

Gino Zaccaria

*Was ist das – der Mensch?\**

La seguente meditazione — attenendosi alle leggi non scritte dell'*accortezza*, ossia di ciò che Heidegger chiama *das Da-sein* (*im Er-ignis*) e che noi indichiamo con la dizione «l'ad-essere (nell'addicenza)» — trova nel primo stasimo dell'*Antigone* di Sofocle il suo più sicuro preludio.

Come potrebbe, infatti, un odierno ma anche futuro pensiero dell'*enigma* dell'uomo — cioè della sua finora incompiuta stanzietà nell'addicenza dell'ad-essere — restare sordo all'appello del suo antico canto corale greco?

Leggiamo e traduciamo il coro — senza commento:

*Str. 1*

ΧΟ. Πολλά τὰ δεινὰ κούδ' ἐν ἀν-  
θρώπου δεινότερον πέλει·  
τοῦτο καὶ πολιοῦ πέραν  
πόντου χειμερίῳ νότῳ  
χωρεῖ, περιβρυχίῳσιν  
περῶν ὑπ' οἴδμασιν, θεῶν  
τε τὰν ὑπερτάταν, Γὰν  
ἄφθιτον, ἀκαμάταν ἀποτρύεται,  
ἰλλομένων ἀρότρων ἔτος εἰς ἔτος,  
ἰππεῖω γένει πολεῦων.

*Ant. 2*

Κουφονόων τε φύλον ὀρ-  
νίθων ἀμφιβαλῶν ἄγει  
καὶ θηρῶν ἀγρίων ἔθνη  
πόντου τ' εἰναλίαν φύσιν  
σπεύρασι δικτυοκλώστοις,  
περιφραδῆς ἀνήρ· κρατεῖ  
δὲ μηχαναῖς ἀγραύλου  
θηρὸς ὀρεσσιβάτα, λασιαύχενά θ'  
ἵππον ὀχμάζεται ἀμφὶ λόφον ζυγῶ  
οὔρειόν τ' ἀκμήτα ταῦρον.

*Str. 2*

Καὶ φθέγμα καὶ ἀνεμόεν  
φρόνημα καὶ ἀστυνόμους  
ὀργὰς ἐδιδάξατο καὶ δυσάυλων  
πάγων ὑπαίθρεια καὶ  
δύσομβρα φεύγειν βέλη  
παντοπόρος· ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται  
τὸ μέλλον· Ἄϊδα μόνον  
φεύξιν οὐκ ἐπάξεται.

---

\* Testo della conferenza di apertura del convegno internazionale *Was ist der Mensch? Geisteswissenschaftliche Entwürfe im Zeitalter des "homo oeconomicus"* svoltosi all'Università di Regensburg tra l'11 e il 13 luglio del 2019 ([https://www.uni-regensburg.de/veranstaltungen/medien/2019/plakat\\_was\\_ist\\_der\\_mensch.pdf](https://www.uni-regensburg.de/veranstaltungen/medien/2019/plakat_was_ist_der_mensch.pdf)).

νόσων δ' ἀμηχάνων φυγάς  
ξυμπέφρασται.

*Ant. 2*

Σοφόν τι τὸ μηχανόεν τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ' ἔχων  
τοτέ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει.  
νόμους παρείρων χθονός  
θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν  
ὑψίπολις· ἄπολις ὅτῳ τὸ μὴ καλὸν  
ξύνεστι τόλμας χάριν.  
μήτ' ἐμοὶ παρέστιος  
γένοιτο μήτ' ἴσον φρονῶν  
ὅς τάδ' ἔρδοι.

*Coro*

La molteplicità degli speranti (è) vaghezza,  
tuttavia, al di sopra del pur sperante uomo,  
niente v'è mai di più vago,  
nulla di più estraneante si erge.  
Si lancia il mortale nei flutti schiumanti  
grazie al vento del sud che soffia d'inverno,  
e naviga fra le montagne di onde  
furiosamente emerse.  
E la sublime fra gli Dei, la terra,  
egli sfrutta e sfianca,  
lei, l'Indistruttibile Infaticabile,  
rigirandola anno dopo anno,  
facendo passare e ripassare, con i cavalli, i carri.

Gli uccelli dal volo leggero — anch'essi  
cattura l'astuto terrestre, e dà la caccia  
alle stirpi animali delle ferine contrade,  
e a tutto ciò che vive e si muove nel mare.  
E doma, con le sue arti, la fiera,  
che trascorre la notte sui monti, e là s'aggira,  
e al cavallo dalla criniera irsuta,  
e al toro indomito,  
circondando il collo con il legno,  
impone il giogo.

E il canto della lingua e il sublime  
pensiero e l'inizio di una progenie  
insegnò a sé stesso.

E pensò anche al modo in cui sottrarsi  
alle aggressioni delle tempeste  
e del terribile gelo.

Prorompente: privo di rotte, esperisce e tenta  
il pristino avvento del niente. Infatti dall'unica imminenza,  
da Ade, dalla morte, egli non può, attraverso alcuna via di fuga,  
mai difendersi — sebbene sia riuscito  
a sottrarsi, con acume,  
allo smarrimento di un morbo tenace.

E con accortezza, grazie alla quiete  
del pensare e all'arte,  
al di là di ogni attesa,  
egli può perdersi nel furore del male  
oppure riaversi nel bene,  
e scorgerne i frutti, compiendoli.  
Fra lo statuto della terra  
e la fidata schiera degli Dei,  
segue il proprio cammino il mortale.  
Eminente nel mondo: escluso dal mondo —  
ecco l'abitare dell'uomo,  
per il quale folgora il vigore del nulla  
in forza di un dissennato ardire.  
Ma non mi venga accanto mai,  
al focolare, e alcun pensiero  
pensi insieme a me  
colui che così osa,  
colui che tale è.

## Premessa

La meditazione è scandita in quattro passi.

Nel primo, tenderemo di *udire* la questione-guida del titolo, cioè l'interrogativo «che è l'uomo?».

Nel secondo, l'attenzione cadrà sul *senso* del «noi» in quanto interroganti, ossia sull'enigma del nostro «chi».

Nel terzo passo, delinearremo il *nesso* tra l'essere del «noi» e l'interrogazione dell'essere in quanto tale.

Nel quarto e ultimo passo, accenneremo al *nesso essenziale* tra l'abitare dell'uomo e il canto — e l'arte.

### 1. Udire

La questione-guida suona: *Was ist das – der Mensch?* In italiano: «che è (quell'indole che chiamiamo) "l'uomo"?».

Si tratta di un interrogativo problematico. È infatti necessario innanzitutto chiedere come si debba *udirlo*, in che modo cioè si debba *intonarlo*.

