

Adriano Tilgher. La vena tragica della vita

di Luigi Capitano*

ABSTRACT

Adriano Tilgher was a major figure of irrationalistic vitalism. His major influences are Leopardi, Pirandello, Simmel, and Nietzsche, amongst others. Tilgher intuits the advent of a new skeptical relativism and a dramatic loss of values. His thought revolves around the notion of 'tragic', which is the destruction of a given value for realising its adverse value.

[_Contributo ricevuto il 30/11/2023. Sottoposto a peer review, accettato il 30/03/2024.](#)

Pensatore e moralista¹, saggista e pubblicista, teorico teatrale, fervente antifascista², Adriano Tilgher (Resina, 1887- Roma, 1941) si è misurato da una posizione non accademica con le più significative e disparate personalità filosofiche italiane ed europee del dopoguerra, lasciando infine un memorabile ritratto di Leopardi (1940) come testamento spirituale, un anno prima della propria morte. La sua formazione irregolare (autodidatta in filosofia, laureato in giurisprudenza, bibliotecario a Torino e a Roma), unita al suo spirito libero e al suo spirito critico, lo avrebbero portato ben presto in rotta di collisione con i dioscuro del neoidealismo italiano: Benedetto Croce e Giovanni Gentile³.

Per il filosofo di Resina la grande guerra rappresentò il segno di una tragica «crisi»⁴ su cui egli non cesserà di riflettere dalla *Crisi mondiale* (1921) all'*Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra* (1937)⁵, passando per la *Critica dello storicismo* (1935)⁶. Le lenti con cui il pensatore e critico letterario – peraltro critico ufficiale di Pirandello – guardava a tale crisi erano spesso leopardiane, se si pensa a quell'antitesi natura-ragione destinata a riemergere nel dissidio vita-forma. Simili ispirazioni si contaminavano con quelle correnti vitalistiche del pensiero europeo che Tilgher stesso aveva contribuito a diffondere in Italia (Simmel, Spengler, ecc.). Sarà proprio sullo sfondo di un simile retroterra relativistico e pessimistico che il pensato-

* Libero ricercatore.

re napoletano potrà farsi interprete del crollo dei grandi valori nel periodo fra le due guerre.

Nella succitata *Antologia*, Tilgher raccoglieva dunque il «frutto delle tragiche esperienze del dopoguerra»⁷. A differenza dei neoidealisti italiani, che trascrivevano «l'ideologia del Progresso [...] in linguaggio hegeliano», «la visione che essi [i filosofi del dopoguerra] hanno del mondo della nostra esperienza è assai meno rosea e idilliaca, assai più drammatica e tragica»⁸. Prendendo le distanze tanto dall'apparentemente ottimistico «idealismo storicistico» di stampo ottocentesco quanto dal pessimismo più superficiale, il multiforme pensiero del dopoguerra si rivolgeva pur sempre ad una realtà in divenire, «caotica e contraddittoria, incoerente e scissa, fluida e plastica, ribollente e vulcanica»⁹. L'idea del progresso, sia nella sua versione idealistica, sia in quella positivista, rimaneva definitivamente alle spalle, per sempre sconfitta, così come aveva ormai fatto il suo tempo ogni dialettica irenica fondata sulla conciliazione delle antitesi, sulla risoluzione del negativo in sempre ulteriori superamenti in senso progressivo e positivo.

Tuttavia, diversamente da Rensi, la vena tragica del pensiero tilgheriano non sfocia mai nella disperazione né nel più buio pessimismo¹⁰. Tilgher non assolutezza mai il pessimismo, che rimane pur sempre un pessimismo della ragione di fronte all'apparente irrazionalità del

mondo¹¹. Il suo stesso relativismo scettico non è mai compiaciuto, ma pur sempre sofferto e drammatico. Non per caso, anche i suoi «filosofi del dopoguerra», per quanto tacciati di pessimismo, si rifiutano di riconoscere «in questo mondo grondante di sangue e di lacrime la forma ultima e definitiva dell'essere e della vita», aprendo così uno spiraglio a «un ottimismo fatto di Speranza, di Fede, di Azione», nonché lasciando baluginare bagliori d'apocalissi utopica: «un nuovo cielo, una nuova terra, una vita nuova»¹². Al pari degli autori da lui antologizzati in base a un criterio di affinità elettive, lo stesso Tilgher si rivela un ottimista del cuore e della volontà (se non della ragione), un po' alla maniera di Leopardi. Altrimenti, non troverebbe spazio nella sua analisi la ricerca degli stili di vita più edificanti per l'uomo, in una situazione disorientante di crisi epocale come quella attraversata dall'uomo contemporaneo.

In modo speculare rispetto alla figura dello «scettico credente», ovvero all'immagine di Rensi resa da Ernesto Buonaiuti, Tilgher è stato definito un «credente senza Dio»¹³. Si tratta di giudizio che coglie abbastanza nel segno. Difatti, da un lato Tilgher ereditava quella «caduta del Cristianesimo» e quella «morte di Dio» da cui Nietzsche aveva ricavato «un nichilismo assoluto, uno scetticismo radicale, che impongono all'uomo la revisione di tutti i valori»¹⁴. D'altro canto, per sua stessa ammissione, il Nostro si sentiva più vicino allo stile di vita del «santo»

piuttosto che a quello del «saggio» (cui spesso rimane associato), dell'«eroe» o dell'«asceta» (stando alla tipologia illustrata nella *Filosofia delle morali*).

