempiterno della bellezza dolce e soffusa di una notte morente incedente verso l'alba:

“Placida notte, e verecondo raggio
della cadente luna; e tu che spunti
fra la tacita selva in su la rupe,
nunzio del gioro; oh dilette e care
mentre ignote mi fur l'erinni e il fato,
sembianze agli occhi miei; già non arride
spettacol molle ai disperati affetti.”³³²

³³¹ Ovidio, *Heroides* XV, in: <http://www.thelatinlibrary.com/ovid/ovid.her15.shtml>, consultato il 28/11/2015.

³³² G. Leopardi, *Ultimo canto di Saffo*, vv. 1-7, in: G. Leopardi, *Canti*, in: G. Leopardi, *Tutte le prose e tutte le poesie*, ed. cit., p. 109.

La *bellezza* del mondo è *tale* nel momento in cui è *colta*, come *tale*. Saffo, in procinto ormai di porre fine ai suoi giorni, non trova nella contemplazione della notte alcun soave giovamento, anzi: la bellezza del cosmo sembra – sotto ogni rispetto – un ulteriore *beffa* nei confronti di questa donna sfortunata, ed è quindi percepita (nella migliore delle ipotesi) come qualcosa di indifferente, e, al limite, anche come un dileggio. Ai perseguitati dal destino, non giova certo la contemplazione della felicità *altrui*, fosse anche dell’armonia della natura nel senso più lato che questo termine possa assumere.

Il mondo e la sua beltà non sono che illusioni giovanili che, ne “l’età della ragione” (per citare Sartre), non trovano più alcun posto, particolarmente in una situazione di *disperazione*, ovvero di mancanza di prospettive per il futuro, a esclusione di quella della morte. Se poi il problema che ci ha condotto sul ciglio del baratro è, come *di fatto* è, principalmente *estetico*, ovvero di *apparenza*, come potrebbe Saffo trovare giovamento nella contemplazione dell’altrui bellezza?

Resta di chiedersi, quindi, perché questo ultimo canto della poetessa disperata, si apra con questi tratti descrittivi. Per dare l’idea di un’opposizione psicologica, certo, tra un *passato sereno* e un *presente inquieto*, ma non solo. In effetti, qui rientra in gioco la teoria del *piacere della memoria*: lo spettacolo della natura è bello, nonostante il dolore del momento esistenziale che Saffo sta attraversando, non tanto *in sé*, ma piuttosto *per sé* – in quanto, cioè, ravviva ricordi di momenti più felici, vissuti in quella “certa qual ignoranza” del mondo, indispensabile per la felicità e tipici della fanciullezza; Saffo, nel momento supremo della morte, si rivolge a un paesaggio che le è *stato* caro, nella sua placida tranquillità, in passato ma che, proprio a causa di tale *carattere di passatezza*, nel presente sprigiona appieno il suo spregio nei confronti di questo io poetico ormai pronto a gettarsi in mare.

Non è un caso infatti che, ora, ciò che alla poetessa *suicidanda* rechi conforto nel presente, non sia la natura nella sua serenità, ma nel suo sconvolgimento, specchio del magmatico marasma esistenziale che travolge l’eroina:

“Noi l’insueto allor gaudio ravviva
quando per l’etra liquido si volve
e per li campi trepidanti il flutto
polveroso de’Noti, e quando il carro,
grave carro di Giove a noi sul capo,
tonando, il tenebroso aere divide.”³³³

³³³ G. Leopardi, *Ultimo canto di Saffo*, vv. 8-14, in: *ivi*, pp. 109-110.

Il dolore della singola anima disperata, insomma, condividendo lo sconvolgimento della propria ipseità con quello del mondo, *può* trovare un qualche conforto, a quanto sembra.

Ciò che tuttavia è chiarissimo – già a partire da questi primissimi versi della canzone – è che il punto centrale della disperazione saffica non è, lo ribadiamo, una *questione amorosa* – che di fatto può essere definitivo, aristotelicamente, come un *accidens* – ma qualcosa di più profondo, *essenziale*, un mal di vivere molto più radicato, che si esprime nella gioia per gli sconvolgimenti naturali e il disgusto per la placidità.

La passione non corrisposta per Faone, in altri termini, non è che quella che potremmo chiamare una *causa immediata* – *scatenante* certo, ma pur sempre ultima – del suicidio imminente; dietro a tale gesto si nasconde una ben più lunga catena di disillusioni e schiaffi morali.

A questo proposito, i seguenti versi sono dirimenti:

“Bello il tuo manto, o divo cielo, e bella
sei tu, rorida terra. Ahi, di cotesta
infinita beltà parte nessuna
alla misera Saffo i numi e l’empia
sorte non fenno.”³³⁴

Il tema amoroso è *assolutamente secondario*, senza ombra di dubbio, come se esso non bastasse, o non fosse degno, di alimentare *da solo* la disperazione di un individuo.

In questo suo grido finale, Saffo sta lamentando di non essere *parte* della bellezza cosmica, di essere stata *esclusa* (per ragioni *incomprensibili*, dovuti al mero caso – o, il che sarebbe peggio, alla volontà degli dei) da tale carattere; avrebbe potuto accusare i “numi e l’empia sorta” di non averle concesso l’uomo amato, eppure il dispiacere non è questo.

Il suicidio dunque, a questo punto della vita della poetessa greca, non esprime (neppure lontanamente) il dolore e l’angoscia per la *perdita* (o la mai avvenuta conquista) della cosa amata; esso è piuttosto, e *profondamente*, espressione di una eroica volontà di smetterla di soccombere al destino, all’evidenza della brutalità del mondo, e – lasciato finalmente a terra il corpo indegno del genio di questa donna straordinaria – riappropriarsi finalmente della dignità e della δόξα che, in quanto donna di profonda sensibilità, umanità, intelletto, le spettano – e che tuttavia, per mere ragioni di *fisicità*, le erano state negate in questo mondo vile e crudele.

³³⁴ G. Leopardi, *Ultimo canto di Saffo*, vv. 19-23, in: *ivi*, p. 110.

Decisione e disposizione, questa del suicidio eroico come reazione alla disperazione della (e per la) vita, che tuttavia non *può* – né *deve* – esimere Saffo dall'interrogarsi, per l'ultima e dirimente volta, sulle *ragioni* per cui ella sia stata privata della bellezza, che pure le sarebbe stata tanto cara, e tanto utile. Sono, queste, domande *ovviamente* prive di risposta, e non può che essere così. Leggiamo:

“Qual fallo mai, qual sì nefando eccesso
macchiammi anzi il natale, onde sì torvo
il ciel mi fosse e di fortuna il volto?
In che peccai bambini, allor che ignara
di misfatto è la vita, onde poi scemo
di giovinezza, e disfiolato, al fuso
dell'indomita Parca si volvesse
il ferrigno mio stame?”³³⁵

In cosa si può aver peccato prima di nascere, e in fanciullezza, per meritare un destino avverso nell'età matura, è un problema (e un quesito addirittura teologico) che non ha risposta: *perché* ci sia il male – *personale* prima ancora che *metafisico* o ipostatizzato – è un problema enorme, un mistero che nessuno può, in coscienza, dire di *poter*, o *aver potuto*, sciogliere. È un arcano, quello delle ragioni metafisiche della disperazione personale, che ben contrasta con l'evidenza, e l'avvertenza, esistenziale di tale disperazione:

“[...] Arcano è tutto,
fuor che il nostro dolor.”³³⁶

E in questo arcano insolubile, giace la radice *profonda* della disperazione, nella quale però Saffo, al pari di Bruto, *non si adagia*, ma alla quale reagisce di reazione eroica uguale e contraria.

E la morte diventa così la compensazione personale della crudeltà cosmica del fato, la soluzione dei dubbi, la rivincita *egoica*, quasi baldanzosa, sulle disposizioni del destino, che può colpirci quanto vogliamo, ma non può privarci della libertà di rialzare la testa e di opporci, fosse anche attraverso la sola strada della morte autoindotta.

Dopo che il corpo, con i suoi lacci, sarà finalmente lasciato a terra, non in quanto *cadavere* umano degno di lode e onore funebre, ma come mera *carcassa* animale

³³⁵ G. Leopardi, *Ultimo canto di Saffo*, vv. 37-44, in: *ivi*, p. 111.

³³⁶ G. Leopardi, *Ultimo canto di Saffo*, vv. 46-47, in: *ibidem*.

limitata, limitante e indegna persino di ricordo, finalmente la ψυχή – libera e pura – potrà riposare in pace.

