

LA CONOSCENZA PROIBITA DELL'OCCIDENTE

I.

Per i mali non so quali altre cause si debbano ricercare, ma non si può risalire alla divinità.

PLATONE, *Repubblica*

« Nella sofferenza la conoscenza » — *to pathei mathos* — dice Eschilo nell'*Agamennone*. All'altra estremità della parabola occidentale, all'inizio del secolo, il nostro, più insanguinato della storia, Léon Bloy proclama con la sua usuale durezza una simile infiammata verità: « Non si cambia la natura delle cose e l'uomo sarà sempre l'appassionato schiavo del dolore ».

Contemplata da questa prospettiva del dolore, la vicenda dell'Occidente si dispone in uno spettacolo affascinante di miseria e di acquisto spirituale sempre mescolati e spesso confusi; di spunti fortissimi a « conoscere » il dolore, quasi tutti frustrati o dissolti da tensioni, altrettanto forti, a soltanto vincerlo e a superarlo, lasciandolo possibilmente dietro di sé come oscuro ostacolo, passato frenante, preistoria; il dolore temuto, nelle diverse esperienze storiche, come l'assenza, l'ombra; ciò che disonora il successo e ritarda il progresso, che rende incerta la vittoria e ingiustificata l'impresa — che pure ha animato — se, almeno un attimo prima dell'esito, non viene scongiurato, o non cessa prodigiosamente: Ulisse e Faust sono emblemi dell'Occidente.

La vita corre *a lato* del dolore, e se possibile, lontano; quando viene da esso sfiorata o catturata si divincola fino a sfuggirgli o a restarne visibilmente mutilata. Lo vince o ne è vinta.

Al centro di questa storia di assalti e di fughe si accampa, ancora oggi misteriosamente, la vicenda di Gesù, il Cristo della croce, che proprio l'Occidente ha riempito del suo nome. Ma

su quale fondamento? E con quale coerenza di risposta spirituale-storica da parte dell'Occidente?

Abbiamo, i cristiani di oggi meno indiscussi e più pensosi di ieri, compreso la presenza definitiva e rivoluzionaria della croce, ancora così sepolta dai malintesi e dalle infedeltà accumulate nel passato, ancora così poco penetrata nella vita di ogni giorno e trasformata in respiro psicologico di ogni momento; vita umana-divina, respiro, già ora, di cieli nuovi e terre nuove?

Da una parte infatti, la storia dell'Occidente appare vicenda di sangue desolatamente ripetuta, storia del dolore sempre subito come sventura e imposto dal vincitore di turno come oltraggio e diminuzione di umanità; dall'altra la storia del cristianesimo occidentale, che fa corpo con la prima, manifesta troppo raramente la sua dovuta fisionomia di salvezza innocente e disarmata, il volto di Cristo; e solo per lo più nella luce rara dei santi riconosciuti, scandalosa eccezione a una normalità non santa; che è in realtà essa continuo scandalo per i cristiani e i non cristiani di tutti i tempi, al punto da mettere in ombra anche i molti santi sconosciuti, che di quella « normalità » hanno pagato il prezzo più alto e più ignorato.

La vocazione alla scienza e al dominio tecnico della natura, così tipica dell'Occidente, è cresciuta nel tempo esibendo una soluzione scettica del problema, della verità, e dunque del dolore. Sempre ha contato più, nel clamore della storia, la potenza, il dominio, che l'amore, il servizio, quello crocifisso sul Golgota.

Lo aveva capito bene Nietzsche quando proclamava finito il tempo della verità e nato, sulle macerie del nichilismo, quello della volontà di potenza. Ma anche lui, cristiano rovesciato, avrebbe potuto dire di « conoscere » la croce di Cristo? Di rifiutarla *per averla conosciuta*? Qui si annida l'equivoco più seducente della catena di equivoci che la storia dell'Occidente conduce oggi alla resa dei conti; lo « stato d'animo » costante della cultura occidentale, costretta a rispondere alle domande ultime, è infatti sempre generalmente quello della presunzione di avere conosciuto il dolore e, *per questo*, di rifiutarlo; o di

superarlo, o di censurarlo, o di abolirlo. E ciò — va detto e confessato — anche da parte della maggioranza dei cristiani, che continuiamo tuttavia a pretendere di *essere* cristiani. Il dolore resta la grande paura dell'Occidente.

