

SIMONE GHELLI

Primo Levi e Pierre Bayle. “Soffro dunque sono”: Primo Levi lettore dei moderni

Che intelletto e materia siano strettamente legati credo che nessuno che abbia avuto mal di denti possa negarlo.

— *Opere*, III: 766

Una questione filosofica

Che cosa la commuove? – Io sono un incallito e non mi commuovo quasi mai. Mi commuovono ... be', direi quello che commuove tutti: i bambini che soffrono, gli anziani che soffrono, le persone indifese, ma sono ... forse appunto per le mie esperienze sono piuttosto incallito, non mi commuovo facilmente. – *E di cosa ha paura?* – Del dolore fisico, mio e altrui. (*Il suono e la mente*, *Opere*, III: 318)

Si parla spesso, e a ragione, di Primo Levi come di uno scrittore «laico», di un'intellettuale che per tutta la sua vita non ha mai ceduto al fascino consolatorio delle ideologie, delle teodicee o delle grandi narrazioni. Se c'è un aspetto dell'opera di Levi su cui sicuramente possono convenire tanto gli interpreti, quanti i lettori, è appunto l'assenza al suo interno di qualsiasi giustificazione del mondo. Primo Levi è stato un pensatore capace, come pochi, di mettere a frutto il carattere aporetico della realtà e, al contempo, proprio perché disavvezzo alle petizioni di principio, di seguire fino in fondo le implicazioni, etiche e filosofiche, derivanti da una visione compiutamente laica dell'esistenza. Perché per l'autore di *Se questo è un uomo* la laicità non ha significato semplicemente una visione disincantata

del reale o un'alternativa di senso da contrapporre ad altre. Insomma, la laicità non era per lui un rifugio, non poteva e non doveva esserlo. Nel definirsi «laico», Levi professava semmai, con grande modestia, la sua totale avversità nei confronti della categoria di “senso”. In fondo, trovare un “senso” all'interno delle vicende di questo mondo, soprattutto in quelle più tragiche, significa sempre “salvare” qualcosa o qualcuno, ed è noto quanto Levi guardasse con sospetto il termine «salvazione.»

«Per me *non* ha senso la sofferenza: si deve evitare; anzi, l'unico dovere che ha l'uomo al mondo, secondo me, *laico*, è di evitare la sofferenza agli altri e se stessi» (*Il mio incontro con Primo Levi, Opere*, III: 862). Sono convinto che la laicità di Primo Levi si esprima al massimo grado in relazione alla questione della sofferenza, un tema che ha permesso allo scrittore torinese di muoversi dal piano concreto della storia a quello più speculativo dell'ontologia. A partire da *Se questo è un uomo*, infatti, la questione del male politico è sempre intrecciata con quella del male nel mondo. Basti pensare all'«esperimento Auschwitz»¹ condotto dall'autore nel capitolo centrale della sua testimonianza. Come è noto, il dato antropologico più «degnò d'attenzione» è «che esistono fra gli uomini due categorie particolarmente ben distinte: i salvati e i sommersi» (*Opere*, I: 206). Oltre a essere presente in maniera «molto meno evidente» anche nella «vita comune», questa iniquità tra gli esseri umani ricalca un'iniquità ancora più fondamentale che l'universo concentrazionario non fa altro che assecondare e rendere sistemica: «nella storia e nella vita», scrive Levi, «pare talvolta di discernere una legge feroce, che suona “a chi ha, sarà dato; a chi non ha, a quello sarà tolto”. Nel Lager, dove l'uomo è solo e la lotta per la vita si riduce al suo meccanismo primordiale, la legge iniqua è apertamente in vigore, è riconosciuta da tutti» (207). Sebbene agli occhi dell'ex prigioniero di Auschwitz il campo di concentramento corrisponda al compimento del progetto politico totalitario² e non, come

1 Massimo Bucciantini, *Esperimento Auschwitz*, Torino, Einaudi, 2011.

2 Primo Levi, *Intervista del 25 gennaio 1975*, in *Rai Tg della sera*, in *Primo Levi. Il veleno di Auschwitz. Il volto e la voce: testimonianze in TV 1963-1986*, a cura di Ferdinando Sessi e Stas' Gawronski, Venezia, Marsilio, 2016: «il Lager, Auschwitz, era la realizzazione del fascismo, era il fascismo integrato, completato, aveva quello che in Italia mancava, cioè il suo coronamento.»

spesso si è sostenuto, al ritorno a un presunto “stato di natura” prepolitico,³ il parallelismo tra una generale «legge feroce» della vita e una peculiare «legge iniqua» del Lager suggerisce una continuità di fondo che Levi non ha mai smesso di interrogare.

Tale continuità è data dall’idea che la «vita *non* ha uno scopo; il dolore prevale sempre sulla gioia; siamo tutti dei condannati a morte, a cui il giorno dell’esecuzione non è stato rivelato» (*Verso occidente, Opere*, I: 672). A detta di Levi, infatti, «se non l’universo, almeno questo pianeta è retto da una forza brutta, non invincibile ma perversa, che preferisce il disordine all’ordine» (*Il brutto potere, Opere*, II: 1552). In poche parole, il fenomeno della vita è nientemeno che il tentativo, sempre esposto al fallimento, di «conservarsi contro il brutto potere della degradazione e della morte.»⁴ Un processo precario di omeostasi che determina la «passività inevitabile di tutte le creature di fronte all’altrettanto inevitabile sofferenza.»⁵ Pertanto, è proprio la «tremenda mole di questa “sostanza” che inquina ogni vita» (*Contro il dolore, Opere*, II: 838) a confermare Levi nella sua laicità: ai suoi occhi, infatti, la presenza del dolore nel mondo non è soltanto un dato incontrovertibile e strutturale, ma è soprattutto moralmente ingiustificabile.

