Phôs 16 (2024/1) 3-48

Vita umana e sofferenza. Metafora di creaturalità
(Prima parte)

Luigi Salonia[1]

Introduzione

Il presente articolo tenta di indagare la visione umana circa l'esistenza e il senso di creaturalità, proprio a partire dalla sua fragilità intrinseca. Due sono gli ambiti su cui ci si muoverà: anzitutto una prima sintesi sulle difficoltà insite nell'esistenza; in secondo luogo, invece, attraverso cenni sulla dottrina morale cattolica, si indagherà il bene della vita. Se la prima parte è più prettamente fondata sulle *humanæ* e *divinæ litteræ*, la seconda ha come fondamento una visione credente.

Si propone quindi una riflessione *umana* circa i limiti esistenziali dell'uomo, muovendo dalle proposte della speculazione filosofica classica, della riflessione sapienziale propria della letteratura e della prassi educativa greche, ma anche tramite cenni più o meno espliciti alla riflessione antropologica moderna e contemporanea nella letteratura e nella filosofia. Infine, si richiama il tema del *(ri-)pensare* Dio dopo il dramma di Auschwitz, cercando di conciliare l'idea del credente circa l'esistenza del Dio onnipotente di fronte al male e alla sofferenza. In questo senso, dunque, si propone un breve *excursus* biblico che tenda a ridefinire i tratti di un dio spesso connotato come sadico. Il libro di Giobbe, analizzato nella sua integrità, restituisce un'idea di Dio del tutto estranea a quella

[1] Docente di Teologia Dogmatica e Storia delle religioni dell'ISSR *San Metodio*.

della *communis opinio*; neanche Gesù ha "spiegato" la sofferenza: ha ritenuto piuttosto di segnalare come viverla fino in fondo, attraversando con e per amore l'odio e la violenza ingiusti. Solo a questo punto, una volta individuati il dolore e la sofferenza come valore *in sé* e *per sé*, si è in grado di definire la vita come valore.

La conclusione, dunque, per il valore dell'esistenza umana nella sua integralità, consiste nel tratteggiarla alla luce dello "pseudo disvalore" della sofferenza: la vita non è un valore nonostante la sofferenza ma anche per la sua presenza. In questo senso vengono smascherati ed eliminati la superficialità e l'edonismo propri della cultura moderna per cui la vita umana *non utile* può considerarsi prodotto di scarto.

1. Qualche riflessione previa

L'interrogativo esistenziale da cui si prendono le mosse è *cur malum?*, e non l'agostiniano *unde malum?* L'interesse di Agostino si articolava sostanzialmente tra due nodi centrali, Dio e l'uomo; questi, in definitiva, i campi di interesse più profondi dell'intera riflessione dell'Ipponate: «Desidero avere scienza di Dio e dell'anima. E nulla di più? Proprio nulla»[2]. Tale sistema teo-filosofico, tuttavia, non esclude una riflessione sul mondo, in quanto creazione di Dio, di cui l'uomo rappresenterebbe la creatura più riuscita[3]; così, mutuando categorie proprie del primo racconto genesiaco di creazione, Agostino evidenzia la bontà della creazione e delle singole cose create. D'altro canto proprio in quanto buono, in quanto Bene sommo, Dio mediante atto positivo di volontà crea un mondo buono[4]. Così pensando, questi priva di essenza il male: il male è *privatio boni*[5], è degradazione di misura – *modus* –, bellezza – *species* – e ordine naturale – *ordo naturalis*[6]. Il male,

[2] AGOSTINO, *Soliloqui*, D. GENTILI (cur), *Sant'Agostino. Dialoghi I*, Città Nuova, Roma 1970, 393.

[3] IDEM, *Confessioni*, C. CARENA (cur), *Sant'Agostino. Le Confessioni*, Città Nuova, Roma 1965, 311-313; 499-501.

[4] Cf IDEM, *La Città di Dio*, D. GENTILI (cur), *La Città di Dio II. Libro XI-XVIII*, Città Nuova, Roma 1988, 103-105.

[5] Cf IDEM, *Confessioni*, 201-203.

[6] Cf IDEM, *La natura del bene*, G. REALE (cur), *Aurelio Agostino. Natura del bene*, Rusconi Libri, Milano 1995, 120-121.

contrariamente a quanto asserito dalla dottrina dualista manichea delle *duæ substantiæ*[7], non è principio non principiato, ché altrimenti sarebbe coeterno a Dio. Ma d'altronde il male non ha una causa efficiente, poiché si dovrebbe individuare in Dio il creatore del male. Piuttosto Agostino parla in questo caso di causa deficiente – *causa deficiens*. La cattiva volontà, quella inquinata, determina il male fisico e morale, mentre quello metafisico per Agostino è inconcepibile. Indagarne la causa efficiente sarebbe come voler vedere le tenebre o ascoltare il silenzio, cose che ognuno ha ben note, sebbene non nella forma ma nella privazione della forma[8].

> «In ogni creatura occorre tener presenti due aspetti: che è stata creata e che è stata creata dal nulla. Perché creata, esiste ed è un bene; perché creata dal nulla è limitata, mutabile, defettibile. Da qui la radice della possibilità del male. "Ci si chiede: allora da dove l'origine del male?". La domanda fa seguito alla ripetuta affermazione della bontà di tutte le cose, perché tutte create da Dio»[9].

La fragilità è un'ombra della vita umana, è la stanchezza del vivere, la notte oscura della ψυχή: dolore, follia, depressione e sofferenza in generale in qualche modo connotano l'esistenza umana, la caratterizzano come tale, definendone il *proprium*.

> «Se il male, la sofferenza e l'ingiustizia sono "assurdi", cioè la loro esistenza non può essere spiegata e ancor meno giustificata in alcun modo, il mondo e le faccende umane sembrano perdere il loro senso, la loro comprensibilità. Ma questo spalanca il nostro sguardo su una serie di domande esistenziali terribili che ci porterebbero molto lontano: perché siamo al mondo? Che senso ha la vita? Possiamo scoprire il senso delle cose? Che cosa possiamo sperare?»[10].

L'uomo non è solo costitutivamente fragile: è anche capace di percepirsi tale e di mantenere i propri equilibri. Questo tema è alla base della visione morale del vivere e dell'agire e complementare anche alle

---

[7] Cf Agostino, *Confessioni*, 205.
[8] Cf Idem, *La Città di Dio*, 163-165.
[9] A. Trapè, "Introduzione", in Gentili (cur), *La Città di Dio II*, 37.
[10] M. Ferraris, *Male. È possibile vivere senza il male?*, La Biblioteca, Roma 2012, 25.

scienze sociali: la storia evenemenziale mette in evidenza fragilità personali che hanno conseguenti riverberi sociali. Ogni uomo ha una capacità etica, conosce cosa è bene e cosa è male e, anzi, ne comprende la portata. Tuttavia a tale capacità etica non sempre corrisponde anche un'attività etica. C'è uno iato tra ciò che l'uomo percepisce e ciò che compie, tra ciò che desidera e ciò che agisce: la realizzazione delle realtà che sono di pertinenza umana lo rendono vizioso o virtuoso. Ne fa esperienza la tormentata Medea, che sente dentro di sé un richiamo a uccidere i figli, per quanto consapevole dell'empietà dell'atto: *uideo meliora proboque, deteriora sequor* – «vedo il bene e lo riconosco pure, nondimeno seguo il male»[11]. Enfatizzandone la paradossalità, Ovidio ammette che conoscere, e quindi vedere e approvare ciò che è meglio, non equivale semplicisticamente a non perseguire il peggio. Anche Paolo, d'altro canto, più o meno nello stesso periodo, con oggettiva onestà riconosce in se stesso una dicotomica incoerenza: «Io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio» (Rm 7, 19). Tale incoerenza è il tragico dell'umano, il conflitto inconciliabile dell'uomo che è chiamato a scegliere, a vivere esercitando il proprio libero arbitrio, affacciandosi sulla *vertigine della libertà*. Non considerare la *voluntas* dell'uomo nella determinazione di ogni atto umano fa sì che si incorra in errore; è quello che, come si vedrà oltre nel presente articolo, era successo a Socrate quattro secoli prima.

Secondo il fondamentale assioma della filosofia morale, per cui *agere sequitur esse*, l'uomo proprio in quanto essere libero, dotato della volontà, può determinare atti buoni quanto cattivi. A fare la differenza, dunque, è il "rimanere" in Cristo (cf Gv 15, 4); solo in Cristo l'uomo può risultare autenticamente e pienamente umano (cf *Gaudium et spes*, 22). Nel "rimanere" le sue azioni saranno virtuose e traendo linfa vitale dalla vite vera i tralci possono portare frutto. L'uomo è creatura, esiste solo poiché c'è un Creatore ed esiste pienamente se orientato verso lui, se vivendo la sua creaturalità riconosce di essere nient'altro che polvere e cenere (cf Gen 18, 27), ma polvere e cenere scelte da Dio e a lui intrinsecamente

[11] Ovidio, *Metamorfosi*, N. Scivoletto (cur), *Ovidio. Opere complete*, De Agostini, Novara 2013, 354.

unite. Riprendendo l'ossimorica determinazione dell'uomo proposta da Agostino, Rudolf Otto per esprimere tale dinamica ha parlato di Dio come di un *mysterium tremendum at fascinans*; il Numinoso è mistero che al contempo attrae e respinge l'uomo. Lo attira a sé, quasi con forza centripeta, per la somiglianza tra Creatore e creatura; ma altresì lo respinge perché è Altro, totalmente e infinitamente, rispetto a lui: *quid est illud quod interlucet mihi et percutit cor meum sine lœsione? Et inhorresco et inardesco: inhorresco, in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum*[12]. In definitiva l'uomo ha la possibilità di vivere da uomo nella misura in cui rimane ancorato al Creatore.

Pertanto la formulazione etica è chiamata a trasformarsi in prassi, ad essere attività; e nell'attività si può essere equilibrati o fragili. Chi non è equilibrato può essere nocivo per sé e finanche per gli altri, poiché, rendendo la sua fragilità una forza, restituisce a tutto liceità. La vera forza appartiene a colui che proprio nella sua fragilità ravvisa lo stimolo per andare avanti, per proseguire dirigendo i suoi comportamenti sotto la guida di una virtù umana; la più nobile delle virtù: l'umiltà. Gesù, paradigma di umanità, comprende la fragilità dell'altro ma non lo giudica, lo ama.

Dio ama autenticamente l'uomo. Questa è una certezza in quanto l'atto creativo è esso stesso atto di amore e interesse per la creatura. Il precetto «amerai il prossimo tuo come te stesso» (Lv 19,18) sembra essere superato. Il metro richiesto non è più l'amore a se stessi, la dilezione per la propria persona, ma l'amore oblativo della Croce. Il primo metro poteva correre il rischio di essere egoistico e autocentrato, il secondo no: Dio ama se stesso amando l'uomo, è vero, ma questo amore è da parte di Dio che è *ipsum esse subsistens*; non è un amore per un bene particolare ma per la stessa universalità. Dio si ama amando le sue creature. Per il cristiano è dunque in Gesù Crocifisso che si intravede il senso della fragilità e della vita.

[12] «Cos'è, che traspare fino a me e mi colpisce il cuore senza ferirlo? Timore e ardore mi scuotono: timore, per quanto ne sono dissimile; ardore, per quanto ne sono simile» (Agostino, *Confessioni*, 377).

> «La coscienza del valore della vita umana ha accompagnato da sempre il cammino dell'umanità lungo la storia, ma nessuno più dei cristiani ha sentito la necessità e la responsabilità di mettere a fuoco questo dono fontale, tanto nella comprensione personale quanto nella testimonianza di vita davanti al mondo intero. Il motivo di questa particolare attitudine risiede proprio nell'origine della nostra identità cristiana: in Gesù Cristo che, nella sua stessa persona, ci ha rivelato per sempre il *Vangelo della vita* [...]. Dunque, è in Gesù Cristo, e solo in Lui, che possiamo conoscere la verità intera sul senso e sul valore della vita umana»[13].

2. Osservazioni sui limiti esistenziali

La sofferenza sembra essere una cifra dell'esistenza umana, un tratto inevitabile che attraversa la vita dell'uomo nella sua interezza. «La sofferenza è un docente che non va mai in pensione. [...] Tutti gli esseri umani devono sottomettersi a lei, tutti devono passare sotto le sue forche caudine»[14]. Eppure, la celebre espressione del primo coro dell'*Agamennone* di Eschilo πάθει μάθος[15] vuole o non vuole essere una sorta di richiesta di senso a ciò che per sua natura è un *non-sense*? Eppure il dolore è patrimonio comune di ciascun uomo; esso è una palestra, una scuola che permette un apprendimento costante all'uomo, che ne favorisce crescita e maturazione nelle diverse fasi esistenziali.

L'uomo di ogni epoca ha dovuto fare i conti con il proprio essere caduco, e così, conseguentemente, riconoscersi "polvere e cenere" (cf Gen 18, 27). Questa direzione verso cui si è mosso, tuttavia, non gli è congenita: spesso l'uomo ne dimentica invece il valore fondante, quasi la fonte della sua stessa esistenza, tralasciando l'attenzione alla sofferenza e altresì la coerenza da quella scaturita. Per oggettivare il valore di un'esistenza umana, al contempo sospesa tra l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo, è necessario probabilmente porre il *focus* sulla sofferenza, sulla malattia,

---

[13] M. CALIPARI, *Curarsi e farsi curare: tra abbandono del paziente e accanimento terapeutico. Etica dell'uso dei mezzi terapeutici e di sostegno vitale*, San Paolo, Milano 2006, 22.

[14] M. ARAMINI, *Prendersi cura. Custodire la persona nel tempo della malattia*, Paoline, Milano 2009, 56.