Forse così? — «Che è l'uomo?».

Oppure così? — «Che è *l'uomo*?».

O invece in quest'altra maniera? — «*Che* – l'uomo?».

Nella prima modulazione, l'attenzione cade sull'«è», cioè sull'essere; nella seconda, la considerazione riguarda l'uomo stesso, senza esplicito riferimento all'essere; nella terza modulazione, il colpo d'occhio tocca il «che» lasciando l'essere al suo libero gioco e ponendo l'uomo stesso, anzi il suo avvento, in questione.

«Che è l'uomo?» *sospende* l'uomo. In questo caso, l'intonazione dell'interrogare è l'estraneazione provocata dall'enigma dell'essere (dell'uomo).

«Che è *l'uomo*?» *sospende* l'essere. In tal caso, invece, le tonalità di fondo sono l'ansia e l'impazienza (per l'eventuale risposta) indotte dalla grezza fattualità della cosiddetta "vita umana".

«*Che* – l'uomo?» non sospende né l'uomo né l'essere, nel senso che li *tace* — li raccoglie — in un accordo in cui i due sono l'uno *per* l'altro, ossia scissi in reciproco riferimento, senza cioè che l'uomo assalti l'essere o che l'essere annienti l'uomo, o che, laddove l'uomo si lanci all'assalto dell'essere, l'essere getti il proprio niente sull'uomo — così che, nei mondi terrestri, vengano ovunque devastazione e furore. In questo caso, il tono che regge l'interrogazione è lo stupore estraneato che è indotto per l'appunto dall'avvento dell'uomo.

Seguendo quest'ultima indicazione, e rendendo adesso tonico ("corsivo") il «che» («*che* – l'uomo?»), compiamo un ulteriore salto tonale, sottile e di non agevole intesa, ma in sé profondo e, almeno per la nostra meditazione, dirimente. Il suono italiano «che», intonato alla maniera toscana, indica una meraviglia originata dall'irruzione di un "che", per l'appunto, di inatteso o di non attendibile, o di non ancora concepibile, per il quale si prova innanzitutto un sentimento di rifiuto, di diniego, un netto «no» — il quale potrebbe però tramutarsi in un «sì» di ammirazione, e forse

d'incanto. Il «che!?» può essere il suono di un richiamo a un «no» che a sua volta rimanda *celatamente* a un «sì»: un diniego che attende e spera un assenso, che tenta un'accoglienza — fino al saluto.

Ecco allora che la questione-guida «che è (quell'indole che chiamiamo) "l'uomo"?» assume la sua corretta configurazione tonale, ossia: «*che* – l'uomo?», oppure «Oh che! L'uomo?», oppure ancora «Suvvia! L'uomo?». In tale versione, l'interrogare non mira a determinare l'essere dell'uomo, né, a maggior ragione, a indagare e a descrivere l'uomo *tout-court*, bensì unicamente a intonare *la sua originaria ed enigmatica in-attendibilità*.

L'interrogativo, così come si è venuto tramutando, consiste pertanto in un passo indietro rispetto a ciò che viene interrogato; un retro-passo in una profondità o, meglio, in una *ascendenza* — che, in tedesco, chiamiamo *der Ab-grund*, e, in italiano, «il nulla» — cui proprio l'uomo è per indole assegnato e addetto.

La domanda «*che* – l'uomo?» interroga l'uomo stesso stanziato nel nulla; pone in questione il suo avvento *per entro* il nulla; in un certo senso, interroga l'uomo "ben prima" del suo avvento; lo convoca nell'in-atteso! Lo invita nell'avvenire. Lo *chiama*, dunque — sapendo ciò a cui mira, e sapendo che non può volere ciò che ne sa. Questo interrogare — che giunge al tempo stesso troppo tardi e troppo presto — si è, da sempre e per sempre, liberato dalle coercizioni della volontà. Esso nasce, cresce e si muove in una solennità, scevra di enfasi e di magniloquenze. (Un interrogare *solenne* intonato però a sobrietà e a mitezza, e a levità.)

Ma come: l'uomo si manifesta forse a noi innanzitutto come un che di inattendibile e di non (ancora) concepibile — a noi, che, peraltro, siamo *per l'appunto* "uomini"? Ma come: l'uomo si stanzierebbe nel nulla mentre noi *siamo* qui e ora ciò che siamo? Non è piuttosto *tutto questo* un "che" di inattendibile e di inconcepibile *invece dell'uomo* quale tema della questione-guida?

Così starebbero le cose se il nulla fosse esperibile mediante il suo concetto abituale caratterizzato dai tratti del "non-essere" e del "non-ente". Ma il nulla, invece, *si dà* — chi potrebbe negarlo? E si dà in un modo tale da costituire la dimensione stessa — il getto, potremmo dire — di ogni essere *dell'ente* e *per l'ente*. «Nulla», esperito nel suo originario verso, non indica il venir meno dell'essere bensì l'avvenire stesso dell'essere *verso* ciò che, grazie all'*attendibile* umano *esistere*, giunge a costituirsi come essente, come quest'essente o quell'essente in un mondo. Così, là dove l'uomo non rechi ancora in sé il tratto dell'attendibilità — là dove un che di genuinamente umano non si sia in definitiva stanziato —, il nulla assumerà il senso di una scialba vacuità che non interessa a nessuno (a nessun "uomo").

Ora, la circostanza che il nulla sia da noi concepito come un mero *vacuum* non costituisce di per sé un indizio se non già una prova, o comunque un chiaro sintomo, per inferire che l'uomo — *homo humanus* — non sia ancora giunto, anzi, che non si sia ancora generato, che non sia ancora mai avvenuto? E "venendo" a noi, non è forse questo un segno della circostanza che oggi, in luogo dell'*homo humanus*, si vada stanziando, con sempre maggiore potenza e con crescente impeto, un modo d'essere — modo che chiamiamo «ominazione» — intonato alla *brutalitas* e alla *bestialitas* e perciò segnato ("piagato") dalla dissensione fra i generi (maschio e femmina) e dal conseguente

insterilirsi della genitura? Nello spazio-di-tempo che attende l'*homo humanus* — al cui stanziarsi daremo, in virtù delle precedenti acquisizioni, il nome di «nulla-tenente» — non vige forse la seguente determinazione: *homo est brutum bestiale*?

«*Che* – l'uomo?» interroga l'uomo gettato nel nulla, invita il nulla-tenente; ne medita l'attendibilità — e l'attesa.