«Le certezze del laico sono poche», scrive Levi in *Contro il dolore*, «ma la prima è questa: è ammissibile soffrire (e far soffrire) solo a compenso di una maggior sofferenza evitata a sé o ad altri» (838). Nel corso degli ultimi anni, gli interpreti hanno ormai evidenziato l’assoluta centralità della sofferenza nella definizione della filosofia morale di Primo Levi. A tal riguardo, Robert Gordon ha efficacemente inquadrato la proposta etica dello scrittore torinese all’interno della cornice dell’«utilitarismo», rilevando la presenza di una prospettiva consequenzialista

3 Frederic Homer, *Primo Levi and the Politics of Survival*, Columbia, University of Missouri Press, 2001, p. 23-42.

4 Sull’importanza di Giacomo Leopardi all’interno della filosofia della natura di Primo Levi si veda Antonio Di Meo, *Primo Levi e la scienza come metafora*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2011.

5 Damiano Benvegnù, *Contro il dolore: Primo Levi, Hans Ruesch, e il dibattito sulla sperimentazione animale*, in *Primo Levi*, a cura di Mario Barenghi, Marco Belpoliti e Anna Stefi, Milano, Marcos y Marcos, 2017, pp. 452-60 (p. 457).

che, anziché ricorrere a sistemi e certezze rigide, valuta di volta in volta le diverse situazioni per la loro capacità di produrre piacere o dolore.⁶ Allargando ulteriormente lo spettro dell'analisi, Damiano Benvegnù ha inoltre mostrato il carattere anti-anthropocentrico dell'utilitarismo leviano, dove la vulnerabilità della materia vivente diviene appunto il comun denominatore di un'etica capace di inglobare ogni essere senziente all'interno del medesimo circuito.⁷ Per tali ragioni, come ha giustamente evidenziato Marco Belpoliti, in Levi «l'etica presuppone una filosofia materialista»,⁸ dove il dolore è appunto quel fatto fisiologico capace, da un lato, di attestare con atroce evidenza quanto la nostra condizione di viventi sia «nemica di ogni infinito» (*Se questo è un uomo*, *Opere*, I: 144); dall'altro, di sollevare una questione morale intrinsecamente avversa alla trascendenza. Un ripiegamento severo sull'immanenza, che, come è noto, condurrà Levi all'ateismo: «c'è Auschwitz, quindi non può esserci Dio» (*Conversazione con Primo Levi*, *Opere*, III: 858).

Primo Levi materialista? Primo Levi ateo? Forse, come ricorda Gordon, «non ha senso attribuire etichette filosofiche a uno scrittore come Levi, che era del tutto alieno da una mentalità filosofica in senso tecnico.»⁹ Non c'è ombra di dubbio però che all'interno delle pagine dell'opera leviana dedicate al tema della sofferenza si respiri molto aria di filosofia. Filosofia che rimane quasi sempre «invisibile»,¹⁰ forse per pudore, per chiarezza dello scrivere o, molto più semplicemente, come amava ripetere lo stesso Levi, per «non fare il passo più lungo della gamba» (*Il necessario e il superfluo*, *Opere*, III: 689).

6 Robert Gordon, *Primo Levi. Le virtù dell'uomo normale*, Roma, Carocci, 2003, p. 83-98.

7 Damiano Benvegnù, *Animals and Animality In Primo Levi's Work*, London, Palgrave Macmillan, 2018, p. 51 e segg.

8 Marco Belpoliti, *Primo Levi. Di fronte e di profilo*, Milano, Guanda, 2015, p. 327.

9 Gordon, *Primo Levi*, cit., p. 83-4.

10 Joseph Farrell, *The Humanity and Humanism of Primo Levi*, in *Answering Auschwitz. Primo Levi's Science and Humanism after the Fall*, a cura di Stanislao Pugliese, New York, Fordham University Press, 2011, pp. 87-102 (p. 90).

Un lettore dei moderni: Primo Levi e Pierre Bayle

Io sono arrivato al punto di chiedermi il perché del nostro destino, dell'essere qui oggi, al chiedermi, non al rispondermi. La risposta non l'ho trovata, non soltanto, ma le risposte che mi si offrono non soddisfano, dovrebbero spiegare il perché del male nel mondo, come il male del mondo sia compatibile con Dio Padre Onnipotente, ed a questo la risposta non è mai stata data. (*Intervista a Primo Levi, Opere*, III: 375)

A detta di Ferdinando Camon, per mezzo dell'entimema «c'è Auschwitz, quindi non può esserci Dio», Primo Levi ha di fatto voluto «introdurre una prova filosofica della non-esistenza di Dio» (*Opere*, III: 1164). Tuttavia, una ricostruzione storico-filosofica degli argomenti da lui utilizzati rischia di ridursi a una mera suggestione priva di fondamenti filologici. A rendere complicata una simile operazione, è il carattere occasionale con cui il tema dell'ateismo compare all'interno dell'opera leviana. Di fatto, a parte alcuni brevi passaggi di *Se questo è un uomo* (*Opere*, I: 242 e 264) e di *I sommersi e i salvati* (*Opere*, II: 1195 e 1238), l'esistenza o meno di Dio viene discussa per lo più nel corso delle interviste e delle conversazioni. Ciò ha finito con il fare dell'ateismo di Levi una questione biografica, relativa cioè al rapporto personale dell'autore con l'ebraismo o, più in generale, con la fede dopo Auschwitz.¹¹ Come se appunto la negazione operata da Levi altro non fosse che la disperata presa d'atto di un superstite che ha «visto troppe sofferenze umane per non ribellarsi a una religione che pretende di imporre a esse il suo senso e la sua legge.»¹² In realtà, da un punto di vista della storia del pensiero, la posizione di Levi esprime una profonda consapevolezza filosofica, una concatenazione non casuale