[15] ESCHILO, *Agamennone*, E. MEDDA - L. BATTEZZATO - M.P. PATTONI (curr), *Eschilo. Orestea: Agamennone, Coefore, Eumenidi*, Rizzoli, Milano 1997, 244; cf ESIODO, *Le opere e i giorni*, G. ARRIGHETTI (cur), *Esiodo. Opere e giorni*, Garzanti, Milano 1985, 16.

sulla morte. Queste realtà possono rappresentare per la vita dell'uomo, oltre che il limite necessario creaturale e un momento antitetico da sintetizzare, anche una chiamata alla *respons*-abilità, un appello a rispondere a se stessi, prima ancora che all'altro. Esse, infatti, sottolineano ed enfatizzano la fondamentale importanza e il prezioso tesoro in vasi di creta (cf 2Cor 4, 7) che è l'esistenza umana.

La vita biologicamente intesa, *ex parte humana*, è *naturaliter* destinata alla morte; si nasce con la finitezza intrinseca della morte. La vita stessa, se scevri di una visione *ex parte divina*, altro non è che un inesorabile avvicinarsi alla morte; e il tempo un sottrarre distanza dalla fine. Eccezion fatta per la *mostruosa* nascita di Zarathustra, ogni parto è segnato dal pianto dell'infante.

> «Sono molto pochi quelli che non espiano colpe in questa vita, ma soltanto dopo di essa. […] La vita dei mortali è di per sé tutta un castigo perché è tutta una tentazione, come sentenzia la sacra Scrittura, in cui è scritto: "Non è forse una tentazione la vita umana sulla terra?" (Gb 7, 1). Difatti non è un piccolo castigo la mancanza di educazione alle lettere e al lavoro e giustamente si ritiene che si deve superare al punto che attraverso castighi assai penosi i fanciulli sono costretti ad apprendere un qualche mestiere e le lettere; e l'apprendere stesso, al quale sono obbligati con castighi, è per loro tanto penoso che talvolta, anziché apprendere, preferiscono sopportare i castighi, con i quali sono stimolati ad apprendere. Chi non rabbrividirebbe e non sceglierebbe di morire se gli si proponesse l'alternativa, o rassegnarsi a morire o tornare all'infanzia? Essa, poiché inizia la vita non col sorriso ma col pianto, inconsapevolmente predice la serie di dolori che ha iniziato a percorrere. Dicono che soltanto Zoroastro ha riso quando nasceva, ma quel riso contro natura non gli ha pronosticato nulla di bene»[16].

Anche la percezione di giochi e punizioni è differente per *maiores* e *pueri* «in tal senso si recupera la dimensione interiore del dramma esistenziale vissuto da un fanciullo per esperienze probabilmente agli occhi degli adulti ritenute di poco conto»[17]. Una tale visione della vita, forse alquanto pessimista ma biologicamente coerente, determina nell'uomo

[16] Agostino, *La Città di Dio*, 253.

[17] L. Salonia, "*Confessio* come lemma del dire. Il racconto di sé e l'autocomunicazione umano-divina nel primo libro delle *Confessiones* agostiniane", *Vetera Christianorum* 60 (2023), 148.

un distacco rispetto ad essa, una consapevolezza di fondo che l'uomo è inserito nel flusso vitale ma che non è egli stesso la vita; ne consegue umiltà e libertà dinanzi ad un mistero che eccede lo stesso uomo, la vita. La condizione di finitezza ricolloca l'uomo al servizio della vita e non la vita alle dipendenze dell'uomo:

> «Per quanto la nascita venga da noi percepita come un momento bello, gioioso, un momento che apre alla speranza e alla fiducia verso il futuro, essa, in realtà, dato che come la morte segna il limite della vita, rivela la nostra radicale e costitutiva finitezza. Ogni vita che nasce è, in quanto tale, già destinata alla morte; porta la morte iscritta nel suo stesso essere. [...] È indubbio che questo modo di vedere la nascita e la morte [è un'analisi precipuamente biologica], per quanto non possa essere assolutizzato, colga una verità profonda, dotata di una notevole rilevanza anche da un punto di vista spirituale. Ci stimola infatti ad assumere un atteggiamento più umile, più libero, più distaccato di fronte alla vita. Il nostro "io" deve accettare, almeno nella sua dimensione biologica, la sua finitezza e la sua relatività. Noi siamo inseriti all'interno del grande fiume della vita, ma non siamo la vita; non è la vita ad essere al nostro servizio, ma siamo noi a essere al servizio della vita»[18].

3. Un viaggio al "cuore" del cuore: la *crux cordis*

Persino il cuore umano sembra portare iscritta questa tragica fragilità dell'esistenza: il cuore, nucleo dell'organismo, presenta al suo interno una conformazione tale che, nella sua divisione tra ventricoli e atri, gli scienziati hanno denominata *crux cordis*, la "croce del cuore".

> «Nei solchi atrioventricolare e interventricolare decorrono rami dei vasi coronarici spesso accompagnati da accumuli di tessuto adiposo. Il punto nel quale il solco interventricolare posteriore lascia il solco atrioventricolare corrisponde al punto nel quale la linea di divisione fra atrio destro e sinistro incrocia il solco atrioventricolare. Questa linea, non sempre marcata in superficie da un leggero solco, prosegue sulla base del cuore e corrisponde in profondità al setto interatriale che separa l'atrio destro dal sinistro; il punto di incrocio è denominato *crux cordis*»[19].

[18] V. BORTOLIN, "Antropologia del nascere e del morire", *Credere oggi* 32 (2012), 32-33.
[19] AA.VV., *Trattato di Anatomia Umana*, vol 1, Edi.Ermes, Milano ⁴2006, 286.

Ogni uomo porta dentro di sé, non soltanto in forza della redenzione, ma ancor prima, in forza della creazione, la croce scolpita nel cuore, la *crux cordis*. Sapere dunque che il centro del cuore di ogni uomo è segnato sin dalla sua creazione dalla Croce di Cristo significa riconoscere che ogni uomo è chiamato alla salvezza in Cristo e, più o meno consapevolmente e indipendentemente dalla personale volontà, porta scolpito dentro di sé il segno della salvezza, come una specie di preludio naturale di ciò che poi sarà frutto di un dono soprannaturale e di una adesione libera, adulta, consapevole e responsabile: riconoscere cioè in Cristo crocifisso e risorto il Signore, il Redentore e il Salvatore.

La sofferenza, dunque, non è per la sofferenza, poiché il cristianesimo non è una forma di sadismo; la sofferenza è un processo sanante:

> «Lo Spirito sanante e trasformante deve poter, se possibile, toccare e medicare tutto questo o almeno avviarlo a guarigione, interpellando molte libertà che potranno a loro volta favorire la risposta del singolo/a oppure mortificarlo/a. Questo spiega, almeno in parte, il fatto che l'Amore non possa guarire senza ferire, perché tutto, non solo il presente, ma anche il passato personale e collettivo di ciascuno va riaperto, amato ed elaborato, umanamente e spiritualmente. Solo così l'Amore che accoglie può "contagiare" se stesso, donarsi, e mettere l'altro in condizione di vivere la sua vita, il cui fine non è la sofferenza, ma la capacità di diventare dono nella libertà e nella gioia. Solo il Dio che ti guarisce, lasciandoti ferire dalla violenza e dalle menzogne di cui è capace il cuore umano, poteva pensare ad una simile "terapia" che l'avrebbe portato, per Cristo nello Spirito, a scendere nelle profondità di ogni nostro male psicologico, familiare, sociale ed ecclesiale, per illuminarlo con la sua Vita dall'interno»[20].

Si tratta di un processo per cui si dona ζωή al βίος. Quello della vita aggiunta alla vita, della vita eterna come compimento di quella biologica, è uno dei temi principe del pensiero giovanneo[21]. Il segno della *crux cordis* è sito nella parte non visibile del cuore, come a significare che il Signore è disponibile a fornire questo dono, ma quotidianamente l'uomo è chia-

[20] C. Vasciaveo, "Dio piagando guarisce", *Horeb. Tracce di spiritualità* 16 (2007), 77.

[21] Cf F. Mosetto, "Gesù in Samaria (Gv 4, 1-42)", in G. Ghiberti (cur), *Opera Giovannea*, Elledici, Torino 2003, 194-195.

mato a ri-scoprirlo e a valorizzarlo nelle scelte elaborate tramite la sua libertà. Sembrano così riecheggiare le parole di Gesù: «Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce ogni giorno e mi segua» (Lc 9, 23).

Con la *crux cordis* scolpita all'interno, prendere la croce ogni giorno significa allora prendere sul serio la propria vita, il proprio cuore, la propria storia; riconoscere la fatica e la burrascosa bellezza del decidersi per Dio, avere la consapevolezza che spesso la croce non è fuori di sé, ma è proprio l'io; ancor più quando il bagaglio di limiti e difetti diventa ostacolo al cammino e non opportunità di crescita. La *crux cordis* è in definitiva l'intrinseca umana fragilità, costitutiva dell'*humanum*; è il travaglio dell'esistenza, il dolore della crescita, la difficoltà della vita. *Homo sum: humani nihil a me alienum puto*[22]; quanto è umano è proprio dell'uomo, di ogni uomo e proprio in tal senso non si può scotomizzare. Ovviamente questa è solo una suggestione ma si desidera fruire di quest'analogia come metafora dell'esistenza umana. Per quest'ultima, dunque, si vuole proporre un percorso che possa in qualche modo, quasi in un *climax* ascendente, pervenire alla visione cristiana.

4. Prima che sia morto, un uomo è fortunato, non felice: il pessimismo greco classico

Nel celeberrimo discorso di Creso e Solone riportato da Erodoto[23], si distingue nettamente tra fortuna, εὐτυχία, e felicità, ὄλβος. Prima dell'*exitus vitæ* le due cose non combaciano mai, a motivo degli dèi che possono nutrire invidia nei confronti di chi è fortunato e, proprio per questo, non permettergli di terminare l'esistenza terrena felicemente. Oltre, chiaramente, al *topos* della *rota fortunæ*, la massima ha insita una verità ulteriore: nessuno può davvero dirsi felice nella vita terrena, non solo perché le vicissitudini possono determinare alterne vicende, ma soprattutto perché la felicità piena non è di questo mondo; è propriamente

[22] «Sono un uomo e tutto ciò che è umano mi riguarda» (TERENZIO, *Heautontimoroumenos*, G. GAZZOLA [cur], *Publio Terenzio Afro. Il punitore di se stesso*, Rizzoli, Milano 2006, 52-53).

[23] Cf ERODOTO, *Storie*, F. BARBERIS (cur), *Le Storie. Libri I e II. Lidi, Persiani, Egizi*, Garzanti, Milano 1989, 32-41.

donata in forza delle dinamiche esistenziali attraversate - questa la categoria evangelica di felicità ultraterrena, di μακαρία; eppure non nel senso escatologico, ma proprio nel senso di una felicità che non è dipendente dalle vicende lieti o tristi, o dagli agi della vita presente, ma che trascende paradossalmente anche lo stato di indigenza, pianto, persecuzione (cf Mt 5, 1-12), quasi una εὐδαιμονία, sebbene scevra del suo aspetto più legato all'autorealizzazione.

Desiderando adesso porre delle fondamenta solide alla riflessione che si sta proponendo, circa la caducità e consistenza umane, è utile a questo punto ricercare alcuni spunti proprio nel pensiero greco antico appena adesso lumeggiato; tuttavia lo si farà a partire dalla tragedia *in primis* e dalla speculazione filosofica, poi.

4.1. Meglio è non nascere: ovvero della tragedia esistenziale

La tragedia greca affronta in modo sublime le problematiche esistenziali più profonde. Soprattutto nelle parti del coro - che, almeno in Eschilo e Sofocle, esprime il giudizio della πόλις - emergono intuizioni estremamente interessanti. Il genere letterario in questione, infatti, è attinente alla vita reale e proprio in virtù di questa specificità, come tematizzerà Aristotele, essa origina una purificazione, la κάθαρσις, in coloro che prendono parte alla rappresentazione, a partire da pietà e terrore dinanzi ai fatti rappresentati: ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου[24]. Per ragione di brevità si prenderanno qui in considerazione soltanto due tragedie sofoclee che attingono alla medesima saga, quella tebana; l'*Antigone* e l'*Edipo a Colono*.

4.1.1. L'oppositiva eroina sofoclea Antigone

Tanto per Edipo, prima, e Antigone, *in secundis*, c'è un prezzo da pagare per errori, atti di ὕβρις, di tracotanza. Finché l'ordine non è ripristinato, finché l'errore non è pagato, rimarrà il μίασμα, la contaminazione. Quella del μίασμα è caratteristica dei drammi eschilei; eppure anche in Sofocle, nell'*Antigone* in particolare, il *topos* sembra essere altrettanto strutturato. Gli dèi, infatti, non puniscono la giovane Antigone, ma in An-

[24] Aristotele, *Poetica*, A. Rostagni (cur), *La Poetica di Aristotele*, Loescher, Torino 1945, 52.

tigone colpiscono l'albero genealogico, il colpevole γένος dei Labdacidi. Antigone sconta l'antica colpa di Laio, padre del suo padre e, *horribile dictu*, fratello Edipo. La pena è ineluttabile, per quanto l'eponima protagonista Antigone non commetta colpa alcuna: in questo un punto di divergenza con l'archetipo letterario eschileo. Ciononostante, neanche nell'*Antigone* gli dèi sono ingiusti: Antigone patisce la pena di una colpa ereditata. Tale μίασμα parte da Laio per finire, attraverso il parricidio di Edipo e l'unione incestuosa di Giocasta col figlio parricida, ai figli e al contempo fratelli Eteocle, Polinice, Antigone e Ismene. Edipo sebbene inconsapevolmente, per quanto i due ignorassero la reciproca identità e il loro legame, aveva ucciso il padre Laio. Quest'ultimo, infatti, non prendendo affatto in considerazione l'oracolo che gli prediceva la morte per mano del figlio, e l'unione incestuosa di questo con la madre, ciononostante, una sera in cui tornò ubriaco dall'osteria, usando violenza alla moglie Giocasta, generò un bambino. Quando nacque, poi, come autoprotezione lo espose sul Citerone con i piedi forati (da cui, probabilmente, la paretimologia del nome). Polibo, re di Corinto, a cui il trovatello venne affidato, lo chiamò Edipo, "dai piedi gonfi".