A suo dire, i veri pessimisti rimangono involontariamente proprio i filosofi dell'«idealismo storicistico», i quali sanciscono «questo mondo del nascere e del morire, del sorgere e dello scomparire, del passare e del penare»¹⁵. «Lo Storicismo è il Notaio della Storia. Ma la nostra non è età da notai»¹⁶. Lo storicismo non può far altro che giustificare ogni divenire. Ma non è più tempo di teodicee: il contemporaneo volge definitivamente le spalle ad ogni fondazionismo così come ad ogni assolutismo.

Tilgher scorge peraltro nel neoidealismo quella segreta fede nichilistica nel divenire che a distanza di un secolo Emanuele Severino avrebbe riscoperto in Giovanni Gentile¹⁷:

la molla dello sviluppo non è una condizione puramente logica, ma il dissidio reale che avvertiamo nella nostra viva esperienza fra ciò che siamo e ciò che vorremmo essere [...]. È tempo di mettere da parte la pretesa di fare rientrare la storia del mondo in un processo puramente logico, con un giuoco di concetti [...]. È il pensiero che deve essere interpretato in termini di esistenza, e non viceversa¹⁸.

Si è talora discusso se il pensiero di Tilgher debba essere considerato, a differenza di quello di Rensi, «drammatico» piuttosto che «tragico»¹⁹. Di certo,

Tilgher sembra voler rilanciare il «dramma metafisico leopardiano» tra natura e ragione²⁰ in quello pirandelliano vita-forma, incrociando per questa via l'omonimo dissidio simmelliano. Inoltre, nel suo modo di ripensare la categoria del tragico e di ridurla a isostenia e lotta tra prospettive antitetiche, il suo pensiero negativo e irriducibilmente inconciliato con la realtà, porta con sé l'ombra della tragedia impossibile, di un tragico raggiunto in qualche modo *via negationis*. Quasi alla maniera di Leopardi, la sua filosofia «sbocca nel mistero»²¹ (Tilgher ha in mente anche il «numinoso» di Rudolf Otto). L'essere è in contraddizione con sé medesimo, lamentava il pensatore di Recanati²². E proprio questo potrebbe apparire il cuore segreto del tragico: la contraddizione confitta nel cuore stesso dell'essere. Così penserà, ad esempio, Pareyson: «al centro del reale c'è [...] la contraddizione»²³. Sennonché, l'essere non può essere raggiunto dal pensiero neppure nel suo nucleo più incandescente (la contraddizione), che rimane pertanto qualcosa d'incomprensibile, un mistero impenetrabile per la ragione. Il paradosso del tragico, la sua dialettica negativa, consiste dunque nel fatto che esso si rivela nel momento stesso del suo stesso sottrarsi e viceversa. Non basta dire che tutto è contraddittorio per concludere che tutto è tragico, dacché con Leopardi siamo trascinati nel paradosso del «male nell'ordine». Baldacci osservava infatti che «la conclusione di tipo

tragico [...] è poi sempre una soluzione umanistica»²⁴. Semmai, Leopardi «pensa mostruosamente perché mostruosa è la realtà»²⁵. Con un argomento analogo, Tilgher credeva di poter assolvere il «Bastian Contrario» Rensi dall'accusa di autocontraddizione: «se egli si contraddice, la colpa non è tanto sua quanto della realtà che è contraddittoria, e [...] tutto il suo crimine consiste nel rifiutarsi di coprire con la pudica foglia di fico di una formuletta unitaria le contraddizioni che lacerano il seno del reale»²⁶. In verità, Tilgher sa bene che per Rensi l'irrazionalità e l'assurdo sorgono insieme alla ragione, così come in fondo pensava anche Leopardi²⁷. Muovendo da un orizzonte nichilistico nel quale ogni teodicea era ormai divenuta impossibile, Leopardi aveva sospinto alla catastrofe persino il pensiero tragico²⁸. Tilgher rimane uno dei massimi eredi di tale tragedia impossibile; un'impossibilità dai tratti a sua volta paradossalmente tragici. Che ogni fatto rimanga inspiegabile, relativo, contingente, infondato, toglie il terreno sotto i piedi a quella visione fatalistica che in ogni tempo ha fatto da sfondo alla concezione del tragico. Ora, tanto il cristianesimo quanto la scienza ci hanno liberato dal «Fato antico», quindi dall'incubo di un'idea mostruosa nata dalla confusione di «una potenza intelligente che è insieme un ordine inesorabile e immutabile»²⁹. Anche la tragedia greca esemplifica quell'idea di fato, nella quale l'uomo rimane inesorabilmente cattura-

to malgrado qualunque sforzo faccia per sottrarvisi³⁰. Ma anche la fuga da ogni forma di necessitarismo fatalistico lascia trasparire in filigrana una vena tragica, seppure in senso negativo:

perché ci sia il mondo, perché tutto non sia nulla, perché il mondo sia come è e non diversamente, questo non si può in nessun modo spiegare (cfr. il mio saggio *Il Caso*). Il Contingentismo assoluto conduce al Relativismo universale³¹.

Anche qui Tilgher si dimostra un fratello spirituale di Rensi. Leggiamo infatti nei *Filosofi e Moralisti del Novecento* (1932):

l'apparire della ragione – dice Rensi, riecheggiando il Leopardi dello *Zibaldone* – è tutt'uno con l'apparire della realtà come irrazionale cattiva crudele: tutte qualifiche che non sono in sé, nella realtà, ma che noi, appunto perché animali razionali, imprimiamo alle cose. La salvezza sarebbe nel ritorno all'inconscia natura ove si gode e si soffre come un fatto, ma dove non si valuta³².

