
Oreste Tolone

IL MALE DI GADDA
Riflessioni morali sulla *Meditazione milanese*

1. *La Meditazione milanese*

Che la *Meditazione milanese* fosse più di un semplice gioco filosofico era già stato intuito, sin dal momento della pubblicazione, da alcuni attenti lettori. Essi non si limitarono a comprenderla come semplice base teorica alla luce della quale rileggere le ben più famose opere letterarie, bensì come una riflessione a sé stante, dotata di coerenza e dignità proprie¹. Tuttavia, di fronte a una vicenda così accattivante, quella del letterato-filosofo, occorre evitare la doppia tentazione: da un lato disconoscere il valore filosofico di una riflessione, facendone una premessa o un'appendice delle pubblicazioni successive, dall'altro esaltarla oltre misura, equiparando di fatto la grandezza del pensatore a quella del letterato. Per questo oggi, al di là delle polemiche e delle precisazioni legittime che hanno caratterizzato anche il recente dibattito², va sicuramente sostenuto il valore teoretico di un testo che, sebbene dato alle stampe più di trent'anni fa, ha ricevuto l'attenzione prevalente, se non esclusiva, di italianisti, linguisti e in generale studiosi delle lettere. Per quanto il linguaggio usato e l'approccio possano essere del tutto personali e per certi versi, a tratti, poco ortodossi – qui potrebbero trovare spiegazione gli addebiti e le imputazioni di diletterantismo rivolti nei suoi riguardi – resta la consistenza di un ragionamento che merita di essere approfondito per quello che dice, e non per chi l'ha detto.

La prima stesura del testo, inizialmente dal titolo *Meditazione prima*, avviene tra il 2 maggio e il 28 giugno del 1928, anno che, insieme al 1927, segna il periodo di massima attenzione e dedizione alla filosofia; tanto che lo stesso Gadda in più di un'occasione rivelerà i suoi dubbi circa la vocazione da seguire e a cui dedicarsi senza riserve, se quella filosofica o invece, come sarà, quella letteraria. In questa fase egli è totalmente assorbito dagli studi di filosofia, è in contatto con Piero Martinetti a Milano e rielabora uno *Schema di lavoro* – che

-
- 1 Si pensi soltanto all'ormai classico testo di Gian Carlo Roscioni, *La disarmonia prestabilita. Studi su Gadda*, pubblicato per la prima volta nel 1969 (Einaudi, Torino 1995), ma anche all'articolo dello stesso autore, *La filosofia di Gadda*, in A. Ceccaroni (a cura di), *Leggere Gadda. Antologia della critica gaddiana*, Zanichelli, Bologna 1978, pp. 150-163.
 - 2 Si tengano presente, a questo riguardo, gli interventi di Carla Benedetti, *Gadda e il pensiero della complessità* (in *Gadda. Meditazione e racconto*, a cura di C. Savettieri / C. Benedetti / L. Lugnani, Edizioni ETS, Pisa 2004, pp. 11-14) e di Guido Lucchini, *Gli studi filosofici di Carlo Emilio Gadda. 1924-192* (in *Per Carlo Emilio Gadda. Atti del Convegno di Studi*, Pavia 22-23 novembre 1993, in «Strumenti critici», 1994, IX, n. 2, pp. 223-245).

fa parte del cosiddetto quaderno 'climaterico', oggi conservato nell'Archivio Garzanti³ – che prevedeva, affianco al lavoro letterario di composizione, la stesura della tesi di laurea in filosofia già concordata con Martinetti, dal titolo *Teoria della conoscenza nei "Nuovi Saggi" di G. W. Leibniz*⁴. Sappiamo, inoltre, grazie al recente riordino e alla catalogazione della biblioteca privata gaddiana (ospite della Biblioteca romana del Burcardo), dello sconfinato numero di testi filosofici posseduti e consultati dall'autore, che denunciano un interessamento costante, e non occasionale, a tematiche che vanno dall'evoluzionismo della specie umana alla psichiatria esistenziale, dall'embriologia e la genetica alla fisica dell'universo, dall'etologia alla cibernetica. Ricorrono, inoltre, opere di autori come Aristotele, Bergson, Spinoza, Spir, Spencer, Portmann, Pareto, Nietzsche, Croce, Kant, Lorenz, Freud, per citare solo i più significativi, oltre naturalmente a Leibniz e Martinetti⁵. Se poi questo si aggiunge al fatto che in più di un'occasione Gadda fa riferimento a un fatidico "cuófeno" di appunti, riflessioni, quaderni filosofici⁶ accumulati negli anni e lasciati a marcire da qualche parte in attesa di essere ripresi o addirittura pubblicati, si comprende come tale tensione ordinatrice – che si esplica soprattutto nell'esercizio filosofico – sia un'esigenza pressante, che attraversa l'intero arco della sua vita. Anzi, per certi versi non è azzardato sostenere che «il problema filosofico si trova al centro del nucleo creativo della scrittura di Gadda. Si può definire il motore vero e proprio di questa scrittura»⁷. È un fatto, però, che tale problema sia rimasto sullo sfondo – forse inevitabilmente – contribuendo più che altro a rintracciare aposteriori nei romanzi, nei personaggi e nelle trame, quei percorsi mentali, quegli interrogativi esistenziali, che senz'altro hanno concorso a fornire uno spessore filosofico a protagonisti come Liliana, Ingravallo, Gonzalo, e a termini quali pasticcio, groviglio, grama sostanza, barocco, *pastiche*, torsione linguistica, termini ormai interpretati sotto il segno della complessità.

Prima d'inoltrarci nella riflessione filosofica vera e propria, un'ultima considerazione sul titolo dell'opera. Mentre in un primo momento sembra propendere per *Meditazione prima*, o *grossolana*, *grossa*, o del 1928, infine Gadda si decide per «*Meditazione milanese*»; cosa che,

-
- 3 Cfr. P. Italia, *Il fondo "C.E. Gadda" dell'Archivio Garzanti*, in «I Quaderni dell'Ingegnere. Testi e studi gaddiani», 2006, n. 4, pp. 325-46.
 - 4 C.E. Gadda, *La teoria della conoscenza nei "Nuovi saggi" di G.W. Leibniz*, a cura di R. Stracuzzi, in «I Quaderni dell'Ingegnere. Testi e studi gaddiani», 2006, n. 4, pp. 5-44; C.E. Gadda, *Abbozzi di temi per tesi di laurea*, a cura di R. Stracuzzi, *ivi*, pp. 45-68.
 - 5 Per una conoscenza esaustiva dei volumi in possesso dell'autore, si veda G. Patrizi, *La biblioteca di Don Gonzalo. Il Fondo Gadda alla Biblioteca del Burcardo*, Bulzoni Editore, Roma 2001, voll. 2: A. Cortellessa / M. T. Iovinelli, *Catalogo*, vol. I, pp. 27-264 e G. Lucchini, *La biblioteca "filosofica" di Gadda*, vol. II, pp. 115-122.
 - 6 Come ci ricorda Paola Italia (*Dal "cu feno" dell'Ingegnere. Lo stato delle carte*, EJGS, Edinburgh 2004, p. 4) «I nuclei più consistenti delle carte dello scrittore – il Fondo Gadda dell'Archivio Garzanti, il Fondo Roscioni e recentemente il Fondo Citati – si trovano presso l'Archivio Storico Civico della Biblioteca Trivulziana di Milano, accanto alle carte di Carlo Porta e di Tommaso Grossi: in buona, ambrosiana compagnia. Le carte familiari e l'epistolario si trovano invece a Firenze, presso la sede dell'«Archivio Contemporaneo Alessandro Bonsanti del Gabinetto G.P. Viessesux»». Per un'approfondita ricostruzione di quegli anni e per informazioni più specifiche sui manoscritti, i fondi, i quaderni inediti, cfr. P. Italia, *Nota al testo*, in *Meditazione milanese*, a cura di P. Italia, Garzanti, Milano 2002, pp. 283-296; D. Isella, *Nota*, in *Opere di Carlo Emilio Gadda*, a cura di D. Isella, Garzanti, Milano 1989, vol. II, pp. 1303-11.
 - 7 J. Risset, *Il rapporto scrittura-filosofia in Gadda*, in *Leggere Gadda. Antologia della critica gaddiana*, cit. pp. 164-166.