Le certezze di Edipo sui suoi legami di sangue furono scosse durante un banchetto quando un convitato parlò di lui come di un bastardo. Edipo partì per Delfi ad interrogare l'oracolo circa la sua identità. Ne ebbe come risposta la proibizione di tornare in patria per evitare di uccidere il padre e di sposare la propria madre. Edipo, equivocando, non tornò a Corinto ma si diresse verso Tebe. Ad un trivio si imbatté appunto in Laio, suo vero padre, il quale, su un cocchio, si recava a Delfi per interrogare l'oracolo circa l'annoso enigma della Sfinge. Ne nacque una lite per banali motivi di precedenza sulla strada. Arrivati alle mani, Edipo uccise Laio e quelli del suo seguito. Proseguendo verso Tebe, incontrò poi la terribile Sfinge, un mostro che infestava da tempo quel territorio e che uccideva tutti quelli che, richiesti di risolvere l'enigma su quale fosse l'animale con quattro gambe al mattino, due a mezzogiorno e tre alla sera, non sapessero rispondere. Edipo, interrogato, rispose subito che quell'animale è l'uomo, e così la Sfinge, sconfitta, si gettò giù dalla rupe.

Accolto a Tebe come un trionfatore, Edipo, poiché ormai era nota la morte di Laio, ricevette come ricompensa il trono e la mano di Giocasta. Con la madre-moglie Edipo, almeno nella versione accolta dai tragici, e da Sofocle in particolare ebbe quattro figli e insieme fratelli, due femmine, Antigone e Ismene, e due maschi, Eteocle e Polinice, coi quali, morti l'uno per mano dell'altro davanti alle mura di Tebe, si estinse la sventurata stirpe. Edipo, scoperta la mostruosa verità su di sé, si accecò e - così come aveva decretato egli stesso contro l'ignoto contaminatore della città - lasciò Tebe e la Beozia. Così, accompagnato da Antigone, si recò ad Atene, benevolmente ospitato da Teseo nel demo di Colono, dove terminò la sua vicenda terrena, mentre Eteocle e Polinice, in lite per stabilire a chi toccasse il trono di Tebe, avviavano il penultimo atto della maledizione divina che gravava sulla stirpe dei Labdacidi.

Le vicende perverse e poi funeste che si stanno considerando muovono da una contaminazione dovuta a un parricidio; ma tale parricidio è la conseguenza di un infanticidio. Il "peccato originale", dunque, è l'errore di un adulto, la sua resistenza più o meno conscia a divenire padre. E così Antigone, si presenta come una giovane eroina, caparbia. La sua caratteristica è di non retrocedere riguardo alle proprie convinzioni: l'etimo del suo stesso nome, infatti, ha a che fare con la particella prefissale ἀντι- che implica l'idea di un contrasto, di una dicotomica divisione, e dal grado forte *gŏn della radice verbale di γίγνομαι, 'essere' ma anche 'nascere'. Antigone sembra essere 'nata per essere contro'. La sua essenza è πόλεμος.

> «Antigone è colei che resiste. Resiste contro il tempo (e i tempi) perché ha resistito al potente Creonte, a costo della sua giovane vita. […] Antigone resiste. Per definizione o, meglio, per generazione, ella è colei che è 'contro'. Nel suo nome il suo destino (*nomen omen*): rappresenta il genere dell''anti', dell'opposizione. Antigone capostipite di tutti (tutte) coloro che resistono. Generata per resistere, in lei ritroviamo un suggestivo e antico destino della donna: essere l''anti', essere 'contro'»[25].

[25] G. Salonia, *La grazia dell'audacia. Per una lettura gestaltica dell'Antigone*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2012, 13-14.

Già all'inizio della tragedia, quando descrive alla sorella Ismene il suo disappunto per l'editto di Creonte, quando ancora la sorella non ha risposto, Antigone ammette che l'ordine del "buon Creonte" (notevoli sono la vena polemica e il sarcasmo) è pesante per se stessa e per la sorella, ma soprattutto per se stessa: οὶ κἀμοί, λέγω γὰρ κἀμέ[26]. In definitiva il personaggio è coerente con il proprio nome; Antigone è l'eroina ribelle, il monolite che si scaglia contro l'istituzione statale, contro l'ordine della πόλις perché vuole ripristinare l'*ordo amoris*: «non per odiare, ma per amare (συμφιλεῖν) sono nata»[27] .

Antigone si oppone agli ingiusti decreti dello zio Creonte che ha le fattezze di un tiranno. Così lo descrive Sofocle ben tre volte: la prima volta per bocca di Antigone che rimprovera a Creonte come i cittadini non abbiano recalcitrato dinanzi alla decisione presa, sol perché in tirannide non c'è libertà di parola[28]; ancora nel fitto dialogo con Tiresia, allorquando lo scontro si acuisce, l'indovino lo annovera velatamente nel γένος τυράννων[29]. Infine il messaggero, esprimendo la sapienza popolare - di stampo eminentemente fatalista - sottolinea la fortuna di Creonte, invidiabile fintanto che viveva ricco e con sfarzo, come un tiranno. Eppure «non c'è uomo che da vivo io possa dire felice o compatire. La fortuna innalza e la fortuna abbatte; sempre. Parimenti il fortunato e anche lo sfortunato»[30]. L'Atene democratica - o per meglio dire - periclea del 442 a.C., anno in cui fu con buona probabilità messa in scena l'Antigone, era una πόλις che stentatamente tollerava governi accentratori e, più in particolare, governi non democratici. Era una città che aveva vivo il ricordo dei Pisistratidi e delle difficoltà vissute nelle guerre persiane, difficoltà che avevano portato ad una conquista: la libertà. Per la libertà erano disposti a sacrificare tutto, libertà stessa inclusa. Così gli Ateniesi avevano per così dire un tabù: quasi con valenza apotropaica, per nessun motivo

[26] SOFOCLE, *Antigone*, S. BETA (cur), *Sofocle. Edipo re. Edipo a Colono. Antigone*, Einaudi, Torino 2009, 290.
[27] IDEM, 324.
[28] Cf IDEM, 322-323.
[29] Cf IDEM, 364.
[30] IDEM, 372-373.

poteva esser pronunciata la parola τύραννος. Creonte, ciononostante, assume le caratteristiche proprie del τύραννος e anzi Sofocle, come visto, nel corso del dramma fa ricorso a veri e propri ἀπόρρητα, *in primis* τύραννος. Ed in effetti, Creonte è determinato e risoluto. Sembra tipizzato quale δεσπότης intransigente che non si lascia per nulla interrogare dalle reazioni dei parenti, dai consigli degli anziani del popolo, dall'oracolo dei *sacer*-doti. Creonte agisce nell'ordine dell'ἄνω, quello di Zeus che lui in qualche modo raffigura. La sua φιλία è per gli amici della patria, la sua εὐσέβεια è verso l'ὀρθός, verso l'ordine, verso Zeus. Creonte vince la paura della morte decretando la morte di Antigone.

Ogni tragedia greca consiste nell'impotenza umana a contrastare le forze necessarie del destino (*alias* della vita): non è sufficiente la bontà delle intenzioni o del proposito di riferimento mediante cui si intraprendono una scelta e l'azione conseguente poiché l'imprevedibilità determina anche effetti contrari e sofferti rispetto al disegno originario. E anzi, proprio «da tutto questo nasce il dolore tragico. Nel conflitto tra individuo e destino, libertà e necessità, innocenza e colpa, la tragedia rappresenta il dolore come nota dominante dell'esistenza»[31]. E Antigone, per quanto risoluta, non può contrastare l'ineluttabilità del suo destino - che le deriva dal suo passato, dalla sua ascendenza[32]; in questo consiste il conflitto inconciliabile che Goethe nei *Colloqui con Eckermann* individuava come tipico della tragedia. A ragione, dunque, Steiner parlava non di 'Antigone', bensì di *Antigoni*: il confronto si articola su molteplici assi; quello erotico, quello filiale, quello sociale, quello rituale e finanche quello metafisico. Mutuando categorie squisitamente hegeliane, Steiner individua alcune polarità, cinque per l'esattezza, che permeano di sé la tragedia: uomo-donna, giovane-vecchio, individuo-comunità, vivi-morti, umano-divino; a queste possono aggiungersi anche delle varianti o sotto-coppie, quali ad esempio padre/madre-figlio/figlia, privato-pubblico, famiglia-Stato, in un elenco via via dilatabile, secondo l'emergere di nuovi e inimmaginabili

[31] M. Blancato, *Le origini della tragedia ateniese. Un contributo*, La scuola italica, Sortino 2005, 134.

[32] Cf Sofocle, *Antigone*, 321.

contrasti in una società plurima e complessa, la società civile descritta da Hegel. Tali nuclei essenziali, polarità oppositive si intersecano in forme di prossimità che sono, simultaneamente, fonte di conflitto e di intimità, una sorta di *coincidentia oppositorum*. La dialettica tra fissione e fusione, opposizione e attrazione, è strutturale all'ontologia del soggetto umano. Nei versi 441-581 dell'*Antigone*, queste cinque categorie fondamentali di relazione e tensione si manifestano congiuntamente in un unico atto drammatico. Antigone e Creonte incarnano le dicotomie di genere, età, e visione del mondo: ella rappresenta la giovinezza verginale e il legame con l'ordine dei morti, egli l'autorità anziana e la responsabilità verso la città. Il loro dialogo è intessuto di riferimenti alla duplicità dell'esistenza e al confronto con la dimensione divina, dove ogni parola e gesto veicola parimenti intimità e opposizione[33]. Infine, tali polarità, poiché tra loro irrisolvibili, fanno sì che ci sia un'ambiguità ermeneutica non indifferente.

Allora non più ragione contro torto, bensì ragione di una realtà divisa: i protagonisti avrebbero dovuto darsi da fare per sfuggire alla loro τύχη. Non è mancato chi abbia notato l'inesistenza di qualsiasi collegamento inter-personale, di qualsiasi *traità*, nei dialoghi tra Creonte e Antigone. Ogni parola dell'uno dispiace all'altro, ferisce il cuore dell'altro. Il loro linguaggio è sostanzialmente differente: Creonte parla il lessico della guerra, utilizza categorie quali "nemico della patria", "nave della città in preda a sconvolgimenti"; Antigone invece usa il lessico della pace ("amare", "onorare i defunti", "concedere con equità"):

> «È interessante evidenziare come lo scontro tra Antigone e Creonte avvenga proprio alla fine della guerra. La decisione di Creonte di non seppellire il cadavere di Polinice, infatti, si pone come ultima decisione 'bellica' e primo gesto di governo quando si sta per ricostruire la vita della *polis*. È proprio in questa cesura che interviene la trasgressione di Antigone, facendo esplodere la cecità di Creonte, il quale non si accorge che governare in tempo di pace (ieri ed oggi!) richiede una mentalità diversa da quella che funziona in tempo di guerra»[34].

[33] Cf G. STEINER, *Le Antigoni*, Garzanti, Milano 2003, 237-238.
[34] SALONIA, *La grazia dell'audacia*, 17.

Trasgredendo al κήρυγμα, Antigone "fa cigolare le assi della nave-città", per mutuare la felice categoria analogica sofoclea[35]. Sacrifica la πόλις per gli affetti, per l'οἶκος; è figura demoniaca legata al κάτω, al mondo precedente quello degli dèi olimpi e a Zeus. Nutre φιλία verso i morti cari, εὐσέβεια verso il γένος. Antigone vince la paura della morte sfidando il κήρυγμα.

La soluzione alla tragedia, in definitiva, è ancora una volta la σωφροσύνη, la saggezza che coincide totalmente con la μετριότης. Sofocle condanna palesemente l'atteggiamento della σχετλία, della sventurata Antigone[36] quando fruisce di parole che pertengono al medesimo campo semantico per denotare atteggiamenti diabolici e l'azione di Antigone: si pensi a titolo paradigmatico a ὕβρις[37] e al termine ὑπερβασία[38] . La saggezza che è mancata ad entrambi i protagonisti consiste nell'analisi degli accadimenti sotto un duplice punto di vista e nella capacità di sapersi piegare e lasciarsi plasmare dagli eventi. Questa verità è egualmente propria, o per meglio dire 'carente', tanto in Antigone che in Creonte.

Recuperate queste chiavi ermeneutiche, si comprende come Jean Anouilh nel 1942, quando la Francia vive l'occupazione tedesca durante il governo di Vichy, possa esser stato applaudito alla rappresentazione dell'*Antigone*, dal popolo che viveva il dramma dell'occupazione e anche dalle truppe che opprimevano il popolo francese. La protervia dei due protagonisti, personaggi monolitici che non si lasciano scalfire da ciò che accade loro intorno, determina anche la loro rovina: le parole con cui il coro chiude la tragedia riecheggiano proprio questa saggia massima per cui la ragionevolezza (τὸ φρονεῖν), quella stessa ragionevolezza che si acquista con l'età (γήρᾳ) è scaturigine della felicità (εὐδαιμονίας πρῶτον ὑπάρχει)[39]. Assecondando la lettura ermeneutica dell'inconciliabilità,

[35] La metafora sembra permeare di sé l'intera tragedia ma, in particolare, si trovano dei riferimenti espliciti ai versi 163, 178-190 e 994 (cf Sofocle, *Antigone*, 300, 300-302, 360).

[36] Cf Idem, 290.

[37] Cf Idem, 320.

[38] Cf Idem, 332.

[39] Cf Idem, 384.

tale φρονεῖν sembrerebbe il punto debole di Antigone, ciò che più le è mancato; l'eroina sofoclea, infatti, si lascia condurre dall'amore - come peraltro lei stessa ammette -, sentimento che più degli altri determina un disordine interiore e che, se non razionalizzato, può condurre alla rovina. Così articolando la tragedia, meglio si comprenderebbe la chiusa del coro che attribuisce l'attività del φρονεῖν agli anziani, ha chi ha esperienza di vita.

Il grande insegnamento sapienziale della tragedia sofoclea sta nelle già precedentemente ricordate parole dell'ἄγγελος, allorquando racconta la tragica sorte dei promessi sposi, Antigone ed Emone. Questo stesso messaggero, riferendosi a Creonte che piange la sventura che il fato gli ha assegnato, incapace com'era di adeguarsi alle circostanze e di piegarsi alla vita, conclude «non c'è uomo che da vivo io possa dire felice o compatire. La fortuna innalza, la fortuna abbatte, sempre. Parimenti il fortunato e anche lo sfortunato»[40].

