

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v14i33.4587>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



LA MASCHERA E IL VELO

The Mask and the Veil

Luca Romano

Università degli studi di Bari "Aldo Moro", Itália

Resumo: Questo saggio si propone di esaminare il rapporto complesso e profondo tra Friedrich Nietzsche, la natura e il concetto del velo. La filosofia di Nietzsche è caratterizzata da una critica radicale alle concezioni tradizionali della morale, della religione e della conoscenza. In questo contesto, la natura gioca un ruolo centrale come fonte di ispirazione e come manifestazione della forza vitale.

Palavras-chave: Aletheia, imagine, velo, maschera, naturezaza.

Abstract: This essay aims to examine the complex and profound relationship between Friedrich Nietzsche, nature, and the concept of the veil. Nietzsche's philosophy is characterized by a radical critique of traditional conceptions of morality, religion, and knowledge. In this context, nature plays a central role as a source of inspiration and as a manifestation of life force.

Keywords: Aletheia, image, veil, mask, nature.

Quando sarà che tutte queste ombre
di Dio non ci offuscheranno più?
Quando avremo del tutto sdivinizzato la natura!
Quando potremo iniziare a naturalizzare noi uomini,
insieme alla pura natura, nuovamente
ritrovata, nuovamente redenta!¹

Ne *I giorni di Nietzsche a Torino*², di Bressane, Nietzsche conclude il film, significativamente, ballando nudo in una specie di rituale immaginifico, come unico scudo porta i baffi a simbolo di una concezione dell'essere che sia allo stesso tempo comprensibile e incomprensibile, invisibile e udibile, una filosofia della musicalità, della parola non come voce, ma come suono.

Ma cosa rappresenta questa distinzione tra il suono delle parole percepibile e l'impossibilità di vedere le labbra, di vedere le parole nella bocca di Nietzsche, coperta dai baffi, come un velamento sulla possibilità di dire che diventa svelamento del suono delle parole?

¹ Nietzsche F., *La gaia scienza*, a cura di Masini F., Adelphi, Milano, 1977, aforisma 109.

² Bressane J., *I giorni di Nietzsche a Torino*, Brasile, 2002.

1. I baffi di Nietzsche

È nel classico rapporto tra apollineo e dionisiaco che troviamo i baffi di Nietzsche, baffi che pungono se li tocchi, ispidi, acuminati. Un diaframma tra il già detto e il da dirsi, nell'impossibilità di cogliere la parola attraverso la vista, la visibilità della parola detta perde ogni capacità di disvelamento, affidandosi solo all'udito di ciò che viene detto, ma l'udito classicamente non risponde alla dicotomia tra velamento e disvelamento. Ne scrive lo stesso Nietzsche:

“Si dovrebbe anzi dire di Apollo che l'incrollabile fiducia in quel *principium* [individuationis n.d.a.] e il placido acquietarsi di colui che da esso è dominato, hanno trovato in lui la loro espressione più sublime, e si potrebbe definire lo stesso Apollo come la magnifica immagine divina del *principium individuationis*, da cui gesti e sguardi ci parla tutta la gioia e la saggezza della «parvenza», insieme alla sua bellezza.”³

Qui Nietzsche inizia a mostrare il rapporto tra velamento e disvelamento attraverso il *principium individuationis*, che Schopenhauer lega indissolubilmente alla volontà e quindi necessariamente anche alle cose come appaiono nello spazio-tempo. In questa forma di enunciazione fenomenologica anteriore alle analisi fenomenologiche, Nietzsche riesce ad anticipare la questione del velo e dello svelamento, della verità e della menzogna, della volontà e dell'incapacità di realizzarla per le limitazioni fisiche dell'essere che vuole, quindi del soggetto. Cosa diventa dunque il rapporto tra velamento e svelamento se non un dialogo tra il soggetto e il mondo circostante, la natura? Ecco che però questo rapporto, questo scambio, non è esente da problematicità, scrive lo stesso Nietzsche:

