



HAL
open science

Un dolore che ha più della vita: l'esperienza del dolore tra Leopardi e Colli

Valentina Maurella, Luca Torrente

► To cite this version:

Valentina Maurella, Luca Torrente. Un dolore che ha più della vita: l'esperienza del dolore tra Leopardi e Colli. Ludovica Boi; Luca Torrente. Il dolore e la vita, Accademia University Press, pp.62-82, 2023, Quaderni Colliani, 9791255000655. hal-04427324

HAL Id: hal-04427324

<https://hal.science/hal-04427324>

Submitted on 30 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

Un dolore che ha più della vita: l'esperienza del dolore tra Leopardi e Colli

Valentina Maurella e Luca Torrente

Introduzione

Nell'ottobre 2020, a seguito delle intense settimane di rivolte antigovernative, sui muri delle strade di Santiago del Cile compare la scritta: "No era depresión, era el capitalismo"¹. Lo slogan si diffonde velocemente e diventa, a nostro avviso, sintomatico di un movimento di rivolta contro le ipocrisie di questi tempi, di un sollevamento contro quell'ottimismo progressivo che già Leopardi rimproverava al proprio secolo. Ipocrita è infatti una società che attribuisce all'individuo la colpa della propria sofferenza, che fa del dolore un mostro da nascondere sotto il tappeto, in quanto corpo estraneo alla patinata ideologia del benessere. Allo stesso tempo, l'incompatibilità tra i desideri prodotti dal sistema capitalista contemporaneo e la realtà materiale e immateriale della vita singolare genera un dolore mortifero e annichilente.

In direzione diametralmente opposta troviamo, invece, un filone del pensiero italiano che si rifà ai greci, secondo il quale il dolore può essere concepito come espressione vitale dell'esistenza. Se è vero infatti che, tanto per Leopardi quanto per Colli, la vita è essenzialmente dolore, ciò non implica tuttavia una caduta nel pessimismo *tout court*. Ciò che qui ci interessa mettere in luce, infatti, è la forte connotazione vitalista che attraversa il pensiero dei due filosofi e che invita più all'affermazione della vita che alla sua negazione. Non si tratta dunque di un pessimismo passivo che si prefigge di "superare la vita negandola", ma piuttosto di un "pessimismo positivo" (AD, pp. 104-105) o, per dirla con un filosofo certamente affine a Leopardi e a Colli, non abbiamo a che fare con un "nichilismo passivo", bensì con un "nichilismo attivo" (Nietzsche, *Frammento di Lenzerheide*, §13)², di cui la canzone leopardiana *A un vincitore nel pallone* è emblematica espressione.

Di fronte alla terribile e certa realtà del dolore, Leopardi e Colli percorrono quindi delle vie laterali rispetto alla prescrizione maestra della fuga dal dolore, per affermare al contrario tutta la sua dimensione vitale. Negare il dolore, significa in fondo negare la vita. Entrambi gli autori scorgono infine nella visione greca una via alternativa a quella moderna, dove il gioco e l'antifinalismo introducono la levità dell'azione senza scopo all'interno della condizione tragica dell'esistenza.

Leopardi

«Quel principio "non può una cosa insieme essere e non essere", pare assolutamente falso quando si considerino le contraddizioni palpabili che sono in natura"³. Questa tarda annotazione dello Zibaldone costituisce uno di quei punti di incurvatura profonda del pensiero di Leopardi, dove il relativismo si dilata come un cerchio nell'acqua e lambisce l'abisso. Pensiero caro a quel versante della critica che ha

¹ Cfr. S. SOTO-LAFOY, *No era depresión, era capitalismo: psicologización y control social*, <https://www.elquintopoder.cl/salud/no-era-depresion-era-capitalismo-psicologizacion-y-control-social/>, consultato il 9.02.2023.

² Cfr. per la distinzione tra i due nichilismi F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 45-52.

³ Zib. 4109-4111 dell'1 giugno 1824. Tutte le citazioni dallo Zibaldone fanno riferimento all'edizione critica Damiani: G. LEOPARDI, *Zibaldone*, 3 voll., a cura di R. Damiani, Milano, Mondadori, 1997. Indichiamo come riferimento i numeri di pagina del manoscritto originale e la data di stesura del pensiero.

insistito sulla continuità ininterrotta dell'antirazionalismo leopardiano⁴, esso si presta però anche a un ridimensionamento della feroce invettiva contro la ragione barbara e nemica della natura. Ciò che Leopardi afferma, infatti, è la falsità assoluta del principio di non contraddizione, ma non la sua falsità relativa. Il principio resta valido per la ragione e sopravvive intatto all'interno di quel regno formale di cui è fondamento e arbitro. Tuttavia, c'è qualcosa che lo fa vacillare, un qualcosa di palpabile, di esperibile, che sfugge al controllo della ragione. Certamente è a partire da questo urto con il mondo della natura esperita, osservata da uno sguardo non più situato, ma assoluto, che la logica classica inizia ad apparire insufficiente e tuttavia, come ha ben sottolineato Luigi Baldacci⁵, ciò non comporta un avvicinamento di Leopardi al pensiero dialettico e alla pacificazione che questo gli avrebbe potuto offrire. Le contraddizioni palpabili della natura, cioè le contraddizioni che interessano la coesistenza di pulsioni, forze e tensioni opposte, così come la contraddizione tra mondo - contraddittorio - della natura e ragione, non trovano risoluzione o superamento. Anzi, è precisamente nell'assenza di tale sintesi che deve essere compresa la vita, quale fenomeno - inspiegabile e ingiustificabile - del sistema della natura. Ma quali sono le contraddizioni cui allude il pensiero del 1824? Quella più mostruosa, lo scandalo metafisico espresso dal *Dialogo della Natura e di un Islandese*⁶, è che l'essere dei viventi sia «in contraddizione essenziale e necessaria con se medesimo»⁷. Infatti, se è vero che ogni vivente è governato da un unico principio innato, l'amor proprio, che è amore del proprio bene, cioè della propria felicità, è altrettanto vero che, per propria essenza, la vita non soltanto non può essere felice, ma non può non essere infelice⁸. La proprietà che contraddistingue il vivente dal non vivente, infatti, è la facoltà di sentire, la sensibilità. La vita aspira a sentire un piacere infinito, chimera prodotta dalla sola immaginazione, ma non può fare altro che provare dolore, nella forma della sventura morale, della disgrazia fisica o della mortificazione di quel desiderio inestirpabile di felicità. L'inconsistenza del piacere, la frustrazione incessante di quella che Colli chiamerà "brama inesausta", infatti, fanno sì che il dolore sia l'unica esperienza reale (e non immaginaria) della vita:

La facoltà di sentire è ugualm. e indifferentem. disposta a sentire piaceri e dolori. Or le cose che producono le sensaz. del dolore, sono incomparabilm. più che quelle del piacere. Dunque la facoltà di sentire è un male, p. lo stato esistente delle cose, quando pur nol fosse per se. E quanto essa è maggiore, nella specie o nell'individuo, tanto quella o quello è più infelice: e viceversa⁹.