come notò subito Jacqueline Risset, la pone immediatamente in contrasto con il valore astratto e universale delle meditazioni metafisiche cartesiane, localizzando brutalmente ciò che invece aspira ad essere superiore, assoluto, non risparmiando, così, una certa ironia nei confronti della filosofia, maiuscola, ma sganciata dalla realtà. E così venne letta quando, nel 1973, per la prima volta venne data alle stampe.

2. Conoscere è deformare

Il ragionamento di Gadda prende le mosse da una preoccupazione di metodo, quasi di tipo cartesiano, ovvero dalla necessità umana di procedere nella conoscenza della realtà e del cosmo circostante, potendo fare affidamento su basi solide, su precognizioni e punti di vista stabili, per quanto limitati. Conoscere vuol dire giungere alla comprensione di qualcosa di ignoto e che fino a ieri era al di fuori della nostra portata, a partire da ciò che è ritenuto noto. L'uomo è inserito all'interno di un percorso ascensionale, di cui le conoscenze attuali rappresentano la piattaforma da cui muovere per raggiungere stazioni più elevate, posti di osservazione da cui esaminare anche ciò che fino a un momento prima sembrava incomprendibile. Come un alpinista che s'inerpica verso la vetta del monte, il filosofo sale di quota, raggiunge speroni dai quali, voltandosi indietro, scopre l'angustia del suo precedente punto di vista, la relatività delle proprie convinzioni; e, pretendendosi in avanti, rinviene ulteriori valloni e vette nascoste, di cui un attimo prima sarebbe stato impossibile prevedere l'esistenza⁸. E come è facile immaginare, ad ogni passo in direzione della cima essa si allontana. Si aprono infiniti altri spazi che ampliano, sì, la nostra conoscenza, ma rimandano in modo indefinito il raggiungimento di quel punto, la vetta, da cui poter contemplare ogni cosa dall'alto. Sta di fatto che l'unica strada concessa all'uomo è quella dell'inerpicata, il cui tentativo consiste nel mettere in contatto due livelli differenti. E questa è una necessità, non una contingenza, che si fonda sul teorema gaddiano – di cui si è rilevata la somiglianza con il primo teorema di Gödel⁹ – secondo il quale in ogni livello di conoscenza c'è qualcosa che rimane inspiegato e che rischia d'inficiare l'intera validità del sistema stesso. Di qui il bisogno di ciò che può essere definita una «ascensione dei sistemi», ovvero il bisogno di abbandonare quel sistema valido, ma chiuso, di conoscenze, per proiettarsi verso piani più elevati, che possano permettere di sciogliere le contraddizioni che sembrava impossibile superare. Quello che emerge è quindi un sistema di sistemi; questi ultimi, per quanto avanzati e migliorativi, non saranno mai in grado di dissipare il caos. Il fatto, poi, di mantenere la progressione all'interno di un disordine strutturale che appare impossibile emendare, avvicina Gadda alla filosofia dei sistemi complessi. Nonostante le strutture biologiche assumano, infatti, una diversa centralità rispetto a quella riservata loro da Gadda, riteniamo che a ragione si siano fatti i nomi di autori come Morin, Bertalanffy, Varela, Bateson e Maturana, come termini di confronto essenziali¹⁰.

Se poi si prende in considerazione la seconda metafora a cui Gadda ricorre per spiegare questo percorso gnoseologico, si capirà che tale sistema complesso presenta ulteriori difficoltà. In effetti non solo il percorso è infinito e le conoscenze provvisorie, ma anche il punto di partenza, il riferimento conoscitivo iniziale, il terreno del filosofo

8 Cfr. C.E. Gadda, *Meditazione milanese*, cit., p. 14.

9 Cfr. G.C. Roscioni, *La disarmonia prestabilita*, cit., p. 176; C. Benedetti, *Gadda e il pensiero della complessità*, cit., p. 23.

10 Ivi, pp. 20-23.

[...] è la mobile duna o savana deglutitrice o meglio la tolda di una nave trascinata dalla tempesta: è il *bateau ivre* delle dissonanze umane, sul cui ponte è difficile reggersi: ed ora la stella è termine di riferimento ed ora, nella buia notte, il metodo non potrà riferirsi alla stella. Mobile è il riferimento conoscitivo iniziale; diverso continuamente il processo¹¹.

Se dunque il punto d'arrivo sfugge e più che altro agisce come mobile cometa a cui guardare per decidere la direzione, anche il punto di partenza manca della caratteristica della solidità. L'uomo è la tolda di una nave che vaga nel mare, che muta continuamente il suo punto di osservazione e che per orientarsi ha bisogno di riferimenti, il cielo delle stelle fisse, che fisse non sono, poiché anche esse mutano con lo spostarsi della nave, come mutava la cima con l'avanzare dell'alpinista. In altre parole, il percorso umano è il tentativo di abbandonare una conoscenza parziale, prospettica e mutevole – quella a cui lo lega il proprio stato psicologico e storico, ambientale e personale¹² – elevandosi a livelli di comprensione tali, da riassorbire le conoscenze precedenti in un sistema di relazioni più vasto, e in cui ciò che prima appariva insensato ora, all'interno di un tutto più inclusivo, assume significato.