Prima si è detto che il tono (l'in-tonazione) di un tale interrogare è lo stupore *estraneato*. «Lasciarsi cogliere da un estraneato stupore» vuol qui dire: essere chiamati a soffrire l'urto (questo significa «stupore») dell'*extraneum*, cioè per l'appunto del nulla; offrirsi, con il pensiero, alla scossa e al sussulto della più estraneante estraneità; con un'espressione inusuale: lasciarsi *in-nullare meditando* (e proprio per questo non farsi annichilire). Questa intonazione è chiamata da Giacomo Leopardi «spavento». A p. 85 dello *Zibaldone*, troviamo infatti la seguente nota:

Io era spaventato nel trovarmi in mezzo al nulla, un nulla io medesimo. Io mi sentiva come soffocare considerando e sentendo che tutto è nulla, solido nulla.

Lo spavento non è, in Leopardi, la paura o il terrore, l'ansietà del vile o l'apprensione dell'impaziente. Esso è piuttosto l'urto dell'angustia, che scuote il pensiero richiamandolo così al suo primo compito: divenire capace di sostenere il sentimento dell'intero essente in quanto «solido nulla», e questo alla luce del senso d'essere scorto da Leopardi, cioè nella flagranza del male.

Tuttavia, con questa prima conclusione, non abbiamo ancora detto *niente*.

Siamo infinitamente lontani da ciò che pure attingiamo: quell'uomo — l'*homo humanus*, il nulla-tenente — che ancora non è. Infatti, la questione-guida *riformulata* è posta da *noi*, qui e ora, in questa fase della genitura mondiale. E come possiamo noi *essere* se l'uomo non è?

Sicché improvvisamente emerge un quesito preliminare, che suona: *chi* siamo noi?

Siamo sorpresi, presi nell'enigma del nostro «chi». Lasciamo allora la questione-guida pur riformulata, fermiamola cioè nel suo stesso istante d'interrogazione — e tale rimarrà fino alla fine — e rivolgiamo invece il colpo d'occhio a noi stessi.

Ma verso dove? In quale direzione? E con quali parole?

## 2. Il «chi» del «noi»

Heidegger, nel trattato *Geschichte des Seyns* (partizione 6), sotto il titolo *Wir sind*, «Noi siamo», annota:

*Wer sind wir? — Und sind wir denn? — Was heißt »Sein«? »Sind« wir, weil wir und sofern wir uns so antreffen, wie Baum und Haus. Und treffen wir uns so an? Und gesetzt auch dieses, treffen wir damit die Weise, wie wir sind? — Wer entscheidet über das »Sein«? — Oder entscheidet das Sein über jedes Wer und jedes Fragen? Und wie das? Was ist das Sein? Wie soll es enthüllt und in seine Wahrheit gebracht werden? Was ist Wahrheit? — Wir stehen im Äußersten dieser Fragen.*

Chi siamo noi? — E siamo allora? — Che significa “essere”? Noi “siamo” poiché e nella misura in cui ci imbattiamo in ‘noi’ così come ci imbattiamo nell'albero e nella casa. Ed è così che ci incontriamo, cioè che incontriamo noi stessi? E posto che di questo si tratti, scorgiamo con ciò la *temprante guisa*

per entro cui noi siamo? — Chi decide scismaticamente sull'“essere”? — Oppure è l'essere che, in quanto scisma, decide su ogni “chi” e su ogni interrogare? E com'è tutto questo? Che è l'essere? In quale modo esso deve venire dis-celato e condotto alla sua verità? Che è verità? — Noi ci ergiamo sull'estremo vertice <della fuga> di questi interrogativi. [c. n.]

Se chiediamo «*chi* siamo noi?» oppure «noi *chi* siamo?», o ancora «qual è e com'è il nostro *chi*?» —presupponiamo di *essere*. Ma, per l'appunto, forse che già *siamo*? *Siamo* — attendibilmente — digià?

Rispondiamo affermativamente solo perché riteniamo che tra il modo in cui incontriamo noi stessi e il modo in cui incontriamo «l'albero» e «la casa» (e così via) non corra alcuna differenza. Ma ciò è insostenibile. Vi corre in verità un abisso<sup>1</sup>. La maniera in cui ci imbattiamo in noi stessi costituisce infatti un *modus* peculiare e sempre inatteso, benché sia in sé attendibile: quando ognuno *di noi* e *fra noi*, raccolto appunto nella coalescenza del “noi”, e quindi non in quanto avulso e isolato “soggetto fra soggetti” o “soggetto nel mondo”, incontra se stesso quale singola esistenza ingenita *nel* nostro esistere genitoriale, scorge e sente innanzitutto una *temprante guisa* per entro cui egli si stanziava, una guisa che genera, modulandone e misurandone l'indole, lo stesso “noi” (il suo senso), e che pertanto nessuno (di noi) crea o produce. Tale guisa, piuttosto, chiama ognuno ad assumerla ora in un modo ora in un altro, costringendolo di volta in volta ad adottare specifici contegni in un pre-ordinato (dispensato) mondo genitoriale. Che sarà mai, dunque, tale temp(e)rante guisa se non la risonanza e la flagranza della «solidità del nulla» cui accenna Leopardi nel suo scorgimento intonato allo spavento?

La temprante guisa — la flagranza del «solido nulla», l'urto della sua saldezza — avviene *a noi*, *verso noi*, ci sopravviene, lasciando così che il “noi” sia il primo nome — il *pro*-nome, cioè il favore della denominazione — nel quale («noi») ognuno è *ab origine* pre-nominato e grazie al quale soltanto uno può divenire un “chi”, ossia qualcuno degno di essere designato (battezzato, ricordato), degno di assumere un nome che diviene perciò il suo “proprio nome”: il *nome proprio* non del “soggetto” o della “persona” o dell'“individuo” ma di un essere, di uno stanziarsi, di un esistere — un esistere che quel nome appunto sigilla poiché esso è *in primo luogo*, proprio in quanto nominativo, il suggello in parola della suddetta guisa.

Ma tutto ciò che altro mai potrà significare se non che questa temp(e)rante guisa è in sé il dono della lingua e della parola? Anzi: che è, essa stessa, *la lingua*?

La temprante guisa consiste invero nell'indizione della lingua madre, e ha di conseguenza la tempra della più originante pre-scienza, dell'iniziale pre-cognizione, della più profonda prognosi; è insomma il nostro stesso esistere per entro l'essere, la nostra precipua intesa con l'essere e dell'essere, la quale (*pre-intesa d'essere*) ha già sempre trovato nella lingua (in ogni lingua) la sua prima e ultima genitoriale dimora.