Arriviamo al cuore del paradosso: se la vita è sensibilità, cioè facoltà di sentire il dolore, allora una vita intensamente vissuta è una vita intensamente infelice; ma, d'altra parte, Leopardi ammette anche che la vitalità stessa, vale a dire un maggior grado di intensità della vita, costituisca il rimedio più sicuro, seppur parziale, contro l'infelicità che è essenzialmente congiunta a ogni esistenza. In un pensiero del '25, infatti, Leopardi constata amaramente che il non vivere è preferibile al vivere, giacché «la natura tutta, e l'ordine eterno delle cose non è in alcun modo diretto alla felicità degli esseri sensibili o degli animali»¹⁰, ma vi è anzi contrario e da ciò consegue che i viventi siano tanto meno infelici quanto meno sensibili, ossia quanto meno vivi. Secondo questo corno della riflessione leopardiana sulla vita, pertanto,

⁴ Per un bilancio di questo tardo orientamento della critica leopardiana si veda in particolare L. BALDACCI, *Il male nell'ordine. Saggi leopardiani*, Milano, Rizzoli 2001. Il riferimento va soprattutto all'opera critica di Mario Andrea Rigoni.

⁵ Cfr. L. BALDACCI, *Il sistema del paradosso in Il male nell'ordine*, cit.

⁶ È lo stesso Leopardi a rendere esplicito il rimando al *Dialogo* nel pensiero dello *Zibaldone* dell'1 giugno 1824.

⁷ Zib. 4109-4111 dell'1 giugno 1824.

⁸ Cfr. *Ibid.*

⁹ Zib., 4505-4506 del 13 maggio 1829.

¹⁰ Zib. 4133 del 9 aprile 1825.

a una vitalità meno smaniosa corrisponderebbe un'infelicità di grado inferiore, e ciò varrebbe tanto per le specie quanto per gli individui. Solo pochi mesi prima di questo pensiero, però, egli scriveva che

L'uomo (p. l'amor della vita) ama naturalm. E desidera e abbisogna di sentire, o gradevolmente, o comunque purché sia vivamente (la qual vivezza qualunque non può essere senza positivo diletto, né sensazione indifferente veramente). [...] se l'uomo potesse sentire infinitamente, di qualunque genere si fosse tale sensazione, purché non dispiacevole, esso in quel momento sarebbe felice, perché la sensazione è così viva, il vivo (non dispiacevole in se) è piacevole all'uomo p. se stesso e qualunque ei sia¹¹.

E, ancora, alla vigilia della stesura del *Dialogo della natura e di un'anima*, aggiungeva che «la vita assolutamente non ha nulla di desiderabile sicché la più lunga sia da preferirsi. Da preferirsi è la meno infelice, e la meno infelice è la più viva»¹². Abbiamo ragione di credere che questa contraddizione non risulti appianata da un'evoluzione progressiva del suo pensiero e che, di conseguenza, il passo del '25 debba essere considerato come la parola definitiva di Leopardi intorno alla questione della vitalità, del dolore e della sensibilità. Al contrario, tali problemi costellano la spiraleggiante meditazione leopardiana sin dalle prime pagine dello *Zibaldone* e se, come osservava giustamente Luporini, esse costituiscono il cuore del suo vitalismo, non vengono per questo intaccate dalla svolta materialista che precede e accompagna la stesura delle *Operette morali*¹³. Entrambe le pagine, quella del '24 e quella del '25, sono espressioni di una particolare declinazione del vitalismo che nutre, sì, il pensiero, ma soprattutto la poetica di Leopardi. Intensità e vivezza non sono slegate dal dolore, ma lo mitigano proprio perché vi si espongono maggiormente. Una vita intensa è una vita che, volendo tutto, non si nega nulla, nemmeno la sofferenza: è una vita che è meno infelice in quanto soffre ferocemente. Il dolore che sorge da una vita vissuta con intensità è un dolore vivo, vitale, eccedente, un dolore simile alla gioia intesa come pienezza e sovrabbondanza dell'essere. «Questo dolore, annotava Leopardi in uno dei primi pensieri dello *Zibaldone*, ha più della vita, anzi, massimamente se proviene da immaginazione e passione è pieno di vita»¹⁴. Un atteggiamento simile nei confronti della vita è proprio degli uomini più vicini alla natura, come gli antichi, i selvaggi e i fanciulli¹⁵. La vivezza è radicale esteriorità, travasamento dell'animo nel mondo. Vivere secondo le leggi paradossali della natura significa, allora, sentire la vita al sommo grado *per non sentire la vita*. Per questa ragione, la passione dell'antico o del bambino è estranea a «quell'apatia e noncuranza di sé stesso e di tutto il resto che caratterizza il nostro secolo»¹⁶, noncuranza che, in realtà, è precisamente il frutto di un ripiegamento dell'animo verso la propria interiorità.

Leopardi imputa l'insorgenza di una demarcazione tra interiorità ed esteriorità al mondo moderno, alla barbarie e all'età adulta, vale a dire all'abbandono delle illusioni naturali per effetto della ragione. La scoperta del vero, irreversibile, equivale infatti alla scoperta del nulla, la cui contemplazione produce nell'animo una passione nuova, non naturale, che affligge lo spirito dei moderni: la noia. Essa è, per Leopardi, «la più sterile delle passioni umane. Com'ella è figlia della nullità, così è madre del nulla:

¹¹ Zib. 4060-4061 del 5 aprile 1824.