4.1.2. Lo sventurato beato: Edipo a Colono

Rimanendo nel ciclo della saga tebana, l'epilogo dell'*Edipo a Colono* riporta una massima che non si muove più nello stesso orizzonte del vivere felice: in questo caso il pessimismo non è più di stampo necessario, ma potrebbe definirsi più un pessimismo cosmico. Emblematico è il coro del IV stasimo nell'*Edipo a Colono* di Sofocle: «Non essere nati [μὴ φῦναι] è lo stato / che tutti gli altri sovrasta. / Per l'uomo, una volta venuto alla luce, / rientrare al più presto [ὡς τάχιστα] nel luogo onde [ὅθεν] venne, di certo / è l'altro massimo bene»[41].

Il medesimo avverbio, ὅθεν, verrà utilizzato anche da Plotino[42], quando sprona l'uomo a darsela a gambe verso l'amata patria (φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα) quella in cui risiede la sua provenienza e il Padre (πατρὶς δὴ ἡμῖν, ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ).

Anche Antigone nel primo dialogo con Creonte accennava al medesi-

[40] SOFOCLE, *Antigone*, 372.

[41] IDEM, *Edipo a Colono*, S. BETA (cur), *Edipo re. Edipo a Colono. Antigone*, Einaudi, Torino 2009, 240.

[42] PLOTINO, *Enneadi*, G. FAGGIN (cur), *Plotino. Enneadi - Porfirio. Vita di Plotino*, Rizzoli, Milano 2004, 138-141.

mo problema: l'eroina sofoclea preferisce la morte alla vita non per una forma di *contemptus mundi ante litteram*, quanto proprio come liberazione dal dolore procuratole dai tanti mali: «chiunque viva, come me, fra tante disgrazie, forse che non ci guadagna [κέρδος] se gli tocca morire?»[43]. Il *topos* proposto da Sofocle è con ogni evidenza quello della *communis opinio* per cui la cosa migliore è non nascere: ἄριστον μὴ φῦναι[44]; e una volta nati, a motivo delle grandi sofferenze che la vita ha insite, tornare quanto prima lì donde si è venuti. Significativo è che queste parole siano pronunciate dal coro, poiché nella tragedia queste parti non sono ornamentali riempitivi, bensì rappresentavano l'espressione della sapienza popolare (antica e mitica), l'insieme dei valori in cui la πόλις si riconosceva. Atene, dunque, faceva suo questo modo di ragionare, questa visione tragica e impotente dell'esistenza umana; nella vicenda edipica rinveniva il pretesto per riflettere sulla natura e sull'esistenza umane; qui intravedeva che la felicità non è per questo mondo, ma è premio degli dèi per coloro ai quali il destino l'ha riservata per il tempo stabilito.

Tale visione della realtà e dell'esistenza caduca e patibile umana viene poi concretizzata, *e converso*, nella proposta educativa dei giovani. Ovviamente ogni πόλις manteneva i suoi propri metodi pedagogici ma senz'altro

[43] Sofocle, *Antigone*, 320-321.
Giacché il tema di fondo, quello della morte come *exitus* dai patimenti, e l'uso del termine κέρδος in riferimento alla morte intesa come 'guadagno', sono comuni tanto in Sofocle quanto in Paolo e poiché quest'ultimo aveva una indubbia conoscenza della letteratura greca sembra potersi ravvisare un'allusione di questo passaggio sofocleo in Fil 1, 21: ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος. Entrambi i testi utilizzano il lessema κέρδος per indicare un 'beneficio' derivante dalla morte, per quanto il significato specifico di 'guadagno' è diverso; sia in Sofocle che in Paolo si affronta il tema della morte non solo come fine della vita fisica, ma come evento significativo, nel primo come fuga dalle sofferenze terrene, nel secondo come via per la vita eterna. Ciononostante il medesimo termine nasconde una differente prospettiva: la visione di Antigone è tragica e radicata in un contesto umano ove la morte è l'unica soluzione al dolore. Paolo, invece, parte da una prospettiva teologica, in cui la morte è una porta verso la speranza e la resurrezione. Non è più, allora, come per Antigone, un guadagno legato al sollievo personale, bensì una scelta al servizio di un bene più grande, la comunione con Dio. L'intuizione di tale allusivo - o in ogni caso analogico - uso del termine, per quanto interessante, rimane comunque tale.

[44] Teognide, *Elegie*, A. Garzya (cur), *Teognide. Elegie. Libri I-II*, Sansoni, Firenze 1958, 85.

quelli più comunemente adottati e oggi meglio noti, anche grazie all'accurata descrizione di Seneca, dovevano essere le proposte di addestramento militare per generare all'età adulta il giovane spartano. «Nella Grecia antica diventare uomo non equivaleva semplicemente a diventare adulto. [...] Come dice Aristofane nelle *Vespe*, "è giusto chiamare *pais* chi prende percosse, anche se è vecchio"»[45]. A questi, infatti, era richiesto un crescendo di attività atte a scardinargli le certezze e i suoi agi: la Γερουσία era ben conscia dell'inumanità della prassi adottata che prevedeva, a titolo puramente paradigmatico, che si lavassero tutte le mattine con l'acqua ghiacciata; purtuttavia tali pratiche in maniera progressiva addestravano i giovani alla guerra e alle sue difficoltà, li abituavano in ultima istanza alla "inumanità della vita umana". L'ἀγωγή, ovvero l'educazione, è in ogni caso rivolta alla formazione di forti combattenti, di opliti resistenti al dolore e determinati a tutti i costi alla vittoria

> «Sotto la sua forma classica, l'educazione spartana, l'ἀγωγή per darle il suo nome tecnico, conserva lo stesso scopo nettamente definito: l'"addestramento" dell'oplite. [...] Ricevere l'ἀγωγή, essere educato secondo le regole, è una condizione necessaria, se non sufficiente, per l'esercizio dei diritti civili. [...] Che cosa imparavano, così inquadrati, i giovani spartani? Il loro addestramento ha lo scopo essenziale di farne dei soldati; tutto è sacrificato a questo unico fine; e prima di tutto l'aspetto intellettuale dell'educazione, ridotto ormai al minimo. [...] L'educatore spartano cerca di sviluppare nel fanciullo la resistenza al dolore; gli impone, soprattutto dopo i dodici anni, un regime di vita severa, dove continuamente s'accentua la nota di durezza e di barbarie. Mal vestito, con la testa rasata e scoperta, a piedi nudi, il fanciullo dorme su un giaciglio di canne sull'Eurota, coperto d'inverno di capecchio di cardo. Mal nutrito, è inviato a rubare per completare il rancio. La sua virilità e la sua combattività sono sviluppate abituandolo ai colpi; di qui il compito delle risse fra bande di ragazzi nel Platanistas o davanti al santuario d'Orthia, nelle quali la virtù educativa della Discordia, cara alla vecchia etica cavalleresca, è interpretata nel senso più diretto e più brutale; di qui il compito della *criptia*, che sembra esser stata in origine meno una spedizione di terrorismo contro gli iloti, che un esercizio in campagna, che mirava a completare l'allenamento del futuro combattente alla vita d'imboscata e alla guerra»[46].

[45] G. GAMBIANO, "Diventare uomo", in J.P. VERNANT (cur), *L'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari 1997, 89-90.

[46] H.I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Studium, Roma [5]2008, 45-50.

4.2. Conosci (te stesso) e sarai felice. La ricerca della felicità nella virtù

Da qui ci si può muovere verso un orizzonte più propriamente speculativo e filosofico. Platone parla di δεύτερος πλοῦς, di una seconda navigazione, ossia di un'ἐπίδειξις, una ricerca altra[47], quasi di riserva, atta ad indagare le cause, in particolare quella che con Aristotele si potrebbe chiamare 'finale', per marcare la cesura tra la riflessione sulla Natura propria dei fisiologi a lui precedenti e la speculazione antropo-filosofica susseguente. Per Aristotele la filosofia nasce a questo punto dalla contemplazione e meraviglia del reale, διὰ τὸ θαυμάζειν[48], e dal desiderio di indagare ciò che è altro dall'uomo.

In effetti questa considerazione, seppur valida, non tiene pienamente in considerazione la complessità del fenomeno: Anassimandro, analizzando l'origine della Φύσις nell'ἄπειρον[49], si interroga sul modo in cui si determinerebbe da tale ἀρχή il cosmo, dall'Uno il molteplice. Egli ritiene che la Natura sia frutto di separazione dalla sostanza indeterminata originaria e che, quasi come le concezioni tipiche dell'orfismo, l'esistenza porterebbe insita una sorta di δίκη, quasi una *giustizia inconsapevole*, per cui ogni cosa tenderebbe a ricongiungersi a "ciò" da cui proviene. Quest'anelito genera, com'è ovvio, la sofferenza dell'esistere:

> «tra coloro che definiscono l'Uno come in movimento e infinito, il milesio Anassimandro, figlio di Prassiade e successore e allievo di Talete, ha detto principio ed elemento stesso l'in(de)finito delle cose che esistono [τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον], per primo approntando tal nome al principio. Dice che questo non è né acqua né alcun altro dei cosiddetti elementi, ma un'altra natura in(de)finita [ἀλλ'ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον], dalla quale hanno origine tutti i cieli e, in questi, i mondi. Donde avviene la nascita delle cose, ancora nella stessa direzione [εἰς ταῦτα] sostiene avvenga la loro dissoluzione secondo necessità. Infatti ogni elemento si rende vicendevolmente fio [δίκην] dell'ingiustizia [τῆς ἀδικίας] nell'ordine del tempo»[50].

[47] Cf Platone, *Fedone*, G. Reale (cur), *Platone. Fedone*, Bompiani, Milano 2017, 230.

[48] Cf Aristotele, *Metafisica*, W. Jaeger (cur), *Aristotelis Metaphysica*, Typographeo Clarendoniano, Oxford 1957, 5.

[49] Cf G. Semerano, *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Mondadori, Milano 2001, 32.

[50] Simplicio, *Fisica* 24, 13, G. Giannantoni (cur), *I presocratici*, Laterza, Bari, ^{4}1990, 98.

Il frammento è chiaramente bipartito; eppure le due parti si completano vicendevolmente e sono interdipendenti. Se inizialmente Anassimandro pone la sua attenzione sull'ἀρχή e sui processi generativi e di disfacimento, γένεσις e φθορά del molteplice, descrivendoli quali processi necessari, κατὰ τὸ χρεών – *secondo il destino*, in un ordine ciclico di eterno ritorno, la seconda parte ne è la logica conseguenza: cosa avviene al reale tra la sua γένεσις e la sua φθορά? In fondo qui Anassimandro rinviene per così dire la causa finale del ritorno ciclico; quanto è molteplice torna di necessità all'Uno per via di una colpa inconsapevole che ogni essere ha insita. Il disordine di ciò che è distaccato dall'Uno trova la sua ragion d'essere proprio nell'ordine turbato *ab origine*; la dissoluzione del molteplice trova la sua ragion d'essere nella *reductio ad Unum*, inconsapevolmente agognata da ogni essere. Questo potrebbe bene costituire un procedimento di spiegazione κατὰ τὸν λόγον[51] delle discordie intestine delle πόλεις, ove regnavano prevaricazione e sopraffazione.

Considerazioni di tal fatta attraversano e permeano di sé l'intera riflessione greca; e in effetti la filosofia greca può essere pensata nella sua essenza come un disegno tattico di felicità.

> «La differenza tra le diverse scuole filosofiche non è, quindi, soltanto e principalmente di tipo ontologico e metafisico, ma piuttosto di tipo etico, intendendo per etica non tanto un insieme di regole morali, ma piuttosto uno stile di vita, un modo di abitare il mondo, una spiritualità. Ogni scuola filosofica si presenta come una "via" che va percorsa utilizzando certamente come guida una dottrina, ma anche praticando tutta una serie di "esercizi", con l'obiettivo di modificare il proprio atteggiamento interiore di fronte alla realtà»[52].

[51] Si tende oggi a ridimensionare la netta cesura scolastica che contrapponeva μῦθος a λόγος e conseguentemente la superiorità occidentale del ragionamento κατὰ τὸν λόγον rispetto a quello κατὰ τὸν μῦθον: anzi, proprio nella nascita di quest'ultimo si individua la nascita della filosofia stessa (cf U. CURI, "Narrazione come pratica filosofica", in S. GIVONE [cur], *Vivavoce. Filosofia e narrazione*, Anterem, Verona 2010; M.G. CREPALDI, "Svelare l'anima. La filosofia come de-narrazione nel pensiero antico", in AA.VV., *La passione del pensare. In dialogo con Umberto Curi*, B. GIACOMINI - F. GRIGENTI - L. SAN [curr.], Mimesis, Milano-Udine 2011, 503-510).

[52] V. BORTOLIN, "Strategie di felicità. Felicità e vita buona nella filosofia antica", *Credere oggi* 34 (2014), 32.

La σοφία greca è in definitiva anzitutto gnoseologica, cognitiva: l'uomo può comprendere il reale, può conoscere le cose e manipolarle *ad libitum* mediante la propria abilità. Socrate discorre con i personaggi dei dialoghi platonici per far capire. La σοφία svela la realtà esistente, la fa evincere ma non la crea; in tal senso la σοφία corrisponde all'ἀλήθεια, perché l'uomo ha già contemplato nell'Iperuranio tutte le Idee. L'arte dialettica è funzionale a questa realtà nel senso che la verità è presente, michelangiolescamente sottesa, ma deve essere riconosciuta. Si noti in tal senso la distanza abissale dal mondo mesopotamico, la cui letteratura è costitutivamente pessimista perché l'uomo sarebbe in balìa del destino. Per la grecità, invece, Ἀνάγκη è temperata dalla capacità intellettuale dell'uomo: è lui che sa quando seminare e quando dichiarare guerra. La tecnica, τέχνη, riesce a piegare anche la natura. Si intravede un ottimismo gnoseologico e quindi anche morale: quando l'interlocutore di Socrate riconosce lo splendore della verità non può non rimodulare la propria vita, non può non uscire dalla caverna di una vita umbratile e fatta di schiavitù. Quest'equilibrio è però smontato dai sofisti per i quali vince non chi svela la verità, ma chi è più persuasivo nel discorso.