Ma non è tutto. La temprante guisa, in quanto indizione e dimora della parola di ogni lingua-madre, avviene verso noi nella forma di un interrogativo, che suona: che vuol dire «essere»? Tale interrogativo sconta però la circostanza che il dire dell'essere non può venire deciso da noi ma

---

<sup>1</sup> ... giacché innanzitutto “vi corre il nulla”.

dall'essere stesso: unicamente quest'ultimo — libero dal dominio e dalla presa dell'ente — decide, cioè elegge, il “chi” dell'interrogante addetto a porre in questione l'essere, ossia, se ci atteniamo allo scorgimento primo di Leopardi, a porre in questione il male: il male in quanto tale, la sua originaria malignità quale originario tratto per l'appunto dell'essere stesso. Così è proprio *l'avvento dell'essere* “ciò che” indica — *quando* lo indichi — il modo in cui esso possa lasciarsi condurre, ogni volta mediante un eletto “chi”, alla sua verità, ponendo pertanto simultaneamente in questione il senso stesso della verità. Che è dunque la verità se essa indica innanzitutto la flagranza *in* cui e *con* cui l'essere stesso può venire dis-celato, e quindi stagiato?

«Noi ci ergiamo, come avverte Heidegger, sull'estremo vertice <della fuga> di questi interrogativi».

### 3. *L'essere-noi e l'interrogazione dell'essere*

L'*estremo vertice* dell'interrogare. Di che si tratta? Di quel peculiare porre in questione che origina e si staglia dall'ultimo orizzonte, dal *nostro* ultimo orizzonte — oltre il quale nessuna indagine può inoltrarsi, oltre il quale alcun “oltre” è esperibile. Esso ha infatti, per un verso, il tratto dell'*ultroneità*, e, per l'altro, quello dell'*ascendenza*. L'ultroneo indica il non oltrepassabile per vigore di originarietà, il quale disdice e respinge (lo abbiamo già notato) ogni “atto di volontà” e ogni calcolo e controllo, mentre, con la parola «ascendenza» (già adoperata, sopra, per introdurre la genuina intesa del nulla), designiamo la dimensione che, avendoci già sempre raggiunto, vige, per noi, “senza perché” (il perpetuo “In-causato”). Ci accorgiamo allora come l'ultroneità e l'ascendenza siano innanzitutto i due caratteri costitutivi per l'appunto del nulla; sicché con la dizione figurale «ultimo orizzonte» — la quale in sé richiama l'originarsi, *dal nulla stesso*, della più originaria spaziosità, cioè del perenne avvento di un dono di tempo che offre un attendibile spazio per il pensare, l'edificare e l'abitare — con questa dizione, dicevamo, intendiamo anche lasciar risuonare il tono ultimativo, primario e pro-fondante con cui il nulla, nel suo tacere, da sempre ci parla e ci reclama.

L'ultimo orizzonte allude insomma all'“ultimatum” che il nulla, in quanto tale, ci dà. Ed è il suo primo favore, poiché è anche l'avvertenza del male. Ecco perché è *nostro*. L'ultimatum del nulla consiste nell'ingiunzione che ci chiama ad ergerci sull'estremo vertice dell'interrogare.

L'interrogare l'essere — che comporta l'interrogazione del nostro “chi” e della verità — abita nell'ultroneità provenendo dall'ascendenza. (L'essere, la cui pristina dote è il niente, è ingenito al nulla quale sua carenza di fondazione, e pertanto quale richiamo al compito dell'offrire all'essere stesso innanzitutto lo scisma per entro cui esso stesso *ab origine* si stanZIA.)

Incontriamo qui un punto critico della nostra meditazione, che ci chiede di compiere un *experimentum crucis*.

Stiamo osservando: noi *siamo* unicamente nella misura in cui interroghiamo, in ascensiva ultroneità, l'essere e la verità (e quindi l'*essere* della verità e la *verità* dell'essere). Ma quando *non* interroghiamo, quando versiamo nell'assenza di ogni interrogare, cioè quando sussistiamo nella generale contingenza privi (del dono) di una lingua addetta all'estremo vertice dell'interrogazione



— che ne è di noi? “Siamo” pur *senza* essere? *Non* siamo? Non ci si addice un attendibile “chi” né un ammissibile “come”? Non sentiamo o avvertiamo la temprante guisa, la coalescente pre-scienza? *Viviamo* ignari della flagranza del nulla? Non udiamo il suo — tacito ma ineludibile — ultimatum?

Infatti, durante i tempi della, per così dire, “in-interroganza” (*Nicht-Fragen*), *non siamo* ma — ecco il punto critico — *viviamo*.

Sembra allora che il sussistere-in-vita e l'avere, come si dice, un “vissuto” non costituiscano affatto un genuino *essere*. Il vivere e l'essere si stanzierebbero in mutua esclusione. Così è e così sarà finché la vita si lascia intendere come il mero opposto della morte. E giacché sentiamo *nella morte* il più intimo annientamento, sentendo al tempo stesso il niente come assoluta negatività, avvertiamo e consideriamo la vita come l'assoluto positivo, che qui significa alla lettera: *ciò che appone sul nulla il marchio della vacuità, e che fa del niente quel totale contro-senso il quale non è da pensare e dal quale è necessario rifuggire*. La vita, in tal modo “vissuta”, è insomma la “morte” — la rovina, l'estinzione e l'oblio — del nulla-tenente. E la vita posta (e quasi “appostata”) *contro* la morte è il sordo colpo del male, è l’“ammalato vivere”, la malignità che si occulta sotto le sembianze del bene e dell’“umano”.<sup>2</sup> Il termine «nichilismo», che troppo spesso usiamo senza pensare, trova forse qui il suo vero senso. (Chiamiamo «nichilismo sterile» o «malverso stanziarsi del nichilismo», ovvero anche «nullismo», quella posizione genitoriale per la quale il nulla e il niente non hanno alcuna dignità di pensiero così che una loro meditazione sarà tenuta per folle.)

Tuttavia chi può negare che la parola «morte» e la morte medesima rechino in se stesse il sinistro carico dell'assoluta negatività? Chi potrà dirsi libero da tale immagine? Chi fra noi è in grado di espellere da sé — dal suo corpo e dalla sua mente — il senso dell'intimo annientamento e la conseguente paura? Tanto più ci opprime la morte quanto più, a volte, la scorgiamo nella vita stessa. Non è tanto la sua venuta bensì il suo folgorare, *qui e ora*, come inesorabile destino — ciò che ci assale e ci turba.

Donde proviene quel carico? E qual è il suo fine?

Sono interrogativi che aggravano il peso, e inaspriscono lo smarrimento. Ma un verso di Hölderlin può forse alleviare. Esso recita:

*Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben.*

«Vita è morte» — ovvero: viviamo, e *già* moriamo. *Viviamo* nell'andare verso la morte, nell'abitarla; viviamo per entro il richiamo a entrare e a inoltrarci via via in essa. «... [E] morte è anche una vita» — ossia: la morte si lascia morire *nello* stesso vivere, anzi, forzando la lingua, *dallo* stesso vivere. La vita *muore* la morte. Che il mortale *viva* significa che egli, esistendo, per così dire, “dis-muore”.