Occorre appena aggiungere, per evitare un infelice malinteso, che queste poche riflessioni sulla « storia del dolore » non vogliono avere nulla a che fare con qualsiasi suggestione sadica o masochistica; perché anzi il sadismo, e più il masochismo, sono le tipiche risposte nevrotiche proprio al dolore non risolto, sue proiezioni e rimozioni.

Va invece detto con forza che ogni ulteriore fuga da un pensare davvero umanamente il dolore, da un pensare che sia dunque anche *esperienza positiva* del dolore, è nella situazione attuale del mondo un suicidio, e un suicidio in massa: droga, terrorismo, svendita dell'uomo nei mille mercati del potere, sono oggi fenomeni troppo evidenti, e planetari, per illuderci ancora di combattere, rimuovendo il dolore, la violenza con la violenza, la droga con altre droghe, il deprezzamento dell'umano con altri deprezzamenti di condanna o di rifiuto. Dobbiamo capire; dobbiamo affrontare, dopo tante conoscenze utili e male usate, una conoscenza radicalmente positiva ma tuttora per quasi noi tutti sigillata.

Le riflessioni che seguono hanno perciò un compito molto più semplice di quanto si possa pensare: quello di essere un'istruttoria, molto rapida e quindi solo indicativa, dei ripetuti scarti dell'intelligenza occidentale di fronte ai rinnovati appuntamenti con il dolore; e uso questa parola — dolore —, non « male », non « sofferenza », per evitare i binari obbligati di un'indagine solo concettuale o solo di sensibilità, e per offrire invece documenti, da sé eloquenti, di un incontro non ancora storicamente avvenuto, per i più, tra il precario vissuto quotidiano e il senso radicale della precarietà.

Dopo gli orrori delle guerre mondiali, dei genocidi, dei lager, della fame, dei terrorismi, delle nevrosi e delle depressioni che le società del benessere generano e moltiplicano, il dolore non può che svilupparsi in conoscenza della verità, in

mai prima sperimentata esperienza; o regredire in maledizione, invincibile, chiusa nella solitudine privata di un rinnovato individualismo, quello che oggi demoralizza le generazioni più giovani e le rende straniere nella società del benessere / malessere.

Il consumismo infatti ha portato l'ultimo colpo anche al sentimento positivo del « soffrire la vita » tradizionalmente vissuto nell'ambiente rurale, secondo il ciclo naturale di nascita e morte; ha fatto della « vita eterna », che era speranza remota ma tenace delle generazioni dei poveri, un modello di mercato, di supermercato, una cifra dell'abbondanza, una menzogna dorata; e così, violando la vita nel suo fondamento di vera povertà, ha fatto impazzire le ideologie ad esso legate (capitalismo, produttivismo) che hanno preteso e promesso l'Eden indolore, e anche quelle che gli si opponevano (i marxismi) che hanno voluto combatterlo con le sue stesse armi, abbracciandone esasperatamente gli stessi ideali di manipolazione dell'umano.

Ma alla base di tutta questa vicenda, precipitata ultimamente in dilemmi al limite — avere o essere, democrazia o terrore, rifiuto di ogni verità o ricerca spasmodica di qualunque verità venuta magari da *fuori*, da un qualunque *Oriente* — resta un'ostinazione storica a non voler conoscere il dolore, a scartarlo pregiudicandolo impazientemente.

E se fosse lì, invece, il *primo* nodo da sciogliere, il nodo di civiltà, prima ancora di ogni disputa sull'avere e sull'essere, su un'idea qualsiasi di Dio e sul nulla, sulla ragione e sulla rivoluzione?

IL DOLORE SOSPESO

È già singolare la sensibilità dei sapienti presocratici al dolore vissuto come enigma, come ambiguità indivisibile dalla vita, che di essa rivela o nasconde, secondo il grado di sapienza, la povertà di fronte all'assoluto. « Immortali mortali — dice Eraclito —, mortali immortali, viventi la loro morte e morienti la loro vita »¹.

¹ I *Presocratici*, Laterza, Bari, s.d., p. 210.

Il dolore è campanello d'allarme e trauma squilibrante; ancora Eraclito: « Come il ragno stando nel mezzo della tela, immediatamente avverte quando una mosca spezza qualche suo filo e così lì accorre celermente, quasi provasse dolore per la rottura del filo, così l'anima dell'uomo, ferita in qualche parte del corpo, vi accorre celermente, quasi non riesca a sopportare la ferita del corpo, al quale è congiunta saldamente e secondo una precisa proporzione »².