E tuttavia anche a Tilgher «la Natura appare come il regno del caso e del caos, del disordine e della contingenza», come gli stessi scienziati non possono far altro che confermare: «La Scienza [...] non può dare verità perché nelle cose stesse verità non c'è. Ed erano gli stessi scienziati che enunciavano questa conclusione!»³³. La «religione della scienza», col suo idolo

del progresso, appartiene già al mito delle «illusioni perdute». Altri echi leopardiani si avvertono nell'immagine di una natura vivente inevitabilmente lacerata e afflitta da mille sofferenze e crudeltà:

se c'è una legge della natura vivente, è la guerra, l'assassinio, il cannibalismo, il mangiare o esser mangiati; e se c'è un lusso, è quello della più atroce ed efferata crudeltà. L'equilibrio di cui la Natura vivente fa mostra è un equilibrio fragile e imperfetto che gronda di lacrime e sangue, e si attua attraverso una compensazione di massacri e di sofferenze³⁴.

Sicché perfino la solidarietà rimane un mero sentimento umano,

un fiore di pietà e amor che spunta per un miracolo della Vita su un campo di massacro. La Morale nasce come tale non in quanto l'uomo continua la Natura, ma in quanto rompe con essa [...]. La Scienza può dare leggi, non norme, leggi dell'Essere, non dell'Agire³⁵.

Certo l'uomo infrange le leggi della natura, inaugurando un «nuovo corso» che lo immette nel regno della morale³⁶. E se *Filosofia delle morali* (1937) mostrava la relatività dei possibili stili di vita, *Moralità: punti di vista sulla vita e sull'uomo* (1938), rivelava il destino tragico del continuo rovesciamento nichilistico dei valori:

tocchiamo qui sul vivo la tragica vita. Un

nuovo valore non riesce ad affermarsi che divorando l'antico. I nuovi Dei non salgono sul trono che relegando gli antichi nel Tartaro. Non solo i contenuti dei valori passano: passano le forme stesse dei valori³⁷.

Il dissidio è insito nella vita stessa, come Tilgher trova esemplificato anche nella visione dualistica e conflittuale di Emilia Nobile³⁸, singolare figura di pensatrice napoletana rievocata in *Moralità* e antologizzata tra i «filosofi italiani del dopoguerra». Il dualismo vita-ragione emerge poi prepotentemente nel «sentimento tragico della vita» di Miguel de Unamuno:

la ragione abbatte la casa della vita. Instancabilmente la vita la riedifica. Nemiche, non possono dissociarsi. L'irrazionale vuol essere razionalizzato, la fede vuol divenire ragione, la vita vuol farsi logica, e si sforza di far che la vita si rassegni all'inevitabile, alla stasi alla morte al nulla. Né l'una vince l'altra. Attraverso i secoli si prolunga il loro drammatico duello e forma tutta la storia della religione e della filosofia³⁹.

È però in un saggio del 1939, incluso in *Scienza e morale*, che Tilgher tematizza in maniera esplicita *Il Tragico*, intendendolo come una tonalità emotiva che investe fatalmente il sacrificio di valori teoricamente equivalenti. Il sentimento tragico avanza quando non si può realizzare un valore se non al prezzo di un altro. Ecco degli esempi:

Bruto maggiore è tragico perché il suo amor di patria e di libertà non può realizzarsi che a prezzo del suo amor di padre; Bruto minore è tragico perché il suo amor di patria e di libertà non può realizzarsi che a prezzo del suo amor di figlio; Oreste è tragico perché il suo dovere di figlio esige che egli o sacrifichi la madre o lasci invendicato il padre, e via dicendo⁴⁰.

Ciò presuppone quello che Tilgher chiama, con probabile allusione a Weber, «politeismo di valori» o «perdita di valori»⁴¹. Da ultimo, la condizione radicale del tragico rimane l'isostenia, ovvero il dissidio e la drammatica equivalenza delle ragioni in campo.

Il Tragico (come il Comico) non è una categoria estetica, è una categoria della vita, nel senso che quella parola indica un'emozione che prima di esserci comunicata da certe opere d'arte è suscitata in noi da elementi della vita: detti, situazioni, eventi, personaggi. L'arte può assumere a suo contenuto l'emozione tragica così come qualunque altra emozione, ma quella emozione non è di natura specificamente estetica, tanto vero che la proviamo mille volte in presenza di fatti della vita. È anzi perfettamente concepibile una tragedia in cui la materia – eventi situazioni personaggi – sia organizzata in modo da dare, in quanto contenuto puro, un'emozione tragica e che tuttavia, come opera d'arte, non abbia valore. [...] L'emozione tragica, dunque, scaturisce dalla constatazione della *equivalenza* e in pari tempo della *incompatibilità* dei valori:

al fondo di essa è la constatazione più o meno chiara che il mondo è troppo stretto perché due valori di pari grado vi si possano realizzare pacificamente assieme⁴².

Lungi dall'essere una «categoria estetica», il «tragico» è dunque una «categoria della vita» che, investendo la sfera etica, riguarda l'inevitabile conflittualità fra punti di vista inconciliabili, opposti ed equivalenti. Il tragico risiede nella dialettica impossibile fra i valori, nell'indecidibilità che conduce ad una catastrofe inevitabile e fatale. Non v'è «vera tragedia», né autentico sentimento tragico, laddove un valore minore venga subordinato e sacrificato ad uno maggiore, né può darsi pertanto alcuna «vera tragedia» in una prospettiva cristiana:

per esempio, la catastrofe dell'*Amleto*, dovuta a un mero cambio di spade, non è catastrofe tragica. Tragedia vera non c'è dove un valore minore è sacrificato a uno maggiore: a questo titolo, si può dubitare se la visione cristiana del mondo, con un Dio onnipotente e provvidente, che nell'aldilà dà a ognuno ciò che gli spetta e mette tutto a posto, consenta una vera tragedia, a meno di non porre provvisoriamente un velo sugli sfondi oltremondani⁴³.