La vita come *dis*-morte, il vivere in quanto *dis*-morire. Ma udiamo il *dis* nel giusto modo? Se vi udiamo il tono del nulla, e quindi non i valori dell'opposizione o della sottrazione, il *dis*-morire diviene allora la dizione, il verbo, dello stanziarsi del nulla-tenente, che ora può chiamarsi anche «il

---

<sup>2</sup> Come si è detto: il male in quanto tale — la sua costitutiva malignità — è l'originario tratto dell'essere stesso.

mortale»<sup>3</sup>. Il *dis-morire* è infatti *l'ergersi* nella morte affidandosi al nulla — un *ergersi* che tacitamente ci richiama al compito dell'*ergersi* sull'estremo vertice dell'interrogare, là dove finalmente *noi siamo*, cioè là dove per l'appunto «vita è morte, e morte è anche una vita». Nel *dis-morire*, in quanto tratto originario del nulla-tenente, la morte non è più *solo* il decesso o l'esito, ma il fulgore stesso dell'essere — ovvero, con le parole di Heidegger, *der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins* («la morte, quale arca del niente, è la reconsione dell'essere»)<sup>4</sup>. Così, per un verso, il vivere e l'essere si addicono l'uno all'altro in un medesimo tratto che chiamiamo «l'abitare» o «il vivere abitando», mentre, per l'altro verso, il turbamento e la paura provocati in noi dalla “morte” svaniscono lasciando emergere i toni di fondo dello spavento e dell'angustia.

Compriamo pertanto fino in fondo *l'experimentum crucis*: transitiamo e trascorriamo via dal mero vivere (e dai suoi vissuti) verso la vita-morte, e quindi penetriamo nel *dis-morire* del nulla-tenente — che costituisce per l'appunto l'abitare dei mortali, dei terrestri. Sicché, daccapo, il nulla-tenente si chiama «essere mortale» non perché la vita sia interrotta dall'“evento della morte” ma perché il vivere dell'uomo riposa nel *dis-morire*.

Per un istante, abitiamo. Questo istante non è l'attimo costantemente scaduto del tempo-successione ma, ritornando con il pensiero all'ultimo orizzonte, il dono stesso di un tempo che genera e offre uno spazio grazie al quale noi mortali possiamo tentare le rotte verso la salubre estraneità di una casa terrestre-celeste. È il sempre inabitabile istante d'avvento di una spaziosità abitabile.

Per un istante, abitiamo. Ma che vuol dire «abitare»? Non è lo starsene in un posto o l'occupare o il possedere un luogo; non è l'alloggiare o il durare o l'esserci o il trovarsi qui o là, e così via. L'abitare è il dimorare e il soggiornare. Dimorare è il *demorari* (*mora*), l'indugiare e l'attendere. La dimora è l'attesa — anche nel senso dell'attendere-a, dell'aver cura. Il soggiornare (forse dal b.

---

<sup>3</sup> La dizione «il mortale» designa pertanto *l'essere attendibile* dell'uomo in quanto *esistenza*. In tal modo, è risolta anche la questione della cosiddetta “differenza di genere”: la mortalità (nel modo in cui viene qui pensata) riguarda l'essere-maschio e l'essere-femmina, nella misura in cui riconde la loro diade, che altrove abbiamo designato con la dicitura «candida endiadi» (si veda *L'inizio e il nulla*, Milano: Marinotti, p. 58 e p. 65 sgg.). Giacché poi la parola «uomo» (*homo*) originariamente vuol dire «figlio della terra», «terrestre», possiamo pensare l'essere femminile come “uomo-femmina”, l'essere maschile come “uomo-maschio” e la candida endiadi come quel *neutrum* (l'uno-mediante-la-diade) che *ab origine* addice all'umano *dis-morire* sia il genere-femmina sia il genere-maschio — così che una progenie *umana* possa infine stanziarsi in un mondo genitoriale.

<sup>4</sup> *Der Tod birgt als der Schrein des Nichts das Wesende des Seins in sich* («la morte, quale arca del niente, riconde in sé l'indole di stanzietà dell'essere»). Si veda Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske, 1990<sup>6</sup>, p. 171. — Ancora due pensieri: l'uno di Leopardi (*Zib* 55), l'altro di Angelus Silesius. Leopardi: «La vita umana non fu mai più felice che quando fu stimata poter esser bella e dolce anche la morte, né mai gli uomini vissero più volentieri che quando furono apparecchiati e desiderosi di morire per la patria e per la gloria». Silesius: «Tod ist ein selig Ding: je kräftiger ist, / Je herrlicher daraus das Leben wird erkiest»: «Morte è una salubre tempra: quanto più è ferma, / tanto più fulgida la vita sarà». La fermezza della morte non è la stabilità del decesso che aspetta al varco l'uomo. Il mortale non è il perituro o l'effimero. «Ferma» vuol dire: capace di con-formare l'umano vivere al nulla-tenente. Più la morte è *così* conformante e rafferma, più la vita umana è fulgida, cioè capace dell'essere. La vita non sarà più dunque la potenza dell'impatto, ma il morire la morte, il formarsi alla sua fermezza.

lat. *sub-diurnum*) è il soggiacere al giorno, il reggerlo e il soffrirlo, l'ergersi nel dì adergendolo, l'ergersi nello splendore e nel fulgore, che ardono della più nascosta ascosità, poiché sono l'accendersi stesso del nulla, le sue incandescenza ed escandescenza fino al candore della verità — parola che solo in tal modo pensata può tradurre il senso greco-iniziale della ἀλήθεια. Il soggiorno è l'attesa — la dimora — del nulla-tenente, del mortale.

Per un istante, abitiamo, dimoriamo, soggiorniamo. Ma ancora una volta, posto che questi chiarimenti siano attendibili, che significa «abitare»? Qual è il suo *indictum*?