11 Myriam Anissimov, *Primo Levi o la tragedia di un ottimista*, Milano, Baldini & Castoldi, 1999, p. 304 e segg.

12 Elie Wiesel, *Tutti i fiumi vanno al mare. Memorie*, Milano, Bompiani, p. 97. Si veda anche Sophie Nezri-Dufour, *Primo Levi. Una memoria ebraica del Novecento*, Firenze, Giuntina, 2002, p. 220: «il dramma e la grandezza di Levi furono di non poter ammettere l'inammissibile, e di rifiutare il conforto di una forza consolatrice: la sofferenza inutile e il male profondo rimanevano eternamente inspiegabili e gridavano al cielo, quale una protesta eterna. Quale l'interrogazione disperata di milioni di deportati, ad Auschwitz, nella loro ricerca del perché.»

di concetti e argomenti riconducibile a una tradizione ben precisa: quella dell'ateismo moderno.¹³

Per me le cose stanno così: Dio o è onnipotente o non è Dio. Ma se c'è ed è quindi onnipotente perché permette il male? Il male esiste. Il male è il dolore. Dunque se Dio, a suo arbitrio, può ribaltare il bene in male, o soltanto lasciare che il male dilaghi sulla Terra, vuol dire che è un Dio cattivo. E quella di un Dio cattivo è un'ipotesi che mi ripugna. Così mi attengo all'ipotesi che mi pare più semplice; lo nego. (*Non l'ho mai incontrato, neppure nel Lager*, Opere, III: 388)

L'insistenza sul male fisico e il suo conseguente impiego come argomento a favore della non esistenza di Dio sono tutti elementi che suggeriscono una notevole affinità tra Primo Levi e alcuni dei protagonisti del dibattito sull'ateismo consumatosi tra XVII e XVIII secolo. Tra questi ultimi, Pierre Bayle, il «grande campione dell'antiteodicea moderna»,¹⁴ permette di stabilire a mio avviso tutta una serie di parallelismi concettuali, attraverso i quali è possibile far emergere il retroterra filosofico delle tesi leviane. Prima di procedere oltre, occorre però chiarire sin da subito che non è mia intenzione provare che Levi sia stato un «lettore» di Bayle. Il mio intento è semmai quello di utilizzare l'autore del *Dictionnaire* per argomentare a favore di una tesi più ampia, ossia che Levi sia stato un «lettore» dei moderni o, meglio, un «pensatore moderno». Di fatto, al di là di qualunque prova filologica, «non si deve dimenticare che le grandi idee innovatrici si trasmettono anche al di là dei testi ai quali sono affidate, hanno – per così dire – una vita e una diffusione atmosferica: esse sono nell'aria.»¹⁵ Come sostenuto da Sergio Landucci, «l'esito bayliano costituisce un punto di non ritorno nel pensiero occidentale»,¹⁶ un momento di strutturazione di argomenti ancora oggi insuperati, i quali hanno irrimediabilmente compromesso i tentativi successivi di elaborare una teodicea. Benché ai

13 Sull'ateismo in epoca moderna si veda Gianluca Mori, *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Roma, Carocci, 2016.

14 Stefano Brogi, *I filosofi e il male. Storia della teodicea da Platone ad Auschwitz*, Milano, Franco Angeli, 2006, p. 75.

15 Mario Andrea Rigoni, *Leopardi e il metodo Bayle*, «Rivista di Storia della Filosofia», 54, 1 (1999): 43-53 (p. 43).

16 Sergio Landucci, *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli, Bibliopolis, 1986, p. 13.

giorni nostri non goda di grande fama, in epoca moderna Pierre Bayle è stato invece un riferimento costante. Le sue tesi sono infatti all'origine «dell'ateismo dei Diderot e dei d'Holbach, ma sono anche all'origine del *Candide* di Voltaire e della polemica che quest'ultimi scatenerà dopo il terremoto di Lisbona.»¹⁷ A detta di Daniela Amsallem, non sembra esagerato affermare che «la cultura francese, in particolare il periodo che va dal Rinascimento all'Illuminismo», ha svolto un ruolo preponderante nella formazione di Levi.¹⁸ Una cultura con cui Levi entra in contatto sin da giovane tramite la «biblioteca illuminista» del padre, nella quale «c'era di tutto, da Voltaire a Camille Flammarion» (*Dialogo, Opere*, III: 484). Dunque, tramite le sue letture, Levi «respira» la filosofia dei moderni, in particolare di quel filone razionalista e materialista che, con picchi di intensità differenti, ha rappresentato un'insidiosa alternativa all'ontologia dualista di Cartesio. Per dirla con Richard Dawkins, all'interno delle sue riflessioni sembra operare una sorta di «meme»¹⁹ materialista che idealmente lo connette a una vicenda filosofica a lui precedente e della quale si dimostra un acuto conoscitore e interprete.