“Nello stesso luogo Schopenhauer ci ha descritto l'immenso orrore che afferra l'uomo, quando improvvisamente perde la fiducia nelle forme di conoscenza dell'apparenza, in quanto il principio di ragione sembra soffrire un'eccezione in qualcuna delle sue configurazioni. Se a questo orrore aggiungiamo l'estatico rapimento che, per la stessa violazione del *principium individuationis*, sale dall'intima profondità dell'uomo, anzi della natura, riusciamo allora a gettare uno sguardo nell'essenza del dionisiaco, a cui ci accostiamo di più ancora attraverso l'analogia con l'ebbrezza. O per l'influsso delle bevande narcotiche, cantate da tutti gli uomini e dai popoli primitivi, o per il poderoso avvicinarsi della primavera, che penetra gioiosamente la natura, si destano quegli impulsi dionisiaci nella cui esaltazione l'elemento soggettivo svanisce in un completo oblio di sé.”⁴

A questo punto la questione del rapporto tra uomo e 'natura' si mostra in tutta la sua complessità, sia perché la natura non è più un qualcosa di generico, sia perché Nietzsche inizia a interrogarsi su cosa sia l'uomo che esperisce la natura.

La nascita della tragedia è uno dei primi testi di Nietzsche a cavallo di quello che sarà il passaggio dal Nietzsche filologo e il Nietzsche filosofo, e proprio in questo senso si nota una attenzione fondamentale ai riferimenti classici, ma anche uno slancio sulle tematiche che investiranno tutto il suo pensiero.

Dunque, cos'è quella parvenza della quale scrive Nietzsche? Sta parlando ovviamente di ciò che appare al di fuori dell'essere umano, di quello che in senso molto ampio oggi continuiamo a definire natura, ma all'interno della parola contenitore 'natura', noi cosa collochiamo? In una struttura che predilige un certo apollineo inteso meramente come Logos, tant'è che Nietzsche specifica poco dopo “Schopenhauer ci ha descritto l'immenso orrore che afferra l'uomo, quando improvvisamente perde la fiducia nelle forme di conoscenza dell'apparenza”. L'apparenza è in questo caso la forma della 'natura', una forma che si dà nella forma di disvelamento razionale, un disvelamento che soffre di

³ Nietzsche F., *La nascita della tragedia*, a cura di Colli G. e Montanari M., Adelphi, Milano, 1972, p.24.

⁴ Nietzsche F., *Ivi*, pp. 24-25.

eccezioni in qualunque delle sue configurazioni. Sulla Verità del disvelamento/velamento, scrive Derrida su Nietzsche:

“La «verità» non sarebbe altro che una superficie, e non diventerebbe verità profonda, nuda e cruda, desiderabile, che per effetto d'un velo: che cade su di lei. Verità non sospesa da virgolette, e che ricopre la superficie d'un moto di pudore.

Basterebbe sospendere il velo o lasciarlo cadere in altro modo perché non si dia più la verità o solo «verità» – scritta così. [...]

Ma a questo punto perché la paura, il terrore, il «pudore»?⁵

Derrida qui mostra: svela il velo, disvela ciò che è velato come ciò che è proprio come è, proprio a causa del velo. Il velo in Nietzsche mostra la superficie, mostra ciò che è velato, ciò che è coperto, è la copertura la 'verità' tra virgolette, perché la 'verità' non può essere tale se non nel suo coprirsi, virgolettarsi; il testo de *La nascita della tragedia*, di Nietzsche qui assume contorni più definiti, una interpretazione di ciò che stava già avvenendo in Nietzsche e che si stava svelando.

L'immenso orrore che afferra l'uomo adesso sembra più comprensibile, è l'orrore del logos, della comprensione razionale e logica della parola, che non svela se non ciò che è già svelato. Svela la verità del velo. È il velo che crea il contorno qui, che dispone la natura e la costituisce, ecco che il *principium individuationis* diventa un principio logico al quale abnegare, il dialogo di Nietzsche con la volontà in Schopenhauer passa dal soggetto, ovviamente, durante la stesura de *La nascita della tragedia* Nietzsche aveva ancora profondamente in conto il pensiero di Schopenhauer, tanto da lavorarci per gettare le basi del suo lavoro presente e futuro. Ed ecco, infatti, che la violazione del *principium individuationis* sale dall'intima profondità dell'uomo, anzi dalla natura. È nella natura che si presenta la dicotomia, che lo svelamento mostra se stesso in quanto portatore di verità.