Lo *habitare* latino si forma su *habitus*, e sarebbe, seguendo una teoria di Leopardi (*Zib* 1338 e 2923-25), un “continuativo” del verbo *habere*. Quanto al senso dei verbi definiti dal poeta per l'appunto «continuativi», alla pagina 1104 dello *Zibaldone*, leggiamo:

I latini dal participio in *-tus* (o dal supino) di molti e molti verbi, soleano, troncando la desinenza in *-us*, e ponendo quella in *-are* (o in *-ari* se deponente) formare un nuovo verbo, che avea forza di esprimere una continuazione, una maggior durata [*i.e.* fermezza] di quell'azione ch'era espressa dal verbo primitivo.<sup>5</sup>

Il verbo *habitare* indicherebbe così un continuato o insistito *habere*, cioè un avere in sé fermo, il quale presupporrebbe un “aversi”, un *se habere*, quando quest'ultimo significa appunto «essere», «stanzarsi»; ancora nello *Zibaldone*, alle pagine 2923-24, troviamo la seguente illustrazione:

Il verbo *avere* in senso di *essere*, usato impersonalmente dagli italiani da' francesi dagli spagnuoli, talora eziandio personalmente dagli italiani (vedi il Corticelli), non è altro che il latino *se habere* (il qual parimente vale *essere*) omesso il pronome. Il volgo latino dovette dire p.e. *nihil hic se habet, qui non si ha nulla*, cioè *non v'è*; poi lasciato il pronome, *nihil hic habet, qui non v'ha nulla*. Cicerone: *Attica belle se habet* col pronome, e altrove: *Terentia minus belle habet*:<sup>6</sup> ecco lasciato figuratamente il pronome nella stessa frase. (...). *Bene habeo, bene habemus, bene habent tibi principia*<sup>7</sup> sono tutte locuzioni ellittiche per l'omissione del pronome *se, nos, me*. *Bene habet, optime habet, sic habet*; ecco oltre l'omissione del pronome *se*, anche quella del nome *res*. Onde avviene che in queste locuzioni, che intere sarebbero *bene se res habet, sic se res habet*, il verbo *habere* per le dette ellissi venga a trovarsi impersonale. Ed ecco nel latino il verbo *habere* in significato di *essere*, neutro assoluto, cioè senza pronome, e impersonale. *Quis hic habet? chi è qui?* In questo e negli altri luoghi dove il verbo *habere* sta per *abitare* in significato neutro, esso verbo non vale propriamente altro che *essere*; e *habitare* altresì, ch'è un frequentativo e continuativo di *habere*, sempre che ha senso neutro, sta per *essere*. E questa forma è tutta greca; giacché presso i greci ἔχειν, la metà delle volte non è altro che un sinonimo di *essere*, e s'usa in questo senso anche impersonalmente, come in italiano, francese e spagnuolo, tutto dì. V. p.3907. Così anche nel greco moderno a ogni tratto. Δεν έχει, *non vi è, non vi ha*. (9. Luglio. 1823.)

<sup>5</sup> Il testo continua con il chiarimento di un esempio: «E in questo modo io dico che *tractare* deriva da *tractus*, participio di *trahere*, e significando fra le altre cose *manu versare*, significa (almeno nell'uso suo primitivo) un'azione più continuata di quella che significava, secondo me, il verbo *trahere* preso in questo medesimo senso».

<sup>6</sup> «Terentia non si sente, o non sta, troppo bene».

<sup>7</sup> «Gli inizi per te sono buoni».

L'abitare sarebbe dunque un fermo aversi, mentre l'avarsi si fonderebbe nell'essere. Se teniamo per attendibili tali nessi essenziali, niente ci vieta di sentire l'avarsi come in sé capace di conclamare e in-stanziare l'essere. (La circostanza che B sia il fondamento di A implica che A può costituirsi come il sito di stanzietà — e il richiamo — dello stesso B.)

*Stanziare l'essere mediante l'avarsi* — in questo consisterà dunque per noi l'abitare, e vi consisterà compiutamente nella misura in cui impareremo a pensarlo come il dis-morire del nulla-tenente. Tale è la risoluzione dell'*experimentum crucis*.

Stanziare l'essere mediante l'avarsi. Ora, giacché l'avarsi è un tenersi, una tenuta, e, quando si riferisca al nulla-tenente, assume i tratti del più originario ritegno (sta qui il senso della temprante guisa in cui flagra il nulla, il senso, cioè, della sua pre-scienza), e giacché su tale ritegno grava la tentazione della sfrenatezza e della smodatezza fino al furore (sta qui il senso del menzionato rifuggire dal niente e dal nulla, cioè il fondamento della malignità del nullismo), l'avarsi che caratterizza l'abitare del nulla-tenente è in realtà un "ogni volta ri-aversi".

Si tratta infatti di un riaversi mai stabilizzabile o assicurabile poiché origina dal contendere di volta in volta il bene al furore del male, cioè dal tramutarsi della suddetta tentazione in un avvertimento che, grazie all'improvviso convertirsi della paura dell'annientamento nello spavento e nell'angustia del nulla, generi la sempre attesa conversione *dal* mero vivente *al* nulla-tenente, dall'abituale attimo di vita (l'eterna abitudine della forza vitale e del vissuto) all'inabituale istante d'avvento, come si diceva, di un'abitabile spaziosità.

Nell'abitudine vitale e vissuta — nella vita del "giorno per giorno", nel quotidiano vivere informato alla paura dell'annientamento e assuefatto agli idoli dell'"assoluta positività" — si nasconde l'attendibilità dell'abitare, l'*originaria abilità* dell'*homo humanus*, ove lo stanziarsi dell'uomo *si rià* dal carattere del *brutum bestiale* stagliando quest'ultimo nella sua disdetta, nel suo avverso destino.

#### 4. «*Degli uomini l'abitare*»

L'abitare del nulla-tenente — il dis-morire ove la vita e la morte sono infine esperite nella loro ineffabile fuga — consiste in un *riaversi* che deve ogni volta, nell'estemporaneità dell'istante, essere conteso al crollo di tutti i sensi e delle loro nascoste sorgenti. Il nulla-tenente abita nell'istantanea-estemporanea contesa: il riaversi che esso indice e insegna proviene da un'esperienza raccolta in un detto che intenderemo e udremo — qui *tra noi* — come la più antica sentenza della nostra progenie. Essa suona semplicemente:

In mezzo al nulla, mi sento riavere.

La sentenza costituisce palesemente l'*indictum* del trovarsi «in mezzo al solido nulla» cantato da Leopardi, e può essere inteso come il motto della lotta non violenta che il pensiero, temperato dallo spavento, ingaggia con il male d'essere.

In mezzo al nulla, mi sento riavere.

Questo *sentirsi riavere* che altro potrà costituire se non l'invisibile scintilla che infiamma, dal nulla stesso, il sentimento d'essere e che, nel rendere quest'ultimo sempre più sentiente, accende la meditazione dell'essere, lasciando altresì che essa — grazie al candore del vero, ardente d'ascosità — divampi in folgori di scorgimento? Che altro sarà un tale sentirsi se non il più lungimirante e vago “trangustiare”, se non il lampo, cioè, che staglia il niente d'essere rendendolo degno di interrogazione, e quindi di istituzione e di progetto, nel genitoriale colloquio delle lingue-madri?<sup>8</sup>

In mezzo al nulla, mi sento riavere.<sup>9</sup>

Non parla insomma in questa sentenza l'inizio stesso dell'uomo — quell'inizio mai ancora avvenuto e perciò sempre più avvenente e invaghente? Non sta in quel sentirsi (che ognuno in cuor suo avverte e scorge, se solo impara a tacere e a udire) la promessa di una mai occorsa riabilitazione, di un mai accaduto ristoro, di una mai esperita redenzione, di una mai edificata via di scampo, di un mai meditato rimedio? Una promessa che non lusinga, che non pronostica acquisti e recuperi. Una promessa — libera dalla tirannia del calcolo e dell'utile (e pertanto intrinsecamente *economica*) — che suscita *una speranza*, la quale tuttavia è da sempre evocata ed esaudita nel canto.