L'autentico tragico appare semmai «là dove attuarsi significa necessariamente annientarsi»⁴⁴. In tal modo, Tilgher sembra quasi anticipare la riflessione che sarà svolta da Peter Szondi nel suo famoso *Saggio sul tragico* (1961), in cui

la «dialettica del tragico» viene appunto ravvisata in un inevitabile intreccio di «salvezza e annientamento»⁴⁵. Ma soprattutto, ci troviamo di fronte all'isostenia delle ragioni tragiche teorizzata da Rensi⁴⁶ e a suo modo già avvertita da Michelstaedter attraverso la formula: «tutti hanno ragione – nessuno ha ragione»⁴⁷. Il tragico consiste nella «tristezza di essere obbligati a constatare che tutti hanno ragione e che, nondimeno, queste ragioni non sono compatibili e compossibili fra loro»⁴⁸. Il contrassegno del tragico è quel sentimento della vita che sperimenta l'annientamento di un determinato valore quale prezzo inevitabile per la realizzazione del valore avverso. Tale isostenia agonica e tragica comporta al tempo stesso la caduta di ogni fondamento assoluto e l'impossibilità di sostenere, nell'abisso fra pensiero e realtà, alcuna dialettica che non sia quella contingente della vita stessa.

Le radici storico-teoriche di tale isostenia sono da ricercare nella dottrina scettica, relativistica e possibilista di Leopardi riportata in auge da Rensi e che non per caso ha trovato in Tilgher un profondo e lucido esegeta⁴⁹. Secondo quest'ultimo, Pirrone avrebbe appreso dalla dialettica megarica a «considerare sotto due punti di vista contrari, a trovare ad ogni problema soluzioni contraddittorie e, almeno in apparenza, di uguale valore»⁵⁰. Un simile indifferentismo scettico si traduce in indifferentismo etico, come osservava lo stesso Rensi, esaltan-

do la *Filosofia delle morali* (1937) come una delle opere più significative di Tilgher: «la grande novità del Tilgher è il riconoscimento e l'affermazione della pari validità, congiunta con l'irriducibilità, degli stili di vita». In modo speculare, Tilgher riconosce il merito di Rensi proprio nel suo relativismo scettico: «non v'è Ragione, ma ragioni diverse, opposte, mutevoli, incomunicabili, l'una per l'altra irrazionali: non ragioni, dunque, ma opinioni»⁵¹. Del resto, Tilgher distingue lo scetticismo antico da quello contemporaneo, il quale irrompe, come già accennato, con le «tragiche esperienze della guerra mondiale»⁵². Laddove lo scetticismo antico era astorico, quello figlio della cultura contemporanea si configura invece come uno «scetticismo storicistico»⁵³, consapevole non solo del destino di vita e morte d'ogni civiltà (come Spengler aveva mostrato nel *Tramonto dell'Occidente*) ma anche del fatto che nella storia non esiste alcuna marcia trionfale dello Spirito, nessuna sorte magnifica e progressiva, nessun «moto rettilineo ascensionale» del tipo di quello vanamente vagheggiato da Croce e Gentile⁵⁴.

Per quanto il tragico descritto da Tilgher rimandi essenzialmente al paradigma antico e classico della tragedia greca, non v'è dubbio che per lui l'isostenia delle ragioni investa la scena di quel mondo contemporaneo che emerge dopo la prima guerra mondiale, sebbene non senza significativi preludi. Sicché

Tilgher reinterpreta in qualche modo l'epoca della crisi costringendoci a ripensare il concetto stesso di contemporaneità. Ad esempio, nel sottosuolo dell'«anima contemporanea» il Tilgher studioso di teatro sente risuonare lo spirito inquieto e perturbante di Leonida Andreieff, tutto curvo sull'«isterico, selvaggio, ubriaco caos», su quell'«informe smisurato abisso, donde tutto ciò che è mostruoso ed orrendo si genera ed emerge»⁵⁵. La stessa filosofia di Pirandello, col suo insolubile relativismo, non può che apparire come un emblema di un tragico contemporaneo dalla peculiare curvatura esistenziale. Il pensiero scollato dalla vita suscita la domanda più radicale e iperbolica («perché l'essere anziché il nulla?»), lasciando emergere l'«assurdo» come l'unico «assoluto»⁵⁶ capace di sottrarsi alla rovina degli assoluti. In tal modo, Tilgher può citare Heidegger e Sartre accanto ad Andreieff e a Pirandello, accostando così il teatro dell'assurdo all'esistenzialismo allora in voga. È finito il tempo in cui i grandi sistemi riuscivano ad appendere la grande catena dei perché a un «chiodo unico»⁵⁷. Avendo volto le spalle al rassicurante e progressivo mondo d'«anteguerra» (il «mondo di ieri», avrebbe detto Stefan Zweig), viviamo in un tempo e in uno scenario in cui ormai «tutto è possibile». Questo mondo nuovo lascia comunque trasparire il sottosuolo del contemporaneo già ravvisato da Leopardi a partire da due formidabili aforismi: «non v'è quasi altra verità assoluta

se non che *Tutto è relativo*»⁵⁸; «*Tutto è posteriore all'esistenza*» (1626)⁵⁹. Che è quanto dire che niente è fondato se non sul semplice *quod sit*, come aveva visto bene l'ultimo Schelling (non per caso, riuscendo ad attirare a Berlino una variegata schiera di giovani hegeliani: da Kierkegaard a Stirner).