3. *Fine della sostanza: la trama mobile dell'universo*

Questo, se da un lato inserisce l'uomo in un percorso senza fine, dall'altro rivela la provvisorietà di ogni acquisizione. Ogni cosa, per quanto stabile possa apparire, è frutto di relazioni, è una somma di rapporti che mutano nel tempo e che, per alcuni frangenti, assumono sembianze costanti, a cui noi attribuiamo valore definitivo e chiamiamo sostanze. Solo che la sostanza, per Gadda è sempre «grama»¹³, è sempre un momentaneo «pianerottolo di sosta», ovvero un aggregato temporaneo in cui alcune parti permangono, altre variano e si deformano, e che risente dell'ininterrotto fluire della realtà. L'universo, ben lontano dall'essere parmenideo, consiste in una trasformazione continua le cui forze in campo, occasionalmente, danno origine a degli aggregati momentanei, a dei grumi dalla consistenza dubbia, a dei grovigli, o *gnòmmeri*¹⁴, che prendono il nome di cose, fatti, eventi, persone, che finiscono per assumere sembianze cristallizzate e rigide. Invece, sotto quell'apparenza metafisica irrigidita, sotto quella buccia fenomenica si nasconde una confluenza mai ferma, un intreccio di relazioni, un nodo che, in linea con la monade e l'istinto combinatorio di Leibniz¹⁵, rappresenta un punto d'intersezione nel quale la memoria passata si concentra e si condensa – così come si stratifica la storia in una pietra – e in cui si preannunciano gli esiti futuri. Come sostiene, dunque Roscioni, «le cose altro non sono che le infinite relazioni, passate e future, reali o possibili, che in esse convergono: relazioni che attuano, nel mondo effimero delle “immagini”, prestabilite idee o “forme”»¹⁶. Anche il concetto di pasticcio, che in Gadda torna di frequente, come nel caso di *Quer pasticciaccio brutto de*

11 C.E. Gadda, *Meditazione milanese*, cit., p. 14.

12 *Ibidem*.

13 Ivi, pp. 17-24.

14 Detti anche “gliommeri”; a riguardo cfr. C.E. Gadda, *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana*, Garzanti, Milano 2005, p. 74.

15 Circa il rapporto tra il pensiero di Gadda e la filosofia di Leibniz si rimanda a F. Minazzi, *Sull'abbozzo di una (non ordinaria) tesi di laurea*, in «I Quaderni dell'Ingegnere. Testi e studi gaddiani», 2006, n. 4, pp. 219-45.

16 G.C. Roscioni, *La disarmonia prestabilita*, cit., p. 4.

via *Merulana*, si spiega nei termini di una refrattarietà del reale a ogni tentativo di organica e integrale sistemazione; il pasticcio non è una sfortunata eccezione, ma il naturale contesto ambientale nel quale l'uomo è chiamato a muoversi e di cui il filosofo, in quanto investigatore metafisico, tenta di individuare le trame, allo scopo di ricostruire la sequenza, l'ordine che soggiace al fattaccio. Inutile sottolineare che il pasticcio è irrisolvibile, che ordine è impossibile farne, poiché – come dimostra il finale aperto del romanzo – la realtà sfugge alla presa di colui che tenta di disciplinare il flusso inarrestabile degli eventi¹⁷.

Nessuna sostanza, dunque, è valida di per sé, è in sé compiuta e autosussistente come pacco postale, ma solo se inserita all'interno di una congerie, in cui ogni sostanza è costretta a postulare le altre. Le cose per loro natura «si dissolvono e si deformano da sé, come i cumuli delle nubi che il Maestro, sospinge nel cielo»¹⁸, ma a questo processo inarrestabile si aggiunge anche quello della ragione, la quale, con il suo processo conoscitivo, deforma a sua volta e incessantemente il sistema totale delle infinite relazioni della realtà. Il semplice fatto di pensare una nuova relazione all'interno di un sistema logico, deforma il sistema¹⁹, che da quel momento è ristrutturato sulla base della nuova relazione ipotizzata: la ricostruzione che l'alpinista compie dall'altezza di 1100 metri sarà sicuramente più attendibile di quella compiuta quando era ad un'altezza inferiore, per cui le nuove relazioni ora intraviste tra le cose, obbligano a riconsiderare le vecchie, che saranno inserite, spiegate e ristrutturate all'interno di un sistema più ampio²⁰. Se ce ne fosse ancora bisogno, ciò dimostra che le sostanze sono provvisorie, che le persone e le premesse dalle quali si parte per conoscere il mondo circostante (*bateau ivre*) sono provvisorie, e che provvisorie, inoltre, sono le stesse nostre idee, perfino quelle fondamentali e cardinali, quelle che sembrano definitive e durature. A ben guardare anche la morte, la gravitazione universale o il male, sono verità transitorie, che tuttavia continuano a sembrarci immutabili, sia a causa della brevità della vita umana, sia a causa della loro lentissima e impercettibile trasformazione. Provvisorio, infine, è il linguaggio con il quale l'uomo tenta di restituire la complessità e la fluidità sempre cangiante del mondo, e dunque facendo ricorso a tutti gli strumenti a propria disposizione pur di risultare adeguato alla frammentazione e al groviglio della realtà. In tal senso si può parlare di espressionismo linguistico e concettuale di Gadda: l'unico che possa permettergli, mettendo in torsione cose e parole e alimentando il potenziale semantico dei termini, di mettere in ordine, o almeno di assecondare senza cristallizzare nel falso (l'io, la «grama sostanza»), il flusso multiforme del divenire²¹. Il calligrafismo, il ricorso all'enumerazione, alla torsione linguistica, al grottesco, a lingue straniere e dialettali, alle divagazioni narrative, all'exasperato uso di metonimie, di metafore, figure retoriche e grammaticali, tutto questo deriva dalla necessità di sorprendere le cose nel loro farsi e nella loro fluidità. Come rispose a chi lo accusava per il suo linguaggio

17 «Il cervello si smarrì. Ogni ipotesi, ogni deduzione, per ben congegnata che fosse, risultava offrire un punto debole, come una rete che si smaglia. E il pesciolino [...] addio! Il pesciolino della "ricostruzione" impeccabile» (C.E. Gadda, *Quer pasticciccio brutto de via Merulana*, cit., p. 236).

18 E. Gadda, *Meditazione milanese*, cit., p. 61.

19 Ricordiamo a tal proposito il famoso esempio degli scacchi, in base al quale è sufficiente spostare una sola pedina – che nel nostro caso è rappresentata dall'uomo che tenta di ampliare la conoscenza – perché cambi l'intero sistema, poiché la disposizione totale viene riorganizzata e assume un senso diverso sulla base della diversa posizione assunta dalla pedina (ivi, pp. 17-18).

20 Ivi, p. 102.

21 Le parole, come le cose, sono «centri dinamici e provvisori di molteplici relazioni» (G.C. Roscioni, *La disarmonia prestabilita*, cit., p. 54).

astruso e grottesco, barocco non è Gadda, «barocco è il mondo, e il Gadda ne ha percepito e ritratto la barocaggine»²².