Che sia allora il canto stesso — e con esso il creare artistico — *l'opera prima* del rimedio, e quindi del risanamento e della salute dell'uomo? Che siano il canto e l'arte le due grazie di una genuina economia terrestre? E se così fosse, come pensare e istituire e fondare l'arte in modo che *tale* possa essere per l'avvenire? Che sarà mai l'opera d'arte se in gioco è e resta la verità dell'essere e quindi l'attendibilità dell'abitare dei mortali sulla terra?

Si tratta di interrogativi che conseguono da quelli elaborati nel corso della meditazione e che dobbiamo lasciare vivi. Ed è necessario che essi restino “vivi” soprattutto in un tempo in cui proprio quel *vivente* in cui ciascuno di noi d'impatto si riconosce (in forza della di sé ignara inscienza della pre-scienza del nulla), e che una volta Nietzsche chiamò *das noch nicht fest-gestellte Tier* (l'animale non ancora raffermato nel proprio stanziarsi, cioè non ancora riavutosi), in un tempo, dicevamo, in cui, dunque, proprio questo irrisolto e irresoluto animale, l'antico ζῷον λόγον ἔχον dei Greci, divenuto presto *animal rationale* e creatura (di un dio creatore e redentore), va invece risolvendosi — sotto i colpi del *brutum bestiale* entro la “morte di tutti gli dèi” e l'insterilimento della genitura — nella sagoma dell'agente della citata ominazione, dapprima come animale sociale e come *homo œconomicus* (succubo dell'utilità); poi come persona e come individuo “portatore di interessi”; quindi come risorsa energetica (la “risorsa umana” e il “capitale umano”) e infine come soggetto dell'universale potenziamento di ogni potenza e dell'auto-volersi della volontà, in rotta, attraverso

---

<sup>8</sup> Che altro sarà mai tale «sentirsi riavere» se non la grazia più fragile e benigna che un mortale possa ricevere dall'ascensiva ultroneità in cui si erge? L'essere “dotato” del niente — affidato al nulla e riavutosi nello scisma — sancisce il crollo di ogni nullismo.

<sup>9</sup> Il verbo ri-aversi è normalmente adoperato sia come intransitivo pronominale («riaversi da una malattia») sia come intransitivo assoluto («riuscire a riaversi, tentare di riaversi»). L'attendibilità dell'espressione «sentirsi riavere» si fonda in questi usi e significati: «mi sento riavere» è come dire «sento riavermi», «avverto il riavermi», «sento il ritorno [questo è il tratto indicato dal suono «ri-»] in un'origine ove non sapevo di “stanziarmi già»».

il già funzionante androide, verso il *cyborg* prossimo venturo, ove tutte le (sue) pregresse determinazioni metafisiche e tecniche si assommeranno in una perfetta e funzionale sfrenatezza cibernetica e “bionica”, in un terminale “soqquadro dell’essere” — il quale, in senso genitoriale, non è che l’altro verso, il contro-verso, della mai attinta quadratura del nulla-tenente, della mai conseguita mitezza del mortale.<sup>10</sup> Infatti, nella voluta risolutezza del *cyborg*, il nulla-tenente intona il suo ultimo canto. Il *cyborg* è l’estremo ultimum del nulla.<sup>11</sup>

In mezzo al nulla, mi sento riavere.

In tale sentirsi — suggerivamo — sta l’avvenente e invaghente inizio dell’uomo, cioè la promessa di un rimedio che alimenta — come si diceva — una speranza esaudita nel canto.

Solo quando sia stanziato nel bel mezzo del nulla, l’uomo, il mortale, si sente in verità riavere.

Nello stanziarsi del mortale in mezzo al nulla, si genera (lo diciamo con una dizione non usuale ma conseguente) la sua “riavuta”, il ritorno nella sua vera abilità: *nel genio del nulla-tenente*.

Concludiamo con la lettura — senza commento — di alcuni brani tratti dal canto di quattro poeti: di Pindaro in primo luogo, e dei menzionati Sofocle, Hölderlin e Leopardi. Dal greco al tedesco all’italiano.

I brani, in modi diversi ma concordi, mirano alla riavuta dell’uomo nel suo divenire di casa in un mondo. Pindaro detta il riaversi alla luce del contrasto tra i mortali e gl’immortali — contrasto che staglia un mondo. Sofocle intona il pensiero del focolare che si espone all’osticità dell’essere per assumerne infine l’estraneità quale misura di un’umana dimora terrestre (πόλις). Hölderlin canta il contrasto dell’uomo e del dio nella sfera dei reciproci riferimenti fra cielo e terra, canta cioè la quadrifuga spaziosità di terra e cielo, mortali e divini — ove egli pensa l’umano abitare come «figura della deità» e perciò come essenzialmente *dichterisch* (termine che in italiano rendiamo sì con «poetico» ma anche con «dettatico»). Leopardi infine medita il nulla-tenente, e gli assegna una tempratura che egli chiama «piccolezza», a sua volta intonata all’angustia, che libera l’avvento dell’*homo humanus* nel dileguare del *brutum bestiale*.

A mo’ di introduzione alla lettura, riportiamo una breve nota di Leopardi tratta dalla p. 1856 dello *Zibaldone*:

Chi non sa quali altissime verità sia capace di scoprire e manifestare il vero poeta lirico, vale a dire l’uomo infiammato del più pazzo fuoco, l’uomo la cui anima è in totale disordine, l’uomo posto in uno stato di vigor febbrile, e straordinario (principalmente, anzi quasi indispensabilmente corporale), e

---

<sup>10</sup> Il soqquadro dell’essere è infatti l’essere stesso che si contro-squadra disdicendosi nella sua ascosità. («Soqquadrare», da *sub* e *quadrare*: violare l’originaria simmetria dell’essere — ovvero, *per noi*, annichilire [prostrare] il reciproco commisurarsi-mitigarsi di terra e cielo, mortali e divini.)