Il rapporto tra ciò che è velato e ciò che si svela passa attraverso il soggetto che in un primo caso è presente a sé e nel secondo caso, come scriverà Nietzsche, si abbandona alla rottura del principio di individualità. Che tipo di soggetto riusciamo qui a costruire a partire dalle parole di Nietzsche se non un soggetto che inizia a fare i conti con il concetto di umano? Stiamo già percorrendo una traccia di ciò che Nietzsche elaborerà negli anni successivi: la maniera in cui criticherà Schopenhauer e la sua idea di volontà e realtà, che lo porterà al confronto-conessione tra dionisiaco e apollineo. I due spiriti si mescolano, sono interdipendenti e sarà la rottura con il concetto di volontà a far cadere il mero contrasto della prima fase.

2. Nietzsche e il velo

In questo Derrida aggiunge un altro aspetto che complica le cose, il concetto di pudore, che di per sé è legato al concetto di velo, di copertura. Argomento che ci riporta alle critiche più feroci di Nietzsche alla religione lì dove ovviamente non può che non venire in mente un più ampio confronto con il morso alla mela raccolta dall'albero della conoscenza del bene e del male. È il velo che viene apposto successivamente sui corpi che fornisce la fenditura tra ciò che prima non era né bene né male, ma che successivamente lo diventa proprio a causa del pudore e del velo, del bene e del male. Su questo, tuttavia, è impossibile soffermarsi a lungo sia perché qui si rischierebbe di dilungarsi troppo, sia perché è un argomento proficuamente trattato da moltissimi studiosi.

Ed ecco, però, che ci interessa seguire, invece, il volteggiare del velo, velo che si stende sulla 'natura' rendendone visibile l'insieme, disvelandone la verità, una verità, come detto, fondamentalmente legata al logos, quindi alla razionalizzazione di ciò che c'è all'esterno, questa razionalizzazione che per universalizzazione e categorie trova il suo

⁵ Derrida J., *Sproni*, a cura di Agosti S., Adelphi, Milano, 1991, pp. 56-57.

compimento nella costruzione di oggetti, fuori da noi, e di soggetti, nel momento in cui percepiamo noi stessi come stabili, in un certo senso conformi a qualcosa: identitari.

È interessante notare come tutta questa molteplicità di elementi, di tracce che il giovane Nietzsche inizia a elaborare e che svilupperà con attenzione in futuro, siano qui già tutte presenti e lo sono sicuramente a partire da quello che è il rapporto tra Nietzsche e la 'natura', lì dove il lemma 'natura' non mostra altro che questo rapporto di velamento, un velamento che viene rappresentato dalle virgolette che, in Nietzsche, in pochi righe, già incontrano molte difficoltà. Cosa vuol dire, quindi, 'natura'?

Sulle tracce di Schopenhauer, il giovane Nietzsche prosegue continuando sulla perdita di fiducia nelle forme di conoscenza dell'apparenza, nella caduta del principio di ragione, del logos, in definitiva, del razionale, quindi anche del linguaggio.

A questa perdita di fiducia iniziata, come detto, con Schopenhauer, il filosofo di Basilea aggiunge l'estatico rapimento della violazione dell'idea, del concetto di individuo, di soggetto, ma anche, in definitiva, del rapporto tra soggetto e oggetto.

Ma come avviene questa perdita, questa rottura? È una rottura reale o avviene qualcosa d'altro? Ciò che sappiamo è che avviene attraverso il dionisiaco, l'ebbrezza o, come scrive Nietzsche, per "l'avvicinarsi della primavera che penetra gioiosamente la natura". Ma cosa si intende qui con questa rottura che la primavera porta nella natura? Cosa crea la primavera? Ecco che scrive ancora: "si destano quegli impulsi dionisiaci nella cui esaltazione l'elemento soggettivo svanisce in un completo oblio di sé".