Ad accumunare Bayle e Levi sono, a mio parere, due elementi. Il primo riguarda appunto la critica alla teodicea. Come sottolinea Gianluca Mori, l'ateismo moderno contesta non tanto l'idea di una causa prima, quanto l'attribuzione a quest'ultima di un profilo morale. In altri termini, a essere severamente messe sotto accusa dai moderni sono la bontà e l'onnipotenza di Dio, attributi che risultano totalmente incompatibili con la presenza realissima del male nel mondo. Negli articoli *Manichei e Pauliciani* del *Dizionario storico-critico*, Bayle, per mezzo di un magistrale gioco di ritorzione dialettica e mascheramento, solleva tutta una serie di questioni destinate a minare le fondamenta della teologia cristiana.

Se l'uomo è l'opera di un unico principio sommamente buono, sommamente santo, sommamente potente, può essere esposto alle malattie, al freddo, al caldo, alla fame, al dolore, agli affanni? Può avere tate cattive inclinazioni? Può commettere tanti crimini? La suprema santità può produrre una creatura peccaminosa? La suprema

17 Brogi, *I filosofi e il male*, cit., p. 77.

18 Daniela Amsallem, *Illuminista*, in *Primo Levi* (2017), cit., pp. 290–8 (p. 290).

19 Richard Dawkins, *Il gene egoista*, Milano, Mondadori, 1992.

bontà può produrre una creatura infelice? La suprema potenza, unita a una bontà infinta, con colmerò di beni la propria opera e non allontanerà da essa tutto ciò che potrebbe offenderla o affliggerla?²⁰

L'originalità dell'argomento Bayle consiste nella preminenza da lui assegnata al «male fisico» rispetto al tema, tradizionalmente più decisivo, del «male morale»: se è vero che peccando l'essere umano «è divenuto cattivo meritando che Dio sommamente giusto quanto sommamente buono, gli facesse sentire gli effetti della sua collera», allora, argomenta il filosofo francese, Dio «è la causa del male fisico», una punizione che è «ben lungi dall'essere incompatibile» sia con la bontà sia con la giustizia.²¹

Se Dio non ha previsto la caduta dell'uomo, ha almeno giudicato che tale caduta era possibile; e poiché, qualora si fosse verificata, si sarebbe visto costretto a rinunciare alla propria paterna bontà, dato che, esercitando sui propri figli la funzione di giudice severo, li avrebbe resi miserabili, egli avrebbe determinato l'uomo al bene morale, come l'ha determinato al bene fisico. [...] Ecco a che cosa ci conducono le idee chiare e distinte dell'ordine, quando noi seguiamo passo per passo ciò che deve fare un principio infinitamente buono.²²

Agli occhi di Bayle la teodicea altro non è che un vano tentativo di conciliare la Provvidenza con le «disgrazie» di questo mondo, nella convinzione che «ciò è avvenuto, dunque ciò non ripugna affatto alla santità e alla bontà di Dio.»²³ Nel far questo però la teologia non si rende conto di legittimare un accanimento di per sé evitabile, inutile. Come se Dio altro non fosse che «un padre di famiglia che lascerebbe rompere le gambe ai propri figli per far poi vedere la sua abilità nel ricongiungere le ossa rotte.»²⁴

È nei confronti dell'ipotesi di un «Dio cattivo» che vuole il male, sebbene lo possa evitare, che anche Primo Levi si pone in maniera

20 Pierre Bayle, *Dizionario storico-critico*, Roma-Bari, Laterza, 1976, p. 20.

21 *Ibid.*

22 *Ivi*, p. 21.

23 *Ivi*, p. 46.

24 *Ibid.*

idiosincratica.²⁵ A differenza di Bayle, lo scrittore torinese sviluppa però la propria anti-teodicea in relazione a tutta una serie di vicende biografiche, dalla «preghiera» di Kuhn sino all'argomento consolatorio offertogli dall'amico Dallaporta al ritorno dalla prigionia, contestando appunto l'idea che la «salvazione» di Auschwitz potesse corrispondere a un «privilegio» concesso da Dio (*Conversazione con Primo Levi, Opere*, III: 858). Come ho cercato di mostrare altrove,²⁶ l'ateismo di Levi di fatto suggella la sua riflessione etico-politica, al centro della quale sta appunto il binomio *sommersi-salvati*. La negazione dell'esistenza di Dio è per Levi una sorta di gesto etico fondamentale, attraverso il quale disinnescare quella sindrome del privilegio di cui, oltre all'«animo umano», sembra affetta anche la giustizia divina. Da qui la scelta di affidare la storia alla categoria di fortuna,²⁷ una cornice relativistica che determina le vite degli esseri umani e che, proprio perché indifferente e casuale, non richiede, al contrario della Provvidenza, di giustificare la loro palese e comunque ingiusta iniquità. Infondo, come precisa Levi, «noi possiamo anche chiamare “Dio” il caso. Ma questo vuol dire un Dio cieco, un Dio sordo, che non ritengo valga la pena di prendere in considerazione» (*Opere*, III: 388).

A detta di Andrea Rondini, la critica di Levi all'idea di Provvidenza segna «il punto di maggior discordanza»²⁸ con Alessandro Manzoni, un autore decisivo per la definizione della morale e dell'antropologia dello scrittore torinese.²⁹ Perché, sembra chiedere Levi a Manzoni, «la Provvidenza si ferma davanti alla malvagità umana e al dolore del mondo» (*Il pugno*

25 Come ammetterà in un'intervista con Giovanni Grieco del 1983: «nell'assenza di Dio, direi che ho fatto mio il punto di vista di Giacomo Leopardi, il poeta che accusa la natura di ingannare i suoi figli con false promesse di bene che sa di non poter mantenere» (*Non l'ho mai incontrato, Opere*, III: 387).