4. *Il punto maligno della conoscenza*

L'immagine che ne ricaviamo è quella di un universo in continuo divenire, che sembra avere vari punti di contatto con la teoria dell'evoluzione di Herbert Spencer²³. Siamo, infatti, in presenza di una materia apparentemente indistruttibile, in continuo movimento e agitata da forze che persistono e che procedono dal meno coerente al più coerente, dall'omogeneo all'eterogeneo, dal meno molteplice al più molteplice²⁴. Alla base sembra esservi quella che Gadda definisce una «continua vibrazione dell'essere»²⁵, una perenne tensione creatrice e ascensionale che fa fuoriuscire l'essere dal suo stato di ingenuità e inaugura nuovi percorsi su cui l'anima è chiamata ad avventurarsi. Infatti, sembra che «l'universo voglia provare ogni esperienza, assaggiare ogni frutto, anche apparentemente malefico»²⁶, sotto la spinta di un'autodeformazione che conduce direttamente al diverso. «Potremo chiamare questo diverso il "vieppiù differenziato" per fare una concessione di carattere storico-evoluzionistico, sebbene esista anche, come ho lumeggiato, il venir meno, il rilassarsi dei sistemi di relazione (cioè il deformarsi in regresso)»²⁷. Rintracciare tuttavia, leggi certe e principi unitari di sviluppo sembra impossibile, poiché impossibile appare ricostruire la trama mobile dell'universo a partire da un punto altrettanto mobile di osservazione; né tanto meno è plausibile leggere questo intero processo sotto il segno di un ottimismo evoluzionistico alla Spencer. Ciò che ne risulta è il tentativo di interpretare tale "grumo di deformità", la cui semplicità si chiama raggruppamento, di redimere il mondo con leggi più estese deformando e integrando in virtù della ragione:

[...] il filosofo, indagatore ed escogitatore, è e deve essere la ragione pacatamente ed eroicamente integrantesi: non vanità, non grido cieco di dolore o di fame o di libidine [...] ma quasi intrinseca concatenazione e flusso di posizioni reali, che interpreta e lega, che vede e ricerca, che constata e costruisce, che accumula e perfeziona. Egli, immerso nella buia notte, cava dall'ombra le cose con il getto luminoso della potente analisi: ivi sono le porte paurose degli anditi neri, e sono immobili e chiuse [...]. L'operaio dirà, anche se il cumulo delle agglomerazioni reali ha aspetti di pendemonion o dissonante fascennio, dirà, penserà, che la gazzarra non costituisce ragione. La potente analisi ha rimosso i cubi neri dell'ombra. Un altro pensiero è nella Mente²⁸.

Come dire, nella consapevolezza di una complessità fluida e mutevole, l'uomo è tenuto, in quanto filosofo, a conoscere e a deformare, cioè a perseverare nel tentativo di fuoriuscire dal sistema chiuso delle proprie attuali conoscenze e innalzarsi a un livello di comprensione che gli

22 C.E. Gadda, "Appendice", in Id., *La cognizione del dolore*, Garzanti, Milano 1994, p. 198.

23 Cfr. H. Spencer, *Primi principi*, a cura di G. Salvadori, Bocca, Milano 1901.

24 Cfr. C.E. Gadda, *Meditazione milanese*, cit., p. 38.

25 *Ibidem*. «La nozione di materia è legata intrinsecamente alla nozione di molteplice attuatesi o molteplice in quanto diviene» (ivi, p. 40).

26 Ivi, p. 80.

27 Ivi, p. 169.

28 Ivi, p. 235.

consenta di sfuggire a ciò che nel tempo diventa fisso e stagnante. E questo sia perché l'anima vuole un'altra avventura, sia e soprattutto perché in ogni sforzo d'integrazione, in ogni sistema filosofico esiste un «punto maligno»²⁹ e difettoso, che sfugge alla comprensione e che mina l'intero edificio interpretativo: sia esso il noumeno kantiano, l'Io di Fichte, il Dio di Spinoza o la monade di Leibniz. Nel tentativo di superarsi l'uomo è costretto a trovare nuovi punti di riferimento esterni, a ideare con amore e fantasia ipotesi scientifiche o idoli superstiziosi, teorie o sogni che sappiano proiettarlo e aprirlo a un sistema, esterno e più comprensivo, che includa e ristruttururi il precedente, e non sia, invece, una semplice proiezione delle proprie aspirazioni. Altrimenti il rischio reale è quello della follia, o della *demenza*, come dice Gadda³⁰, che può avere una doppia natura: o nascere, appunto, dalla separazione del principio ideale dalla realtà materiale – per cui l'ipotesi ristrutturativa si trasforma in sogno o delirio, in vagheggiamento o allucinazione – oppure dall'impossibilità di rintracciare le trame, di tesaurizzare la catastrofe³¹, di porre ordine nel caos delle infinite relazioni, che finalmente induce l'uomo a sclerotizzare il proprio mondo, a rinchiudersi nelle proprie idee fisse e a limitare successivamente il proprio sistema³².

5. *Leuresi*

Il cosmo al cui interno, dunque, l'uomo è chiamato a muoversi, presenta una tendenza al vieppiù differenziato, che dal sistema n conduce per forza interna al sistema $n+1$. In altre parole, esiste una tensione naturale che spinge la materia ad accedere a livelli di complessità sempre maggiore, ad organizzarsi in un sistema di relazioni sempre più ampio, ad apprendere una forma di unità sempre più inclusiva³³. Per cui se ad un livello di sistema n corrisponde, ad esempio, la capacità di guardare all'interesse complessivo della comunità in cui si vive e per la quale vale la pena anche morire, (e che già rappresentava un balzo in avanti rispetto al sistema $n-1$, cioè quello del puro egoismo individuale), a $n+1$ farà riscontro la capacità di coordinare l'interesse di tutte le diverse comunità, ora comprese nel loro rapporto di reciproca relazione. Dunque, se in un sistema n è un valore morire per la patria, in quello $n+1$ può esserlo lottare per abbattere i confini tra le patrie; se in un sistema n è un valore conservare l'unità organica appena raggiunta, in $n+1$ può essere un valore il metterla a repentaglio pur di ascendere a un livello organico superiore. «Tale autodeformazione procedente verso l'inconosciuto come verso un "meglio" nel periodo creativo [...]» è definita da Gadda euresi; «*La biologia è euresi, la storia è euresi, la ragione razionale è euresi, la matematica, la meccanica applicata, la tecnologia, la politica, il diritto positivo, ecc.*»³⁴. Da un punto di vista etico gli n sono i rappresentanti della pausa, del permanere,

29 Ivi, p. 126.

30 Cfr. ivi, p. 15.

31 Cfr. S. Casini, *La Meditazione milanese e il modello dell'ingegneria*, in C. Savettieri / C. Benedetti / L. Lugnani (a cura di), *Gadda. Meditazione e racconto*, cit., p. 34; in riferimento a C.E. Gadda, *Annotazioni per il secondo libro della Poetica*, a cura di D. Isella, in «I Quaderni dell'Ingegnere. Testi e studi gaddiani», 2003, n. 2, pp. 5-28.