In questo atto supremo di libertà, la morte emenderà ogni decisione del fato:

“[...] Il velo indegno a terra sparto
rifuggirà l’animo a Dite,
e il crudo fallo emenderà del cieco
dispensator de’ casi.”³³⁷

E ancora:

“[...] Ecco, di tante
sperate palme e dilettoni errori
il Tartaro m’avanza.”³³⁸

Nella sua disposizione a morire, per liberare il suo spirito magnanimo e glorioso dalle vili catene e dall’orrida cella di un corpo che non la rappresenta, Saffo è sinanche – nella sua *femminilità* – molto più eroica di Bruto, molto più decisa di lui: nessuna inutile divagazione, nessun giro di parole o invocazione, neppure eccessiva recriminazione nei confronti degli dei; non cova risentimento, Saffo, ma solo *fermezza*: il tempo dell’odio, in effetti, sembra essere passato. Un solo lemma basta a dire tutto, a esprimere una decisionalità e una fermezza invidiabili: “Morremo”³³⁹. In effetti, per secoli i filosofi hanno cercato il senso della vita: forse solo Leopardi lo ha trovato, e ha avuto la capacità di esprimerlo con questa sola, semplice, chiara parola. Sì, morremo. E in questo lemma sta racchiusa anche l’ultima *speranza* che sorge dalla *disperazione*: la *morte* appunto, che ci è sempre concessa, se sappiamo fare della disperazione un punto *di partenza*, e non *un arrivo* in cui dibattersi come nelle sabbie mobili.

In questo istante una breve apparizione la fa pure Faone: sii felice, le augura la poetessa, per quanto possa essere felice un mortale, ma infine di lui, Saffo si è già dimenticata; il ruolo dell’amato, lo abbiamo già detto, è quello di semplice *molla* verso la fine, ma essendo un mero *accidente*, tale molla avrebbe potuto incarnarsi in qualsiasi altro essere umano o evento della storia; Faone, in fondo, è *nulla*, pur *essendo stato* – in certi momenti – *tutto* per Saffo: ma anzi, proprio perché *era stato tutto*, così velocemente è *divenuto nulla*; perché è così che ragiona l’amore, non va per gradi, o c’è o non c’è.

³³⁷ G. Leopardi, *Ultimo canto di Saffo*, vv. 55-58, in: *ivi*, p. 112.

³³⁸ G. Leopardi, *Ultimo canto di Saffo*, vv. 68-70, in: *ibidem*.

³³⁹ G. Leopardi, *Ultimo canto di Saffo*, v. 55, in: *ibidem*.

Ma tralasciamo Faone, concentriamoci di nuovo su Saffo: nella sua gloriosa fine ella esprime, compiutamente, la sua auto glorificazione, la sua dichiarazione finale di poetica, la sua proclamazione di dignità: ella sa che sarà ricordata per i suoi versi e i suoi atti, non per il suo fisico; non per la sua mera scorza mortale, ma per la sua anima dolce e profonda; e tale consapevolezza compenserà, nell'*immortalità*, gli spregi della *mortalità*.

Ma è giunta l'ora di andare, ormai tutto è pronto:

“[...] il prode ingegno
han la tenaria Diva,
e l'atra notte, e la silente riva.”³⁴⁰

6. Analisi filosofica del *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*

Se nel caso di Bruto e di Saffo, ci siamo ritrovati ad aver a che fare con un atteggiamento *titanico* innanzi alla disperazione, un atteggiamento che, come abbiamo mostrato più sopra (cfr. *supra*, 2f), partendo dalla disperazione si evolve in *disgusto* per la vita, indi in *suicidio*, nel canto che andremo ad analizzare nelle prossime righe, avremo a che fare con la decisione dell'uomo di permanere nello stato disperato preferendolo a un dolore ben più terribile e mortale: il tedio.

Nel caso del pastore errante dell'Asia, lo vedremo, con disperazione intendiamo non più la reazione *disgustata* al dolore eterno e alle disillusioni della vita, ma la risposta al tedio della vita stessa, che, tra tutti, è lo stato che più annulla la vita stessa.

Ora, la reazione alla noia si traduce, in realtà, nella consapevolezza dell'uomo d'essere *nulla* nel *nulla*, ma, appunto in quanto *nulla* (*consapevole*) contro un *nulla* (*inconsapevole*) quale il mondo naturale, a partire da questa coscienza si svilupperà nel protagonista del canto in analisi, una nuova centratura rispetto al mondo stesso. Essendo la vita – per quante domande ci si possa fare a proposito – un viaggio inevitabile che, una volta iniziato, bisogna portare a termine sino alla fine, e il mondo un luogo di *noia*, è molto meglio *l'avvertenza del dolore* costante, e, in altri termini, meglio la *disperazione*.

In questo caso abbiamo dunque a che fare con quella disperazione che diventa *onnipotenza*, perché allontana l'uomo da un lato da ogni altro eventuale colpo funesto della sorte, e dall'altro dal rischio di crollare nel tedio. Ora, è interessante ribadire che, se fino a ora – nel caso di Bruto e Saffo – abbiamo avuto a che fare con la soluzione *eroica* all'esistenza disperata, cioè con una disperazione che, frutto della consapevolezza del dolore, provoca disgusto e fa nascere il suicidio, ora ci

³⁴⁰ G. Leopardi, *Ultimo canto di Saffo*, vv. 70-72, in: *ibidem*.

addentreremo in quella che abbiamo chiamato soluzione *edonistica*, ovvero la permanenza consapevole nel dolore come rimedio alla noia, come rimedio *in sé*, quindi, e non in quanto veicolare al suicidio.

Con il *Canto notturno del pastore errante dell'Asia* entriamo davvero dall'altra parte dello specchio, e ci immergiamo davvero in quello che avevamo chiamato il per-sé del piacere; attraverso la sua disperazione permanente, non torbida, ma attiva, il pastore kirghiso sfugge una volta per tutte dal tedio della sua vita sempre eminentemente uguale a sé stessa, giorno dopo giorno e anno dopo anno. In un certo senso, questo nomade della steppa è una riproposizione lirica dell'Io di Leopardi, secondo cui:

“Psichici o corporei, i mali rappresentano paradossalmente un sollievo alla pena del pensiero condotto dalla noia, che è sentimento è cognizione della vanità di tutte le cose.”³⁴¹

Da questo punto di vista, insomma, il pastore è la incarnazione della nuova centratura rispetto al mondo, un'incarnazione che, lo si diceva prima, è più lontana dai miti anticheggianti, ma è pur sempre, nel suo lato *edonistico*, valida, in quanto assume quell'atteggiamento di accettazione attiva (e, per dirla tutta, *filosofica*) dei mali come piaceri-al-confronto che, probabilmente, lo stesso autore assumeva durante la sua esistenza.

D'altro canto, lo abbiamo veduto spesso nel corso dell'esposizione del pensiero leopardiano, la noia è il male peggiore di tutti, e in ogni modo va combattuto; essa è il peggiore di tutti i dolori, perché:

“«Figlia della nullità» e «madre del nulla», la noia impietrisce chi ne sia toccato, e soprattutto coloro «in cui lo spirito è qualche cosa», in una veglia lucida, in un'insonnia tormentata dal pensiero che conosce e patisce non la malattia ma il «vuoto dell'anima».”³⁴²

Legata strettamente alla consapevolezza razionale della nullità del tutto, la noia costringe e chiude nel suo mortifero abbraccio tutti coloro smettano di credere nella illusorietà della vita, rifuggano le distrazioni e le illusioni. A differenza della disperazione, tuttavia, che è in sé l'avvertenza dei dolori e delle tirannie della sorte, la noia non concede possibilità di trovare piacere; in questo sta il salto qualitativo fondamentale. Apparentemente, infatti, noia e disperazione potrebbero essere considerati concetti piuttosto vicini, nella terminologia leopardiana: dopotutto tanto la noia quanto la disperazione, sorgono dalla caduta di ogni illusione, ma la grande

³⁴¹ R. Damiani, *Leopardi e il "vuoto dell'anima"*, in: AA. VV., *Derive. Figure della soggettività: percorsi trasversali*, ed. cit., p. 121.