Da sempre ci ha voluto portare qui, Nietzsche, in quella che è stata la caduta del logos e in un certo senso, attraverso Schopenhauer, la critica di Nietzsche verte su quella che era la classica impostazione hegeliana, troviamo infatti questo lavoro sul logos nella filosofia anche nell'introduzione alla logica di Hegel appunto, quando scrive nella prefazione alla seconda edizione:

"Ciò che ho perseguito e che perseguo in generale nella mia attività filosofica è la conoscenza scientifica della verità. Questa conoscenza è la più difficile, ma è l'unica che può avere interesse e valore per lo spirito, una volta che si è posto sulla strada del pensiero, l'ha percorsa, senza cadere nel vano, ma ha conservato la volontà e il coraggio della verità. Allora lo spirito scopre ben presto che soltanto il metodo è in grado di mettere le redini al pensiero, di condurlo alla sostanza delle cose e di mantenervelo."⁶

Come evidente qui ritroviamo i temi portanti del discorso nietzschiano, sia per quanto riguarda il tema della verità, sia per quanto riguarda il metodo, che nella visione del filosofo di Basilea diventa una vera e propria questione filosofica, infatti la critica al metodo è presente più e più volte all'interno della sua opera, in questo senso basta citare uno dei passaggi più interessanti, sempre rimanendo su *La gaia scienza*: l'aforisma 355, nel quale la questione del metodo e della filosofia risulta essere dirimente per comprendere una certa critica a Hegel:

"Quel filosofo s'immaginava di aver «conosciuto» il mondo, allorché lo ebbe ricondotto all'«idea»: ah, non fu perché l'«idea» gli era così nota, così abituale? Perché ormai era quasi interamente scomparso il suo timore dell'«idea»? – Oh, come sono di poche pretese questi uomini della conoscenza! E si considerino, poi, in questo senso i loro principi e le loro soluzioni degli enigmi del mondo! Se essi ritrovano nelle cose, tra le cose, dietro le cose, quello che purtroppo a noi è ben noto, per esempio la nostra tavola pitagorica, la nostra logica, il nostro volere e bramare, come sono subito felici! Giacché, «ciò che è noto, è riconosciuto»: in questo son tutti d'accordo. Anche i più cauti tra loro pensano che per lo meno il noto sia più facilmente riconoscibile dell'ignoto; che per esempio sia prescritto dal metodo il prendere le mosse dal «mondo interiore», dai «fatti della coscienza», poiché essi sarebbero il mondo a noi più conosciuto! Errore degli errori! Il noto è

⁶ Hegel G. W. F., *La scienza della logica*, a cura di Verra V., Utet, Torino, 1981, p. 90.

l'abituale, e l'abituale è il più difficile a «conoscere», cioè a vedere come problema, cioè a vedere come ignoto, come lontano, come «fuori di noi» ...⁷

Il discorso di Nietzsche sulla conoscenza verte sugli stessi temi di quello hegeliano, che confrontato parola per parola ci riporta verso un dialogo tra i due autori incentrato, appunto, sulla conoscenza, sulla logica, sull'idea e sul rapporto tra dentro e fuori, in definitiva tra soggetto e natura, lì dove per natura intendiamo un generico insieme di eterogeneità esterne alla percezione di sé. In ogni caso Nietzsche lavora proprio su questo, sul rapporto dentro-fuori, noto-ignoto per costruire il meccanismo di conoscenza metafisico legato all'idea e quindi alla verità dell'idea. In questo caso l'idea di natura che evidentemente risulta essere derivata rispetto al concetto stesso di idea postulato dalla cognizione del dentro e del fuori, del noto e dell'ignoto, riconducendo la natura al noto, tralasciando o escludendo ciò che non è riconducibile a una categoria, quasi che il conoscere, per Nietzsche sia sempre e soltanto un riconoscere nell'uomo.

Ma se per Nietzsche il conoscere falso è un riconoscere, se l'oggetto è sempre da riportare all'interno dell'oggetto, il concetto di verità è dato anticipatamente rispetto al conoscibile, è a priori rispetto a ciò che avviene e a ciò che l'essere umano coglie, dunque lo svelamento avviene solo tramite meccanismi di velamento. Il velo che copre la verità non viene mai tolto completamente, ma viene ritagliato un margine all'interno del quale collocare ciò che ricade all'interno del noto, dell'idea che abbiamo di verità, ecco dunque che si palesa la critica ad Hegel.