Nel 1949 Andrea Emo annotava in uno dei suoi ormai quasi mitici quaderni postumi⁶⁰: «quale maggiore tragedia della contingenza, di ciò che è senza avere una ragione di essere, che è per il solo fatto di essere, e che appunto perciò si abolisce?». A ben vedere, a parte l'inconfondibile cifra emiana dell'autonegazione, il tragico tilgheriano è tutto qui. Per la verità, Tilgher sfiora soltanto quello che rimane il rovello del suo fratello spirituale nella filosofia italiana: Giuseppe Rensi, ovvero l'indeducibilità e assurdità dell'esistenza. Ad esempio, nel suo ritratto di Kierkegaard, Tilgher si limita a sottolineare l'indeducibilità dell'individuo in quanto tale⁶¹. Augusto Del Noce osservava che mentre il Leopardi di Rensi è ancora «orientato verso Pascal» (pensatore tragico per eccellenza), quello di Tilgher è «un Leopardi scisso completamente da Pascal»⁶². È lo stesso Tilgher, in un suo confronto tra *Pascal e Leopardi* (1940), ad ammettere chiaramente: «togliete Dio, avrete il mondo di Leopardi»⁶³.

Nella sua irrequieta e spasmodica ricerca di senso, Tilgher non cessa di confrontarsi a tutto campo con i filosofi a lui

contemporanei e con le figure più all'avanguardia o alla moda. Le sue letture spaziano da Schopenhauer a Leopardi, da Michelstaedter a Rensi, da Unamuno a Ortega, da Simmel a Spengler a Bergson, da Freud ad Einstein, da Nietzsche a Löwith, restituendo spesso di ognuna di tali figure uno schizzo vivo e appassionato. A proposito della filosofia delle finzioni di Hans Vaihinger, Tilgher rileva che «il dubbio scettico è l'arma con cui l'Irrazionalismo e il Volontarismo, romanticismo dell'avvenire, insorgono contro lo Storicismo, romanticismo del passato, e tentano di demolirlo»⁶⁴. Un simile scetticismo e una tale «crisi [...] d'incipiente agonia»⁶⁵ trovano il loro sbocco in un'inaudita «Volontà di potenza» e nel relativismo dei nostri tempi. Tilgher ha contribuito inoltre a introdurre la nuova scepsti di Rensi, spesso a lui così congeniale, in una serie di articoli da terza pagina⁶⁶. Con riferimento ad Henri Bergson, Tilgher osserva come «l'arte drammatica» riveli un sottosuolo tragico che rimane sopito e nascosto perfino in quella che si potrebbe supporre come la più normale delle vite borghesi:

sotto la vita tranquilla e borghese che la società e la ragione ci han composto, l'arte drammatica va a smuovere in noi qualche cosa che, per fortuna, non scoppia, ma di cui essa ci fa sentire la tensione interna, e così ci rivela una parte nascosta di noi stessi: l'elemento tragico della nostra personalità⁶⁷.

Quando non proprio tragica, «la visione greca della vita» era quanto meno pessimistica. Tilgher lo ricorda contro l'immagine neoclassica del mondo greco:

l'intuizione greca della vita è veramente un'intuizione tutta luce, bellezza, armonia, primavera dell'umanità, sorriso e giovinezza del mondo come pensavano Winckelmann, Schiller e Goethe, o non piuttosto han ragione Creuzer, Schelling, Burckhardt e Nietzsche quando ci descrivono la profonda insoddisfazione e lacerazione interiore dell'anima greca, la sua infinita insoddisfazione⁶⁸?

Anche l'antico dualismo gnostico rifletteva quelle contraddizioni della vita e dell'animo umano destinate a ripercuotersi nelle contemporanee filosofie della vita⁶⁹. Il mondo miticamente plasmato dal cattivo Demiurgo era infatti «un mondo di contraddizione, di lotta, di guerra, di dolore»⁷⁰. A tal proposito, varrà la pena accennare, seppur di passaggio, alla dottrina del male espressa da un Tilgher che tradisce ancora le proprie ascendenze schopenhaueriane: «fondo ultimo della realtà è il cieco e tenebroso volere, l'illimitato poter essere, la pienezza inesauribile delle possibilità»⁷¹.

Accanto a filosofi quali Cartesio, Kant e Fichte, Tilgher tradusse anche Simmel, contribuendo così a introdurre in Italia il vitalismo di quest'ultimo: un'«intuizione della vita» che, alle porte della grande crisi mondiale, esprime la moderna «tragedia della cultura»⁷², «il malessere della

civiltà per cui la vita sente *la forma come tale* quasi alcunché di impostole coattivamente»⁷³. Non per caso, il Pirandello di Tilgher ricorda la lotta simmeliana tra la vita e la forma, trattandosi di una lettura filtrata appunto attraverso Simmel. Tra parentesi, Tilgher è il padre del termine «pirandellismo», ma non meno pirandelliana apparirà la stessa vicenda di un'amicizia – quella con lo scrittore agrigentino – destinata a degenerare a motivo di quella stessa formula («Vita-Forma»), inizialmente indovinata, ma divenuta via via un'etichetta abusata e svilente⁷⁴.