³⁴² *Ivi*, p. 120.

differenza sta nella possibilità di reazione. Dalla disperazione, infatti, si può o trarre piacere e sinanche onnipotenza (atteggiamento *edonistico*), oppure provare disgusto per la vita – e tale disgusto si tramuta poi in suicidio (atteggiamento *eroico*); dalla noia, al contrario, non si ricava *nulla*, secondo il famoso principio popolare per cui “non si trae sangue dalle rape”, ed è proprio per questo che essa è la cosa più *odiosa* che possa interessare l’uomo e la sua anima; in questo senso Leopardi è netto e dirimente:

“Amando il vivente quasi sopra a ogni cosa la vita, non è meraviglia che odi quasi sopra ogni cosa la noia, la quale è il contrario della vita vitale.”³⁴³

E ancora, una lettera al Giordani datata 19 novembre 1819 è molto chiara sulla preferibilità della coscienza del dolore – ovvero della disperazione – al confronto della noia:

“Non ho più lena di concepire nessun desiderio, né anche della morte, non perché io la tema in nessun conto, ma non vedo più il divario, tra la morte e questa mia vita, dove non viene più a consolarmi neppure il dolore. Questa è la prima volta che la noia non solamente mi opprime e stanca, ma anche mi lacera.”³⁴⁴

Per fare un paragone kierkegaardiano, la “*Malattia per la morte*” in Leopardi non è tanto la disperazione, ma piuttosto la *noia*; ben venga anzi la disperazione di colui che sa vivere questa sensazione come un piacere, o come un trampolino di lancio verso il suicidio – a seconda di dove ognuno preferisca porre l’asticella del suo godimento – piuttosto che la vita morta della noia.

Ed è a questo punto che il pastore errante innesta il suo insegnamento alle nostre riflessioni: piuttosto che abbandonarsi alla noia, egli ha finalmente trovato la sua strada, quella del dolore costante poetato, del canto della sofferenza, cioè della disperazione. In essa, egli trova, rispetto al *tedium vitae*, conforto, finanche *piacere* e, al contrario di Bruto e Saffo, che non riuscendo più a gestire la ripugnanza nei confronti della vita disperata preferiscono morire che adagiarsi e struggersi in essa, il vecchio pecoraro trova nel dimenarsi nella disperazione un nuovo e inedito conforto. Conforto che, tra l’altro, lo metterà al riparo dalle eccessive sofferenze causate dai i dardi della cieca sorte funesta, rendendolo impermeabile, onnipotente, perché, come lo stesso Leopardi ricordava nello Zibaldone, colui che sa vivere nella disperazione,

³⁴³ *Zibaldone 2433*, ed. cit., tomo II, pp. 1570-1571.

³⁴⁴ G. Leopardi, *Lettera a Pietro Giordani (19 novembre 1819)*, in: G. Leopardi, *Epistolario*, in: G. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, ed. cit., p. 1192.

oramai, “non teme nulla”³⁴⁵. Il pastore dell’Asia diventa dunque il prototipo letterario, l’esempio di disperazione vissuta, un esempio eroico pur essendo edonistico.

Un’ultima annotazione, prima di procedere all’analisi del testo: la scelta del pastore di *vivere nella* disperazione la sua nuova centratura e posizione nel mondo, non è in contraddizione con la scelta *del suicidio* di Bruto e Saffo: ricollegiamoci alla teoria del piacere, e alla teoria dei piaceri-per-sé; il problema della diversa scelta dei tre protagonisti è tutto collegato alla diversa percezione di sollievo che essi ricavano dalla loro scelta, nell’ottica della scala di gradazione del piacere di cui si era parlato sopra; la scelta del pastore di “vivere” la disperazione non è, in nessun caso, quindi, moralmente superiore al suicidio degli altri due eroi, ma è a esso equipollente.

Addentriamoci nel testo; il 3 ottobre 1828 Leopardi annota nello Zibaldone:

“Les Kirkis (nazione nomade, al nord dell’Asia centrale) ont aussi des chants historiques (non scritti) qui rappellent les hauts faits de leurs héros; mai ceux-la ne sont récités que par chanteurs de profession [...] leur passent la nuit assis sur une pierre à regarder la lune, et à improviser des paroles assez tristes sur des airs qui ne le sont pas moins.”³⁴⁶

Affascinato dalla lettura di alcuni articoli di un viaggiatore russo – tale M. de Meyendorff – pubblicati sul “Journal des Savants”, Leopardi riporta alcuni passaggi dei reportage nel suo diario. E da questa annotazione trae origine il *Canto notturno di un pastore errante dell’Asia*, l’unica lirica questa, tra i cosiddetti Grandi Idilli (o Canti pisano-recanatesi) composti tra il 1828 e il 1830, che non tragga spunto dal tema della memoria; l’io poetico di Leopardi in questo caso, infatti, non parla più in prima persona, ma si *incarna* in un nomade kirghiso che, guardando alla luna in una notte serena, diventa portavoce del poeta e di tutta l’umanità disperata.

Come nel caso di Saffo, anche in questo caso l’ingresso in scena del personaggio eponimo non è preceduta da alcuna descrizione paesaggistica: il nomade canta, canta alla divina e bianca luna, canta la sua amarezza e, tratto comune alle altre due Poesie della Disperazione, rivolge al cielo domande prive di risposta:

“Che fai tu, luna, in ciel? Dimmi, che fai,
silenziosa luna?
Sorgi la sera, e vai,
contemplando i deserti, indi ti posi.
Non sei tu paga
di riandare i sempiterni calli?

³⁴⁵ G. Leopardi, *Zibaldone 458*, ed. cit., tomo I, p. 401.

³⁴⁶ *Zibaldone 4399-4400* (3 Ottobre 1828), ed. cit., tomo II, pp. 2962-2963.

Ancor non prendi a schivo, ancor sei vaga
di mirar queste valli?”³⁴⁷

Gli interrogativi posti dal pastore pongono il lettore immediatamente nel mezzo della questione della *noia*: la luna è secoli e secoli che compie lo stesso percorso, fa le stesse cose, vedi gli stessi luoghi: possibile mai che non provi tedio per questa vita vuota, ripetitiva, per questa morte vivente? Ovviamente, queste domande rivolte a un astro non hanno senso: nella realtà dei fatti, sono quesiti che il vecchio pastore, seppur indirettamente, rivolge a sé stesso, quasi a rimproverarsi dell'accettazione passiva di questa situazione. Il passaggio di attenzione dalla luna al pastore avviene nei versi immediatamente successivi, che esplicitano ciò che qui abbiamo annunciato:

“Somiglia alla tua vita
la vita del pastore.
Sorge in sul primo albore;
move le greggia oltre pel campo, e vede
gregge, fontane ed erbe;
poi stanco si riposa in su la sera:
altro mai non ispera”³⁴⁸.

Ed ecco il punto centrale: la ripetitività della vita del pastore non ha possibilità di fuga: è una esistenza *continua*, costante, non può – né ha speranza di – mutare mai. E, come se non bastasse, in tale ripetitività vi è anche vuoto totale di senso: si trascina continuamente uguale a sé stessa, priva di sorprese – se non quelle negative, legate al corso della natura – priva di piaceri:

“Vecchierel bianco, infermo,
mezzo vestito e scalzo,
con gravissimo fascio in su le spalle,
per montagna e per valle,
per sassi acuti, ed alta rena, e fratte,
al vento, alla tempesta, e quando avvampa
l'ora, e quando poi gela”³⁴⁹.

L'unica domanda possibile a questo punto è: qual è *il fine* (e *la fine*) di tutto questo periglioso e ripetitivo peregrinare?

³⁴⁷ G. Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* vv. 1-8, in: G. Leopardi, *Canti*, in: G. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, ed. cit., pp. 160-161.

³⁴⁸ G. Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv. 9-15, in: *ivi*, p. 161.

³⁴⁹ G. Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv. 21-27, in: *ibidem*.

In effetti, nulla che sia rassicurante:

“Abisso orrido, immenso,
ov’ei precipitando il tutto obblia”³⁵⁰

in altri termini, la *morte*. Ma davvero è *solo* la morte questo abisso orrido? Proviamo a proporre un’altra tesi. Se ricordiamo quello che abbiamo detto poc’anzi, per cui la noia è nei fatti il contrario della vita vivente, cosa ci impedisce di immaginare che tale *abisso* non sia la *noia*, la malattia mortale leopardiana? A forza di ripetere sempre i soliti gesti, prostrarre le stesse abitudini, questo il senso dei versi sinora letti, l’uomo cade nell’abisso del *tedio*, della *morte vivente*, vagando continuamente e andando avanti per inerzia, obliando ciò che egli è, ciò che egli è chiamato a fare, privato del piacere, consegnato al nulla – un *nulla* che finirà per inghiottire non solo le cose che lo circondano, ma il suo stesso stare sulla scena del mondo.