32 Cfr. C.E. Gadda, *Meditazione milanese*, cit., p. 139.

33 Cfr. ivi, p. 137.

34 Ivi, p. 170. «Il tendere all' $n+1$ è quindi la *vis* genetica dell'essere, un'esuberanza, un potere di aferesi, una continua deformazione, una deliberazione o catarsi delle visioni subordinate n , $n-1$, $n-2$, verso le sopraordinate $n+1$ ecc.» (*ibidem*).

della morale vigente (il pianerottolo di sosta, la pausa di una deformazione in atto), che soffre del generarsi di n+1, percepito come qualcosa di alieno, di minaccioso, poiché ad essi ancora estraneo. Gli n+1, invece, sono i grandi³⁵, coloro che assecondando un'intima vigorosa tensione e tendono a superare ciò che li attornia. Circa il senso di tale ascensione orientata in direzione del sempre più ampio, del sempre migliore, spetta all'etica indagare se nasconda o meno una finalità morale, una teleologia di tipo kantiano, o se invece rappresenti un semplice arrovellamento della materia. Certamente la teoria dell'euresi possiede numerosi e sostanziali elementi di contatto con la filosofia di Piero Martinetti, soprattutto se si prende in considerazione una delle sue opere più importanti, *La libertà*, pubblicata proprio nel 1928³⁶. Anche in essa la necessità particolare e cieca si converte a una necessità universale e ideale, anzi costituisce un antecedente verso forme di elevazione più elevate, e rispetto alle quali quelle precedenti appaiono servili³⁷; così come servile e colpevole appare quella resistenza a ogni forma di avanzamento, che strenuamente lotta contro il dover-essere metafisico. Resta una differenza fondamentale: che secondo Martinetti, nella conquista graduale della libertà umana nel corso dell'evoluzione cosmica, si realizza un ordine ideale già presente sin dall'inizio e coincidente con Dio; per cui essere e agire liberamente e moralmente significava essere partecipi di una latente ragione divina³⁸. Questo invece in Gadda resta inespresso. Che tale ascensione nasconda un piano divino, e che di tale piano faccia parte l'agire etico dell'uomo – con le sue evoluzioni e i suoi mutamenti storici – è cosa che non è dato sapere, almeno alla filosofia. E come la poetica trova il suo fondamento nell'etica e ne rappresenta un capitolo (barocco non è Gadda, barocco è il mondo), così l'etica, a sua volta, rappresenta un capitolo della metafisica³⁹. Altrettanto vero, tuttavia, è che, per ammissione dello stesso autore, una vita umana priva di tale tensione morale e ferma su se stessa sarebbe cosa funesta e insopportabile: «deserto orrendo è la terra per chi non possiede il segreto interiore dell'essere: un fine morale»⁴⁰. Il segreto interiore, dunque, consisterebbe nel proseguire liberamente quel processo ascensionale, che in natura avviene inconsciamente e per necessità. Resta da chiarire come possa essere felice e libero l'uomo all'interno di un contesto così delineato, e cosa debba intendersi per bene e per male: resta da affrontare il problema morale.

6. *La grama felicità*

Cosa deve fare l'uomo all'interno di questo garbuglio? Innanzitutto l'uomo aspira a raggiungere la felicità, dove per felicità s'intende «una gioia intensa e totale del nostro essere»⁴¹, un senso di pienezza e di euforia: «la sensazione di un possibile adempimento della funzione vitale, del compito»⁴². In tal senso essa è legata alla capacità di assolvere appieno un compito sentito come proprio, e dunque un dovere; maggiore sarà il grado di assolvimento, più

35 Ivi, p. 174.

36 P. Martinetti, *La libertà*, Aragno, Torino 2004.

37 «Le necessità inferiori, nella loro imitazione e opposizione reciproca, appaiono, di fronte alle necessità d'un ordine più vasto, necessità servili», ivi, p. 414.

38 «L'essenza e il principio della libertà dell'uomo è dunque nella sua personalità divina nell'essere suo assoluto così come è coesenzialmente nella ragione assoluta» (ivi, p. 425).

39 C.E. Gadda, *I viaggi e la morte*, Garzanti, Milano 2001, p. 24.

40 Ivi, p. 152.

41 C.E. Gadda, *Meditazione milanese*, cit., p. 25.

42 Ivi, p. 27.

ampio sarà il livello di beatitudine raggiunto. Ciò dimostra che sussiste un'intima relazione tra dovere e felicità, e tra il livello di adempimento del primo e la pienezza della seconda. Il primo compito, che accomuna l'uomo a tutti gli altri esseri viventi, è quello di realizzare il proprio organismo, cioè di rendere efficace la macchina attuandone tutte le potenzialità; l'organismo sano⁴³, che funziona bene e svolge appieno le sue funzioni vitali, non può non essere felice. Si pensi ad esempio alla spensierata felicità della giovinezza, che non ammette remore, dal momento che l'adeguatezza al proprio compito vitale è piena e i compiti ulteriori non hanno ancora la forza di limitarne il senso di onnipotenza. Il giovane può essere felice perché ha strumenti adeguati ai compiti, e compiti che si limitano agli strumenti posseduti; quelli futuri, ad esempio morali, li vive con lo stesso entusiasmo e la medesima convinzione positiva. Difatti il segreto della felicità è l'oblio, la dimenticanza dovuta all'intensità con cui il compito ci lega⁴⁴; ed essendo il giovane completamente immerso e assorbito dal suo compito elementare e vitale, è consegnato al futuro senza timori, convinto di poter realizzare tutto ciò che s'imporrà come un compito. Essendo poi la libertà un'illusione – ovvero l'anticipata previsione del fare reale⁴⁵ – ed essendo forte la sensazione delle larghe, quasi infinite possibilità (che deriva dalla falsa cognizione del rapporto tra la sua forza e quella del destino), egli è oltretutto libero. Libero in quanto ignaro e assorbito.

Accanto a questa felicità, tuttavia, che più che essere legata a un fine è connessa al mantenimento del grado di complessità acquisito, si dà una felicità sempre e solo parziale, tipica dell'uomo adulto, ormai fuoriuscito dallo stato di grazia giovanile. L'uomo, infatti, alla funzione vitale aggiunge i compiti n+1, riconosce i doveri superiori che lo chiamano non solo a salvaguardare la propria funzionalità, ma anche a superare se stesso in direzioni di fini aggiuntivi; fini che, la consapevolezza matura dei propri limiti e la coscienza di avere ormai più tempo alle spalle che dinanzi, rende utopie irrealizzabili. Egli sente di essere già divenuto, di aver già dato, di non essere più in marcia verso l'n+1⁴⁶, e che il rapporto del proprio essere col divenire non può che giacere sotto il segno della tristezza. L'uomo, quindi, è condannato a soddisfazioni sempre parziali, mai alla felicità, poiché essa ha bisogno di una fedeltà al compito e di una limitatezza di compiti che a una certa età non sono più possibili. In fondo l'unica forma di felicità che può spettare all'uomo è quella di una felicità grama.