Anche il *Leopardi* di Tilgher (1940) rivela la vena tragica del pensatore di Resina. In questo caso, infatti, Tilgher enfatizza l'irrazionalismo che traspare dal conflitto fra ragione e natura, sottolineando in esso le movenze tipiche del pensiero contemporaneo, a partire dal drammatico scarto fra ragione e realtà e dall'impossibilità di conciliare dialetticamente quelle antitesi che Hegel aveva ottimisticamente identificato nella prefazione dei *Lineamenti di filosofia del diritto*: «ciò che è razionale è reale, ciò che è reale è razionale»:

la natura è illogica, ma è; i prodotti della ragione sono logici, ma irreali. Con profondità di intuizione, lo *Zibaldone* anticipa lucidissimamente le posizioni che assumeranno le filosofie di Giuseppe Ferrari, Bradley, Spir, Nietzsche, Bergson, Simmel, Weininger, Meyerson, cioè le punte estreme della filoso-

fia moderna, che tutte mettono capo a quelle medesime antitesi⁷⁵.

In una simile lista Tilgher avrebbe senz'altro potuto annoverare anche Giuseppe Renzi⁷⁶. Il Pirandello di Tilgher non è meno congeniale al dramma (alla tragedia) del vedersi vivere nella antinomia tra vita e forma, che il critico riteneva di aver tratto dalla «terminologia di Georg Simmel», adattandola appunto al «mondo di Pirandello»⁷⁷. Autori a lui congeniali come Leopardi e Pirandello spingevano Tilgher a riflettere sulla condizione esistenziale dell'uomo. Per l'uomo, osserva Tilgher, «l'esistenza non è possesso, ma problema eternamente da risolvere»⁷⁸. L'uomo è l'unico ente di natura a non avere una natura, che è quanto dire che egli non *ha*, ma *è* esistenza, come sostiene l'esistenzialismo contemporaneo⁷⁹. Per inciso, Tilgher leggeva anche Heidegger⁸⁰. Non per nulla, l'uomo viene definito da Tilgher come un «vivente senza natura», un «problema a *n* soluzioni»⁸¹. Quella dell'uomo, che non ha un'essenza determinata, è una natura «indeterminatamente conformabile»⁸², da «animale non ancora stabilmente determinato», per dirla rispettivamente con Leopardi e Nietzsche⁸³. Ma se per un verso l'uomo è un essere privo di natura predeterminata⁸⁴, per altro verso la natura tutta – per quanto dotata di leggi proprie – rimane a ben vedere priva di fondamento assoluto, incompatibile com'è con qualsivoglia ordine teleologico o ontoteologico⁸⁵:

«la Natura [...] produce sui nostri sensi grossolani l'illusione dell'ordine e della legge per la stessa ragione per cui dall'alto il disordine di una gran città si dispone nell'apparenza illusoria di un ordine armonioso»⁸⁶. E ancora: «quell'ordine e regolarità che appariva effetto di leggi immutabili operanti *ab aeterno* nel seno della Natura finisce ora per apparire null'altro che un effetto puramente statistico dell'incontro d'infiniti fenomeni producentisi a caso»⁸⁷.

Il casualismo critico (1942), *summa* postuma del pensiero tilgheriano, denuncia appunto l'irreparabile frattura tra pensiero e reale già radicalmente avvertita da Rensi col suo rovesciamento della famosa formula hegeliana:

il Pensiero marcia in direzione diametralmente opposta al Reale. Esso risale la china che il Reale discende. [...] Appunto perciò il Reale in quanto tale non può non apparire al Pensiero come il non-necessario, il contingente, l'imprevedibile, ciò che c'è e poteva benissimo non esserci⁸⁸.

Pensiero e realtà non muovono dunque verso alcuna sintesi, ma si separano in un'insanabile antitesi. Nessuna conciliazione, nessuna pacificazione possibile, dunque, ma dissidio perenne che sconfessa ogni superamento di tipo dialettico, idealistico, evolucionistico o storicistico che sia. L'unica dialettica possibile sembra così rimanere quella del vivente, sicché «l'idealismo sbocca nel realismo non

della cosa, ma della vita»⁸⁹. Una dialettica drammatica, quella della vita, attraversata da un'ineluttabile vena tragica.

_ Note

1 _ Per una biobibliografia, vedi G. F. LAMI (a cura di), *Adriano Tilgher. Manifestazioni del centenario. Atti*, Giuffrè, Milano 1992, pp. XI-XV.

2 _ Un'autotestimonianza viva del rapporto di Tilgher con la politica del tempo si trova in A. TILGHER, *Diario politico*, a cura di C. Giunta, Edizioni della Normale, Pisa 2021.

3 _ Contro Gentile, Tilgher nel 1925 avrebbe scagliato un famoso *pamphlet*: *Lo spaccio del bestione trionfante* (Gobetti Editore, Torino). Per la polemica filosofica contro Croce, vedi il cap. 30 di *Filosofi e Moralisti del Novecento* (Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1932, pp. 305-321).

4 _ Cfr. A. TILGHER, *La crisi mondiale e saggi critici di marxismo e socialismo*, Zanichelli, Bologna 1921.

5 _ ID., *Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra*, Guanda, Modena 1937. Gli autori antologizzati sono: Antonio Aliotta, Ernesto Buonaiuti, Giulio Evola, Piero Martinetti, Costanzo Mignone, Emilia Nobile, Giuseppe Rensi, lo stesso Adriano Tilgher.

6 _ ID., *Critica dello storicismo*, Guanda, Modena 1935, pp. 111-112.

7 _ ID., *Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra*, cit., p. 15.

8 _ *Ibidem*.

9 _ Ivi, p. 16.