E – questa la parte più inquietante dell’insensata vita mortale – non è che il riposo sia rimedio:

“Se tu parlar sapessi, io chiederei:
dimmi: perché giacendo
a bell’agio, ozioso,
s’appaga ogni animale,
me, s’io giaccio in riposo, il tedio assale?”³⁵¹

Tanto nella ripetizione costante della sofferenza del lavoro e del sudore, quanto nel riposo ozioso giace, in silente attesa, il fantasma della morte vivente, cioè della noia. Come sfuggire a questo spettro? Occorre riconsiderare la vita mortale non più sotto la cifra costante della *tendenza alla noia*, ma individuando una nuova tendenza, forse più agghiacciante, ma certamente più piacevole: quella al dolore. Per esempio, guardiamo alla vita dei bambini e dei genitori:

“Nasce l’uomo a fatica,
ed è rischio di morte il nascimento. [...]
La madre e il genitore
il prende a consolar dell’esser nato.
Poi che crescendo viene,
l’uno e l’altro li sostiene, e via pur sempre
con atti e con parole
studiasi fargli core

³⁵⁰ G. Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell’Asia*, vv. 35-36, in: *ibidem*.

³⁵¹ G. Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell’Asia*, vv. 128-132, in: *ivi*, p. 164.

e consolarlo dell'umano stato:
altro ufficio più grato
non si fa da perenti alla lor prole.”³⁵²

Una interpretazione volgare vedrebbe in questi versi una rappresentazione dell'inevitabile *negatività* dell'essere al mondo: si soffre dal primo momento, òsembra dirci il pastore, dunque che senso ha vivere? Ma facciamo bene attenzione ai versi 50 e 51: appaiono due parole dirimenti: “*più grato*”. Il compito di *consolare* dal dolore è un ufficio grato, cioè piacevole, ed è il piacere ciò che, *massimamente*, allontana l'uomo dalla noia: la condizione esistenziale dell'uomo è *disperata* – fuor di dubbio lo è – perché il dolore è la cifra stilistica della vita, ma da questo dolore può nascere *piacere*: l'ufficio grato della *consolazione* è erede diretto dell'umana sofferenza, eppure provoca gioia tanto nel *consolante* (il genitore) quanto nel *consolato* (il figlio); se la vita cadesse nella noia – cioè nell'accettazione passiva, immediata, e sinanche ingrata di ogni caso dell'esistenza umana –, tale situazione di piacere non si darebbe. Occorre *disperare* per riconoscere nel dolore un possibile *godimento*, e occorre coraggio (non poco, in verità) per sostenere questa tesi.

Ora, da questo punto di vista, è sciocco chiedere ragioni di perché si sia al mondo, cioè di perché esista la vita mortale, alla luna, rappresentante immortale delle istanze immortali del cosmo, del suo Ordinatore, e della sua volontà. Ella è di natura *divina*, e come tale non può immergersi nelle piccole meschinità dell'umano:

“Se la vita è sventura,
perché da noi si dura?
Intatta luna, tale
è lo stato mortale.
Ma tu mortal non sei,
e forse del mio dire poco ti cale.”³⁵³

Vita, noia, disperazione: sono tutte determinazioni umane. E non può essere la luna, e per esteso la divinità, a dirimere le questioni, scegliere per noi.

La riscossa – e la conseguente risposta alla domanda sul perché ci sia la vita, (risposta che potremmo riassumere così: la vita c'è perché noi si possa individuare in essa ogni possibile piacere) – deve partire dal proprio animo, da *sé stessi*.

Occorre smetterla di pensare alla propria esistenza come una continua ripresa e ripetizione di temi, di immagini e di suoni immutabile e inguaribile: occorre partire

³⁵² G. Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv. 39-40 e 43-51, in: *ivi*, pp. 161-162.

³⁵³ G. Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv. 55-60, in: *ivi*, p.162.

verso la rinascita esistenziale del proprio io alla luce dell'eternità del dolore, e ammettere che:

“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”³⁵⁴,

e, proprio perché questa vita è male, essa *non è noia*, ma essendo appunto male, e quindi disperazione, è – anche, in qualche misura, un – *piacere*. Dall'affermazione della disperazione totale, e della crudeltà della vita si sviluppa la grande risalita del pastore errante all'onnipotenza.

La noia, a questo punto, è *vinta*, l'abisso orrido è *superato*, la disperazione, con il suo carico di coraggio e di mancanza di aspettative nei confronti della vita, prende il sopravvento. Smettere di sperare significa anche smetterla di reiterare domande eterne e noiose, quali quelle sul senso del cosmo e dell'uomo (cfr. vv. 87-89), ammettendo che sì, forse (oltre al dolore eterno e la disperazione) vi saranno altri significati eterni, per le cose di questo mondo, ma che tali significati, non sono, almeno a oggi, alla nostra portata:

“Mille cose sai tu, mille discopri,
che son celate al semplice pastore.”³⁵⁵

A questo punto, la testa non deve più rivolgersi al cielo, ma iniziare a girarsi verso il *mondo* e le sue caratteristiche. Ecco perché il *dolore*, inteso come *vittoria* sulla noia, innalza l'uomo sulla bestia, che ha con il tedio e il dolore un rapporto non mediato, e innalza la disperazione a nuova unità di misura universale. Ecco perché i versi conclusivi del canto sono di una gioia straripante, al di là del dettato letterario:

“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.”³⁵⁶

Questi versi esprimono, alla luce di questa interpretazione del Canto, la vittoria della disperazione umana tanto sull'animale, quanto sul metafisico: l'uomo si è *centrato*

³⁵⁴ G. Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv. 100-104, in: *ivi*, p.163.

³⁵⁵ G. Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv. 77-80, in: *ivi*, p.162.

³⁵⁶ G. Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv. 139-143, in: *ivi*, p.164.

nel mondo, ha capito di essere *senza speranza*, destinato al dolore, alla sofferenza, che nulla di buono gli verrà dal futuro. Ma, con questa nuova consapevolezza, *paradossalmente*, ha vinto la morte vivente, cioè la *noia*, e vive finalmente in uno stato – o meglio, in un *certo qual* stato – di *piacere*.

Perché, se da un lato è certamente vero che, se non fosse nato, non avrebbe neppure la *noia*, è anche vero che tutte le domande filosofico-metafisiche sulle ragioni ultime ed eterne dell'esistenza, e sul senso della vita, sono prive di qualunque risposta, per il mortale: lo sono per il pastore come lo erano per Bruto e Saffo.

Ora, dovendo ogni uomo convivere con la vita, e avendo il pastore (e di tutti coloro che vogliono vivere la disperazione) scelto di non uccidersi, è appunto il *dolore* che salva dal *tedio*, e meglio ancora: la consapevolezza di essere eternamente destinati fatalmente al dolore, cioè la disperazione. L'uomo così disperato *non spererà* più nulla – e smetterà di avere paura; *non si farà sorprendere* dal sopraggiungere delle disgrazie – e soffrirà meno dei cosiddetti ottimisti; *non proverà attaccamento* alla vita – e non inorridirà innanzi all'idea di perderla.

Comunque la si veda, data l'inevitabilità della vita, ed esclusa (per ragioni che non ci interessano) la strada del disgusto, e quindi del suicidio, la *disperazione* resta l'unico modo per stare al mondo nel modo *più piacevole possibile*.

La disperazione, insomma, ci salva. La disperazione è piacevole, la disperazione è *verità*: sta a noi decidere se accettare questa verità, e, una volta che l'avessimo fatto, scegliere le modalità con cui attuarla.

CONCLUSIONI

Nella certezza che a ogni A , corrisponde un Ω .
Nella sicurezza che, nell'eterno, la paura diventa amore.

1. Rispetto al concetto di “disperazione”

Traiamo ora le conclusioni di questa nostra lunga cavalcata attraverso il pensiero filosofico di Kierkegaard e quello poetante di Leopardi; cerchiamo di mettere i due autori analizzati in reciproca dialettica, per individuare le *comunanze* esistenti tra le loro riflessioni, e le naturali *divergenze* che li separano.

Iniziamo la nostra analisi conclusiva, proprio partendo da quello che è stato il tema portante del nostro scritto, il punto centrale di esso, la bussola che ha guidato le letture mirate e le analisi (quanto più possibile) precise sin qui proposte: la *disperazione*.

In Søren Kierkegaard, l’abbiamo visto approfonditamente, la disperazione è un concetto che riguarda l’Io nella sua fase di *autodeterminazione* cosciente; l’ipseità umana, chiamata a far *sintesi* tra corpo e anima, si sceglie e si innalza a *spirito* ma, qualora non vi riuscisse per sua propria disposizione, cadrebbe nella *disperazione*, e, conseguentemente, nel *peccato*. La disperazione è appunto questa possibilità di caduta nel peccato, che è appunto tale (cioè possibile) per sua natura precipua, e non necessaria; ipotizzabile, ma non certa. Nel pensiero kierkegaardiano, l’uomo può sempre sfuggire alla disperazione, *scegliendo di scegliersi*, nulla lo vincola verso il basso. La disperazione nasce dal rifiuto della possibilità di *farsi* creature infinite, fondandosi in Dio (da cui, si deduce, che non esiste disperazione se non in rapporto a Dio). La disperazione, infine, si dialettizza in *ostinazione* e *debolezza*, laddove entrambi questi fattori esprimono l’incapacità umana di scegliere sé innanzi al Divino.