26 Simone Ghelli, *Il peso insostenibile della fortuna. L'ateismo di Primo Levi*, «Iride», 31, 84 (2018): 245-59 (p. 248-53).

27 Sulla fortuna in Primo Levi si veda Robert Gordon, «Sfacciata fortuna» *La Shoah e il caso*, Torino, Einaudi, 2010.

28 Andrea Rondini, *Manzoni e Primo Levi*, «Testo», 31, 60 (2011): 49-86 (p. 50). Su questo si veda anche Mirna Cicioni, *Un'amicizia asimmetrica e feconda: Levi e Manzoni*, in *Voci dal mondo per Primo Levi. In memoria, per la memoria*, a cura di Luigi Dei, Firenze, Firenze University Press, 2007, pp. 63-70.

29 Belpoliti, *Primo Levi*, cit., p. 321-3.

di Renzo, *Opere*, II: 861)? La risposta che trova ne *I promessi sposi*, opera da lui letta e riletta, è che «i guai vengono bensì spesso, [...] e che quando vengono, o per colpa o senza colpa, la fiducia in Dio li raddolcisce, e li rende utili per una vita migliore.»³⁰ A detta di Manzoni, infatti, è «irragionevole» dinanzi al male del mondo cercare «un colpevole contro cui sdegnarsi.» Si finirebbe altrimenti con l'essitare «tra due bestemmie, che son due deliri: negar la Provvidenza, o accusarla.»³¹ Nulla di più distante dalla posizione di Primo Levi, colui che mai avrebbe permesso ad alcun risentimento di prendere il posto della ragionevolezza. Come ammetterà in un'intervista: «è vero, io proprio non riesco a togliermi questa malattia della ragione» (*Le ragioni per avere fiducia*, *Opere*, III: 234). Pierre Bayle, pensatore che più di ogni altro si è reso conto del potere distruttore della «ragione umana»,³² potrebbe dunque rappresentare per Levi una sorta di anti-Manzoni,³³ una risorsa concettuale capace di trasformare la propria indignazione in un argomento «chiaro e distinto»: «dunque è proprio vero: Dio non c'è» (*Opere*, III: 387).

A detta di Gianluca Mori, la critica bayliana, così come l'intera stagione ateistica tra XVII e XVIII secolo, non va intesa come una semplice riproposizione del classico lemma epicureo: Dio o vuole togliere i mali, ma non può; oppure può, ma non vuole. Se vuole e può, il che soltanto conviene a Dio, allora da dove vengono i mali? o perché non li toglie? A partire da Bayle, infatti, l'argomento epicureo acquisisce una forza ulteriore, in

30 Alessandro Manzoni, *I promessi sposi. Storia della colonna infame*, Torino, Einaudi, 2012, p. 587.

31 Ivi, p. 592.

32 Bayle, *Dizionario storico-critico*, cit., p. 23. Nello *Zibaldone* di Leopardi – una possibile fonte di Levi – si trova un riferimento esplicito al «detto» Bayle «la ragione è piuttosto uno strumento di distruzione che di costruzione». Cfr. Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, Roma, Newton, 2018, pp. 903 [4192].

33 Come evidenziato dagli interpreti, Antonio Rosmini rappresenta una delle fonti filosofiche più importanti per Alessandro Manzoni, soprattutto per quanto riguarda i temi della conoscenza e della Provvidenza (si veda *Dell'Invenzione. Dialogo*, Brescia, Morcelliana, 1986, p. 158–61). A tal riguardo, è interessante notare che proprio Pierre Bayle rappresenta il principale fronte polemico all'interno della riflessione rosminiana sulla teodicea (cfr. Pier Paolo Ottonello, *Rosmini «inattuale»*, Venezia, Marsilio, 2011, p. 113–26).

quanto viene trasposto, sulla scorta della nuova epistemologia cartesiana, all'interno dell'Io. In altri termini, prima ancora che un fatto del mondo esterno, il male è innanzitutto un'esperienza della coscienza.

L'autore del nostro essere, se fosse infinitamente benefico, dovrebbe procurarci un piacere continuo, rendendoci felici e prevenendo tutto ciò che potrebbe turbare o diminuire la nostra gioia. Si tratta di un carattere contenuto essenzialmente nell'idea della suprema bontà. Le fibre del nostro cervello non possono essere la causa che Dio indebolisca i nostri piaceri. Infatti, secondo la vostra opinione, egli è l'autore unico della materia, è onnipotente e nulla gli impedisce di agire per tutta l'estensione della sua bontà infinita; perciò gli basta volere che i nostri piaceri non dipendano dalle fibre del nostro cervello.³⁴

Le «fibre del nostro cervello»: come si è detto, per Bayle il male è la sofferenza che una creatura senziente sperimenta sulla propria pelle; un dolore, corporeo e psicologico, che la coscienza attesta incontrovertibilmente come reale. In altri termini, Bayle ridefinisce il *cogito* cartesiano per mezzo della sensibilità – "soffro dunque sono" –, facendo dell'esperienza del dolore un vero e proprio «cogito sensibile» capace di vanificare le pretese da parte della teodicea di nullificare o falsificare la realtà del male. Il male esiste, e si annida nel soggetto pensante.³⁵

Questa idea anti-cartesiana di un «cogito sensibile» rappresenta a mio avviso il secondo, e forse più importante, elemento di vicinanza tra Bayle e Levi. Come sostiene Marco Belpoliti, Levi è infatti un «materialista leopardiano che considera il dolore come una fonte di conoscenza.»³⁶ A tal riguardo, sono emblematici alcuni passaggi di *Un testamento*:

L'esperienza insegnerà anche a te che il dolore, anche se forse non è l'unico dato dei sensi di cui sia lecito dubitare, è certo il meno dubbio. È probabile che quel sapiente francese di cui mi sfugge il nome, e che affermava di esistere in quanto era sicuro di pensare, non abbia sofferto molto in vita sua, poiché altrimenti avrebbe costruito il suo edificio su una base diversa. Infatti, spesso chi pensa non è sicuro di pensare,

34 Bayle, *Dizionario storico-critico*, cit., p. 42.

35 Mori, *L'ateismo dei moderni*, cit., p. 89 e 91.

36 Belpoliti, *Primo Levi*, cit., p. 344. Nello *Zibaldone* di Leopardi si trova un ulteriore riferimento, questa volta con accenti critici, a Bayle (*supra* n. 32) in merito al tema della «materia pensante». Cfr. Leopardi, *Zibaldone*, cit., p. 937 [4288].

il suo pensiero ondeggia fra l'accorgersi e il sognare [...]. Ma invece chi soffre sì, chi soffre non ha dubbi mai, chi soffre è ahimè sicuro sempre, sicuro di soffrire ed ergo di esistere. [...] Il dolore della tua carne ti fornirà la brutale certezza di essere vivo, senza che tu debba attingerla alle sorgenti della filosofia. (*Opere*, II: 362-3)

Il materialismo di Levi si esprime innanzitutto nella negazione del dualismo cartesiano tra mente e materia. Un'immagine piuttosto eloquente è offerta dalla nota conclusione del capitolo "Carbonio", dove appunto l'attività del «cervello» viene descritta, senza il rimando ad alcun *quid* immateriale,³⁷ nei termini computazionali di «un labirintico intreccio di sì e di no» (*Il sistema periodico*, *Opere*, I: 1032). Una posizione che lo stesso Levi ha definito con più precisione nel corso di una conferenza del 1986:

Che l'intelletto dipenda dalla casualità della materia io personalmente non lo credo, credo che il nostro pensare scaturisca da interazioni puramente chimiche della materia, però talmente complesse che ci sfuggono per ora e che probabilmente ci sfuggiranno per parecchio tempo e forse per sempre. [...] La chiusura del capitolo «Carbonio» è un po' ad effetto. Io però credo a questo, che questa danza, che non sarà mai descritta, degli atomi nel nostro cervello condizioni il nostro modo di essere e il nostro pensiero. (*Il gusto dei contemporanei*, *Opere*, III: 766)

Charlotte Ross ha efficacemente sussunto il pensiero antropologico di Levi per mezzo della categoria di *embodiment*, una «condizione ontologica» al cui centro sta appunto l'esperienza del corpo e dove la distinzione tra mente e materia viene meno.³⁸ Se la tranquillità delle nostre «tiepide case» può dare adito all'illusione di una vita psichica indipendente dal corpo, i momenti di sofferenza e vulnerabilità provano invece, con brutale persuasività, che «la nostra vita è chimica organica» (*Il sistema periodico*, *Opere*, III: 84). Senza operare alcuna giustificazione, per Levi il dolore non solo è «il guardiano della vita» (*Versamina*, *Opere*, I: 565), ma anche un'esperienza, a un tempo etica e gnoseologica, che permette di «conoscere se stessi e conoscere gli altri intorno a sé» (*Il mio incontro con*

37 Un'interpretazione antimaterialista di queste pagine di Levi è presente in Alberto Cavaglion e Paola Valabrega, "Fioca e un po' profana". *La voce del sacro in Primo Levi*, Torino, Einaudi, 2018, p. 39 e segg.

38 Charlotte Ross, *Primo Levi's Narratives of Embodiments. Containing the Human*, New York, Routledge, 2011, p. 1-2.

Primo Levi, *Opere*, III: 862). Come si è visto, tra questi «altri», per Levi vi sono «anche gli animali nostri compagni di viaggio» (*Opere*, II: 838), confermando così una vocazione anti-cartesiana che, ancora una volta, lo avvicina a Bayle. Il *Dizionario storico-critico* si compone infatti di articoli, come il celebre *Rorario*, in cui la questione della sofferenza animale diventa un argomento decisivo non solo a favore dell'ateismo,³⁹ ma anche dell'ontologia materialista.⁴⁰

Storicamente, il culmine del materialismo seicentesco e settecentesco è rappresentato dalla teoria della selezione naturale di Charles Darwin, l'autore che più di ogni altro ha fornito a Levi una prospettiva anti-finalistica capace di rendere conto della «gigantesca sanguinaria competizione che è nata con la prima cellula» (*Opere*, II: 838).⁴¹ Basti pensare alle famose «opinioni religiose» esposte dal biologo inglese nella sua *Autobiografia*, le quali, credo, confermano quanto sinora si è cercato di argomentare, ossia che Primo Levi sia stato un pensatore moderno.