¹² Zib. 4063-4064 dell'8 aprile 1824.

¹³ Cfr. C. LUPORINI, *Leopardi progressivo*, Roma, Editori Riuniti 1980, pp.79-80.

¹⁴ Zib. 140-141 del 27 giugno 1820.

¹⁵ «Che le passioni antiche fossero senza comparazione più gagliarde delle moderne, e gli effetti loro più strepitosi, più risaltati, più materiali, più furiosi [...] è cosa già nota e ripetuta. [...] Vero è che nel fanciullo e la gioia e il dolore sono del pari più violenti, ed altresì, per la stessa ragione più brevi e più violenti.» Zib. 2434-2436 del 9 maggio 1822. Si veda anche un pensiero del '27 alle pagine 4243-4245 dello *Zibaldone*.

¹⁶ *Ibid.*

giacché non solo è sterile per se, ma rende tale tutto ciò a cui si mesce o avvicina ec.»¹⁷. Le passioni che la natura produce nell'essere sensibile sono infatti quelle volte a conservarne l'esistenza, che sorgono cioè in seno all'amor proprio. Il sentimento della noia non è un effetto di natura e, anzi, esso si oppone alla natura del vivente, poiché ne mette a tacere le passioni e la stessa facoltà di sentire. Essa è perciò

la passione più contraria e lontana dalla natura, quella a cui non aveva non solo destinato l'uomo, ma neppure sospettato né preveduto che vi potesse cadere, e destinatolo e incamminatolo dirittamente a tutt'altro possibile che a questa. Tutti i nostri mali infatti possono forse trovare i loro analoghi negli animali: fuorchè la noia. Tanto ell'è stata proscritta dalla natura, ed ignota a lei. Come no infatti? la morte nella vita? la morte sensibile, il nulla nell'esistenza? e il sentimento di esso, e della nullità di ciò che è, e di quegli stesso che la concepisce e sente, e in cui sussiste? e morte e nulla vero, perchè le morti e distruzioni corporali, non sono altro che trasformazioni di sostanze e di qualità, e il fine di esse non è la morte, ma la vita perpetua della gran macchina naturale, e perciò esse furono volute e ordinate dalla natura¹⁸.

Il tedio è la tomba della sensibilità, la morte nella vita, un annientamento della dimensione passionale del vivente che è contrario alle imperscrutabili finalità della natura. Per questo motivo la noia è estranea agli animali, come si legge nei versi celeberrimi del *Canto notturno*¹⁹. Di tutti i viventi, soltanto l'uomo è condannato a soffrire di questo male vastissimo e arido, che trae origine dalla ragione, divenuta per l'uomo una seconda natura. La distinzione dei due generi di dolore, quello vivo e quello sepolcrale, si riflette secondo Leopardi anche nelle reazioni soggettive del corpo e dell'animo. Il dolore vivo è lancinante, ardente, bruciante; denota sempre un movimento che nasce in seno all'intimità del soggetto paziente, mentre la noia soffoca, annerisce, opprime. Anche se l'azione centrifuga del dolore è destinata a ricadere nuovamente nell'intimità, dando luogo a una contrazione dell'animo, essa è pur sempre l'effetto di una passione capace di interagire sia con la dimensione morale sia con quella fisica. Tant'è vero che il dolore si accompagna frequentemente a reazioni automatiche del corpo, quali lacrime, sussulti, palpitazioni e a una gestualità codificata che simula il ripiegamento dell'animo (contrazione dei pugni, del busto e delle membra). La noia, al contrario, si abbatte sull'uomo dall'esterno, lo avvolge e lo ammantava di disperazione.

Nondimeno, l'opposizione apparentemente radicale di tedio e dolore è mitigata in diversi punti dell'opera di Leopardi. In particolare, in un pensiero dello *Zibaldone*, Leopardi ammette che vi sia un dolore che nasce dalla noia e che questo sia più tollerabile della noia stessa, che è di per sé in-dolenza, incapacità di dolersi. Sebbene dolore e noia siano qui ancora distinti, in queste righe compare un primo ponte di comunicazione tra essi. La noia può a sua volta generare dolore e questo, al paragone della sua causa, pare quasi una consolazione:

Nella mia somma noia e scoraggiamento intiero della vita talvolta riconfortato alquanto e alleggerito io mi metteva a piangere la sorte umana e la miseria del mondo. Io rifletteva allora: io piango perchè sono più lieto, e così è che allora il nulla delle cose pure mi lasciava

¹⁷ Zib. 1815 del 30 settembre 1821.

¹⁸ Zib., 2220-2221 del 3 dicembre 1821.

¹⁹ «O greggia mia che posi, oh te beata, Che la miseria tua, credo, non sai! Quanta invidia ti porto! Non sol perchè d'affanno Quasi libera vai; Ch'ogni stento, ogni danno, Ogni estremo timor subito scordi; Ma più perchè giammai tedio non provi». Leopardi, *Poesie e Prose*, vol. I, a cura di M. A. Rigoni, Milano, Mondadori 1988, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv. 105-112, p. 87.

forza d'addolorarmi, e quando io lo sentiva maggiormente e ne era pieno, non mi lasciava il vigore di dolermene²⁰.

Il pianto è segno di una riattivazione, seppur dolorosa, della sensibilità. L'animo, spogliato di ogni passione dall'azione della noia, riprende finalmente contatto con il corpo e riaccende in esso la facoltà di soffrire che dipende dall'amor proprio. In assenza di una forza desiderante viva, il dolore della propria condizione si attenua, la speranza e il timore sprofondano. L'uomo esce «fuor di se stesso», annega in un sentimento cosmico, di nullità del tutto. Anche questa condizione è dolorosa, perché essa mostra all'intelletto come tutto sia vano nel mondo. Tuttavia, le due forme di dolore sono ben distinte tra loro:

Il dolore o la disperazione che nasce dalle grandi passioni e illusioni o da qualunque sventura della vita, non è paragonabile all'affogamento che nasce dalla certezza e dal sentimento vivo della nullità di tutte le cose, e della impossibilità di esser felice a questo mondo, e dalla immensità del vuoto che si sente nell'anima. Le sventure o d'immaginazione o reali, potranno anche indurre il desiderio della morte, o anche far morire, ma quel dolore ha più della vita, anzi, massimamente se proviene da immaginazione e passione, è pieno di vita, e quest'altro dolore ch'io dico è tutto morte; e quella medesima morte prodotta immediatamente dalle sventure è cosa più viva, laddove quest'altra è più sepolcrale, senz'azione senza movimento senza calore, e quasi senza dolore, ma piuttosto con un'oppressione smisurata e un accoramento simile a quello che deriva dalla paura degli spettri nella fanciullezza o dal pensiero dell'inferno²¹.