In Giacomo Leopardi invece, la disperazione è un che di assolutamente *terreno*, legato all’essere-nel-mondo dell’uomo, e al suo rapporto con le possibilità finite che il mondo gli pone innanzi. La disperazione, la certezza costante che il mondo è dolore, è la strada che l’uomo di valore *può scegliere* o di percorrere attivamente, o di giacere in essa in modo paludoso, nella certezza della caduta di ogni illusione, del crollo dei sogni e degli ideali. È un fattore talmente umano, la disperazione, e proprio a partire da essa l’uomo può divenire *edonista*, scegliendo di permanere costantemente e attivamente in essa (e attraverso di essa rapportarsi in modo nuovo al circostante), oppure *eroe*, preferendo a essa il suicidio.

Le differenze, e le affinità, tra i due autori analizzati sono evidenti; entrambi i nostri scrittori fanno della disperazione un tratto *comune* dell’esistenza umana, di *ogni* esistenza per essere più precisi; una reale possibilità che, tanto per il Recanatese quanto per la Sentinella di Copenaghen, perviene a *immagine* dell’umanità dell’uomo, e perviene sempre, in eterno, fino al crollo del mondo.

Se entrambi, infatti, sembrano *concordare* sulla presenza inestinguibile, o quantomeno *innegabile*, dello stato disperato all'interno della logica psicosomatica dell'essere umano, e se entrambi, a quanto pare, fondano la disperazione nello stare al mondo, cioè nell'*esser-uomini-in-quanto-tali*, è pur vero, che la grande differenza ermeneutica di questo *status animi* che è la disperazione dell'uomo risiede, più che nel differente modo di intendere questa realtà, nell'immagine che i due autori hanno del concetto di uomo, e di quello di umanità, concetto dal quale si sviluppa, necessariamente, la disperazione in sé e per sé.

Che cosa sia l'Uomo, e usiamo la maiuscola per intendere qui l'idea platonica di uomo, per Kierkegaard, è evidente:

“L'uomo è spirito. [...] Lo spirito è l'Io. [...] L'uomo è una sintesi di infinito e di finito, di tempo e di eternità, di possibilità e di necessità, insomma è una sintesi.”³⁵⁷

Conseguentemente, l'Uomo è – per sua natura specifica – *eternità*, ovvero è sé stesso in quanto posto innanzi alla sua *infinitezza*, fondata nel divino. Se questa eternità è “essere uomini”, e disperare – per Kierkegaard – è *negare* la propria umanità, significa che essere disperati significa “essere finiti”, ovvero *non eterni*. Il che, se fatto per mera *ignoranza*, non è, tecnicamente parlando, una disperazione in senso proprio, ma è una inconsapevolezza disperata (è il caso dell'*esteta*); se invece abbiamo a che fare con la scelta, precisa e costante, dell'uomo etico – cioè colui che ha iniziato il processo di determinazione del proprio Io – di non giungere alla propria infinità, ecco che entriamo nella *disperazione cosciente*, ovvero il peccato. La disperazione, insomma, esiste in quanto l'uomo esiste in funzione della *spiritualità*, fondata sul Divino in sé e per sé. Affermare dunque che la disperazione è quanto di più umano ci sia, in prospettiva kierkegaardiana, è una dizione corretta, ma ha un duplice significato: da un lato, ci dice che l'uomo preferisce il suo essere *immediato*, il suo *esser-nel-mondo* in quanto uomo-nel-mondo (cioè in quanto parte di una specie, invece che un Singolo), piuttosto che la sua *eternità* possibile nell'infinito, perché la sua umanità-nella-mond(an)ità gli è più prossima e, *eo ipso*, gli appare più sicura; dall'altro lato, significa affermare che, la disperazione è *in agguato* per tutti, e che bisogna eternamente fuggirla.

³⁵⁷ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura di C. Fabro, Bompiani/RCS libri s.p.a., collana: *Il pensiero occidentale*, Milano 2013, pp. 1665 e 1667.

L'immagine di Uomo che invece propone Leopardi è piuttosto diversa: l'essere umano è, secondo il Recanatese, una creatura totalmente fondata nel mondo, al punto che:

“A voler conservare gli uomini, cioè farli felici, bisogna richiamarli ai loro principi, vale a dire alla natura.”³⁵⁸

Se dunque l'uomo è fondato nella natura, ovvero nel *mondo*, e la disperazione è quanto di più umano ci sia, e nulla vi è di più umano che la conservazione di sé stessi nel mondo stesso, significa affermare che la disperazione è, più che un *vulnus* spirituale, un'arma che, se opportunamente usata, può dare all'uomo la chiave dell'onnipotenza (in vita) e della gloria postuma (in morte). La disperazione, nel suo essere *consapevolezza somma* e inestinguibile della fragilità umana, e dell'eternità del dolore che caratterizza l'esistenza, per Leopardi, è un che di *potenzialmente* positivo, se legato alla consapevolezza e all'attività. Diventa invece parente prossimo del *tedio*, e quindi di ciò che vi è di più lontano dal piacere esistenziale, quando scade nella passività, nell'inattività, nell'incapacità, cioè, di cogliere il piacere che è insito (al confronto di altre situazioni esistenziali) in essa.

Un altro tratto in comune, di cui però daremo solo conto, senza studiarlo in precisione, è il fatto che tanto Kierkegaard, quanto Leopardi dialettizzano la disperazione in due atteggiamenti se non tra loro opposti, perlomeno contrastanti: il primo lo fa dividendo la disperazione in *debolezza* e *ostinazione*, il secondo in *eroicità* ed *edonismo*. In effetti, sembrerebbe che la disperazione, ricomprendendo sempre in sé atteggiamenti diversi, sia un po' come il Tutto metafisicamente inteso, cioè sempre indefinibile e sfuggente, perché in ogni caso superiore (sempre e comunque) alla somma delle singole parti che lo compongono.

2. Rispetto al concetto di “malattia mortale”

Che cosa sia la “malattia mortale” in Kierkegaard è presto detto: è la *disperazione medesima*; lo stesso titolo del libro dedicato al tema, testo che noi abbiamo analizzato pedissequamente, lo dice con una chiarezza sconcertante. La disperazione, in Kierkegaard, è *malattia mortale* nel senso che essa è uno *stato vegetativo dell'io*, che *anticipa* la morte stessa: la morte-in-sé-e-per-sé, intesa come esclusione delle funzioni vitali, non solo, nella disperazione, è *attualizzata* in vita, ma diventa un orizzonte ultimo che si invoca di raggiungere, in quanto ogni giorno che si continua a vivere nella malattia mortale diventa talmente insostenibile da essere peggiore della

³⁵⁸ 222, p. 85.

morte stessa. Ma la morte di fatto non sopraggiunge mai, perché essa (c') è già nella vita, solo che non è colta appieno come morte.

La “malattia mortale” in Leopardi, lo accennavamo poche pagine sopra, è invece il *tedio*. Un tedio padre del nulla e al nulla affine: conclusione esistenziale di ogni possibilità di provare piacere e di tendere a esso, getta l'uomo nella prostrazione e nell'*inattività*. Uno stato di torbida palude esistenziale che tutto, persino il dolore, persino l'eternità del dolore, ovvero la *disperazione*, diventa un farmaco.

Nel caso in analisi, la distanza tra i due autori nostre guide è piuttosto considerevole; la noia, in Kierkegaard, non assume mai i tratti di malattia mortale, a differenza di quanto avviene in Leopardi, come d'altronde – nel pensiero dello scrittore e filosofo danese – non si darebbe mai che la disperazione si erga (nel suo insito poter-essere un piacere) a *farmaco* di questa malattia.

Il tratto in comune sul tema, è però evidente esattamente, e forse anche di più, di quanto non lo siano le differenze: entrambe le nostre guide, infatti, pur nella siderale differenza di esplicazione e di analisi, riconoscono, parimenti, senza eccessiva divergenza intellettuale, che nell'animo umano – o meglio: nell'*interiorità umana* – alberga, ospite disgustoso e sgradito, il *concetto limite* dell'interiorità stessa, una malattia mortale, quasi un microrganismo patogeno in un portatore che *a volte* è sano, *a volte* manifesta il morbo, il quale, nella maggior parte dei casi, lo vince.