7. Bene fisiologico e bene elettivo

Una volta acquisito che la libertà è illusione e la felicità oblio, e che in tale stato di oblio e illusione è difficile permanere a lungo, va chiarito quali sono i mali che egli è tenuto ad evitare e i beni che invece è moralmente chiamato a perseguire. La prima forma di bene è dunque quella fisiologica, che deriva dal buon funzionamento del sistema, dal fatto che l'esistenza è conservata, che l'io è integro, che il livello n, di fatto, è preservato nelle sue peculiarità. Per questo, nel caso della tortura⁴⁷, il dolore fisiologico è il segno di un regresso, del timore fondato di perdere un'identità accumulata nei secoli e di disorganizzare un livello acquisito, che nel

43 Ivi, p. 30.

44 Ivi, p. 29.

45 Ivi, p. 28.

46 Ivi, p. 181.

47 Ivi, p. 188.

corpo trova la sua fenomenicità. Nella tortura il corpo viene minacciato, disaggregato – e con esso il livello di relazione raggiunto – e l'uomo rischia di essere respinto di nuovo nel nulla, nella dispersione originaria da cui il corpo lo aveva sollevato e salvato per tempo. Il secondo tipo di bene è quello morale, o elettivo, dai caratteri fichtiani⁴⁸; ora non basta più garantire la sussistenza di ciò che si è, ma è necessario aspirare a una realtà superiore, per la quale occorre prendere rischi, anche a costo di mettere a repentaglio lo stato raggiunto. Conservare l'esistente non è più sufficiente, poiché l'uomo ha bisogno di affermare nuovi significati; una supercoscienza sostituisce la vecchia coscienza, e invita l'uomo a trascendere se stesso in direzione di un sovrappiù, di un compito ulteriore, rispetto a quello di difendere l'integrità corporea. Il bene elettivo è un bene superiore, come superiore è il timore della prigionia rispetto a quello della tortura, poiché dietro di esso si nasconde la preoccupazione di non poter difendere la patria, di non potersi operare per l'n+1.

All'interno di questa prospettiva morale s'inserisce la figura del "Salvatore"⁴⁹. Il Salvatore è colui che, pur di non tradire questa vitale aspirazione all'ascensione etica, pur di tenere fede a tale promessa, rinuncia a se stesso e al proprio aggregato fisico: è preferibile accettare di morire ma mantenere in vita l'idea di un dovere morale verosimile, piuttosto che sopravvivere individualmente, rinunciando al segreto interiore dell'essere, al fine morale. Poiché il Salvatore è colui che ha raggiunto l'intima consapevolezza che, senza tale missione, l'esistere sarebbe cosa desolante e insensata, orientata, al massimo, alla conservazione e alla sopravvivenza di se stessi. In tal senso egli rappresenta colui che più di ogni altro incarna il bisogno di un trascendimento morale, come se solo a partire da esso fosse possibile avventurarsi in una risposta alla domanda metafisica sull'essere: come se la missione morale fosse l'unica a poter mettere ordine all'interno di un cosmo, che appare governato dal caos più che dalla norma.

8. Il "male Lamartine": la tirannide dell'essere

Tuttavia, di fronte a questo compito morale, a questo bene di secondo livello, l'uomo può retrocedere, può tirarsi indietro e rinunciare allo sforzo. Molto più semplice, infatti, è vivacchiare, campare alla giornata, accontentarsi dell'esistente, piuttosto che pretendere da sé e dal mondo un'euresi, che condanna l'uomo a insoddisfazione certa. Il male Lamartine⁵⁰, come lo definisce Gadda, è il «male del non fare, del non creare, del non accedere all'n+1; del non sforzarsi, del non costruire. Il male di chi vivacchia»⁵¹. Questo comportamento è male non solo perché asseconda la parte più retriva e pigra dell'uomo, che alla distanza porta all'involuzione dei sistemi, ma anche perché rappresenta un cedimento nei confronti della gravità della materia, del peso dell'esistenza. È come se la materia prendesse il sopravvento sul dinamismo, come se il peso dell'indeterminatezza originaria, del caos primordiale, continuasse a tentare la vita organizzata, sirene d'Ulisse che suggeriscono di non accanirsi e di non combattere battaglie perse. Vero è che questa tentazione sussurrata nell'orecchio dell'uomo fa breccia, trova terreno fertile, poiché evidentemente nell'uomo agisce una forza nei confronti della quale egli è ben disposto. Come Gadda ha mostrato chiaramente tratteggiando il perso-

48 Ivi, p. 144.

49 Ivi, p. 192.

50 Ivi, p. 81.

51 Ivi, pp. 80-81.

naggio di Liliana⁵² nel *Pasticciaccio*, in ognuno di noi agisce una specie di *cupio dissolvi*, di volontà dissolutiva, che assume anche la forma positiva di ritorno all'origine, all'indistinto, come a liberarsi di una complessità percepita, oltre un certo limite, come condanna. Quasi un richiamo ad Anassimandro e al fio che l'uomo è tenuto a pagare per avere violato l'*ápeiron*, l'indistinto in cui ogni cosa è destinata a ricadere; quasi un senso di colpa che cova nell'uomo e lo induce a riabbracciare il mare dell'essere, dal quale eroicamente e prometeicamente è emerso. «Filosoficamente questo anelito verso il caos adirezionale rappresenta un regresso alla potenza primigenia dell'inizio, ancora privo di determinazioni etiche, una ricaduta nell'infanzia dell'essere, se così sia lecito dire»⁵³.

9. La tirannide della finalit 

Se questo, quindi,   un male che nasce dal prevalere dell'essere sul divenire – nel senso che l'essere sembra avere la meglio e respingere in direzione della materia e del semplice, l'organizzato e il complesso – va tuttavia aggiunto che tale ripiegamento pu  derivare esattamente dall'eccessivo sbilanciamento della vita nei confronti della finalit  morale. Il prevalere dell'essere sul divenire pu  essere il frutto di una «rivolta della materia operante contro l'insopportabile tirannide della finalit ». Da questo punto di vista Gadda sembra abbracciare l'idea di un'etica laica, naturalista, pronta a riconoscere le ragioni della materia, della sensibilit , nella convinzione che, cos  come non   opportuno e legittimo abbassare la tensione morale al tenore dell'esistente, allo stesso modo non   auspicabile sovrapporre l'ideale al reale, senza tenere conto delle esigenze e dei vincoli strutturali che la materia non pu  scavalcare e di cui l'etica deve tenere conto. In altri termini, l'aspirazione morale non   cosa buona in s  se non tiene conto della materia con cui deve avere a che fare e che non pu  sottoporre a sollecitazioni estreme; sollecitazioni che finirebbero, al contrario, per rendere l'imperativo un'utopia priva di radicamento nelle cose. Fare il passo pi  lungo della gamba – come ad esempio Sartre e Fichte⁵⁴ – pretendere un'ascensione incompatibile con il livello di partenza, comporta uno strazio della materia, una violenza il cui unico effetto   quello di indurre l'essere a ripiegarsi su se stesso, a rinunciare a ogni forma di emancipazione etica e dunque a ricadere nell'indeterminazione⁵⁵. Il compito troppo elevato fa rinunciare ad ogni tipo di compito, e quindi condanna al regresso morale. Per questo   importante dare ascolto al sentimento di rivolta che in tali occasioni emerge, poich  esso rappresenta la spia di un'incongruenza, di una forzatura che occorre evitare a tutti i costi. Il sentimento, infatti, positivo o negativo che sia, esprime il rapporto latente e misterioso, soddisfacente o infelice, che s'instaura nella profondit  dell'uomo tra essere e divenire.