Alla ricerca dunque di questa felicità, la filosofia greca individua alcune proposte morali, a volte anche tra loro non pienamente in accordo, tra cui anzitutto quella di Socrate che, come appena individuato, proponeva un'ideale equazione tra σοφία e prassi, tra fattore cognitivo e fattore morale - ragion per cui si individua la morale socratica con il cosiddetto intellettualismo etico. La massima gnomica di Delfi, γνῶθι σαυτόν, alla base della filosofia di Socrate[53], non vuole essere semplice precetto antropologico, bensì la direttrice etica profonda da seguire per una vita felice. L'assioma fondamentale dell'etica socratica, infatti, sembra essere che la conoscenza determina la virtù e la virtù e ragion necessaria e sufficiente per il conseguimento della felicità: conoscenza = virtù = felicità. Οἱ κακοὶ πάντες εἰς πάντα εἰσὶν ἄκοντες κακοί, «tutti i malvagi, in ogni caso, sono loro malgrado malvagi»[54]. Quando l'uomo ha contezza, conosce che una scelta possi-

[53] Cf P. Courcelle, *Conosci te stesso. Da Socrate a San Bernardo*, Vita e Pensiero, Milano 2001.

[54] Platone, *Leggi*, I. Burnet (cur), *Platonis Opera. Tomus v: tetralogiam ix definitiones et spuria continens*, Typographeo Clarendoniano, Oxford 1906, 308.

bile è cattiva, allora non la compie. L'uomo non è *naturaliter*, sua sponte malvagio, ma avendo qualche uomo subìto condizionamenti errati esterni e non desiderati, che ne hanno corrotto il retto modo di vivere, si determina di fatto la malvagità: «nessuno, infatti, è di per sé malvagio (κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς), ma per inabilità del corpo o per dis-educazione il malvagio diviene tale (ὁ κακὸς γίγνεται κακός), ché, anzi, tutto ciò è inviso a chicchessia e avvengono al di là della propria volontà. E di nuovo, circa le pene, l'anima egualmente soffre grandi mali a causa del corpo»[55].

> «Sbaglia chi, considerando tutti i danni (τὰς βλάβας πάσας) ingiustizie (ἀδικίας), ritiene che quanto di ingiusto (τὰ ἄδικα) vi è in essi sia esso stesso duplice. In altre parole, sbaglia chi pensa che le cose ingiuste siano distinguibili in volontarie (ἑκούσια) ed involontarie (ἀκούσια). Non si può dire, infatti, che colui che danneggia qualcuno senza volerlo (εἴ τίς τινά τι πημαίνει μὴ βουλόμενος ἀλλ'ἄκων) sia ingiusto (ἀδικεῖν) involontariamente (ἄκοντα); un danno involontario non può essere considerato un'ingiustizia involontaria (ἀκούσιον ἀδίκημα), anzi non può essere considerato neppure un'ingiustizia; è, invece, da considerarsi ingiusto un "beneficio non corretto (ὠφελίαν οὐκ ὀρθήν) che diviene motivo di guadagno per chi lo fa"»[56].

Senofonte sintetizza questo suo più o meno discusso e complicato intellettualismo etico quando descrive il giudizio di Socrate circa gli uomini che non agiscono rettamente, come di uomini né saggi (οὔτε σοφούς), né equilibrati (οὔτε σώφρονας). La giustizia e ogni altra virtù coincidono con la sapienza (σοφίαν εἶναι) e ogni uomo che conosce le virtù non può non preferirle, né chi non le conosce può praticarle ma anche se si cimentasse, sbaglierebbe[57]. Com'è ovvio tale impostazione venne sin da subito criticata, poiché non tiene in alcun conto la volontà di compiere il bene: così come precedentemente in questo articolo già delineato, Paolo e Ovidio - a titolo

[55] PLATONE, *Timeo*, I. BURNET (cur), *Platonis Opera. Tomus IV: tetralogias III-IV continens*, Typographeo Clarendoniano, Oxford 1905, 108.

[56] S. ROTONDARO, "Nessuno fa il male volontariamente. Le passioni, la volontà, l'ingiustizia e la legge: Platone, Leg. IX", *Méthexis* 13 (2000), 44.

[57] Cf SENOFONTE, *Memorabili*, C. HUDE (cur), *Xenophon. Memorabilia*, Teubner, Stuttgart 1985, 124.

esemplificativo - sono tra quelli che in maniera più alta avversano questo principio; «vedo il bene e lo riconosco pure, eppure seguo il male»[58]; «io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio» (Rm 7, 19).

Socrate sembra dunque naufragare nel mare di questo "intellettualismo etico". Ma la questione è controversa: con gli occhi del moderno modo di intendere l'agire umano certamente si nota nella sua descrizione delle scelte la mancanza dell'apporto volontaristico, dell'alogico e arazionale, dell'inconscio. Socrate sembra non considerare che nell'uomo agiscono forze più o meno consce, purtuttavia questo è un pregiudizio moderno: il filosofo della maieutica «tenta di sottoporre al dominio della ragione la vita umana, così come quelli [i sofisti] avevano sottoposto il mondo esterno al dominio della ragione umana. Per lui la virtù non è e non può essere semplice adeguarsi ai costumi, alle abitudini e nemmeno alle convinzioni generalmente accolte: deve essere qualcosa di motivato e razionalmente, di giustificato e fondato sul piano della conoscenza. E in questo senso, egli dice senz'altro che virtù è conoscenza»[59].

Si ricorda in questo contesto altresì la riflessione delle Scuole ellenistiche circa il problema dell'εὐδαιμονία, con le loro proprie soluzioni, della ἀταρασσία stoica, dell'ἐποχή dello scetticismo e del *tetrafarmaco* per gli epicurei: la vita è certamente segnata dal dolore, ma per il filosofo del Giardino il dolore è di nessun conto - πᾶσα ἀλγηδὼν εὐκαταφρόνητος. Esistono due tipologie di dolori, quelli fisici e quelli dell'anima. Per i dolori fisici Epicuro distingue tra mali transitori - di cui proprio per questo non bisogna aver timore -, mali veementi che però non riescono a oscurare il piacere, l'ἡδονή della vita e infine mali fortissimi che tuttavia conducono velocemente alla morte, ove non c'è alcun dolore[60]. I dolori dell'anima, poi, sono determinati dagli errori di giudizio e la filosofia epicurea si presenta proprio come medicina: il farmaco è quadruplice. Anzitutto che gli dèi, qualora ci fossero, certamente non si curerebbero degli uomini, ragion per cui è inutile averne timore; poi, che la morte non si deve temere perché di

[58] Ovidio, *Metamorfosi*, N. Scivoletto (cur), *Ovidio. Opere complete*, De Agostini, Novara 2013, 354.

[59] G. Reale, *Il pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 2001, 90.

[60] Cf Epicuro, *Frammenti*, G. Arrighetti (cur), *Opere*, Einaudi, Torino 1960, 140-141.

fatto non la si incontra mai nella vita, quando c'è la morte non c'è l'uomo e viceversa quando c'è l'uomo non c'è la morte; ancora, che il piacere è appannaggio di tutti, se ogni uomo comprendesse la personale condizione per cui non c'è salvezza se non proprio a partire da se stessi (l'unico legame che viene ammesso è l'amicizia per via della solidarietà che ha intrinseca); infine, che la sofferenza o è effimera o che facilmente si può sopportare.

Si conclude questa prima parte del percorso, in definitiva, con un fallimento di fatto: se l'uomo non teme la morte o il dolore, teme però di morire e teme di soffrire. Sostenere che la morte non c'è quando c'è l'uomo non può che essere un ragionamento. La sofferenza, il dolore e il limite umano fanno parte dell'esistenza e con il solo sforzo gnoseologico e razionale della mente non si può che riconoscerne la necessità.

5. L'incertezza determinata dalla certezza dell'*homo faber*: il tracollo nella modernità

La *societas christiana primæva* e quella medioevale trovavano il perno sul quale basare ogni certezza nella *religio*, per dirla con Lattanzio, nel "legame" tra l'uomo e il suo Dio che si rivela: Creatore e creatura, per così dire, i due fuochi di una medesima ellissi. L'uomo medioevale (perché si può trovare, sebbene nell'eterogenea società, un modello "uomo" confacente tanto al re quanto al mendicante) è parimenti un penitente e un pellegrino, l'*homo viator*[61]. Così come nell'evo antico, il cristianesimo nascente propone la fragilità dell'uomo, la sua caducità. Per quanto, è vero, lo "potenzi", lo fa soltanto in relazione al suo Creatore: la stabilità dell'uomo è determinata non dalle sue capacità o dalla determinazione personali. E così anche l'iconografia tradizionale medioevale rappresenta l'uomo in bilico, in una posizione facilmente ribaltabile a seconda di un *nutus* divino, e la condizione dell'uomo in questo mondo è in qualche modo funzionale alla vera vita che è la vita eterna.

> «Il re, con la sua malferma posizione sulla ruota, simboleggia l'uomo che può raggiungere il potere più alto, mentre le altre figure mostrano che il destino può

[61] Cf J. LE GOFF (cur), *L'uomo medievale*, Laterza, Bari 1997, 7-9.

> mutare la più alta condizione come la più umile. La Fortuna non si fa influenzare da nulla e da nessuno; per questo viene spesso raffigurata con una benda sugli occhi e, a volte, sostituita dall'immagine di Cristo. […] La simbologia va interpretata tenendo conto del fatto che Cristo ha in mano il destino degli individui. La Ruota della Fortuna riassume le idee medievali sul posto dell'uomo nel mondo. La parola chiave in questo sistema era "superbia", considerata il più grave dei peccati capitali e l'origine di ogni male. La virtù più importante era l'umiltà: umile era considerato colui che occupava un posto non appariscente nella società nella quale egli era capitato per caso. Il passaggio dell'uomo sulla terra era considerato una necessità temporale decisa da Dio. Egli aveva tracciato per lui un cammino nella "valle di lacrime", e la maniera con cui si dava forma a questo percorso era decisiva per la vita dopo la morte. Solo l'aldilà era significativo»[62].

Il mondo in cui l'uomo è chiamato a vivere, senza essere del mondo[63], rappresenta una sorta di luogo della cattività: è Babilonia, in contrapposizione alla Città Celeste[64]. L'uomo caduco e consapevole del suo stato non può che sentire quel sentimento di *inquietudo*, frutto della coscienza del bisogno di Dio. La *compunctio cordis* è d'altro canto azione di Dio nell'uomo, un atto tramite cui il divino risveglia, scuote mediante una "puntura" e in virtù di questa scossa l'uomo consegue la sua qualità caratterizzante, ossia la *humilitas*. Il distacco dal mondo, dall'Io e dal peccato è segno della consapevolezza della propria *finitudo* ed è il presupposto per la ricerca di Dio. Il desiderio del divino (*anhelare*, *aspirare*, *suspirare*) deve essere paziente poiché si accresce nella prova dell'attesa. Gregorio Magno risolve le antinomie con la dialettica della presenza-assenza (*quies in labore*, *fatigatio in requie*), per cui il desiderio di Dio è già possesso della pace in cui si conciliano timore e amore. La sua dottrina è una vera teologia: l'anima non ha solo la funzione di animare il corpo, ma, sotto l'influsso del soffio divino, riesce ad elevare lo spirito al di sopra dei suoi modi abituali di conoscere[65]. Da lontano (*de longe*) la creatura contempla la bellezza del suo Creatore in una conoscen-

[62] J. van Laarhoven, *Storia dell'arte cristiana*, Mondadori, Milano 1999, 132.

[63] Cf S. Zincone (cur), *A Diogneto,* Borla, Roma 1977, 63-67.

[64] Cf L. Salonia, "*Babylon, sive confusio*. Un excursus ermeneutico della lettura patristica del Salmo 136"*, Firmana. Quaderni di Teologia e Pastorale* 30 (2021), 163.

[65] Cf J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Sansoni, Firenze 1965, 28-42.

za non di tipo scientifico ed empirico, ma d'amore: *scitis autem dico, non per fidem, sed per amorem*[66]. In questo senso l'emblema di uomo è Giobbe, che Dio esperisce come umile nonostante provenga dalle Genti e non *sub Lege*[67] finanche nella prova massima: *cum igitur omnia uirtutum mandata perficeret, unum ei deerat ut etiam flagellatus agere gratias sciret*[68]. Umile è chi si sottomette alla volontà divina nella consapevolezza che l'esistenza umana, la vera esistenza umana, è quella celeste. L'uomo medioevale si riconosce soltanto in relazione a Dio, nel suo senso profondo di creaturalità.

La peculiarità, invece, propria della modernità, e poi della postmodernità, diviene il soggetto, l'Io e l'esperienza che questi fa del sé. L'uomo diviene il centro dell'universo (non più il fuoco di un'ellissi), attorno al quale questo gravita. Tale decentramento crea precarietà: destabilizzandosi il soggetto, crolla inevitabilmente tutta la costruzione speculativa e con questa ogni certezza. L'uomo è costitutivamente fragile e anzi la capacità dell'uomo è comprendersi tale e mantenere i propri equilibri. Ogni essere umano ha capacità etica (sa cosa è bene e cosa è male e lo comprende) ma tale capacità non è sufficiente che resti tale; essa è chiamata a trasformarsi in attività etica, in realizzazione delle realtà che appartengono all'*homo ethicus* e che lo rendono virtuoso o vizioso, a seconda delle sue scelte.

La letteratura e la filosofia moderno-contemporanea sono intrise di questa pregnante riflessione, delle difficoltà dell'uomo e delle sue reazioni dinanzi alla sofferenza: adeguamento e flessibilità oppure titanica rigidità e staticità; moderna riproposizione del classico *frangar, non flectar* piuttosto che *flectar, non frangar*. Per necessità di sintesi ci si limiterà a proporre in questo contesto tre esempi tra i più rappresentativi: così si farà sintesi delle riflessioni filosofiche di Pascal, Schopenhauer e, nel sec. xx, dell'Esistenzialismo; al contempo si darà uno sguardo alla proposta letteraria di Foscolo, Leopardi e Tolstoj e infine si propone un breve riferimento al *post-Auschwitz*.