L'uomo, dunque, conserva in sé stesso la possibilità della propria *autodistruzione*, della propria fine. L'urlo straziante che i nostri due autori sembrano lanciarci qui, crediamo voglia essere un invito all'attenzione, al non lasciarci sopraffare da questo cancro latente in noi.

È un tema, quello dell'uomo che distrugge sé stesso – e, per esteso, tutti i suoi simili fino alla distruzione della razza –, secondo noi di straordinaria attualità, un tema di filosofia dell'esistenza spesso negletto ma fondamentale. Pensiamo a quanto accade nel mondo contemporaneo: nella politica, nell'ecologia, nello scacchiere internazionale: le scelte distruttive e punitive nei confronti degli ultimi e degli emarginati sociali, l'economia immorale e anti-etica, le guerre, le migrazioni guidate da una mano invisibile che cerca di trarre da esse vantaggio, la distruzione della Terra e del suo sistema naturale: ebbene, tutto questo è la prova provata, resistente a ogni critica, che *l'uomo è il proprio nemico più grande*, e che l'umanità conserva, preserva, e infine coltiva – per vari interessi parziali di gruppi o singoli – in sé stessa i germi della sua fine e, se non si curerà presto, sarà destinata a sparire. Ma non come sparivano le specie animali in passato, di questo ci avvertono Kierkegaard e Leopardi,

ma a causa di un modo di agire intrinseco all'essere umano stesso: insomma, di mano sua propria.

Non sarà un meteorite a distruggerci tutti: saranno la noia e la disperazione, e tutte le loro declinazioni possibili: il disinteresse per gli altri, l'odio, la guerra. Perché è per disperazione che si fa guerra al prossimo, per noia che non ci si cura della Casa Comune, e per una terribile combinazione di entrambe che non si ama più il *prossimo*. Il prossimo inteso non in senso cristiano, ma nel senso più lato, ampio, e sinanche *ateo* del termine. Come speriamo che le generazioni future possano, infatti, provare amore, sentimento di dilezione, e sì, persino amicizia, se non estirperemo la disperazione e la noia dal mondo? Perché tali malattie, infine, si insidieranno talmente tanto nell'animo dei singoli e nello spirito del mondo, da arrivare a corrompere persino le basi comuni – sinora considerate solide – del vivere-come-singoli. E l'amicizia sarà sostituita dallo sfruttamento del prossimo per noia, e l'amore dalla disperazione di restare da soli; e la sessualità (somma espressione di comunione con l'altro) dalla noia di un accoppiamento meccanico, e senza sentimento, e senza senso, di persone (quante, non importa) tra loro.

Noia e disperazione sono malattie il cui tasso di mortalità è in aumento, morbi che rischiano di contagiare persino gli intellettuali, che, più o meno a ragione, ritengono di essere gli unici a conoscere, grazie all'amore per il sapere e per la spiritualità umana in quanto tale, la cura. Ma siamo davvero certi che conoscano questa cura? Medico, verrebbe da dire, inizia a curare te stesso!

Ma non disperiamo. C'è ancora possibilità di guarire. Basterebbe leggere gli autori giusti, ascoltare il loro grido di allarme, degnare di attenzione il loro dolore e il loro pianto.

3. Rispetto alla filosofia dell'esistenza

Nell'*Introduzione* al presente scritto, si è accennato al fatto che la considerazione della disperazione, prima ancora che degli altri stati d'animo esistenziali dell'uomo, poneva, senz'ombra di dubbio, Kierkegaard e Leopardi nel novero dei filosofi esistenzialisti. Una corrente filosofica, quella *esistenzialista* quindi, il cui fiorire andrebbe anticipato di parecchio, rispetto alla considerazione che fa di essa un movimento solo, o eminentemente, novecentesco.

Cerchiamo ora di dimostrare quanto si è affermato. Scrive Sartre:

“Gli esistenzialisti [cristiani e atei] hanno in comune soltanto questo: ritengono che l’esistenza preceda l’essenza, o, se volete, che bisogna partire dalla soggettività.”³⁵⁹

Dando per corretta questa definizione, e dando per esatto che essa – in quanto espressa da un filosofo *autoriconsciutosi* come esistenzialista – abbia valore di esplicazione ermeneutica totale del concetto lato di esistenzialismo, chiediamoci: in che modo, in essa, sono ricompresi Kierkegaard e Leopardi? La risposta è chiara, e finanche semplice: perché entrambi partono dalla *soggettività* individuale, e dalle sue *scelte*, per descrivere l’essenza *di ciò che* tali scelte rappresentano, in senso assoluto, per l’uomo che decidesse di assumerle.

Facciamo due esempi qualificanti e dirimenti.

Le scelte esistenziali di Johannes sono illuminanti: sono queste scelte che fanno di lui un’esteta: non è la sua *essenza* (d’esteta) che influenza le azioni pratiche, ma l’esatto contrario. Il disperato impenitente, ancora un altro esempio, è tale perché *agisce* da disperato impenitente, e non perché – meramente, e forse un po’ superficialmente – lo è.

L’eroe leopardiano della disperazione, non è *eroe* in quanto da sempre lo è, cioè lo è *essenzialmente*, ma perché risponde alla chiamata della disperazione con il *suicidio*, piuttosto che con la permanenza in vita: è la sua scelta attiva a qualificarlo in un certo modo, ma solo dopo l’atto, un eroe è davvero tale.

Insomma, l’atto umano, in entrambi gli autori in analisi, *precede* la caratterizzazione essenziale del Singolo-in-quanto-tale, la quale, anzi, dipende da una *volontà originante* che ha portato a un certo tipo di azione: la *volontà* dunque (e le espressioni attive di tale volontà) in entrambi gli autori precede *crono*-logicamente, e in questo senso influenzano, l’essenza del singolo. In questo modo il singolo uomo, proprio *in quanto* singolo, e in quanto si è determinato per sé stesso in un certo modo piuttosto che in un altro, precede le definizioni idealistiche dell’Io (in ogni declinazione possibile di *tali determinazioni* idealistiche: l’Io-politico, l’Io-economico, l’Io-pensante ecc.). Per usare ancora parole sartriane, in Kierkegaard e Leopardi “l’uomo sarà innanzitutto quello che ha progettato di essere”³⁶⁰ e, di conseguenza, l’essenza è *mutabile* e sempre maggiormente ri-definibile. In una filosofia esistenziale, come quella di Kierkegaard, Leopardi e Sartre, la scelta di un *progetto*, di un indirizzo di vita, non è mai necessaria, né tantomeno eterna e immutabile.

³⁵⁹ L’esistenzialismo è un umanismo, pp. 24-25.

³⁶⁰ Ivi, p. 29.

Il disperato leopardiano può iniziare con l'essere onnipotente, ma poi potrebbe finire con il suicidio eroico, esattamente come il disperato kierkegaardiano ha sempre in sé la possibilità di redimersi: la scrematura sta solo ed esclusivamente nella *volontà di fare*.

Davvero dunque Leopardi e Kierkegaard sono due esistenzialisti: in ogni senso andrebbero studiati come tali, e bene riteniamo di aver fatto noi sostenendo da sempre, o comunque da molto tempo, questa verità di fatto.

4. Rispetto alla scelta del tema

Resta da chiedersi come mai, in questo nostro viaggio alla ricerca della verità esistenzialista delle nostre due guide, si sia partiti dalla *disperazione* piuttosto che dalla *gioia* o da altri sentimenti: le ragioni che abbiamo spiegato in *Introduzione*, infatti, sono ragioni personali, che ora devono essere tolte, per lasciar spazio a una motivazione filosofica più vera, più chiarificante e dirimente. E tuttavia tale motivazione filosofica non può che avere origine nel nostro pensiero personale.

A nostra opinione, fondamento esistenziale di ogni *atteggiamento positivo* (carità, amore, gentilezza, amicizia ecc.) dell'essere umano, è la speranza (speranza, cioè che ogni nostra atto di bontà abbia ripercussioni sul mondo, migliorandolo); parimenti, fondamento di ogni possibile *carattere negativo* dell'uomo (egoismo, odio, crudeltà, astio ecc.) è la disperazione (disperazione cioè che il mondo abbia con noi singoli alcun tipo di collegamento etico e/o metafisico). Innanzi a tale certezza, resta da chiedersi: quale dei due atteggiamenti è il primigenio? Ovvero: l'uomo, per sua natura precipua, tende di più alla speranza o alla disperazione?