Il dolore naturale trae origine dalle grandi passioni, dal desiderio di piacere, dalla speranza, dall'amore, dalla paura della morte e, pertanto, esso strazia l'animo proprio nel momento in cui questo sente in maniera più violenta la propria esistenza. È un dolore che "ha più della vita", poiché è la pura espressione del desiderio ardente dell'amor proprio. Al contrario, il dolore che proviene dalla ragione, cioè il dolore che nasce dalla noia, è un dolore sepolcrale, un dolore che paralizza l'animo e congela il desiderio, precipitando quest'ultimo in un baratro. Anche questo movimento non deve trarre in inganno: esso è ben distinto dall'inibizione naturale dell'amor proprio, che è quanto di più vicino vi sia al piacere e che si realizza negli stati di torpore, per esempio nei momenti di prossimità al sonno o negli stati di alterazione provocati dall'uso di sostanze. Questi ultimi, infatti, affievoliscono la naturale propensione verso il piacere per mezzo di un progressivo abbandono dei sensi e della lucidità. In momenti simili, l'animo si abbandona a una dolce inconsapevolezza di sé e a una sensazione fisica di piacevole letargia. Al contrario, in presenza della noia, le passioni scompaiono solo per lasciare spazio a una più vasta sensazione di oppressione, che, in fin dei conti, non è altro che il desiderio infinito privato del suo oggetto, uno stato di desiderio cieco, che non ha nulla di vitale. Il desiderio sussiste, perché il soggetto vive ancora e non può annientare l'amor proprio a forza di ragione, ma, di fatto, non è più capace di desiderare nulla, poiché *sa*, vede che tutto è vano. È la condizione nella quale s'inabissa lo spirito di chi, naturalmente disposto a nutrirsi delle grandi illusioni, d'un tratto si trovi a contemplare inebetito la vastità del nulla, privo per sempre del conforto dell'immaginazione. Tuttavia, come si legge in un pensiero del luglio 1820, «il sistema della natura rispetto all'uomo è sempre diretto ad allontanare da lui questo male formidabile della noia»²² ed è per questo che una sensibilità disseccata è sempre anche una sensibilità in grado di risvegliarsi e di tornare alla vita. È il movimento di risveglio espresso dal

²⁰ Zib., 84 del 1818.

²¹ Zib., 140-141 del 26 giugno 1820.

²² Zib. 175 del 23 luglio 1820.

canto il *Risorgimento*, dove lo stato doloroso che segue la condizione di gelida abulia del poeta è paragonato a un risveglio dell'animo e della sensibilità. Il ritorno alla vita è il ritorno della passione.

Considerare Leopardi un dolorista è fuorviante tanto quanto attribuirgli un pessimismo filosofico che questi rifiutò sempre²³. Ciò che le paradossali meditazioni sul dolore mostrano è piuttosto un'istanza vitalista che attraversa il suo pensiero come una corrente sotterranea. La condanna a un'esistenza *souffrante* è, sì, una verità scandalosa per la ragione e per la morale leopardiana, ma essa è pur sempre vita, forza desiderante, unica sorgente del sentimento poetico. Il dolore, in questo senso, è espressione della vitalità e della vivezza: esso è «come il bottone di fuoco che restituisce qualche senso, qualche tratto di vita ai corpi istupiditi»²⁴. Una sensibilità inaridita e rassegnata è condannata all'impoetico, cioè a vivere senza passioni, che è come dire: a vivere senza vita.

Colli

Nella prefazione alle *Operette morali*, pubblicate all'interno dell'Enciclopedia di autori classici (Boringhieri) nel 1959, Colli afferma che Leopardi non è solo un poeta, ma anche un filosofo che ha cercato e trovato una qualche verità²⁵. Una di queste potrebbe senz'altro essere: “non c'è vita senza dolore”. Con acutezza, il filosofo torinese osserva che tali verità “come sono scomode, così sono anche incontestabili” e che “le verità di Leopardi non sono amabili, mentre al filosofo si richiede oggi che dia una dignità, o almeno giustifichi tutto ciò che esiste concretamente, nel passato e soprattutto nel presente” (EAC, p. 114). Rispetto alla vita come indissociabile dal dolore, Colli accoglie questa verità non solo come una sorta di evidenza, ma anche come derivante da un ragionamento sul vivere stesso.

Il dolore, infatti, è qualcosa di costitutivo dell'esperienza di ogni individuo, in quanto la causa prima di questo affetto risiede nell'individuazione, nel fatto cioè che ciascun organismo sia un'espressione – seppur molteplice e apparente – di uno sforzo ostacolato, di un impulso che precede l'individuazione stessa. Se il dolore è in fin dei conti ineliminabile è perché l'individuo che vive non può appagare la brama inesausta che lo attraversa. Ciò significa che ogni desiderio o brama di un tale organismo sarà di fatto sempre inappagato, nel continuo tendere a una totalità che non si può raggiungere. Se ne deve concludere che una vita che abbia del tutto debellato il dolore non è, semplicemente, vita. Colli lo dice chiaramente sostenendo che il dolore «è la manifestazione nell'anima dell'uomo di una brama inesausta e violenta <che precede e condiziona l'uomo> di un'arsura che non potrà mai dissetarsi, e il cui nome è vita»²⁶. Questa «brama inesausta» può inoltre essere avvicinata alla “tendenza senza limiti” del desiderio in Leopardi, la quale appunto finisce là dove termina la vita stessa.