---

[66] Gregorio Magno, *Omelia sul Buon Pastore*, G. Cremascoli (cur), *San Gregorio Magno. Omelie sui Vangeli*, Città Nuova, Roma 1994, 178.

[67] Idem, *Moralia in Job*, P. Siniscalco (cur), *San Gregorio Magno. Commento morale a Giobbe / 1 (i-viii)*, Città Nuova, Roma 1992, 94-95.114-115.

[68] Idem, 98-99.

5.1. L'uomo *re spodestato* e *gettato* nel mondo. La speculazione filosofica (post)cartesiana

> «Quale chimera è, dunque, l'uomo? Quale novità, quale mostro, quale caos, quale soggetto di contraddizione, quale prodigio? Giudice di tutte le cose, stupido verme di terra, depositario della verità, cloaca d'incertezza e d'errore, gloria e rifiuto dell'universo. [...] Conosci, dunque, superbo, quale paradosso sei a te stesso. Umíliati, ragione impotente; taci, natura imbecille: imparate che l'uomo eccede infinitamente l'uomo e apprendete dal vostro signore la vostra effettiva condizione, che ignorate»[69].

La filosofia moderna, con il *cogito* cartesiano, prendendo a prestito, *mutatis mutandis*, la felice immagine kantiana della rivoluzione copernicana, si denota proprio per un eccessivo squilibrio: il perno dell'esistente non è più il Creatore, bensì l'Io, l'uomo, che pure rimane costitutivamente il medesimo di prima. Allora il perno-uomo è caratterizzato dalla grandezza della razionalità ma tuttavia dalla sua intrinseca fragilità; «l'uomo non agisce affatto conforme alla ragione, che pur costituisce la sua essenza»[70].

Pascal muovendosi su tale scia presenta l'uomo quale *re spodestato*, un re che, pur avendo la possibilità del dominio del giardino, purtuttavia lo ha perso per l'incapacità di operare secondo ragione, di obbedire al proprio limite intrinseco. E di questo si strugge, soffre: sol perché ne ha conosciuto la possibilità, ne ha assaggiato l'onore[71]. Ciò che negli animali si individua comunemente con "natura" per l'uomo è miseria, poiché esso è un giunco, una canna; eppure, è una canna pensante[72].

Ancora, Schopenhauer descrive l'uomo quale preda della *Voluntas*, forza cieca ed irrazionale atta a perpetuare il dolore nel mondo. Ogni vivente tende, in fondo, all'autocustodia, a volersi conservare sia come singolo che come perpetuazione della specie; eppure, tale desiderio, nota Schopenhauer non è altro che l'esistenza e quest'ultima in quanto è «il risultato di una volontà cieca, essa non può essere riconosciuta dalla ragione come un bene.

---

[69] B. Pascal, *Pensieri*, P. Serini (cur), Einaudi, Torino ^{2}1967, 201.
[70] Idem, 206.
[71] Cf Idem, 174.
[72] Cf Idem, 176.

Le volizioni nascono sempre da una mancanza, da una insoddisfazione, in ultima analisi da un dolore; per liberarsi dal dolore bisogna quindi liberarsi dalla volontà, dalla stessa volontà di esistere»[73].

Dalla *Voluntas* ci si può liberare mediante tre diverse vie: l'arte, la compassione e l'ascesi. Nel primo caso, l'ammirazione del bello determina nell'uomo un conforto, per quanto momentaneo. Contemplare la bellezza di opere architettoniche, e via via salendo, di sculture, pitture, poesie, tragedie e musica, libera l'uomo dal dolore - in particolar modo mediante la tragedia, che rappresenta proprio il dolore, la sofferenza e l'insensatezza dell'esistenza umana. L'empatia, la seconda via, poi, vince l'egoismo nel riconoscimento di un dolore universale; scovando la *Voluntas* che si cela nella quotidianità dell'esistenza umana. Infine, il gradino più alto è l'ascesi, intesa non come una sorta di estasi mistica unitiva con l'ultraterreno, ma nel senso proprio del termine, quale esercizio di estraneazione dalla vita, con ogni suo piacere e desiderio. L'atto finale, tuttavia, non può essere mai il suicidio[74], ché risulterebbe come un arrendersi alla forza della *Voluntas*, bensì è il Nirvana, la capacità umana di esperire il nulla ed esperirsi proprio in questo nulla.

Addivenuti ad una tale visione antropologica, l'uomo perde la percezione di consistenza come soggetto e diviene oggetto in balìa del dolore. L'Esistenzialismo del XX secolo, allora, presenterà qualcosa di molto simile: la distinzione tra Essere ed Esser-ci presenta la dinamica di un uomo che subisce una *deiezione*, la "gettatezza" in questo nostro mondo, di un'esistenza che recepisce senso solo dal suo naturale esito, dal *terminus post quem* mortale. La vita ha senso solo alla luce della morte, l'uomo è chiamato ad essere essere-per-la-morte.

---

[73] S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia contemporanea. Dall'Ottocento ai giorni nostri*, Scholé, Brescia 1980, 282.

[74] Si noti come nella storia del pensiero, eccezion fatta per alcuni aspetti propri della dottrina stoica, nessuna filosofia abbia mai accolto di buon grado, tollerato o addirittura spronato al suicidio. Neanche quando, come in questo caso, la visione dell'esistenza umana prospettata è intrisa di pessimismo o finanche nichilismo, o ancora quando la filosofia sottolinea corruzione e degrado di materia e corpo (cf PLOTINO, *Enneadi* 1, 9, 172).

5.2. Il "guazzabuglio del cuore umano" descritto poeticamente dal Romanticismo

All'indomani dell'Illuminismo, l'uomo è posto in condizione di crisi interiore, si trova ad affrontare un crollo identitario ben consistente, allorquando, avendo fronteggiato ogni deriva fideistica e credulona, si trova a dover fare i conti con il limite dell'Io e della ragione. Perde, così, ogni certezza e quindi anche la fiducia riposta nel progresso e nella *scientia*. Quel *sapere aude* propugnato sperimenta tutta la sua inconsistenza e inadeguatezza a dar senso all'esistenza umana, *troppo umana*. Il Romanticismo propone allora come fuga da una tale dilaniante consapevolezza le illusioni, quali sentimenti fondanti del periodo storico: l'uomo si rifugia nell'impeto della passione che non si limita ad essere semplicisticamente la passione amorosa, ma la passione come metafora dell'esistenza, del vivere.

Nel Preromanticismo prima e nel Romanticismo poi, l'uomo ha perso ogni speranza di robustezza intima e quindi di rivalsa nei confronti della vita, a motivo dell'epilogo napoleonico. Dalla seconda metà del Settecento inizia a diffondersi una profonda crisi politica dovuta al gravare e all'irrigidirsi dell'*Ancien Régime*, all'oblio degli ideali della Rivoluzione Francese[75] e quindi del riformismo illuministico e alla crisi economica causata dalla troppo facile e immatura speranza dettata dalla Rivoluzione Industriale in Inghilterra. La combinazione di tali fattori costringe l'uomo ad affrontare una grande inquietudine interiore che lo spinge a fare i conti e a interrogarsi sull'origine dell'infelicità umana. L'uomo fugge, così, dalla storia, rifugiandosi nella dimensione passionale e soggettiva ed esaltando il primitivo e gli ambienti malinconici e inospitali.

5.2.1. Foscolo e la via di fuga nelle illusioni

Foscolo è uno dei maggiori esponenti del Preromanticismo italiano; vi si possono, infatti, ravvisare un profondo disfacimento dell'Io e la conseguente disillusione che portano il singolo a desiderare il suicidio quale

[75] Cf A.M. Baggio, "L'idea di «fraternità» tra due rivoluzioni: Parigi 1979 - Haiti 1791. Piste di ricerca per una comprensione della fraternità come categoria politica", in Idem (cur), *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma 2007, 35-36.

unica fonte di liberazione dai mali che affliggono la società. Dal mondo classico, cui è intimamente connesso, Foscolo nell'*Inno a Pallade* recupera la categoria a suo tempo presentata dell'ἄριστον μὴ φῦναι, per gridare il grande dolore esistenziale e l'insensatezza della vita umana:

Mesci cerulee, Dea, mesci le fila;
e pinta il lembo estremo abbia una donna
che con l'ombre e i silenzi unica veglia;
nutre una lampa su la culla, e teme
non i vagiti del suo primo infante
sien presagi di morte; e in quell'errore
non manda a tutto il cielo altro che pianti.
Beata! ancor non sa quanto agl'infanti
provido è il sonno eterno, e que' vagiti
presagi son di dolorosa vita[76].

Riprende qui il *topos* dell'infante che non appena venuto al mondo comincia a piangere, propriamente sua prima azione dopo l'atto stesso della nascita - e lo espliciterà ancora nella *Dissertazione*, qualora già in poesia non fosse chiaro; unica via d'uscita a tale pessimismo sono le illusioni tramite le quali l'uomo può distrarsi da dolore e noia che assalgono l'uomo.

Foscolo perde via via ogni speranza di riscatto sociale, avendo lui stesso militato e dedicato tutto se stesso alla causa napoleonica in cui, fino alla delusione del trattato di Campoformio, aveva riposto ogni speranza di liberazione politica dell'Italia. Pervaso ancora, tuttavia, dagli ideali illuministici di patria e libertà, l'autore comprende la non possibilità di attuazione di essi e per questo anticipa e propende verso gli ideali romantici di sentimento, poesia eternizzante, bellezza e amore. La Bellezza che si trova nella letteratura e nelle arti depura l'animo dalle passioni, consola l'uomo dalle angosce del vivere e lo allontana dalla spinta verso la violenza e la guerra fratricida insita nell'uomo. La letteratura e l'arte hanno quindi funzione civilizzatrice, oltre che quella di tramandare la memoria e invogliare alla coesione tra popoli.

Foscolo ha contezza che il senso della vita non può non essere la que-

[76] U. FOSCOLO, *Le Grazie*, M. PUPPO (cur), *Opere di Foscolo*, Mursia, Milano ⁴1967, 37-38.

stione dirimente dell'intera esistenza umana; così questi tenta una conciliazione tra gli estremi opposti della cultura clericale che pur di determinare un controllo delle coscienze e instillare negli uomini un senso di inadeguatezza e frustrazione, propendeva per un'enfasi smodata della caducità e fragilità umana, e l'altro estremo contrapposto della cultura laica borghese, all'epoca emergente, per la quale, invece, pur di non delimitare immaginazione e abilità umane era inopportuna ogni riflessione sulla morte e, quindi, anche sulla vita. La visione foscoliana di vita e di morte si inserisce nel contesto del pensiero borghese più evoluto e razionale. Egli non ricorre né alla religione né alla rimozione dell'idea di morte, che anzi influenza e informa profondamente la concezione della vita. La speranza di sopravvivere dopo la morte risiede nella memoria dei vivi, possibile solo se si è creatori di valori duraturi: così, la vita acquista senso solo se guidata da principi che vanno oltre l'immediato, poiché i valori che garantiscono la memoria e la continuità appartengono alla dimensione sociale e collettiva[77].

Nelle *Ultime lettere di Jacopo Ortis* la disillusione è più politica che sociale; infatti, il protagonista, in qualche misura *alter ego* del combattivo poeta, eroe nichilista e autodistruttivo, percepisce la mancanza di una patria a causa del fallimento storico dei sogni rivoluzionari. Il romanzo, pur ispirato alla storia reale, crea una versione alternativa della vita di Foscolo dopo il trattato di Campoformio, rappresentando un Foscolo che si ritira sui Colli Euganei e abbandona la politica, invece del reale Foscolo, che si dedicò attivamente alla lotta politica come giornalista e oratore giacobino per poi militare nel 1800 tra le frange dell'esercito, contro gli insorgenti austriaci. Questo "sdoppiamento" tra autore e personaggio permette a Foscolo di costruire una narrazione esemplare della disillusione e dell'impossibilità di vivere e agire politicamente in una patria tradita e asservita, e, sulla scia di Parini, rende Ortis l'intellettuale disperato che porta alla coscienza collettiva la profonda disperazione della nazione[78].

[77] Cf N. Mineo - A. Marinari, *Da Foscolo all'Età della Restaurazione*, Laterza, Bari 1990, 72-73.

[78] Cf W. Binni, "Introduzione", in W. Binni (cur), *Ugo Foscolo. Ultime lettere di Jacopo Ortis*, Garzanti, Milano 2010, 22.

Dal romanzo emerge un'angoscia dovuta alla mancanza di una patria, angoscia che porta il protagonista a rifugiarsi temporaneamente nelle illusioni quali la poesia, gli affetti e la famiglia. Anche la religione è un'illusione che Foscolo contempla nel suo progetto di porre argini al dilagante nichilismo. Per questo Jacopo nella lettera da Ventimiglia presenta la religione quale *instrumentum regni*: per proporre al popolo progresso e determinazione, lo si deve fare proiettando in una vita futura ricompense a limiti umani e dolori dell'esistenza:

> «quando una rivoluzione del globo è matura, necessariamente vi sono gli uomini che la incominciano, e che fanno de' loro teschj sgabello al trono di chi la compie. E perché l'umana schiatta non trova né felicità né giustizia su la terra, crea gli Dei protettori della debolezza e cerca premj futuri del pianto presente. Ma gli Dei si vestirono in tutti i secoli delle armi de' conquistatori, e opprimono le genti con le passioni, i furori, e le astuzie di chi vuole regnare»[79].