Nessuno può negare che nel mondo vi sia molta sofferenza. Molti hanno voluto spiegarla, per l'uomo, considerandola necessaria al suo perfezionamento morale. Ma il numero degli uomini è niente al confronto con tutti gli altri esseri dotati di sensibilità, i quali spesso soffrono molto, senza alcun perfezionamento morale. Per la nostra mente limitata un essere potente e sapiente come un Dio capace di creare l'universo, deve essere onnipotente e onnisciente; e sarebbe addirittura rivoltante per noi supporre che la sua benevolenza non sia anch'essa infinita; infatti quale potrebbe essere il vantaggio di far soffrire milioni di animali inferiori per un tempo praticamente illimitato? Questo antichissimo argomento che si vale del dolore per negare l'esistenza di una causa prima dotata d'intelletto, mi sembra molto valido; mentre, come è stato giustamente notato, la presenza di tanto dolore concorda bene con l'opinione che tutti gli esseri viventi si siano sviluppati attraverso la variazione e la selezione naturale.⁴²

39 Bayle, *Dizionario storico-critico*, cit., p. 197: «l'anima delle bestie non ha peccato, e tuttavia essa è soggetta al dolore e alla miseria. [...] Non è forse crudele e ingiusto sottoporre un'anima innocente a tanti tormenti?»

40 Ivi, p. 172: «ne consegue anche che se le anime degli delle bestie sono materiali e mortali, lo sono anche le anime degli uomini, mentre se l'anima dell'uomo è una sostanza spirituale e immortale, lo è anche l'anima delle bestie.»

41 Cfr. Telmo Pievani, *Darwin e gli ibridi: Primo Levi e l'evoluzione*, in *Primo Levi* (2017), cit., pp. 541-3.

42 Charles Darwin, *Autobiografia (1809-1882)*, Torino, Einaudi, 2006, p. 72.

Contro il dolore: la salvazione della scienza

Un confronto tra Primo Levi e Pierre Bayle può apparire tanto suggestivo, quanto strumentale. Come ho precisato all'inizio, il pensiero di Bayle mi è parso un ottimo espediente attraverso il quale, da un lato, aggirare gli ostacoli interpretativi posti dall'assenza all'interno dell'opera leviana di una trattazione specifica sul rapporto tra sofferenza e ateismo; dall'altro, esso è servito a mettere in luce l'indubbio spessore filosofico delle tesi di Levi, le quali, lungi dal rappresentare precipitose asserzioni emotive, si sono infine rivelate fondamentali per la definizione dei contorni esterni del suo pensiero. Inoltre, il ricorso da parte mia al filosofo francese è stato dettato dall'esigenza di circoscrivere in maniera più precisa le coordinate storico-filosofiche entro cui collocare il pensiero di Levi. Nel far ciò, infatti, gli interpreti sono spesso ricorsi a categorie come l'umanesimo, il post-umanesimo, o l'Illuminismo.⁴³ Sebbene ognuna di esse sia in grado di rendere conto di certi aspetti della riflessione leviana – quest'ultima mai sistematica e sempre artigianale –, credo che il titolo di “moderno”, appellativo oggi ingiustamente vituperato dalla filosofia contemporanea,⁴⁴ riesca a descrivere meglio la postura intellettuale assunta da Levi nel corso della sua vita. A riprova di ciò, vorrei concludere accennando brevemente a un'ultima questione, la quale, oltre a suggellare quanto detto sinora, è forse la prova più eloquente della modernità di Levi. Si tratta del connubio tra scienza e ragione che, a partire da Cartesio, è stato il motore della cultura laica dell'Occidente.

Non voglio mancar di rispetto a nessuno, ma coloro stessi che ne fanno professione dovranno convenire che tutto quel che di [medicina] si sa è quasi niente rispetto a ciò che rimane a sapere, e che si potrebbe esser esenti da un'infinità di malattie, tanto del corpo quanto dello spirito, e forse anche dall'indebolimento della vecchiaia, se

43 Per una ricostruzione efficace di questo dibattito si veda Benvegnù, *Animals and Animality*, cit., p. 1–14.

44 Su questo si veda Roberto Mordacci, *La condizione neomoderna*, Torino, Einaudi, 2017.

si avesse sufficiente conoscenza delle loro cause e dei rimedi di cui la natura stessa ci ha provvisti.⁴⁵

Con queste parole, Cartesio si apprestava a concludere il *Discorso sul metodo*, il testo fondatore dell'epistemologia moderna. Parole che esemplificano il cambio di passo operato dalla nascente modernità filosofica rispetto alla tradizione precedente: la filosofia deve «servire a vivere meglio e non risolversi in uno sterile avvitemento del pensiero su sé stesso.»⁴⁶ Tale finalità «pratica» del sapere, rimarcava il filosofo francese, «non solo è desiderabile per l'invenzione d'una infinità di congegni che ci farebbero godere senza fatica dei frutti della terra [...], ma anche, principalmente, per la conservazione della salute, la quale è senza dubbio, il primo bene e fondamento di tutti gli altri beni in questa vita.»⁴⁷

Come ha rilevato Daniela Amsallem, la medesima convinzione anima moltissime pagine dell'opera di Primo Levi.⁴⁸ Si pensi, ad esempio, a *Siamo soli*, il brano conclusivo della *Ricerca delle radici*:

La miseria dell'uomo ha un'altra faccia, che è di nobiltà; forse esistiamo per caso, forse siamo la sola isola d'intelligenza nell'universo, certo siamo inconcepibilmente piccoli, deboli e soli, ma se la mente umana ha concepito i buchi neri, ed osa sillogizzare quanto è avvenuto nei primi attimi della creazione, perché non si dovrebbe saper debellare la paura, il bisogno e il dolore? (*Opere*, II: 229)

Come è noto, Levi costruisce la sua antologia personale disponendo i testi all'interno di un «grafo» ai cui estremi stanno, da un lato, Giobbe, «vittima di una crudele scommessa fra Satana e Dio» (*Opere*, II: 13); dall'altro, i buchi neri, «mostri celesti» che ci ricordano che «l'universo non è fatto per l'uomo, è ostile, violento, strano» (*Opere*, II: 229). Due figure che, di fatto, esemplificano il percorso di Levi verso l'ateismo che si è cercato di ricostruire nelle pagine precedenti. Come recita uno dei quattro possibili itinerari suggeriti dall'autore: «l'uomo soffre ingiustamente» ergo «nel cielo non ci sono Campi Elisi, bensì materia e luce distorte, compresse,