In tal senso, la vita porta con sé un'insufficienza costitutiva che è presente anche sul piano metafisico del discorso colliano, in quanto l'immediatezza, ciò che precede la rappresentazione, è in se stessa inappagata e manchevole. La vita immediata, infatti, si presenta in Colli come uno «sforzo ostacolato»²⁷, poiché nella sua brama di totalità si trova sempre di fronte un limite invalicabile che è interpretato – a

²³ Si veda in particolare il celebre pensiero del '26: «Non ardirei però dire che l'universo esistente è il peggiore degli universi possibili, sostituendo così all'ottimismo [del sistema di Leibniz] il pessimismo.» Zib., ff. 4174-4175 del 22 aprile 1826.

²⁴ Zib., ff. 2159-2161 del 24 novembre 1821.

²⁵ Il giovane Colli però non coglie il tratto vitalistico e antipessimista del pensiero leopardiano, cfr. AD, p. 205.

²⁶ RE [570].

²⁷ Si veda RE [36]; FE, p. 48; DN, p. 88; *Appunti inediti 1947*, [7] e [26]. Cfr. L. TORRENTE, *Interiorità ed espressione. Appunti filosofici giovanili di Giorgio Colli*, in *Trame nascoste*. Studi su Giorgio Colli, AkropolisLibri, Genova 2018, pp. 93-107.

posteriori – come *il necessario*²⁸, ciò che non si può smuovere e che rifrange lo slancio della vita, provocando nell'organismo l'affetto del dolore.

In tal senso, Colli arriva può sostenere che «l'individuo non si trova di fronte al dolore, ma è lui stesso dolore. Negando il dolore negherebbe se stesso»²⁹. Ciò non significa, però, che l'individuo sia esclusivamente dolore. Come si vedrà in seguito, l'esperienza dell'organismo comprende in modo costitutivo anche la gioia. Ciò suggerisce, fin da ora, quale sarà la risposta di Colli di fronte alla realtà del dolore: non cercare affatto di annullare il dolore, ma scoprire che esso ha un rivale a lui legato indissolubilmente, cioè la gioia. Il dolore è infatti concepito come un effetto o un prodotto della necessità che impone i limiti invalicabili alla nostra brama inesausta. Ma se fosse possibile sospendere, contrastare o deviare questa ferrea necessità, allora ci sarebbe uno spazio per dei momenti di vita in cui la gioia primeggi sul dolore senza per questo annullarlo. La liberazione dal dolore si configura quindi in Colli come una lotta contro la necessità che non porterà mai a una sconfitta totale di quest'ultima, ma permetterà almeno di non schiacciare l'esistenza individuale sotto il peso delle catene di *Ananke*.

Per placare il dolore si può però cercare di seguire un'altra via e provare ad azzerare la brama inesausta che è, come abbiamo visto, la causa di questo affetto. Questa è la soluzione proposta da Schopenhauer e dal buddhismo, una via ascetica che prevede l'eliminazione della volontà. Si giunge così a una forma di apatia e assenza di sensibilità dovute a un'imposizione della ragione che, nella ricerca di sfuggire al dolore, sradica l'individuo dalle espressioni prime (i ricordi più vivi, cioè le sensazioni e in senso lato tutta la sfera dell'esperienza che ha subito il minimo livello di astrazione) dalle quali è invece costituito. In altri termini, la ragione dell'asceta, volendo liberarsi dal dolore, di fatto annulla la vita stessa.

Nella prospettiva colliana l'errore della via ascetica è doppio: non solo cercare di sopprimere il dolore porta a sopprimere la vita stessa, vista l'inscindibilità dei due termini³⁰, ma la vita dell'asceta viene negata per mezzo della ragione. Quest'ultima opera per mezzo della necessità e del principio di non contraddizione (o è o non è), il quale per Colli non è altro che la definizione stessa di necessità in logica, ma nel far ciò oblitera uno degli aspetti presenti nella vita immediata, cioè il contingente, il quale è descritto in termini logici come una vera e propria contraddizione (è e non è)³¹. Eppure, nella vita immediata, e quindi nella vita stessa dell'individuo, la contingenza è presente tanto quanto il necessario, il giuoco tanto quanto la violenza. Anzi, per essere più precisi, è impossibile separare assolutamente un aspetto dall'altro nella vita immediata per Colli, il quale designa non a caso proprio Dioniso come il dio che simboleggia l'immediatezza e le sue contraddizioni. Come per Leopardi nel suo *Zibaldone* (4099), anche nella filosofia colliana risulta falso affermare il principio di non contraddizione per la totalità della natura, in quanto questa e la vita sono sempre intrise di una carica di contingenza e di contraddizione.

La via ascetica infine risulta essere una doppia falsificazione della vita: cerca di eliminare sia il dolore sia la contingenza, quando invece entrambi sono elementi ineliminabili della vita stessa. La proposta colliana si allontana quindi da una tale via per mostrare che il dolore ha un rivale all'interno della vita

²⁸ Non è questo il luogo per discutere della modalità in Colli e in generale, ma vorrei portare l'attenzione sul fatto che le uniche indicazioni riguardanti la natura del necessario (o del contingente) che non siano la semplice descrizione tramite il loro contrario (il necessario come non-contingente e viceversa) sono fornite dall'esperienza del limite posto alla brama desiderante e quindi a una forma di violenza. Si esprimeva in termini simili già Aristotele in *Metafisica* Δ 5, 1015a20-33.

²⁹ DN, p. 151.

³⁰ Vedi RE [570].

³¹ Si veda per esempio FE, p. 104. Cfr. il contributo di R. ATTOLINI, *Ragnatele dell'espressione: il nodo primordiale della modalità*, in QC4, pp. 85-109.

stessa e che si può rintracciare una via di liberazione nella greicità antica, che non potrà essere come tale una liberazione assoluta, ma sempre e solo parziale. Il luogo dove si può leggere l'elaborazione più estesa di una tale proposte è senza dubbio il paragrafo intitolato *Il rivale del dolore* in *Dopo Nietzsche*:

Contro il pessimismo radicale non c'è soltanto la soluzione buddhista, c'è anche la soluzione greca. Già Nietzsche l'ha detto, eppure la sua formulazione non convince: la via dionisiaca sarebbe l'affermazione del dolore. Ma il dolore è appunto quello che non si può affermare. Meglio dire che i Greci superarono il dolore per un'altra via, minimizzandolo, scoprendo che ha un rivale. La vita come conservazione dell'individuo, propagazione della specie, è un quadro riduttivo: qui la necessità, la potenza, il bisogno, la fatica, il finalismo tracciano i modelli dell'uomo politico, dell'uomo economico. Ma la vita è anche giuoco, o se si preferisce, è anche qualcos'altro, qualcosa di diverso da tutto quello che si è detto prima. Quando un pezzo di vita sottratto alla pena controbilancia tutto il resto, il pessimismo è vinto (DN, 154).