La risposta è: alla disperazione; la speranza, infatti, è una tendenza *derivata*. E questo è dimostrabile logicamente: la speranza, infatti, è la disperazione che si prova innanzi alla disperazione, di modo che disperare della disperazione, significa, nei fatti, *sperare*. Insomma, pescando nel torbido, possiamo vedere come il fondamento dell'umanità sta nel negativo e non nel positivo. E questa certezza è ancora una volta dimostrabile, questa volta in modo empirico: quanti modi ci sono per amare? Tantissimi, i greci ne avevano individuati addirittura tre. Quanti modi ci sono, invece, per odiare? Uno solo: l'odio; non esistono declinazioni di odio, come non esistono sfumature di nero: la luce ha mille riflessi, cioè i colori, il buio è tale proprio perché è monolitico. Di conseguenza, noi crediamo che, di base, l'uomo, in quanto unitario-in-sé-stesso, provi, per vocazione, sentimenti essenzialmente negativi: l'odio e l'egoismo, in altre parole, nascono in noi ben prima dell'amore e della fratellanza. Guardiamo a come agiscono i bambini: riportano, all'inizio della loro vita cosciente,

tutto a loro stessi, e difendono il possesso di questo *tutto*, tant'è e vero che, molto spesso, le loro prime parole sono appunto: "E' mio!". Solo dopo, sorge in loro lo spirito di *con*-divisione, di amicizia, di rapporto con l'altro-da-sé; ma c'è poco da fare, noi nasciamo soli, e in quanto soli, dobbiamo difenderci. Ecco perché la disperazione, ovvero la certezza che il mondo sia un oltre-noi da dominare, e non una Casa-in-cui-abitare, è per noi *primigenia*, così come l'idea di un *altro-nemico*, cioè la disperazione nei confronti degli altri, è per noi sorella maggiore rispetto all'approccio amorevole o allo sguardo compassionevole.

E tuttavia, il punto è: superiamo questo scoglio negativo, disperiamo della disperazione, in altri termini: *speriamo*! Sperare è il nostro obbligo, il nostro dovere, il nostro imperativo categorico: occorre sperare, perché solo sperando amiamo, solo amando abbiamo fede nell'altro (e nell'Altro). Ma una cosa è essere *certi* della centralità (e preferibilità) etico-morale della speranza e della bontà (che dalla speranza deriva), e della loro supremazia onto-morale sulla disperazione e le sue terribili declinazioni; un'altra cosa è considerare *asetticamente* queste realtà.

Aver scelto di studiare la disperazione dal punto di vista di Kierkegaard e Leopardi è stato un atto di coraggio intellettuale: abbiamo preso il loro pensiero a esempio di quello che noi da molto tempo sosteniamo: per esser felici ci sono molti modi, per esser disperati, invece, c'è un modo solo. Che poi si dirami in due vie, o sentieri, poco ci importa: la disperazione che sta alla base (e fonda, tanto in Kierkegaard quanto in Leopardi, queste *vie* di cui abbiamo accennato) ebbene resta *sempre* un *monolite*, che potremmo definire *infelicità assoluta*. Al contrario la speranza, in quanto felicità assoluta, si declina in strade infinite già al suo interno, al di là poi delle sue singole manifestazioni. Basta vedere, anche qui empiricamente, l'atteggiamento degli uomini: ci sono mille e un modo di festeggiare una speranza esaudita, un modo solo per esternare la disperazione: il pianto.

Tuttavia è bene esplicitare questo punto: la disperazione *non* è le sue manifestazioni pratiche, è qualcosa di *ben più* terribile, basso e agghiacciante rispetto a esse. Già infatti le manifestazioni della disperazione, pur essendo *univoche* rispetto ai loro contrari, hanno delle sfumature interne di grado d'*intensità*: ogni manifestazione quotidiana della disperazione è, rispetto alla disperazione-in-sé, superiore in qualità morale, e minore in quantità di sofferenza provocata. La disperazione è il buio totale, cieco, impossibile da vincere, un magma da cui, persino odiando, si esce, ma restando in essa, con essa ci si confonde. Essa, dunque, è ben più tragica e ampia della mera somma delle sue manifestazioni, e l'uomo disperato è l'uomo *peggiore* in ogni senso.

E tuttavia la disperazione ha un pregio: è l'unica manifestazione spirituale dell'uomo, in cui l'uomo appare non come sfaccettato e diviso, ma unico e granitico.

Kierkegaard e Leopardi sono stati i pensatori che, più di ogni altro, hanno suffragato le nostre tesi sull'esistenza dell'uomo: hanno dimostrato *l'univocità* della disperazione, hanno mostrato il fondo di inestinguibile infelicità dell'esistenza terrena, hanno teorizzato la disperazione come *fondale ultimo e torbido* dell'essere umano. Insomma, hanno mostrato a noi che abbiamo scritto, e spero abbiano mostrato a voi che avete letto, che l'uomo si può conoscere nella sua *unità* partendo dalle sue fondamenta, dal punto cioè più basso della sua spiritualità. Esattamente come puoi vedere la solidità di un palazzo dalle fondazioni, e non dal pinnacolo, così l'uomo si conosce perfettamente studiando il suo punto più infimo, la *disperazione*, e non quello di suo massimo splendore, la gioia con le sue mille declinazioni. Senza contare, inoltre, che è *proprio* da *come* l'uomo si rapporta alla disperazione che nasce l'uomo in quanto *esser-altro* da tale disperazione, l'uomo cioè *rinato*.

Tuttavia, per conoscere l'uomo davvero, non potendo noi studiare ogni singola esistenza terrena, abbiamo dovuto, con Søren e Giacomo, individuare il *minimo comune denominatore* di ogni creatura umana vivente su questo assurdo pianeta, ovvero il punto in cui ogni esser umano, fuor di dubbio, è *uguale* al suo vicino, al suo fratello, al suo prossimo. E tale minimo punto di comunicazione universale di tutti gli essenti, non poteva che essere, per tutti i motivi che abbiamo esposto nelle ultime righe, che la *disperazione*.

Tutto quello che abbiamo scritto, detto e sostenuto sinora, aiutandoci con le nostre due guide, lo abbiamo fatto per la loro maggior gloria e nella certezza che, per parafrasare e smentire Tolstoj, e l'incipit della sua monumentale *Anna Karenina*, tutte le anime disperate si somigliano; ogni anima speranzosa è invece felice a modo suo.

BIBLIOGRAFIA

La Bibbia. Nuovissima versione dei testi originali, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1997 (2005⁵).

AA. VV.: *Nuovissima Enciclopedia Generale de Agostini*, volume 8, s.v. “Esistenzialismo”, Milano, De Agostini editore, 1995.

AA. VV.: *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani/RCS libri – Il pensiero occidentale, 2006 (2012⁴).

ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, traduzione, introduzione e note a cura di Carlo Natali, Roma-Bari, Laterza – Classici della filosofia con testo a fronte, 1999 (2012⁸).

BRIANESE, Giorgio: *La parola dell'enigma e il demone dell'uomo. La cognizione del dolore secondo Schopenhauer*, in: SCHOPENHAUER, Arthur, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Torino, Giulio Einaudi Editore – Classici Filosofia, 2013.

CORTESE, Alessandro, *Nota Introduttiva*, in: KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Enten-eller. Un frammento di vita*, tomo I, a cura di Alessandro Cortese, Milano, Piccola Biblioteca Adelphi, 1976 (2013¹¹).

DAMIANI, Rolando: *All'apparir del vero. Vita di Giacomo Leopardi*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore – Oscar saggi, 2002.

DAMIANI, Rolando: *L'impero della ragione. Studi leopardiani*, Ravenna, Longo Editore snc – L'interprete, 1994.

DAMIANI, Rolando: *Leopardi e il principio di inutilità*, Ravenna, Longo Editore snc – L'interprete, 2000.

DAMIANI, Rolando: *Leopardi e il “vuoto dell'anima”*, in: AA. VV., *Derive. Figure della soggettività: percorsi trasversali*, a cura di Isabella Adinolfi e Mario Galzigna, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2010.

DE SANCTIS, Francesco: *Schopenhauer e Leopardi*, citato in: www.iltempo.it/cultura/spettacoli/2012/12/04/la-nostalgia-cosmica-unisce-leopardi-e-schopenhauer 1.198682.

FABRO, Cornelio: *Vita, opere e pensiero di Søren Kierkegaard e storia dei suoi influssi*, in: KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura Cornelio Fabro, con la prefazione di Giovanni Reale, Milano, Bompiani/RCS libri – Il pensiero occidentale, 2013.

Edizione originale: *Introduzione*, in: KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Opera Omnia*, Firenze, Sansoni Editore, 1972.