52 «Quasi, proprio, una dissociazione di natura panica, una tendenza al caos: cio  una brama di riprincipiare da capo: dal primo possibile: un "rientro nell'indistinto". In quanto l'indistinto soltanto, l'Abisso o Tenebra, pu  ridischiudere alla catena delle determinazioni una nuova ascisi: la rinnovata sua forma, la rinnovata fortuna» (C.E. Gadda, *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana*, cit., pp. 93-4). Cfr. F. Bertoni, *La verit  sospetta. Gadda e l'invenzione della realt *, Einaudi, Torino 2001, pp. 110-118.

53 C.E. Gadda, *Meditazione milanese*, cit., p. 153.

54 Ivi, p. 155.

55 «I condottieri troppo ligi all'ideale, straziano senza senso pratico una nazione, perdendola» (*ibidem*).

10. *La sfida di Amleto: essere è divenire*

Con forza espressiva del tutto particolare Gadda definisce i due errori morali, nei quali l'uomo può incappare, "napoletanismo" e "panciafichismo"⁵⁶, dove per napoletanismo s'intende l'eccedere in una tensione che si sa e si rivela insostenibile (prevalere del divenire sull'essere), e per panciafichismo il riposare sugli allori acquisiti, il concedere la pancia ai fichi, ossia l'eccedere dell'essere a discapito del divenire. Entrambe queste situazioni conducono allo stesso esito, cioè all'interruzione dell'ascensione e alla ricaduta nella materia, nell'infanzia, non più ingenua, dell'essere. E non è un caso che, di fronte a tale insostenibile regresso, a volte si ipotizzi il suicidio⁵⁷ piuttosto che la continuazione di un'esistenza dimidiata. Vincitore, invece, è chi meglio integra ideale e reale, senza assecondare né l'aspirazione sganciata da terra né il fatalismo di chi soggiace alle condizioni preliminari. Vincitore non è Amleto, che con il suo essere o non-essere incarna esattamente l'eroe romantico, l'uomo

[...] invasato dalla missione ricostituente (d'una realtà morale del mondo), l'uomo chiamato, predestinato ad agire moralmente. Egli incontra e supera i contrasti e le more che la debilità del corpo, l'istinto fisico della conservazione, l'ambiente, la diplomazia, l'etichetta, i rispetti umani, le tradizionali osservanze, le tentazioni del compromesso, eccetera eccetera, frappongono a una disperata volontà⁵⁸.

Non è il dubbio, come erroneamente si ripete, a tormentarlo, ma il contrasto intimo tra una vita così come appare negli usi e costumi civili, nella consuetudine stabilizzata dal tempo, e il senso dell'incarico, a cui ci costringe la coscienza etica dell'eternità, la supermorale di una supercoscienza. Il dilemma di fronte al quale si trova l'uomo Amleto, è il dilemma a cui gli uomini sono sottoposti nel momento in cui devono decidere se progredire o meno, e quindi se imprimere alla vita una direzione ascensionale, ripudiando la tentazione della stasi. «Il *non essere* è adattarsi alla vita e alla turpe contingenza del mondo, *l'essere* è agire, adempiere al proprio incarico (alla propria missione) andando, sia pure, incontro alla morte»⁵⁹. Non è follia quella che investe Amleto, come appare all'esterno, ma lotta, propriamente umana, tra essere e non essere, sfida mortale, che può condurre a morte e follia di segno opposto: morire riassorbiti dal caos adirezionale o per eccesso di furore donchichottesco, di missione etica; impazzire nel sogno prometeico, disancorato dalla vita o nella chiusura asfittica di un mondo autosufficiente. Amleto, illuminando il verminaio della corte in cui vive, rivela una statura morale che lo pone al di sopra dei costumi e delle convenzioni, e per questo più vicino alla follia.

11. *Il male come periferia o vivagno*

Una cosa è certa, che male secondo Gadda, è rimanere al margine dell'impero, è pensare di evitare l'n+1 semplicemente mettendosi in disparte, non accogliendo le sfide che altrove, nel centro dell'impero – lì dove le relazioni si complicano e richiedono risposte nuove – non si può più fare a meno di evitare. Bene è lì dove si raggiunge la massima complicazione e concentrazione

56 Ivi, p. 156.

57 Ivi, p. 159.

58 C.E. Gadda, *I viaggi e la morte*, cit., p. 130.

59 Ivi, p. 132.

di relazioni, lì dove l'n+1 ci permette di vedere le cose da una prospettiva ancora più articolata, che richiede soluzioni e scelte etiche sempre più impegnative. Non è una soluzione vivere ai bordi della vita, dove ad esempio la scarsità di risorse, la struttura comunitaria e ristretta, la mancanza di provocazioni esterne, le comunicazioni ridotte, ci preservano dall'imbarazzo di agire. Non è con l'omissione, vagamente moralista, che si persegue il bene. Bene vuol dire, invece, stare al centro delle relazioni e delle convergenze, essere quadrivio o fibra centrale del tessuto⁶⁰, ovvero trovarsi nel punto di massima concentrazione di possibilità, di massima altezza, pur sapendo che tale posizione nevralgica richiede nuove ristrutturazioni, riorganizzazioni del mondo. Morale è l'euresi e non la stasi, motivo per cui non bisogna cedere alla tentazione di preferire l'ordine e l'equità di un sistema chiuso, ma disabitato, al caos creativo di evocazione nietzschiana. «Importa di più comandare che essere imparziali o giusti. Altrimenti vi sarebbe la disgregazione, il caos»⁶¹. Passiamo a un esempio dello stesso Gadda:

Vivendo in Sardegna alcun tempo e nel Governatorato del Chaco, nella repubblica Argentina, alcun altro, ho notato come il fuoco incrociato delle relazioni economiche, culturali, etiche, poliziesche, ecc. dei centri di vita (Parigi, Milano, ecc.) vada in tali lontane province come diradandosi: il tessuto sociale si anemizza e diventa derma o periferia [...]. Là vi sono tre disperati e un rappresentante il Governo centrale, che funziona da elemento legatore. I nuclei di realtà metropolitani si sono colà così diradati che non è possibile pensare alle solite relazioni. Si tratta di 'fare la vita' di tenere in piedi la esangue realtà: e il sanguigno tessuto diviene colà anemico derma o callosità cornea⁶².

Se il bene, dunque, è la convergenza degli infiniti raggi di una circonferenza, il quadrivio, la fibra centrale del tessuto – ragion per cui il massimo dell'eticità coincide con il massimo della fenomenicità, della realtà⁶³ – il male, viceversa, rappresenta il «vivagno», l'orlo del buon tessuto. Lì, dove la trama si dirada, si diradano le relazioni (come quando ci si allontana dalla metropoli e progressivamente vengono meno i rumori), né si può fare a meno di percepire questa rarefazione come un non-essere, se riferito al centro. Ciò vuol dire, senza dubbio, che male e bene coesistono, si appartengono come frangia l'uno dell'altro, e che tale coappartenenza è il prezzo da pagare alla mania di differenziazione dell'universo, ossia al fatto che esso vuol provare tutti i frutti e percorre tutte le strade a sua disposizione, a costo d'incorrere in alimenti nocivi o vie senza uscita. Dovunque si provino nuove strade, si creano periferie e margini, inevitabili eppure malvagi.