Innanzitutto, si può osservare come la via nietzscheana, che consisterebbe secondo Colli nell'affermazione del dolore, sia esclusa³². In realtà, «l'affermazione del dolore è un paradosso che non salva dall'angoscia», sia perché il dolore *non si può* affermare in quanto tale, sia «perché Nietzsche non riuscì a trovare una struttura teoretica che sostenesse la sua aspirazione a un ottimismo dionisiaco»³³. Inoltre, è sufficiente un singolo pezzo di vita sottratto alla pena per controbilanciare tutto il resto. Questa concezione si ritrova anche in altri autori del Novecento che in un modo o nell'altro si sono rifatti alle radici mediterranee per affermare la vita nonostante la sofferenza e il dolore³⁴. Si tratta infine di una forma di pensiero tragico che non fugge gli aspetti più terribili del vivere nella convinzione che la vita si esprima in una commistione enigmatica di gioia e dolore.

Oltre alle vie di Schopenhauer e di Nietzsche, Colli si propone di seguire una terza via, cioè la soluzione greca. Il dolore è così controbilanciato da un rivale, la violenza della necessità si trova commista al gioco. Questa congiunzione di opposti rispecchia sul piano del vissuto la *coniunctio oppositorum* metafisica tra necessità e contingenza, tra violenza e giuoco nella filosofia dell'espressione di Colli. Cosicché anche dal punto di vista della struttura teoretica del mondo – là dove Nietzsche non sarebbe andato fino in fondo – l'elemento terribile e tremendo del necessario non avrà mai un dominio esclusivo. Nell'immediatezza, cioè nel fondo della vita, i due aspetti difatti coesistono e sono in qualche modo indistinguibili.

Inoltre, una vita che si configuri come dominio unico della necessità sarebbe “riduttiva”, seguirebbe l'unica direzione dell'utile e della potenza, insomma del modello economico-politico diretto dagli impulsi di conservazione dell'individuo e di propagazione della specie. Ma come sottolinea Colli la vita è anche altro, qualcosa di diverso da tutto quanto si è detto appartenere alla sfera del necessario. Vediamo quali sono gli esempi che Colli fa riportandoli al mondo greco:

³² Vedi anche RE [152]. Penso sia lecita la critica nei confronti di questa lettura colliana, in quanto si possono trovare buone ragioni nell'opera di Nietzsche per dire che il dionisiaco non comprende *solo* il dolore, ma anche la gioia, così come in Colli stesso.

³³ DN, p. 125. Cfr. anche DN, p. 19; RE [297] e [152]: «Nella tragedia greca l'uomo eroico, che è abituato al dolore, che cerca il dolore, loda la sua esistenza (*Götzendämmerung*). Questo è il valore del concetto di dionisiaco in Nietzsche: lode del dolore». Il giovane Colli ventenne aderisce alla prospettiva nietzschiana di affermazione del dolore: «comprendere la necessità del dolore è un alto grado di conoscenza. Bisogna quindi voler soffrire, proprio nell'istante del dolore» (*Appunti inediti 1937*).

³⁴ Cfr. per esempio J. Grenier, *Inspirations méditerranéennes*, Gallimard, Paris 1940, pp. 86-88; Id., *Les îles*, Gallimard, Paris 1959, pp. 90-93; e il suo allievo A. Camus, *Carnets. Mai 1935-février 1942*, Gallimard, Paris, 1962, pp. 37-38; cfr. soprattutto *L'été*, Gallimard, Paris 1959, p. 93-95.

Questo è l'insegnamento dei Greci. Per essi nobiltà non significava, come afferma Nietzsche, la buona coscienza da parte di chi possiede ed esercita la potenza, bensì l'agire, il pensare senza finalità. Ciò che chiamiamo cultura ha questa origine, esprime l'istinto antipolitico, antieconomico. Una creazione primordiale di questo genio del giuoco è il mondo degli dèi olimpici. La divinità è ciò che sfugge al finalismo, significa l'incuranza per la necessità. Il dio è ciò che si trova al di fuori della sfera del *ponos*. Nietzsche ha visto la rilevanza dell'espressione omerica «gli dèi che vivono senza sforzo, con lievità», che ancora Platone riecheggiava: «i cocchi degli dèi avanzano leggermente, facilmente». Considerare questa schiera di dèi olimpici, con il loro corteo glorioso, l'arte e la poesia greca, come una creazione apollinea, secondo la suggestione di Nietzsche, come una parvenza e un sogno, è illuminante, ma non esaurisce l'oggetto. La metafisica di Schopenhauer è fiacca, funebre nei colori, per restituire quel modello. Il giuoco non è soltanto sogno, ma veglia, non è parvenza più di quanto lo sia la violenza del dolore, è un aspetto positivo della vita che emerge dalle isole greche, è vita trionfante che riesce a equilibrare il peso della necessità e dello sforzo (DN 154-155).

L'impulso a cui fa allusione Colli e che sarebbe presente in maniera preponderante nella popolazione ellenica è quello antieconomico e antipolitico. Esso consiste essenzialmente in un agire e pensare senza finalità da cui si origina la cultura. Inoltre, un tale *modo di vivere* comporta da un lato un'opposizione nei confronti dello Stato (il sapiente, come Socrate o Empedocle, non teme lo Stato e i suoi cittadini) e un'opposizione al lavoro³⁵. C'è un certo *distacco* in determinati uomini greci di fronte alle fatiche e alle necessità della vita materiale. Questo si traduce sia nella contemplazione sia in una lievità e giocosità dell'esistenza³⁶. Il gioco non è così delimitato nella sfera onirica o in quella prettamente artistica, come nell'apollineo nietzscheano, ma il gioco si dà nella veglia, come aspetto positivo della vita, come vita trionfante che riesce a equilibrare il peso della necessità. Vediamo quindi che si tratta in fin dei conti sempre di un controbilanciare, di un equilibrare con l'assenza di finalità del gioco la violenza del necessario. C'è quindi un «trionfo della gioia» secondo Colli in alcune religioni, come in quella indiana e in quella greca³⁷. Il modello greco ci indica quindi come unica via d'uscita al pessimismo che è realtà – cioè alla vita in quanto dolore – la vita come slancio giocondo ed esuberante, come frammento di luce che segue e non segue le leggi (necessarie) della rappresentazione.