Felicità e giustizia, per quanto ci si impegni non sono appannaggio dell'uomo, non è nella loro disponibilità viverne la salutare realizzazione e gli effetti conseguenti; è necessario proiettarne i benefici nel futuro che dipende dal *pianto presente*, in un non-luogo che dà senso all'esistenza presente. Consapevole, dunque, che anche la religione è un'illusione, non la scarta *a priori*, ma subito dopo propone la compassione come unica vera virtù che permette la fraternità, la pace e una qualche felicità tra gli uomini; giovinezza, bellezza e immortalità sono altrettanto importanti illusioni che purtuttavia prima o dopo dovranno fare i conti con il tempo, la morte, l'oblio. La vita umana è caduca, effimera, immersa nella provvisorietà e gravida di sofferenza. Eppure sovente lo stesso Foscolo, pur consapevole di questo, sembra dimenticarsene e si apre ad una speranza che male e sofferenza siano davvero preparazione a un premio e che questo non sia solamente un'illusione.

Ne *Le Grazie*, che pure sono l'emblema di una perfezione che non è di questo mondo, anch'esse tuttavia soggette al limite del caduco, presenta

[79] U. FOSCOLO, *Ortis 19 e 20 febbraro 1798*, A. MODENA (cur), *Ugo Foscolo. Ultime lettere di Jacopo Ortis - Edizione del 1802*, Roma 2004 (Ottocento, 14), 5-6.

tutta questa tensione sussistente tra ciò che è e ciò che invece il cuore desidera che sia: «o nati al pianto e alla fatica, se virtù vi è guida, dalla fonte del duol sorge il conforto»[80]; e ancora scrive che «tal destino è ne' fati. Ahi! Senza pianto l'uomo non vede la beltà celeste»[81].

L'amore è l'unico elemento positivo, l'estrema illusione, lo slancio vitale che allontana inizialmente i pensieri di morte. Sfumata questa illusione, però, Jacopo è disingannato, non può che aspirare al suicidio che determina la sua libertà. Le illusioni, infatti, scontrandosi con la realtà segnata da tradimento, sofferenza e morte lo portano alla disillusione totale e alla disperazione.

> «Il sacrificio della nostra patria è consumato: tutto è perduto; e la vita, seppure ne verrà concessa, non ci resterà che per piangere le nostre sciagure, e la nostra infamia. Il mio nome è nella lista di proscrizione [...]. Ma dovrò io abbandonare anche questa mia solitudine antica, dove, senza perdere dagli occhi il mio sciagurato paese, posso ancora sperare qualche giorno di pace? [...] E noi, pur troppo, noi stessi italiani ci laviamo le mani nel sangue degl'italiani. [...] Poiché ho disperato e della mia patria e di me stesso, aspetto tranquillamente la prigione e la morte. Il mio cadavere almeno non cadrà fra braccia straniere; il mio nome sarà sommessamente compianto da pochi uomini, compagni de le nostre miserie; e le mie ossa poseranno su la terra de' miei padri»[82].

L'eponimo protagonista si è rifugiato sui colli Euganei per sfuggire alle persecuzioni contro i patrioti giacobini. L'evasione qui prospettata è determinata anche da una ricercata descrizione paesaggistica e, comunque, meteorologica. Così da una calma apparente della prima lettera, sin da subito si passa nella seconda lettera ad un temporale e alla grandine: il tumultuoso contesto non è tanto esterno, quanto nel cuore del protagonista; per questo lo segue ovunque questi si rifugi. Come giustamente è stato messo in luce, questi particolari non sono irrilevanti, ché non descrivono quasi alla maniera dell'Arcadia (non c'è alcun riferimento ad un mondo mitico o ad uno scenario bucolico con un pastore che impersoni l'autore), lo stato d'animo del

---

[80] U. Foscolo, *Le Grazie*, F. Pagliai - G. Folena - M. Scotti (cur), *Poesie e Carmi. Poesie, Dei Sepolcri, Poesie Postume, Le Grazie*, Le Monnier, Firenze 1985, 143.

[81] Idem, 151.

[82] Idem, *Ortis 11 ottobre 1797*, Modena (cur), *Ugo Foscolo. Ultime lettere di Jacopo Ortis*, 2.

protagonista, quanto quello burrascoso e in subbuglio dell'autore stesso[83]. È in questo contesto che Jacopo ha modo di riflettere - in un primo momento anche favorito da un "clima" interno ed esterno favorevole, per via dell'amore per Teresa, non ancora sottrattagli da Odoardo - e la morte viene sin qui intesa d'un canto come sopravvivenza nella memoria, dall'altro come ricongiungimento con la terra dei padri - questa per il poeta l'illusione per antonomasia, la gloria di sopravvivere alla morte mediante eroiche azioni che mantengono la memoria del singolo, la *celeste corrispondenza d'amorosi sensi*[84].

In questa prima parte del romanzo epistolare non c'è ancora spazio per il pessimismo finale: man mano, cadendo ogni illusione, precipita l'intero animo umano sino alla morte, al suicidio[85] per l'insperata libertà. La morte, questa morte, non avviene per amore, giacché quest'amore titanico era in grado di contenere, limitare il ni-ente che progressivamente stava fagocitando il protagonista. La sua libertà, in definitiva, corrisponde proprio nel suo annientamento. Lo aveva già profetizzato, subito dopo il bacio con Teresa Jacopo è consapevole dei dolori e delle sofferenze; ciononostante non se ne cura affatto, poiché l'amore ha soppiantato ogni pensiero negativo. Jacopo sente dentro di sé una trasformazione, si sente alleggerito, quasi che sia diventato divino e tale metamorfosi interiore distoglie la sua attenzione verso la bellezza della vita, determina l'arte e la compassione vicendevole. Eppure subito dopo rientra in se stesso e ne riconosce l'effimera portata:

> «*Illusioni!* grida il filosofo: e non è tutto illusione? tutto! Beati gli antichi che si credeano degni de' baci delle immortali dive del cielo; che sacrificavano alla bellezza e alle grazie; che diffondeano lo splendore della divinità su le imperfezioni dell'uomo, e che trovavano il BELLO ed il VERO accarezzando gli idoli della lor fantasia! *Illusioni!* ma intanto senza di esse io non sentirei la vita che nel dolore, o (che mi spaventa ancor più) nella rigida e nojosa indolenza: e se questo cuore non vorrà più sentire, io me lo strapperò dal petto con le mie mani, e lo caccerò come un servo infedele»[86].

[83] Cf J.M. BRINCAT, "Il paesaggio nelle Ultime lettere di Jacopo Ortis", *Journal of the Faculty of Arts (Malta)*, 4 (1970), 99-101.
[84] FOSCOLO, *I Sepolcri*, 86.
[85] IDEM, *Ortis 11 ottobre 1797*, 32.
[86] IDEM, *Ortis 15 maggio 1798*, MODENA (cur), 79.

Le illusioni non sono in definitiva una deformazione della realtà, ma in Foscolo rappresentano l'unica possibile via di evasione - per quanto inconsistenti e fugaci - dal male quotidiano, dalla sofferenza e dal dolore esistenziali, dal tradimento e dalla disillusione che *annojano* l'animo umano, annientandolo. Le illusioni sono l'eredità più compiuta che il mondo classico - un mondo in cui regnavano la serenità e la ricerca costante della felicità, nella consapevolezza che la filosofia dava dei limiti umani, ma anche nella grande capacità creativa e propositiva delle illusioni - possa consegnare alla modernità; modernità che per Foscolo, proprio in nome di quel razionalismo e materialismo esasperati, ha smarrito ogni spinta propulsiva, ogni slancio vitale che vince l'inerzia, la noia e la rassegnazione. Le illusioni non realizzano una realtà fuori di sé, ma realizzano la realtà del sé, una realtà che soltanto così, per quanto apparentemente o quantomeno in maniera effimera, trova un qualche senso e significato così da destare l'uomo dal sonno del dolore e della sofferenza. Se potrebbe sembrare che Foscolo, rifugiandosi nelle illusioni, proponga un'evasione dall'attività e dall'essere incisivi, invece è proprio mediante le illusioni che questi individua una nuova possibilità di azione.

5.2.2. Il mai saziabile desiderio di felicità nel cuore dell'uomo: il pessimismo leopardiano

Anche in Leopardi si può riscontrare, almeno nella prima fase del suo articolato pensiero, qualcosa di affine riguardo al *topos-outopico* delle illusioni. A motivo della sua sofferta esistenza, per i suoi problemi fisici, di salute e per essere nato in una famiglia troppo apprensiva, il poeta si trova da giovane[87] a vivere la sofferenza e ad affrontare una sistematica e precisa riflessione circa il tema dell'infelicità umana che attanaglia l'esistenza umana. Leopardi, come è noto, attraversa almeno due diverse fasi di pessimismo: in una prima parte della sua vita intuisce la natura come benevola. L'uomo approcciandosi ad essa in modo disinteressato può trarne vantaggio, perché mediante l'ausilio dell'immaginazione può

[87] Cf E. Mazzali, *Leopardi. La vita, il pensiero, i testi esemplari*, Accademia, Milano 1972, 14-23.

propriamente "naufragare" nell'agitato mare dell'esistenza[88].

In questa fase articolatoria del suo pensiero, gli antichi sono per Leopardi un *exemplum* da seguire; l'Illuminismo, nella sua spregiudicata e spasmodica ricerca di ragione e razionalità, ha sottratto all'uomo moderno la capacità propria dell'uomo classico di pensare ad attuare atti e gesta eroici, nobili e grandiosi. L'uomo è stato privato delle sue illusioni, è consapevole della sua infelicità e non ha più un'àncora per poter essere mantenuto saldo, per poter sperimentare la felicità. Dopo aver elogiato l'arte - in particolare la poesia - e aver presentato la tecnica evocatoria sua propria, Leopardi propone a modello Ariosto, Petrarca e ancor meglio Dante (esclude Ovidio, molto più prolisso e verboso) che immediatamente riescono a dipingere la natura con naturalezza. In tal senso la negligenza è una virtù, ché più si è accurati e diligenti nella descrizione, più si spoglia la natura della sua naturalezza.

> «Cercava Longino (nel fine del trattato del *Sublime*) perché al suo tempo ci fosse tanta scarsezza di anime grandi e portava per ragione parte la fine delle repubbliche e della libertà, parte l'avarizia, la lussuria e l'ignavia. Ora queste non sono madri ma sorelle di quell'effetto di cui parliamo. E questo e quelle derivano dai progressi della ragione e della civiltà, e dalla mancanza o indebolimento delle illusioni, senza le quali non ci sarà quasi mai grandezza di pensieri nè forza e impeto e ardore d'animo, nè grandi azioni che per lo più sono pazzie. Quando ognuno è bene illuminato in vece dei diletti e dei beni vani come sono la gloria l'amor della patria la libertà ec. ec. cerca i solidi cioè i piaceri carnali osceni ec. in somma terrestri, cerca l'utile suo proprio sia consistente nel danaro o altro, diventa egoista necessariamente, nè si vuol sacrificare per sostanze immaginarie nè compromettersi per gli altri nè mettere a ripentaglio un bene maggiore come la vita le sostanze ec. per un minore, come la lode ec. (lasciamo stare che la civiltà fa gli uomini tutti simili gli uni agli altri, togliendo e perseguitando la singolarità, e distribuendo i lumi e le qualità buone non accresce la massa, ma la sparte, sì che ridotta in piccole porzioni fa piccoli effetti)»[89].

[88] G. LEOPARDI, *Infinito*, L. FELICI - E. TREVI (curr), *Leopardi. Tutte le poesie e tutte le prose*, Newton, Roma 1997, 121.

[89] IDEM, *Zibaldone di pensieri 21-22*, G. CARDUCCI (cur), *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura di Giacomo Leopardi*, LeMonnier, Firenze 1898, 33.

Nessuno potrebbe mai ritenere che gli Ateniesi alle Termopili o i Romani delle guerre puniche fossero barbari; purtuttavia alle rispettive altezze cronologiche, nota Leopardi qualche riga dopo, i due popoli erano agli albori della sapienza filosofica, seguivano piuttosto la natura e ciononostante, o proprio per questo, erano capaci di opere grandi. La ragione, col suo intento totalizzante di prepotente ubiquità, ha via via scalzato la natura, generando nell'uomo moderno un progressivo processo di disillusione: le illusioni sono figlie dell'immaginazione, capacità il cui recupero fu propugnato insistentemente dal Romanticismo per via della viltà cui erano scaduti gli ideali della rivoluzione razionalistica illuminista[90]. Anche la religione, in tal senso, è tollerata da Leopardi: le illusioni e l'immaginazione ad esse sottesa, in fondo, derivano anche dalla capacità umana del credere e del sognare; purtuttavia riconosce Leopardi che la religione cristiana - quella cattolica in particolare - non permette un pieno slancio creativo, come ad esempio facevano gli dèi dell'Olimpo.

Il balzo cui gli antichi erano avvezzi, proveniva loro da una religione che a differenza del cristianesimo non era ancorata a moralismi esasperati che frustrino il piacere in dicotomica distinzione di anima e corpo, e a fissismi dogmatici che non permettano integrazione di suggestioni e idee allogene. In definitiva, la religione degli antichi non era determinata, e quindi assoggettata, al dispotico dominio della *raison* come il cristianesimo, e per questo dovette risultare a Leopardi più *phelix* l'ideale e la concretezza di vita che questa proponeva[91].

> «Quindi l'avarizia, la lussuria e l'ignavia, e da queste la barbarie che vien dopo l'eccesso dell'incivilimento. E però non c'è dubbio che i progressi della ragione e lo spegnimento delle illusioni producono la barbarie, e un popolo oltremodo illuminato non diventa mica civilissimo, come sognano i filosofi del nostro tempo, la Staël ec. ma barbaro; al che noi c'incamminiamo a gran passi e quasi siamo arrivati. La più gran nemica della barbarie non è la ragione ma la natura: (seguìta però a dovere) essa ci somministra le illusioni che quando sono nel loro punto fanno un popolo veramente civile»[92].

[90] Cf C. Luporini, *Leopardi progressivo. Il pensiero di Leopardi; l'officina dello Zibaldone; naufragio senza spettatore*, Editori riuniti, Roma 1996, 8-13.

[91] Cf P. Girolami, *L'Antiteodicea. Dio, dei, religione nello «Zibaldone» di Giacomo Leopardi*, Olschki, Firenze 1995, 6-7.

[92] Leopardi, *Zibaldone di pensieri 22*, 34.