Qui entra nell'analisi l'importanza del superamento dell'umano, che è anche il superamento del metodo di conoscenza dei filosofi, il metodo che conduce l'ignoto al noto, prefiggendo come conoscenza ciò che risponde a ciò che già in precedenza abbiamo conosciuto, si nota qui quel sentimento di *décadence* della cultura, di cui Nietzsche tanto parla all'interno delle sue opere, iniziato con Socrate e con il ragionamento socratico e mai terminato all'interno di quello che era la cultura tedesca e che forse potremmo estendere alla cultura occidentale legata alla verità.

3. Maschera e la natura

Questo legame tra pudore, velo, ritmo e superamento dell'umano, come sappiamo, torna più volte in Nietzsche e torna proprio lì dove è lo svelamento a portare l'essere umano di nuovo all'interno della natura, ma lo svelamento è qualcosa che non è possibile compiere senza una maschera, a tal proposito significativo è l'aforisma 77, sempre per rimanere ne *La gaia scienza*, aforisma che non a caso si intitola *L'animale dalla buona coscienza*:

Il cattivo gusto ha i suoi diritti come il buon gusto e finanche una priorità su di esso, ove costituisca il grande bisogno, il sicuro appagamento e per così dire una lingua universale, una maschera e una mimica assolutamente intelligibili; il buon gusto, il gusto eletto, ha invece sempre come un cercare, un qualcosa di tentato, qualcosa di non pienamente certo della sua comprensibilità – esso non è popolare e non lo è mai stato! Popolare è e rimane la maschera! Ben venga dunque la scorribanda di tutta questa mascherata nelle melodie e cadenze, nei ritmici guizzi e gaiezze di queste opere! Proprio come la vita dell'antichità! Che cosa si comprende di essa, se non si intende il piacere della maschera, la buona coscienza di ogni mascherata? Qui lo spirito degli antichi trova lavacro e ristoro – e forse era questo lavacro, per le nature rare e sublimi del mondo antico, ancor più necessario che per quelle volgari. – Al contrario mi offende indicibilmente una inflessione volgare nelle opere nordiche, per esempio nella musica tedesca. Qui c'è vergogna, l'artista è sceso in basso davanti a se stesso e non ha potuto neanche fare a meno di arrossire: ci vergogniamo con lui e siamo offesi a tal punto perché ci viene il sospetto che egli abbia creduto di dover scendere in basso a causa nostra.⁸

⁷ Nietzsche F., *La gaia scienza*, ivi, af. 355.

⁸ Nietzsche F., *La gaia scienza*, ivi, af. 77.

Il cattivo gusto è una lingua universale, una maschera e una mimica assolutamente intellegibili lì dove per cattivo gusto intendiamo appunto un disvelamento che avviene attraverso la maschera, lì dove al contrario nel buon gusto troviamo vergogna, l'artista arrossisce, c'è il pudore, c'è il velo, che agisce come filtro tra ciò che l'opera d'arte ha creato e il pubblico, pubblico che addirittura può diventare la causa della vergogna, vergognandosi a sua volta.

Ogni mascherata ha una buona coscienza, la maschera quindi torna ad essere la verità del velo, lì dove il velo non deve svelare, coprire, celare una verità, ma lì dove il velo è la verità, la maschera è la buona coscienza. Lo spirito degli antichi trova lavacro e ristoro, uno spirito dionisiaco. "Popolare rimane la maschera!" Ecco il motto sotto il quale bisogna guardare il velo in Nietzsche, perché attraverso il pudore nel buon gusto "qualcosa di non pienamente certo della sua comprensibilità", c'è sempre un velo che non è svelabile, un velo messo lì proprio per coprire.

Ma l'aspetto più interessante è qui il rapporto con il titolo di questo passaggio, perché, come detto, il titolo dell'apoforisma è L'animale dalla buona coscienza, lì dove l'animale certamente è un divenir animale, un tornare all'essere animale che è un tornare non attraverso il buon gusto, ma attraverso la buona coscienza, che è qui senza dubbio il dionisiaco.