Ma se vogliamo capire perché questo modo di vivere dei Greci permettesse di contrastare il dominio della necessità si deve fornire una descrizione più accurata e introdurre nel discorso l'esperienza artistica. Il motivo che spiega l'eccezionalità dei Greci è il fatto che essi «guardano l'individuazione in trasparenza, alla ricerca di un tessuto che preceda l'individuazione»³⁸. Ritorniamo così al discorso iniziale, secondo cui l'individuazione è la causa essenziale del dolore. Se allora si possono vedere in qualche modo le cose al di fuori o attraverso la rete della rappresentazione/individuazione, allora si avranno – proprio in quei momenti – dei pezzi di vita sottratti al dolore. Vedremo che l'arte non fa nulla di differente. Prima, però, è importante sottolineare come questa esperienza di vita giocosa e gioiosa sia

³⁵ RE [90].

³⁶ Cfr. RE [90]: «Fare ogni cosa nella vita senza credere sino in fondo nei risultati e con l'occhio sempre aperto nelle altre direzioni: nella politica, nella scienza, ecc. Anti-sistematicità. Essere fanciulli, cioè sempre freschi, ricominciare da capo, ridere, essere imprevedenti, scialacquatori, ingenui e immaginosi».

³⁷ DN, p. 101: «Nelle religioni profonde, come l'indiana e la greca, lo slancio giocondo ed esuberante della vita trova un compenso all'intuizione del mondo come illusione ed apparenza: così sorgono gli dèi, creati dalla potenza conoscitiva dell'uomo, simboli che alludono a uno sfondo, a qualcosa che sta dietro l'immagine dei sensi. Il dio esprime l'evanescenza del mondo, trasfigurata positivamente: se tutto è apparenza, ecco vivente dinanzi a voi ciò di cui tutto è apparenza».

³⁸ DN, p. 155.

la diretta conseguenza di uno sguardo che non solo vede le cose del mondo come apparenti, ma riesce nella loro trasparenza a scorgere qualcosa di ciò che sta sul fondo della vita.

La sfera dell'arte recupera ed esprime nella rappresentazione il gioco e il contingente e rimanda in questo modo a un vivere nel quale c'è commistione di gioia e dolore. Dunque, l'arte rende possibile uno sguardo oltre la prospettiva dell'individuazione. Colli infatti definisce l'arte come una «tecnica dell'estasi», in quanto ha la capacità di liberarci da noi stessi, dalla nostra individuazione³⁹. Questa particolare tecnica induce l'estasi agendo in vista della frantumazione dell'individualità dell'organismo, alterandone la normale condizione. Questa esperienza può atterrire e, secondo Colli, Nietzsche arretrò di fronte al baratro di un tale abisso⁴⁰, ma se si supera lo spavento iniziale e si arriva a conoscere la struttura del mondo, allora si può avere accesso a una consolidata visione ottimistica. Prima di caratterizzare questo ottimismo colliano leggiamo la descrizione di come l'arte attinga a ciò che precede l'individuazione:

L'arte ricupera dunque una prospettiva che precede quella dell'individuazione. Chi riesce a tagliare il tessuto della necessità, a demolire gli edifici di parole e sgretolare la falsa corposità del mondo, corre il rischio di venir sommerso dalla violenza che si erge alle spalle della necessità debellata: nel rapprendersi dell'individuo la violenza si manifesta come interiorità, come sensazione o sentimento del dolore. Qui fa naufragio chi non è artista, chi non sa spingere oltre, piegando l'angoscia, il filo retrocedente della memoria. Ma la violenza come dolore è condizionata da quelle rappresentazioni nascenti, che precedono la sfera dell'individuo. Chi va oltre trova la violenza mescolata al giuoco. Quelle rappresentazioni primarie sono ricordi dell'immediato, sono attimi, dove cadono tutte le condizioni astratte⁴¹.

Come detto in precedenza, chi va oltre la rete della rappresentazione – dove la necessità regna incontrastata – trova la violenza mescolata al giuoco. Il recupero dell'arte permette quindi il recupero del contingente che, dopo essere stato espulso nella struttura dell'astrazione, può ritornare per produrre degli effetti estatici su chi contempla un'opera d'arte. Qui abbiamo in effetti un insieme di elementi che vanno in direzione contraria al dolore: l'arte, la contemplazione, il distacco, l'assenza di finalismo e costrizione, l'assenza di sforzo e dell'utile. Se quindi la lotta al dolore passa per una sospensione dell'individuazione, allora una visione ottimistica della vita si baserà sulla «contestazione dell'individuo»⁴².

La proposta filosofica di Colli non è quindi né “sconcertante” né “tremenda”, se compresa fino in fondo in tutte le sue conseguenze. In realtà, è Colli stesso a definire la sua visione come ottimistica nei confronti della vita. La constatazione dell'esistenza di un dolore ineliminabile non porta affatto a una forma di pessimismo, ma invoglia l'organismo individuato a ricercare vie di liberazione dalla violenza della necessità⁴³. La via indicata da Colli sembra essere quella di accettare il dolore in quanto espressione della vita dell'individuo, ma senza arrivare all'assurdità di volere il dolore in quanto tale (la via dionisiaca di Nietzsche secondo Colli). Se si vuole riprendere l'immagine di Dioniso come dio

³⁹ DN, pp. 61-62.

⁴⁰ DN, p. 126.

⁴¹ DN, p. 115.

⁴² DN, p. 105.