Leopardi, dunque, manifesta l'impossibilità umana di perseguire e conseguire la felicità; l'uomo non sarà mai in grado di colmare di felicità la sua esistenza, dunque, ma solo poterne essere momentaneamente pago - di questa felicità - mediante il piacere sensibile e materiale. L'uomo desidera il piacere, aspira a un piacere che sia infinito tanto per estensione che per durata; e anche quando raggiunge un particolare obiettivo, tuttavia, non consegue la felicità giacché da quel momento un altro desiderio abiterà il suo cuore, radicando in lui senso di insoddisfazione perpetua e consolidato nichilismo[93] .

In questo contesto l'autore delinea come l'essere umano desideri, come ogni uomo sia in definitiva costituito di desiderio; e a giusta cagione, proprio per sua stessa natura, questi è inesorabilmente destinato all'infelicità; a maggior ragione tale assioma è valido per i moderni, il cui consesso si è progressivamente degradato, mostrandone così il singolo appartenente quale vile e meschino, giacché l'individuo si è allontanato dal cammino tracciato dalla natura arroccandosi nella fiducia estrema della ragione. Così facendo, realizzando il proprio mandato e assunta una determinazione titanica, Leopardi critica aspramente la civiltà della Restaurazione: il poeta si erge a custodia degli *antiqui mores*, della virtù che sola permette di fronteggiare valorosamente l'avverso destino in cui l'Italia versava. Leopardi, mutuando una felice categoria simil lucreziana elaborata da Luporini, non vive un "naufragio senza spettatore", ché non osserva apaticamente dalla terra ferma la tempesta che imperversa e che travolge l'umanità; egli è imbarcato in questa nave e prima o dopo farà esperienza di un dolce naufragio nel mare del ni-ente, il non dell'Essere[94].

La prima fase del suo pensiero, quella connotata quale pessimismo storico, identifica in definitiva la condizione negativa del presente come il frutto di un processo di decadenza e di progressivo distacco da una felicità originaria; ciononostante tale originaria e ideale felicità passata doveva comunque essere illusoria, fondata su un inganno benefico. In un secondo momento,

[93] G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, R. DAMIANI (cur), *Giacomo Leopardi. Zibaldone*, Mondadori, Milano 2022, 106-107.

[94] Cf LUPORINI, *Leopardi progressivo*, 142-143.

dopo la delusione procuratagli dal confronto con l'*intellighenzia* dell'epoca, quella cosiddetta del pessimismo cosmico, invece, matura una consapevolezza ancora più tragica rispetto a quella iniziale, di una natura malvagia.

Leopardi intuisce la natura propria del male, non quale semplice *accidens*, ma realtà ontologicamente determinata e determinante della stessa natura; nella consapevolezza tragica del meccanicismo della natura che malvagiamente ha posto nell'uomo un infinito desiderio di felicità, senza dotarlo tuttavia di un mezzo che ne possa soddisfare l'attesa e colmare il famelico abisso. Prima di addivenire ad una tale tragica eppure disillusa consapevolezza, Leopardi cerca di uscire da queste contraddizioni attribuendo la responsabilità del male al fato (la storia è svuotata da qualsivoglia disegno provvidenzialista: non esiste alcuna divinità che si prende cura dell'uomo e del suo destino infelice); propone quindi una concezione dualistica, natura benigna contro fato maligno poi rovescia la sua concezione, della natura.

La colpa dell'infelicità non è più dell'uomo stesso, ma solo della natura e questi ne diviene vittima innocente della sua crudeltà. L'infelicità umana prima era concepita come assenza del piacere ora la sofferenza, materialisticamente, è dovuta soprattutto ai mali esterni cui nessuno può sfuggire: malattie, cataclismi, vecchiaia e infine morte. Nel *Dialogo della Natura e di un Islandese* e ne *La ginestra*, la natura diviene entità indifferente e finanche crudele: questa arbitrariamente genera e distrugge *ad libitum*, senza curarsi affatto della sofferenza umana.

Le illusioni risultano un potente meccanismo di autodifesa e autoconservazione che l'uomo, per Leopardi, può introdurre per fronteggiare la dirompente forza della natura che realizza antinomiche realtà che paiono essere meccanismi di felicità ma che in realtà sono atti soltanto a tutelare e perpetrare la specie[95]. Le illusioni sfuggono alla *raison* che tristemente restituisce all'uomo la sua caducità, il suo limite, la sua condizione di sofferenza: la vita per chi si fa dominare dalla razionalità è soltanto "male"[96]. Leopardi nel suo *Canto notturno di un pastore errante d'Asia* descrive in un contesto di pessimismo cosmico, l'intera esistenza umana come sofferenza e dolore.

[95] Cf A. Tartaro, *Leopardi*, Laterza, Bari 1984, 74-75.

[96] G. Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, 163.

L'eternità della luna gli restituisce la fragilità dell'esistenza umana, già dal suo *incipit*, e così anche lui presenta il *topos* del pianto dell'infante come foriero del (non-)senso dell'esistenza per cui «è funesto a chi nasce il dì natale»[97]. L'umano stato richiede consolazione, ma non sarà mai possibile essere paghi di cotali consolazioni.

Nasce l'uomo a fatica,
ed è rischio di morte il nascimento.
Prova pena e tormento
per prima cosa; e in sul principio stesso
la madre e il genitore
il prende a consolar dell'esser nato.
Poi che crescendo viene,
l'uno e l'altro il sostiene, e via pur sempre
con atti e con parole
studiasi fargli core,
e consolarlo dell'umano stato:
altro ufficio più grato
non si fa da parenti alla lor prole.
Ma perché dare al sole,
perché reggere in vita
chi poi di quella consolar convenga?
Se la vita è sventura,
perché da noi si dura?
Intatta luna, tale
è lo stato mortale.
Ma tu mortal non sei,
e forse del mio dir poco ti cale[98].

5.2.3. Manzoni propone una lettura teleologica del dolore. Il male in vista di un(a) fine

Una tale visione della vita del mortale è comune alla riflessione letteraria ottocentesca. Mentre però il pessimismo cosmico esistenziale di Leopardi non trova capacità di soluzione, una *lysis* in qualche misura è

[97] LEOPARDI, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, 164.
[98] IDEM, 161-162.

trovata da Manzoni. Questi eredita dall'Illuminismo ideali alti e slanci accorati, e si ritiene quale legittimo successore di personalità che avevano spronato un'evoluzione originale e originaria di una nuova *Weltanschauung*; in tal senso si fa propugnatore dei valori preminenti dei *Lumi*, quali soprattutto quello del "buon senso". A riprova, se ne nota l'aderenza ideologica mediante la consultazione della voce '*Sens commun*' del *Dictionnaire philosophique* di Voltaire. È altresì sostenitore della lotta pariniana contro la nobiltà, di una nuova scienza economica (oltreché filosofica, che prendesse le distanze dal concetto di *auctoritas*) e della concezione della storia tipica di Beccaria e Verri, con una serrata presa di distanza dalla barbara pratica della tortura[99].

I tumulti cui assiste e più o meno consapevolmente partecipa Renzo, sono segno di una società che non è capace di organizzarsi, una società che è in balìa di precari equilibri tra nobili e plebei. Manzoni è consapevole che l'uomo tende alla felicità, e d'altro canto, però, insieme a lui concorda con Rousseau lo stesso Robespierre che aveva appreso che ogni uomo è *naturaliter* buono e la presenza del male è dettata sostanzialmente dai cattivi istituti sociali. Se il fine – la felicità – è parimenti condiviso da Manzoni e da Robespierre, quest'ultimo è l'*exemplum* più drammatico di una verità tradita dal suo stesso perseguimento: crudeltà e delitto erano in quel caso determinati dal fanatismo[100]:

> «Il tumulto finisce per metà nella violenza cieca, che Renzo disapprova con veemenza, e per metà nella trappola demagogica di Ferrer, cioè in un'altra cecità, organizzata dall'uomo che "per sventura" "la moltitudine" aveva trovato "secondo il suo cuore" quando si era trattato di porre il calmiere (*PS*, XII, 211). Respinta dunque l'illusione d'un'organizzazione autonoma della "moltitudine" la quale nei *PS* è evidentemente immatura a darsela, Manzoni propone un'alleanza su altre basi»[101].

Manzoni, a differenza di Robespierre, rinviene la soluzione del male

[99] Cf E. De Angelis, *Qualcosa su Manzoni*, Einaudi, Torino 1975, 47-68.
[100] Cf G. Baldi, *Manzoni. Cattolicesimo e ragione borghese*, Paravia, Torino 1987, 95-96.
[101] De Angelis, *Qualcosa su Manzoni*, 80.

nella vita ultramondana e in questo senso l'asserzione finale de *I promessi sposi* è una possibilità ermeneutica dell'esistenza finita umana: si può vivere - non comprendere! - il mistero della sofferenza solo in vista di un fine, teleologicamente. È il fine che dà senso alle esperienze umane, anche quelle negative e di sofferenza, cui non è possibile fuggire. E Manzoni, in questo senso, sottolinea come morale gnomica dell'intero racconto che

> «i guai vengono bensì spesso, perché ci si è dato cagione; ma che la condotta più cauta e più innocente non basta a tenerli lontani; e che quando vengono, o per colpa o senza colpa, la fiducia in Dio li raddolcisce, e li rende utili per una vita migliore. Questa conclusione, benché trovata da povera gente, c'è parsa così giusta, che abbiam pensato di metterla qui, come il sugo di tutta la storia»[102].

Quella di Manzoni non è una concezione eudemonologica della Provvidenza; ché quest'ultima non determina già in questa terra uno stato di felicità e privazione del male in chi le si affida. La retribuzione è escatologica, teleologica.

> «La rinuncia ad ogni forma di contestazione violenta dell'ingiustizia sociale e ad ogni forma di agonismo attivistico merita questa ricompensa immediata e materiale, prima ancora di quella eterna. Il Manzoni, s'è visto, non ha una concezione eudemonologica della provvidenza, non crede che la provvidenzialità dell'ordine divino del creato consista nell'assicurare infallibilmente la ricompensa ai buoni e nel concedere loro la meritata felicità già su questa terra. La ricompensa è garantita solo nella prospettiva escatologica. Sicuramente provvidenziale, nell'ordine terreno, è solo la sventura, perché è "utile per una vita migliore". Tuttavia lo scrittore non può esimersi dal concludere il suo romanzo con un lieto fine: e non tanto per ossequio a ineludibili convenzioni del genere romanzesco, quanto perché il lieto fine, la meritata ricompensa assegnata ai protagonisti per la loro rassegnazione paziente e fiduciosa in Dio, per la loro rinuncia alla ribellione e alla violenza, per la loro tranquilla laboriosità, è indispensabile al funzionamento dell'*exemplum* affidato alla costruzione romanzesca, e può conferire al "progetto" di società cattolico e moderato tutta la necessaria forza persuasiva»[103].

[102] A. MANZONI, *I promessi sposi*, L. GESSI (cur), *Manzoni. Promessi sposi*, Signorelli, Roma [17]1969, 895-896.

[103] G. BALDI, *I promessi sposi: progetto di società e mito*, Mursia, Milano 1985, 185-186.

Le situazioni e i personaggi manzoniani non sono ideali, se non nel senso di tendenza e aderenza al loro proprio tipo e al mondo religioso-morale del poeta[104]. L'ideale manzoniano non è un mondo fittizio, frutto di immaginazione e relegato in un alveo sostanzialmente spirituale e non materiale (se così fosse decadrebbe il *vero per soggetto* alla base della poetica manzoniana). Esso è aspirazione, tendenza e in tal senso, allora, di più ha un *utile per iscopo*, una tensione intrinseca al miglioramento. Perciò stesso l'ideale per Manzoni è lirico, polemico e satirico: esso vive senza alterazione e fa vivere la realtà in una continua tensione alla piena realizzazione.

Quello della storia è un percorso segnato da alcune tappe salienti, da sofferenze e conquiste, da speranze e cadute, da conflitti e debolezze, che in definitiva rappresentano, tutti insieme, l'anelito verso l'Assoluto, lo specchio della presenza del Vangelo nell'attualità[105]. Anche ne *I Promessi Sposi* l'esperienza funesta della peste, che pure imperversando distrugge e consuma, insieme alla conseguente consapevolezza di fragilità e sofferenza, non può essere riconosciuta quale espediente catartico sociale in un'ottica teologica (di quale teologia?!) propria di don Abbondio, né principio di riscatto cristiano del singolo: la storia è opportunità del dipanarsi della Provvidenza, ma non è per Manzoni luogo passivo dell'arbitrio divino

> «La peste non è un espediente risolutivo, il *deus ex machina* della *fabula*, né - lo si è detto - una teodicèa o epifania di Dio come vorrebbe l'ottica "teologica" di don Abbondio; è piuttosto la "palude" della morte nella quale affluiscono e si realizzano i destini individuali (per esempio il perdono di Renzo e la missione di fra Cristoforo) e nella quale affoga collettivamente una civiltà sbagliata (e la peste è causata dalla natura e dalle responsabilità umane insieme) per una purificazione (nella scoperta simbologia da religione agricola della pioggia che lava il contagio) quale premessa necessaria alla ricostruzione della società, secondo l'eterno dramma cristiano della "caduta" e del "riscatto" attraverso l'espiazione»[106].

Le illusioni, in definitiva, anche in Manzoni non rappresentano un

[104] Cf F. De Sanctis, *Manzoni*, Einaudi, Torino 1955, 77-82.
[105] Cf G. Petrocchi, *Manzoniana e altre cose dell'Ottocento*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 1987, 19-20.
[106] S.S. Nigro, *Manzoni*, Laterza, Bari 1978, 171.

non-luogo utopico e ideale in cui l'uomo possa rifugiarsi nella sua *fuga mundi*, nella ricerca di un'*anaisthesis* dal dolore, ma proprio il luogo positivo della Presenza del Trascendente nell'immanente. Tanto in Foscolo, quanto in Leopardi che in Manzoni, le illusioni non servono a non vivere, ma piuttosto a vivere pienamente impegno, attività e responsabilità nell'*hic et nunc*.