GARAVENTA, Roberto: *Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard*, Roma, Aracne Editrice, 2007.

GARFF, Joakim: *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. Una biografia*, traduzione di Simonella Davini e Andrea Scaramuccia, Roma, Castelvechi editore, 2005.

Edizione originale: *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. En biografi*, København, Leonhardt & Høler Literary Agency A/S, 2000.

GIANNATIEMPO QUINZIO, Anna: *Introduzione*, in: KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Don Giovanni. Gli stadi erotici immediati ovvero il musicale erotico* a cura di Gianni Garrera, Milano, BUR (Biblioteca Universale Rizzoli) – Classici moderni, 2006 (2014³).

GIVONE, Sergio: *Storia del nulla*, Roma-Bari, Laterza – Biblioteca Economica Laterza, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di Benedetto Croce, Milano-Bari, Laterza – Biblioteca Universale Laterza, 1907 (1987⁴).

Edizione originale: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Berlin, 1830.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio. Con le aggiunte di Eduard Gans*, a cura di Giuliano Marini, traduzione di Giuliano Marini e Barbara Henry, Milano-Bari, Laterza – Biblioteca Universale Laterza, 1999 (2010⁶).

Edizione originale: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, 1820.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Scienza della logica*, a cura di Claudio Cesa, Milano-Bari, Laterza – Biblioteca Universale Laterza, 1974 (2011¹⁰).

Edizione originale: *Wissenschaft der Logik*, Nürnberg, 1812.

HEIDEGGER, Martin: *Essere e tempo*, a cura di Alfredo Marini, Milano, Arnoldo Mondadori Editore – Oscar Classici Moderni, 2011.

Edizione originale: *Sein und Zeit*, Halle, 1927

KIERKEGAARD, Søren Aabye: *Aut Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, a cura di Remo Cantoni, traduzione di Remo Cantoni e K. M. Guldbrandsen, Milano, Arnoldo Mondadori Editore s.p.a. – Oscar Mondadori, 1975 (1993⁷).

Edizione originale: *Enten Eller. Et lyvs-fragment*, København, 1843.

KIERKEGAARD, Søren Aabye: *Diario. Edizione ridotta a cura di Cornelio Fabro*, a cura di Cornelio Fabro, Milano, BUR (Biblioteca Universale Rizzoli), 1975 (2007¹¹).

Edizione originale: *Papirer*, København, 1909-1970.

KIERKEGAARD, Søren Aabye: *Enten-Eller. Un frammento di vita*, tomo I, a cura di Alessandro Cortese, Milano, Piccola Biblioteca Adelphi, 1976 (2013¹¹).

Edizione originale: *Enten Eller. Et lyvs-fragment*, København, 1843.

KIERKEGAARD, Søren Aabye: *Enten-Eller. Un frammento di vita*, tomo III, a cura di Alessandro Cortese, Milano, Piccola Biblioteca Adelphi, 1978 (2013¹¹).

Edizione originale: *Enten Eller. Et lyvs-fragment*, København, 1843.

KIERKEGAARD, Søren Aabye: *Il concetto dell'angoscia*, in: KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura Cornelio Fabro, con la prefazione di Giovanni Reale, Milano, Bompiani/RCS libri – Il pensiero occidentale, 2013.

Edizione originale: *Begrebet Angest*, København, 1844.

KIERKEGAARD, Søren Aabye: *Il Vangelo delle sofferenze*, in: KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura Cornelio Fabro, con la prefazione di Giovanni Reale, Milano, Bompiani/RCS libri – Il pensiero occidentale, 2013.

Edizione originale: *Lidelsernes Evangelium*, in: *Opbyggelige Taler i forskjellig Aan*, København, 1847.

KIERKEGAARD, Søren Aabye: *La malattia mortale*, in: KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura Cornelio Fabro, con la prefazione di Giovanni Reale, Milano, Bompiani/RCS libri – Il pensiero occidentale, 2013.

Edizione originale: *Sygdommen til døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkeslse*, København, 1849.

KIERKEGAARD, Søren Aabye: *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"*, in: KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura Cornelio Fabro, con la prefazione di Giovanni Reale, Milano, Bompiani/RCS libri – Il pensiero occidentale, 2013.

Edizione originale: *Afsluttende unvidenskabelig uvidensabelis Efterskrift ti de Philosophiske Smuler*, København, 1846.

KIERKEGAARD, Søren Aabye: *Timore e tremore*, in: KIERKEGAARD, Søren Aabye, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura Cornelio Fabro, con la prefazione di Giovanni Reale, Milano, Bompiani/RCS libri – Il pensiero occidentale, 2013.

Edizione originale: *Frygt og Bæven*, København, 1843.

LEOPARDI, Giacomo: *Canti*, in: LEOPARDI, Giacomo: *Tutte le prose e tutte le poesie*, a cura di Lucio Felici ed Emanuele Trevi, Roma, Newton & Compton editori, Grandi Tascabili Economici Newton – I mammut, 1997 (2005³).

Edizione originale: *Canti*, Napoli, Saverio Starita, 1835.

LEOPARDI, Giacomo: *Epistolario*, in: LEOPARDI, Giacomo: *Tutte le prose e tutte le poesie*, a cura di Lucio Felici ed Emanuele Trevi, Roma, Grandi Tascabili Economici Newton – I mammut, Newton & Compton editori, 1997 (2005³).

LEOPARDI, Giacomo: *Operette Morali*, in: LEOPARDI, Giacomo: *Tutte le prose e tutte le poesie*, a cura di Lucio Felici ed Emanuele Trevi, Roma, Newton & Compton editori, Grandi Tascabili Economici Newton – I mammut, 1997 (2005³).

Edizione originale: *Operette Morali*, Milano, Antonio Fortunato Stella, 1827.

LEOPARDI, Giacomo: *Zibaldone*, edizione commentata e revisione del testo critico, Arnoldo a cura di Rolando Damiani Milano, Arnoldo Mondadori Editore s.p.a. – I Meridiani, 1997.

Edizione originale: *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, a cura di Giosuè Carducci, Firenze, Le Monnier, 1900.

LEOPARDI, Giacomo: *Zibaldone*, a cura di Emanuele Trevi, Marco Dondero e Wanda Marra, Roma, Newton & Compton editori, Grandi Tascabili Economici Newton – I mammut, 1997 (2005³).

Edizione originale: *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, a cura di Giosuè Carducci, Firenze, Le Monnier, 1900.

OVIDIO, *Heroides*, testo latino in: www.thelatinlibrary.com/ovid/ovid.her15.shtml.

PASCAL, Blaise: *Pensieri*, a cura di Franco De Poli, Milano, BUR (Biblioteca Universale Rizzoli), 1996 (2010⁹).

Edizione originale: *Pensées*, Port-Royal, 1670.

ROCCA, Ettore: *Un uomo nuovo*, in: KIERKEGAARD, Søren Aabye, *La malattia per la morte*, a cura di Ettore Rocca, Roma, Donzelli editore – Virgolette, 1999 (2001²).

SARTRE, Jean-Paul, *L'esistenzialismo è un umanismo*, traduzione di Giancarla Mursia Re, Milano, Ugo Mursia editore spa, 1996.

Edizione originale: *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Edition Gallimard, 1946.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, ed. italiana a cura di Giorgio Brianese, Torino, Giulio Einaudi Editore – Classici Filosofia, 2013.
Edizione originale: *Die Welt as Will und Vorstellung*, Leipzig, 1819.

SHAKESPEARE, William, *The tragedy of Hamlet, prince of Denmark*, in:
<http://shakespeare.mit.edu/hamlet/full.html>.

TOLKIEN, John Ronald Reul, *Il ritorno del re*, in: *Il Signore degli Anelli*, edizione italiana a cura di Quirino Principe e introduzione di Elémire Zolla, Milano, Bompiani 2000 (2010²⁶).

Edizione originale: *The Return of the king*, London, George Allen & Unwin (Publishers) Ltd, 1955.

TOLKIEN, John Ronald Reul, *La compagnia dell'Anello*, in: *Il Signore degli Anelli*, edizione italiana a cura di Quirino Principe e introduzione di Elémire Zolla, Milano, Bompiani 2000 (2010²⁶).

Edizione originale: *The Fellowship of the Ring*, London, George Allen & Unwin (Publishers) Ltd, 1954.

TOLKIEN, John Ronald Reul, *Le due torri*, in: *Il Signore degli Anelli*, edizione italiana a cura di Quirino Principe e introduzione di Elémire Zolla, Milano, Bompiani 2000 (2010²⁶).

Edizione originale: *The two towers*, London, George Allen & Unwin (Publishers) Ltd, 1955.