⁴³ Negli scritti giovanili raccolti in AD, questa proposta prende l'etichetta di «pessimismo positivo»: «non era un pessimismo passivo, ossia non voleva superare la vita negandola, qual è la tendenza generica della religiosità e dell'ascetismo cristiano e buddhistico, era invece un pessimismo per così dire positivo, in quanto [...] non spingeva certo il Greco ad abbandonare la vita dolorosa, piuttosto anzi ad amarla di più questa esistenza, che poteva dargli in qualche momento gioie così divine» (pp. 104-105).

che ha in sé tutte le contraddizioni, e quindi come immagine della vita stessa⁴⁴, la vita dell'individuo non potrà che esprimere il gioco e la violenza, la gioia e il dolore, commisti l'uno all'altro, in ogni loro manifestazione sensibile. Cercare di fuggire dal dolore – accusa che Colli fa ai moderni⁴⁵ – sarebbe in fin dei conti voler applicare il principio di contraddizione tra dolore e gioia, cercando di escludere il *solo* dolore. Alla fine, però, si annullerebbero entrambi, gioia e dolore, perché inestricabilmente intrecciati nella vita immediata.

Sorge in ultima analisi una domanda: perché non dovremmo ammettere un dominio incontrastato della necessità? O, detto altrimenti, perché la necessità è controbilanciata dalla contingenza e il dolore dalla gioia? Mi sembra che la risposta sia in questo caso esterna all'ambito della pura teoresi. Le motivazioni che portano Colli a escludere un dominio totale della necessità riguardano infatti una certa *speranza* che è insita nel vivere: «Spezzare il nostro cielo dalle nubi della necessità: questa è una speranza che rimane. [...] la necessità non può dominare incontrastata; il suo trionfo, se fosse possibile, spegnerebbe la vita stessa»⁴⁶. Il «non può» pronunciato da Colli nei confronti della necessità è ancora una volta la vita fremente e gioconda che, con distacco e lievità, spezza le catene che costringono la realtà per godere di un istante gioioso. Il dolore è ancora lì, ma c'è dell'altro che controbilancia tutto il resto e il pessimismo è vinto.

Una visione ottimistica della vita si basa sulla contestazione dell'individuo: questo non è un paradosso. Se l'individuo è inessenziale e illusorio, altrettanto lo sarà il suo perire, la morte in generale. Se tutto ciò che appare può intendersi come espressione di qualcos'altro, allora la morte sarà il compimento dell'espressione, l'aspetto concludente dell'apparenza, talora la sua perfezione. Lo strazio della morte manifesta l'inadeguatezza di ogni espressione: ecco, essa è conclusa e l'immediato, ciò che essa esprime, non è stato recuperato. L'espressione rivela in modo determinato l'immediatezza: questa determinatezza porta con sé anche la morte, ma l'immediato è inesauribile. Tale è il fondamento dell'eterno ritorno, che svela la morte come qualcosa di illusorio, di strumentale, di non definitivo. Era questo l'ottimismo raggiunto, ma non consolidato, da Nietzsche. Con la morte non finisce nulla, neppure quella espressione (se non nel suo contingente, momentaneo accadere), che ritornerà eternamente. Tolto l'orrore della morte, anche il dolore è trasfigurato, è visto in una luce dionisiaca, poiché esso è uno strumento, una manifestazione della vita, non della morte. Nell'immediato vi è, sì, la radice del dolore, della violenza, esso è anche espressione libera della gioia e del giuoco. Dolore, gioia, morte esprimono l'immediato, appartengono alla vita⁴⁷.

Una simile espressione dell'immediatezza, dell'atteggiamento sprezzante, ma vitale nei confronti dell'esistenza, viene celebrata anche da Leopardi nel *Vincitore nel pallone*. Dapprima, egli si chiede con sarcasmo se le opere degli uomini valgano più del gioco ostinato e tautologico del campione di pelota: “altro che gioco/ son l'opre de' mortali?” (vv. 32-33). Anche le grandi imprese degli antichi, rimpiante con amarezza dal giovane Leopardi, sono destinate infatti a cadere nella “funesta obblivion” (v. 48). Se la fonte delle illusioni e delle virtù si è prosciugata, se anche le grandi azioni sono un nulla che sopravvive a stento nella memoria dei popoli, allora “nostra vita a che val?”. Ed ecco la risposta degli ultimi versi della canzone, nella quale risuona quel “nichilismo attivo” che Nietzsche celebrerà alcuni decenni più tardi:

⁴⁴ Si veda SG I, pp. 15-16.

⁴⁵ Cfr. anche RE [41]. Colli riferisce direttamente questa accusa anche a Freud, in RE [246] e [152]: « in contrapposizione al principio dionisiaco è il principio che sta alla base della concezione di Freud: fuggire la sofferenza».

⁴⁶ DN, p. 70.

⁴⁷ DN, p. 105.

solo a spregiarla:

beata allor che ne' perigli avvolta,
se stessa obblia, nè delle putri e lente
ore il danno misura e il flutto ascolta;
beata allor che il piede
spinto al varco leteo, più grata riede.

(vv. 60-65)

Beata è la vita che non sente se stessa, poiché si rovescia tutta nell'esteriorità dell'azione. Essa è sommamente presso di sé, proprio perché sta *fuori* e non misura lo scorrere del tempo, la noia dell'inazione, l'aridità dei timidi sentimenti. Vita è gioia, dolore, gioco, violenza. In questo senso, essa corrisponde al gioco reo di quel fanciullo invitto cui Leopardi associa la natura, secondo una tradizione che risale a Eraclito, e sulla quale, come si è visto, insisterà anche Colli:

Quale un fanciullo, con assidua cura,
di fogliolini e di fuscilli, in forma
o di tempio o di torre o di palazzo,
un edificio innalza; e come prima
fornito il mira, ad atterrarlo è vòlto,
perché gli stessi a lui fuscilli e fogli
per novo lavorio son di mestieri;
così natura ogni opra sua, quantunque
d'alto artificio a contemplar, non prima
vede perfetta, ch'a disfarla imprende,
le parti sciolte dispensando altrove.
E indarno a preservar se stesso ed altro
dal gioco reo, la cui ragion gli è chiusa
eternamente, il mortal seme accorre
mille virtùdi oprando in mille guise
con dotta man: ché, d'ogni sforzo in onta,
la natura crudel, fanciullo invitto,
il suo capriccio adempie, e senza posa
distruggendo e formando si trastulla.

(vv. 154-172)