<sup>11</sup> *Cyborg* è il *cybernetic organism*, cioè la vita organizzata in forma di compiuto oblio della morte. Il *cyborg* suggella la fase estrema del nullismo e così staglia il mortale *nell’uomo* con un vigore mai prima attinto. Solo nel *cyborg*, dunque, il nulla-tenente trova il suo vero inizio. (Esso è tuttavia la formatazione dello *Übermensch* progettato nella metafisica del *Wille zur Macht*.)

quasi di ubbriachezza? Pindaro ne può essere un esempio: ed anche alcuni lirici tedeschi ed inglesi abbandonati veramente, che di rado avviene, all'impeto di una viva fantasia e sentimento.

Dall'opera di Pindaro citiamo i famosi versi sull'ἄνθρωπος dell'*Ottava Pitica*:

... Ἐν δ' ὀλίγῳ βροτῶν  
τὸ τερπνὸν αὖξεται· οὕτω δὲ καὶ πίτνει χαμαί,  
ἀποτρόπῳ γνῶμα σεσεισμένον.  
Ἐπάμεροι· τί δε τις; τί δ' οὐ τις; σκιάς ὄναρ  
ἄνθρωπος. Ἄλλ' ὅταν αἴγλα διόσδοτος ἔλθῃ,  
λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν καὶ μείλιχος αἰῶν.

Dei mortali in un istante

Il riaversi fiorisce: in un istante appassisce,

Da un avverso destino scosso.

Fugaci: che è ciascuno di noi? che è nessuno? Di un'eco d'ascosità è vaghezza<sup>12</sup>

Un uomo. Ma quando flagra di deità un bagliore,

Un fulgore splende sugli uomini,

E mite è il mondo.

Proponamo — in una seconda versione — i tre passi salienti del già letto canto corale dell'*Antigone* di Sofocle:

Πολλὰ τὰ δεινὰ κούδ' ἐν ἄν-  
θρώπου δεινότερον πέλει.

Molteplice (è l') osticità,  
tuttavia, al di sopra dell'uomo,  
niente v'è di più ostico  
(nulla di più estraneante assorge).

παντοπόρος· ἄπορος ἐπ' οὐδ' ἐρχεται  
τὸ μέλλον

Ogni via tentando: privo di vie, si slancia  
nel mezzo del niente

ὑψίπολις· ἄπολις

Rinomato e illustre nella dimora: anonimo ed esiliato dalla dimora

μήτ' ἐμοὶ παρέστιος  
γένοιτο μήτ' ἴσον φρονῶν  
ὄς τάδ' ἔρδοι.

Ma non si accosti mai  
al mio focolare, e alcun pensiero  
mediti insieme a me  
colui che così osa.

---

<sup>12</sup> Che è l'ombra? Un'eco d'ascosità. E che è un sogno? Vaghezza, invaghimento.

Leggiamo ora due dettati di Hölderlin, l'uno probabilmente appartenente al periodo dei cosiddetti *Späte Hymnen*, l'altro di data incerta, ed estratto da una prosa poetica il cui *incipit* suona *In lieblicher Bläue* («In un'invaghente azzurrità»):

*Was ist der Menschen Leben? ein Bild der Gottheit.  
Wie unter dem Himmel wandeln die Irdischen alle, sehen  
Sie diesen. Lesend aber gleichsam, wie  
In einer Schrift, die Unendlichkeit nachahmen und den Reichtum  
Menschen. Ist der einfältige Himmel  
Denn reich? wie Blüten sind ja  
Silberne Wolken. Es regnet aber von daher  
Der Thau und das Feuchtere. Wenn aber  
Das Blau ist ausgelöscht, das Einfältige, scheint  
Das Matte, das dem Marmelstein gleicht, wie Erz,  
Anzeige des Reichtums.*

Che è degli uomini l'abitare? Una figura della deità.  
Come sotto il cielo errano i terrestri tutti — ecco,  
Lo scorgono. Ma leggendo, per così dire, come  
In una scrittura, l'infinità ponderano e la ricchezza  
Uomini. È il semplice cielo  
Dunque ricco? Come fiori sono appunto  
Argentee nuvole. Piovono però dalla loro fragranza  
La rugiada e il più umido. Ma quando  
L'azzurro è spento, il semplice, splende e folgora  
L'opaco, che assomiglia al marmo, come bronzo,  
Indice della ricchezza.

*Darf, wenn lauter Mühe das Leben, ein Mensch anschauen und sagen: so will ich auch seyn? Ja. So lange die Freundlichkeit noch am Herzen, die Reine, dauert, misset nicht unglücklich der Mensch sich mit der Gottheit. Ist unbekannt Gott? Ist er offenbar wie der Himmel? dieses glaub' ich eher. Des Menschen Maaß ist's. Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt der Mensch auf dieser Erde. Doch reiner ist nicht der Schatten der Nacht mit den Sternen, wenn ich so sagen könnte, als der Mensch, der heißet ein Bild der Gottheit.*

È concesso, quando solo pena sia la vita,<sup>13</sup> a un mortale mirare il celeste ed esclamare: d'essere anch'io tale — sono vago? Sì. Fino a che la grazia ancora proprio nel cuore, la Pura, si trattiene, l'uomo non si misura infaustamente con la deità. È ignoto Dio? È egli flagrante come il cielo? Questo credo io piuttosto. Ecco — dell'uomo — la misura. Pieno di merito, ma poeticamente (dettaticamente), abita l'uomo su questa terra. E più pura non è l'ascosità della notte con le stelle, se così posso dire, dell'uomo che si chiama figura della deità.

---

<sup>13</sup> È l'«ammalato vivere» prima citato: «può un mortale, quando egli versa nell'ammalato vivere, guardare verso l'alto e dire...»



Da Leopardi leggiamo un brano che si trova alla pagina 3171 dello *Zibaldone*:

Niuna cosa maggiormente dimostra la grandezza e la potenza dell'umano intelletto, nè l'altezza e nobiltà dell'uomo, che il poter l'uomo conoscere e interamente comprendere e fortemente sentire la sua piccolezza. Quando egli considerando la pluralità de' mondi, si sente essere infinitesima parte di un globo ch'è minima parte d'uno degli infiniti sistemi che compongono il mondo, e in questa considerazione stupisce della sua piccolezza, e profondamente sentendola e intentamente riguardandola, si confonde quasi col nulla, e perde quasi se stesso nel pensiero della immensità delle cose, e si trova come smarrito nella vastità incomprendibile dell'esistenza; allora con questo atto e con questo pensiero egli dà la maggior prova possibile della sua nobiltà, della forza e della immensa capacità della sua mente, la quale rinchiusa in sì piccolo e menomo essere, è potuta pervenire a conoscere e intender cose tanto superiori alla natura di lui, e può abbracciare e contener col pensiero questa immensità medesima della esistenza e delle cose.