Ma è evidente che questo divenir animale nietzschiano trova una lettura in Deleuze:

Il viso è l'icona proprio del regime significante, la riterritorializzazione interna al sistema. Il significante si riterritorializza sul viso. Il viso fornisce la sostanza del significante, dà da interpretare, e poi cambia, i suoi tratti cambiano, quando l'interpretazione restituisce del significante la sua sostanza. Guarda ha cambiato viso. Il significante è sempre viseificato. [...] Il dio-despota non ha mai nascosto il suo viso, se ne è fatto uno, al contrario, e anzi molti. La maschera non nasconde il viso, è essa stessa un viso. [...] La menzogna, l'impostura appartengono essenzialmente al regime del significante, ma non il segreto.⁹

Deleuze ci introduce nella lettura della maschera a partire da un contesto differente, ovviamente, ma all'interno di questo contesto la lettura rimane la medesima, il rapporto tra viso e significante è il rapporto di abbandono del significato, ogni significato ha bisogno di un velo, per celarsi, per non svelarsi, ogni natura ha bisogno di ciò che non è naturale per potersi definire, mentre il volto si colloca nel regime dei significanti, che si mostrano rimandando gli uni agli altri senza fermare la catena di appartenenza, senza fermarsi davanti a un velo, senza diventare velo.

In questo senso la maschera non rappresenta una copertura, un velo a sua volta, ma al contrario, come scrive Deleuze, la maschera è un volto, un significante. Come scrive Nietzsche: il cattivo gusto ha "una maschera e una mimica assolutamente intellegibili".

La menzogna e l'impostura appartengono di rigore, quindi al regime del significante, proprio perché svelano l'esser menzogna e l'esser impostura, proprio perché si mostrano nel loro esser falsi, esser portatori della verità della falsità.

In questo modo si potrebbe continuare a giocare a lungo all'interno del pensiero e degli scritti di Nietzsche, proprio perché la questione della maschera sin dal primo Nietzsche è un tema determinante per la comprensione di alcuni meccanismi, ma la maschera è il viso, appunto, non è il velo. Ed è per questo che sul finale de *I giorni di Nietzsche a Torino*, di Bressane, troviamo un Nietzsche che danza con una maschera in una mano e un grappolo d'uva nell'altra.

Danzare al ritmo di un canto vocale, completamente nudi, senza veli che possano coprire la nudità della naturalezza del corpo umano, un corpo che qui diventa esso stesso

⁹ Deleuze G. Guattari F., *Millepiani*, a cura di Vignola P., Orthotes, Napoli-Salerno, 2017, p. 180.

maschera, significante, il corpo svelato che mette in scena la finzione dell'immagine filmica, del film, di Nietzsche stesso, una finzione che non ferma l'interpretazione, che non si esaurisce nella narrazione degli avvenimenti, una materia visiva e cinematografica che si fa carne tangibile, visibile, che nello stesso momento nel quale la cogliamo si perde, questo desta stupore nella famiglia che osserva Nietzsche dall'esterno, per l'umano borghese, ben curato, per bene, lo scandalo della rivelazione, lo scandalo della natura, lì dove, ancora una volta, la natura si costituisce proprio a partire da ciò che per la società occidentale non è umano, non ha a che fare con l'umano, Nietzsche ci mostra come la natura non esista se non lì dove è l'umano a divenir animale, a divenir natura.

Riferimenti

Bressane J., *I giorni di Nietzsche a Torino*, Brasile, 2002.

Deleuze G. Guattari F., *Millepiani*, a cura di Vignola P., Orthotes, Napoli-Salerno, 2017.

Derrida J., *Sproni*, a cura di Agosti S., Adelphi, Milano, 1991.

Hegel G. W. F., *La scienza della logica*, a cura di Verra V., Utet, Torino, 1981,

Nietzsche F., *La nascita della tragedia*, a cura di Colli G. e Montanari M., Adelphi, Milano, 1972.

Doutor em Filosofia (Università degli studi di Bari "Aldo Moro", 2013)
Pós-Doutorando Departamento de Studi Umanísticos - DISUM
(Università degli studi di Bari "Aldo Moro", Itália)
E-mail: romanolca@gmail.com