10 _ Si confronti il giudizio di Tilgher su Rensi: «io dico che vedo in lui soprattutto un grande moralista, tragico convulso disperato, affasci-

nato dai lati notturni e abissali della vita» (ID., Prefazione a G. Rensi, *La morale come pazzia*, Guanda, Modena 1942, p. 16).

11 _ Cfr. ID., *Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra*, cit., p. 17.

12 _ *Ibidem*.

13 _ M. F. SCIACCA, *La filosofia italiana nel XX secolo*, vol. I: L'epos, Palermo 1997, p. 419.

14 _ A. TILGHER, *Scienza e Morale. Dalla filosofia greca agli esistenzialisti*, Bardi, Roma 1947, p. 131.

15 _ ID., *Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra*, cit., p. 17.

16 _ ID., *Critica dello storicismo*, cit., p. 114.

17 _ Cfr. E. SEVERINO, *Nietzsche e Gentile*, in ID., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, pp. 77-98; pp. 87-98.

18 _ A. TILGHER, *Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra*, cit., p. 37.

19 _ G. MORRA, *Tilgher: la crisi della modernità*, in F. LAMI (a cura di), *Adriano Tilgher. Manifestazioni del centenario*, cit., p. 179: «fu Rensi scrittore tragico, mentre Tilgher fu naturalmente scrittore comico [sic] e insieme drammatico, mai tragico (così come il suo Pirandello)».

20 _ A. TILGHER, *La filosofia di Leopardi e altri scritti leopardiani*, a cura di R. Bruni, Aragno, Torino 2018, p. 36; cfr. ivi, p. XVIII.

21 _ Ivi, p. 79.

22 _ *Zib.* 4099-4100.

23 _ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 2000, p. 175.

24 _ L. BALDACCÌ, *Il male nell'ordine*, Rizzoli, Milano 1998, p. 91.

25 _ *Ibidem*. In tal senso, Leopardi appare a Baldacci «un superatore dell'umanistica visione tragica» (ivi, p. 188, n. 2).

26 _ A. TILGHER, *La morale come pazzia*, Guanda, Modena 1942, p. 12.

27 _ ID., *Giuseppe Rensi o la Rivolta contro il Reale*, in ID., *Filosofi e moralisti del Novecento*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1932, p. 289.

28 _ Cfr. L. CAPITANO, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, prefazione di A. Folin, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, pp. 413-426 e note relative; ivi, p. 439.

29 _ A. TILGHER, *Il Tragico*, in ID., *Scienza e morale*, cit., p. 79.

30 _ Cfr. ivi, p. 78.

31 _ ID., *La filosofia di Leopardi*, cit., p. 65.

32 _ ID., *Filosofi e Moralisti del Novecento*, cit., p. 289.

33 _ ID., *Tempo nostro*, Bardi, Roma 1946, p. 80; cfr. A. Gorini Santoli, *La filosofia di Leopardi*, in F. LAMI (a cura di), *Adriano Tilgher. Manifestazioni del centenario. Atti*, cit., pp. 197-211: p. 209.

34 _ ID., *Tempo nostro*, cit., p. 78. Cfr. L. CAPITANO, *L'altra natura e la scepsi di Leopardi*, «Il Pensare», XII (2013) 13, pp. 42-70.

35 _ ID., *Tempo nostro*, cit., p. 79.

36 _ *Ibidem*.

37 _ ID., *Moralità*, cit., p. 165.

38 _ Cfr. E. NOBILE, *Il dualismo filosofico*, Ri-ano, Napoli 1935.

39 _ A. TILGHER, *Filosofi e Moralisti del Novecento*, cit., p. 127.

40 _ ID., *Il Tragico*, in ID., *Scienza e Morale*, cit., p. 83.

41 _ Ivi, p. 86.

42 _ Ivi, pp. 82-87. Da notare l'affinità di una simile definizione del tragico con quella che troviamo già espressa in Hegel: «il tragico originario consiste ora nel fatto che entro tale collisione