45 Cartesio, *Opere*, Bari, Laterza, 1967, vol. 1, p. 173.

46 Gianluca Mori, *Cartesio*, Roma, Carocci, 2010, p. 233.

47 Cartesio, *Opere*, cit., vol. 1, p. 172.

48 Amsallem, *Illuminista*, cit., p. 293.

dilatate, rarefatte in una misura che scavalca i nostri sensi e il nostro linguaggio» (*Opere*, II: 229). Dinanzi all'immagine di un cosmo così ostile, la mancanza di un «macchinista che ne regoli il moto se non l'ha pure inventato lui» (*Non l'ho mai incontrato*, *Opere*, III: 389) potrebbe dare adito alla disperazione e allo sconforto.⁴⁹ Nulla di tutto ciò. Fra gli itinerari suggeriti da Levi vi è anche «la salvezza del capire», un percorso antologico composto da autori come Lucrezio, Darwin, Bragg e Clarke, cantori della miseria dell'essere umano, ma anche della sua dignità.⁵⁰ Levi ne era convinto: la salvezza dell'essere umano può arrivare solo dalla scienza e dalla ragione, luoghi dove «si sopisce il dolore, e si rende la vita più tollerabile» (*Procacciatori d'affari*, *Opere*, I: 717). Insomma, da vero moderno, Levi ripone tutte le sue speranze di laico nel progresso scientifico: «sono istintivamente un ottimista», dirà in un'intervista del 1979, «credo nella vita, nelle sue realizzazioni attraverso i mutamenti, le evoluzioni. Credo nell'uomo come fulcro centrale della vita. Ho fiducia in lui» (*Un uomo chiamato Faussone*, *Opere*, III: 166). Tuttavia, preciserà in seguito, «se ottimismo è la fiducia che il mondo [...] andrà migliorando; ebbene allora non sono ottimista. [...] Il domani non è scritto da nessuna parte: sarà buono, migliore, peggiore, pessimo, a seconda di quanto noi tutti faremo» (*Credo che il mio destino profondo sia la spaccatura*, *Opere*, III: 241). La scienza e la ragione, «facoltà positive dell'uomo» (*La parola sopravviverà*, *Opere*, III: 34), sono pertanto gli unici strumenti capaci di arginare il «brutto potere» che governa la materia di cui, volente o nolente, siamo composti. La nobiltà dell'essere umano, scrive Levi in *Ferro*, consiste «nel farsi signore della materia» (*Opere*, I: 891): solo così egli sarà in grado forse un giorno di estirpare da questo mondo l'ingiusta e insensata piaga della sofferenza.

È con questi occhi carichi di fiducia e meraviglia che Levi osserva l'impresa dell'Apollo 8, missione del 1968 che, l'anno seguente condurrà il genere umano al suo primo allunaggio.

49 In questo si evince la distanza, ribadita più volte dallo stesso Levi, con Giacomo Leopardi (*Per Primo Levi questo è un modo diverso di dire io*, *Opere*, III: 226).

50 Su questo si veda Peter Forbes, *Introduction*, in Primo Levi, *The Search for Roots. A Personal Anthology*, London, Allen Lane, 2001, pp. vii–xvi (p. ix–xi).

Questa, del volo lunare, è un collaudo: altre imprese ci attendono, opere di coraggio e d'ingegno, ben altrimenti impegnative in quanto necessarie alla nostra stessa sopravvivenza; imprese contro la fame, la miseria e il dolore. Devono essere sentite, anche queste, come una sfida al nostro valore, e anche queste, poiché possono, debbono essere compite. (*La luna e l'uomo*, *Opere*, II: 1086)⁵¹

Certo, esistono anche le facoltà negative dell'essere umano; questa utopia della scienza possiede risvolti distopici dai quali lo stesso Primo Levi, un moderno figlio del «secolo tragico»,⁵² ci ha più volte messo in guardia. Dunque, è bene stare attenti e mantenere sempre aperto il dialogo tra scienza e morale – quella morale che, come già sosteneva Cartesio, «ci obbliga di procurare, per quanto è in noi, il bene di tutti gli uomini» –,⁵³ consapevoli però che, al momento, a parte la scienza, non si vedono altri salvatori.

Chi nega i benefici delle macchine è in mala fede: forse che non possiede un frigorifero, o non ha mai telefonato? Ma è altrettanto chiaro che una tecnologia impazzita, o asservita ad una classe, può condurre il mondo ad una catastrofe o ad una lenta cancrena, mentre la scienza, come figlia della ragione, può liberare l'umanità da buona parte delle sue sofferenze, ed entro certi limiti lo ha già dimostrato. (*Incontro con Primo Levi*, *Opere*, III: 45)

- 51 Primo Levi commenterà la missione dell'Apollo 11 nella *Luna e noi* (*Opere*, II: 816–18), un testo che registra un affievolirsi del tono entusiastico della *Luna e l'uomo* (da cui è tratta la citazione) a favore, invece, di uno sguardo più scettico nei confronti della capacità della cultura umana di assimilare questo «grande passo.»
- 52 Tzvetan Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, Milano, Garzanti, 2001, p. 213 e segg.
- 53 Cartesio, *Opere*, cit., vol. I, p. 172.