12. Un'etica naturalistica?

L'ordine, che Gadda ha cercato, ha come esito il groviglio, che non rivela alcun accordo nascosto con l'agire morale dell'uomo. Anzi, l'agire dell'uomo si muove sui bordi di un abisso, di un'infondatezza che rischia di sfociare in un vero e proprio nichilismo corrosivo⁶⁴. Come

60 Cfr. C.E. Gadda, *Meditazione milanese*, cit., p. 75.

61 Ivi, p. 85.

62 Ivi, pp. 84-5.

63 Ivi, p. 77.

64 Cfr. C.E. Gadda, *Tendo al mio fine*, in Id., *Il castello di Udine*, Garzanti, Milano 1999, pp. 23-26, e inoltre, nel medesimo libro, G. Lucchini, *Presentazione*, p. 7.

egli ci ricorda «tendo al mio fine: tendo a una brutale deformazione dei temi che il destino s'è creduto di proponermi come formate cose ed obietti come paragrafi innati della sapiente sua legge»; scopo dell'esistenza umana, in un contesto di deformazione strutturale, al cui interno sembra difficile muoversi, conoscere e parlare, pare essere il termine biologico, la deformazione organica. Il rischio palese è quello di assecondare un'euresi, un'ascesi anche di tipo morale, alla Martinetti – ma in assenza di quei presupposti ontologici – che infine sembra convogliarsi essenzialmente in un'etica della scrittura, in cui è la parola ad essere caricata di quella funzione veritativa, a cui sembra aver rinunciato il Gadda filosofo. L'essere è nudo e di tale nudità la parola si fa promotrice, ad esempio mediante «l'erraticità costituzionale delle sue scritture»⁶⁵.

Da un punto di vista etico si evincono una supercoscienza e una supermorale; un imperativo sussiste e continua a chiedere all'uomo di non appiattirsi sull'essere. Egli non può fare a meno di avere un fine morale. Sembra tuttavia che tale esigenza a volte sia dettata più dalla voglia dell'anima di protendersi verso lidi inesplorati – di leopardiana memoria – che da un fondamento metafisico. L'uomo, come tutto il resto del cosmo, tende ad un'elevazione, che in lui diventa volontaria. Certo, però, gli unici sprazzi di felicità e libertà egli sembra averli proprio nel momento in cui limita i propri compiti e si identifica con la fedeltà al compito, cosa che l'uomo non può sostenere se non per brevi periodi della vita: cioè quando pensa di agire un po' come se fosse ancora natura. Tuttavia è il Salvatore⁶⁶ la figura emblematica per la morale di Gadda, ovvero colui che sente che solo l'adesione a un fine morale impedisce all'esistenza di tramutarsi in un orrendo deserto.

Il Salvatore, però, sa altrettanto bene che non bisogna cedere alla tirannide della finalità, che lacera la materia mettendola in contraddizione con l'idea, che finisce per diventare ideale, utopia. Qui è possibile rintracciare una presa di distanza nei confronti del rigorismo kantiano e della svalutazione delle esigenze materiali, che si vince anche nel recupero del sentimento come indicatore della realtà. Quello che occorre fare è mantenere un rapporto di equilibrio tra essere e divenire, che integri l'euresi con la vita come essa si presenta: rispetto dell'essere e necessità del divenire. Morale, dunque, è l'euresi e non la stasi, purché tenga conto dei diritti della materia e non cada nella follia. Tale ascensione richiede una continua ristrutturazione, sia a livello di conoscenza che di agire, poiché nella conoscenza e nell'agire non esiste un metodo⁶⁷, una norma che permetta di garantirci per il futuro. La perenne deformazione non consente canoni, ma solo correttivi continui, sulla base dell'esigenza di acquisire posizioni più elevate e comprensive; il salto compiuto in avanti è una creazione, un colpo di genio per il quale non ci sono né metodi né regole fisse. L'etica è un'invenzione continua che nasce dal bisogno d'integrare continuamente l'agire – sollecitato a nuove normatività che sappiano mettere ordine a nuove serie di problemi comportamentali – con le esigenze strutturali del corpo. L'errore, così come il male, coesiste con il bene ed è indispensabile, anzi diventano male ed errore quando la ragione che li conosce se ne involuppa, come i tolemaici, che continuano a negare di avere errato. Il male, dice Gadda, non va condannato ma spiegato⁶⁸, e scavalcato con un'evoluzione creatrice che, come richiede coraggio nella sostituzione dei saperi, così lo richiede per la sostituzione delle azioni e delle morali. Solo in questo modo l'uomo è in grado di tenere insieme le richieste del corpo con quelle metafisiche, che non tollerano di sprofondare nel desolato deserto.

65 Ivi, p. 13.

66 Cfr. C.E. Gadda, *Meditazione milanese*, cit., p. 14.

67 Ivi, p. 222-3.

68 Ivi, p. 234.

Forse, allora, non è sbagliato avanzare l'idea di un'affinità con l'etica naturalistica. Se pensiamo al dibattito recente su questo argomento scopriremo molte affinità. Come per il naturalismo, forte o debole che sia⁶⁹, il mondo è il risultato dell'autorganizzazione della materia, di un autosviluppo che fa pensare a categorie evoluzionistiche; l'universo non è un blocco omogeneo ma una struttura dinamica ed eterogenea; non esclude del tutto un ambito trascendente di tipo religioso, ma sostiene che non sia necessario per la comprensione del mondo; l'etica è naturalizzata, cioè sta al servizio di un'idea di vita felice, di un moderno umanesimo secolare, in cui il soggetto morale ha l'obbligo di radicare le finalità etiche sulle premesse e sulle possibilità empiriche⁷⁰ – comportamenti idealistici, disancorati dalla datità biologica, creano pretese etiche assurde; è tenuta a vagliare una pluralità di fini, favorendo la tolleranza, con lo scopo di comprendere quali possano essere le soluzioni morali alle nuove sfide etiche, che si presentano vivendo al centro della fibra, del tessuto. Il naturalismo non è che l'ipotesi filosoficamente più economica circa la natura del mondo e circa l'agire dell'uomo al suo interno, che fa cioè ricorso al minor numero di elementi ontologici, e quindi all'idea di autosviluppo e autorganizzazione⁷¹. Questo naturalismo normativo, tuttavia, più che a ridurre etica e valori alle loro basi materiali e somatiche, o addirittura neurologiche, serve a Gadda da correttivo a una morale sradicata, ossia a minimizzare la tensione tra dovere e volere, in nome di un umanesimo che mira, prima di tutto, al perseguimento della felicità e della dignità dell'uomo.

69 Cfr. E. Poppel, *Abschied vom menschlichen Menschenbild?* in «Zur Debatte», 2003, n. 1, pp. 28-30.

70 B. Kanitscheider, *Naturalismus, Metaphysische Illusionen und der Ort der Seele. Grundzüge einer naturalistischen Philosophie und Ethik*, ivi, pp. 33-34.

71 Ivi, p. 34.