- ne entrambi i lati dell'opposizione, presi per sé, hanno una loro *legittimità*, mentre d'altra parte sono in grado di condurre a compimento il vero contenuto positivo del loro fine e del loro carattere solo come negazione e *violazione* dell'altra potenza egualmente legittima, cadendo in colpa proprio nella loro eticità e tramite essa» (G. W. F. Hegel, *Estetica*, a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1976, p. 1338).
- 43 _ A. TILGHER, *Il Tragico*, cit., p. 85.
- 44 _ Ivi, p. 86.
- 45 _ P. SZONDI, *Saggio sul tragico*, a cura di F. Vercellone, Einaudi, Torino 1996.
- 46 _ G. RENSI, *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna 1921, p. 81.
- 47 _ C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, Adelphi, Milano 1996, p. 77. Tilgher affronta la figura di Michelstaedter in ID., *Filosofi e Moralisti del Novecento*, cit., pp. 295-304.
- 48 _ A. TILGHER, *Il Tragico*, in ID., *Scienza e Morale*, cit., p. 84.
- 49 _ Cfr. L. CAPITANO, *Lo scetticismo di Rensi nella filigrana dello Zibaldone*, in O. BELLIFEMINE, R. BRUNI e L. MASI (a cura di), *Leopardi oltre la letteratura*, UKSW (Università Cardinale Stefan Wyszyński), Varsavia 2023, pp. 13-29.
- 50 _ A. TILGHER, *Filosofi antichi*, Edicions Enoanda, Catalogna 2018, p. 108; cfr. ivi, p. 112; pp. 114-115.
- 51 _ ID., *Filosofi e Moralisti del Novecento*, cit., p. 287.
- 52 _ Ivi, p. 197. Anche per Giuseppe Rensi, la Grande Guerra rappresentò una frattura epocale (G. RENSI, *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna 1921, pp. 33-83).
- 53 _ A. TILGHER, *Louis Rougier e Oswald Spengler*, in ID., *Relativisti contemporanei*, Bardi, Roma 1944⁶, pp. 55-67: pp. 60-67.
- 54 _ Ivi, p. 63.
- 55 _ ID., *Studi sul teatro contemporaneo*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1928, p. 284.
- 56 _ ID., *Stupore di esistere*, in ID., *Scienza e Morale*, cit., pp. 137-142.
- 57 _ Ivi, p. 142.
- 58 _ *Zib.* 452.
- 59 _ A. TILGHER, *Tutto è possibile*, in ID., *Tempo nostro*, cit., pp. 125-130.
- 60 _ A. EMO, *Quaderni di metafisica 1927-1981*, a cura di M. Donà e R. Gasparotti, Prefazione di M. Cacciari, Bompiani, Milano, 2006, p. 437.
- 61 _ Cfr. A. TILGHER, *Kierkegaard «il singolo»*, in ID., *Scienza e Morale*, cit., pp. 160-166.
- 62 _ A. DEL NOCE, *Un interprete della cultura italiana tra le due guerre*, in F. LAMI (a cura di), *Adriano Tilgher. Manifestazioni del centenario*, cit., p. 59.
- 63 _ A. TILGHER, *Scienza e Morale*, cit., p. 128.
- 64 _ ID., *Relativisti contemporanei*, cit., p. 35.
- 65 _ ID., *Louis Rougier e Oswald Spengler*, cit., p. 65.
- 66 _ Cfr. ID., *Scetticismo*, «Il Resto del Carlino», XXXV (1° settembre 1919) 240, p. 3; ID., *Correnti di pensiero contemporaneo. Uno scettico: Giuseppe Rensi*, «Il Mondo», I (24 febbraio 1922), p. 3; ID., *Il Bastian Contrario dell'idealismo*, «I Diritti della scuola», XXVII (31 gennaio 1926) 14, pp. 53-54; ID., *Il filosofo allegro e il filosofo serio*, «Il Mondo», V (17 aprile 1926) 88, p. 3; ID., *Un moralista: Giuseppe Rensi*, «Il Lavoro», XXXVI (6 marzo 1938) 56, p. 3. Cfr. *Fondo Giuseppe Rensi. Inventario con una scelta di lettere inedite*, a cura di L. Ronchetti e A. Vigorelli, Cisalpino, Milano 1996.

67 _ ID., *Voci del tempo*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1923, p. 196.

68 _ ID., *La visione greca della vita*, Edicions Enoanda, Catalogna 2020, p. 25.

69 _ ID., *I due dèi di Marcione*, in ID., *Moralità: punti di vista sulla vita e sull'uomo*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1938, pp. 181-186.

70 _ Ivi, p. 183.

71 _ ID., *Teoria del pragmatismo trascendentale*, Fratelli Bocca, Milano 1915, p. 361.

72 _ P. SZONDI, *Saggio sul tragico*, cit., pp. 57-60.

73 _ G. SIMMEL, *Il conflitto della civiltà moderna*, a cura di G. Rensi, Aragno, Torino 2019 (ed. orig. Fratelli Bocca, Torino 1925), p. 7.

74 _ Cfr. L. SCIASCIA, *Tilgher*, in ID., *Alfabeto pirandelliano*, Adelphi, Milano 1989, pp. 69-78; L. CAPITANO, *La filosofia di Pirandello tra vitalismo e nichilismo*, in G. ABBADESSA (a cura di), *Penombre e anamorfofi tra letteratura e filosofia*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2023, pp. 21-45.

75 _ A. TILGHER, *La filosofia di Leopardi*, cit., p. 37.

76 _ Stranamente Tilgher non viene menzionato in G. RENSI, *Autobiografia intellettuale*, Quodlibet, Macerata 2013.

77 _ ID., *Le estetiche di Pirandello* (1940), ora in ID., *Pirandello o il dramma di vedersi vivere*, Solfanelli, Chieti 2013, p. 92.

78 _ ID., *Filosofi e Moralisti del Novecento*, cit., p. 28.

79 _ Una simile posizione è sostanzialmente di ascendenza leopardiana (*Zib.* 3375; *Zib.* 3467).

80 _ Cfr. A. TILGHER, *La filosofia dell'esistenza di Martin Heidegger*, in ID., *Scienza e morale*, cit., pp. 154-159.

81 _ Cfr. ID., *Filosofia delle Morali*, Bardi, Roma, 1937, pp. 6-9. Vedi pure il saggio tilgheriano su Pico, in *Moralità. Punti di vista sulla vita e sull'uomo*, cit., pp. 187-190.

82 _ *Zib.* 3467.

83 _ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, trad. it. F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Vol. VI, Tomo II, Adelphi, Milano 1968, § 62, p. 68.

84 _ Per meglio dire, è fondamento di se stesso (cfr. A. TILGHER, *Scienza e morale*, cit., p. 157).

85 _ Cfr. ID., *Il caso e la visione teleologica del mondo*, in ID., *Il casualismo critico*, Bardi, Roma 1942, pp. 100-104.

86 _ ID., *Tempo nostro*, cit., p. 80.

87 _ *Ibidem*.

88 _ ID., *Il casualismo critico*, cit., p. 106.

89 _ Ivi, p. 86.