Ma se è vero che il dolore resta inizialmente estraneo all'esperienza del vivere — « Nessuno, io credo, volontariamente soffre e si dà pena », dice Epicarmo³ — è più vero che fuggire il dolore conduce a incontrarlo frontalmente: « Garanzia è figlia di cecità, pena è figlia di garanzia »; « O sciagurato, non cercar vita facile, se non vuoi averla dura »; « Gli uomini, mentre fuggono la morte, la inseguono »⁴. Poiché: « Gli dèi ci vendono ogni bene a prezzo delle nostre fatiche » e « Chi non è mai colpito da sventura ed ha ricchezza, nulla di bello e di buono offre alla sua anima »⁵. Dunque, per la conoscenza viene il dolore: « Anche gli antichi teologi — dice Filolao — e gli antichi vati testimoniano che per espiare qualche colpa l'anima è unita al corpo, e in questo come sepolta »⁶. E Democrito: « Gli stolti mettono giudizio quando sono provati dalla sventura »⁷.

La condizione mortale è comunque necessariamente costretta all'impatto con la sofferenza: « Nulla v'è di certo, se non, poiché è nato, il morire, e finché vive, l'impossibilità di trascorrere la vita esente da sciagura »⁸; e il piacere è persino scorciatoia all'incontro con il dolore: « Empi ladroni sono ai mortali i piaceri; chi ne è preso subito naufraga »⁹.

² *Ibid.*, p. 211.

³ Epicarmo, *l. cit.*, p. 228.

⁴ *Ibid.*, pp. 231-232. Il terzo frammento è di Democrito, *l. cit.*, p. 790.

⁵ Epicarmo, *l. cit.*, pp. 232-233.

⁶ *L. cit.*, p. 470.

⁷ *L. cit.*, p. 764.

⁸ Crizia, *l. cit.*, p. 1034.

⁹ Epicarmo, *l. cit.*, p. 233.

Al punto che la natura pur enigmatica del dolore permette di conoscere la relatività puramente soggettiva di ogni giudizio sull'esistenza, e anzitutto sul dolore stesso: « La malattia per i malati è un male, ma per i medici è un bene »; « Il bene e il male non sono la stessa cosa, ma ciascuno dei due può essere anche l'altro ». Siamo, con queste ultime affermazioni, nell'area della sofistica.

Ma il relativismo cui approda l'originaria ambiguità profonda della sapienza greca, non poteva certo bastare al sogno « politico » di Platone, al progetto di una società umana ordinata sul modello del *kosmos* ideale. Partendo dalla domanda socratica citata in apertura dell'articolo, Platone esclude dalla vera filo-sofia, cioè dall'amore della sapienza che diviene sapienza-amore, ogni possibile turbamento esterno: « L'essenziale è che l'Amore non fa né subisce ingiustizia, sia fra gli dèi che fra gli uomini. Poiché lui non soffre per forza, quando gli accade di soffrire; poiché la forza non tocca l'Amore »¹⁰. La considerazione solo individuale del proprio destino attraversato dal dolore, è dunque illusoria; l'universo è l'unico (il totale) orizzonte di comprensione di ogni esistenza singola: « Il tuo stesso essere, povero miserabile, per quanto sia estremamente spregevole, è una di queste parti, il cui sforzo totale mira continuamente all'insieme. Non sei tu il fine, in vista del quale si produce quel certo inizio di esistenza, ma è l'universo il fine in considerazione del quale tu esisti »¹¹.

Ma l'intuizione « erotica », cioè unitiva, del dolore scomparire, in quanto diventa astratta ragione, nei più tardi risolutori del problema, stoici ed epicurei, e più nei secondi.

Epicuro infatti compone la dialettica dei piaceri e dei dolori secondo « un sobrio calcolo », in modo da strumentalizzare gli inevitabili dolori all'acquisto del piacere più grande possibile, più ragionevolmente acquisibile: « Poiché il piacere è il nostro primo e congenito bene, anche per questo non scegliamo ogni piacere, ma talvolta passiamo sopra a molti piaceri, quan-

¹⁰ *Convito*, 196c.

¹¹ *Leggi*, X, 903c.

do ne consegua a noi maggior molestia; e molti dolori consideriamo superiori ai piaceri, quando a noi consegua maggior piacere dall'averli per molto tempo sopportati. Ogni piacere dunque, per avere una natura a noi conforme, è un bene, ma non per questo ogni piacere è da scegliersi, così come anche ogni dolore è un male, ma non ogni dolore è sempre, per sua natura, da fuggirsi »¹².

È buon senso in una cornice di saggezza; che però preclude ogni possibilità di « capire » il dolore *all'interno del dolore stesso*. Questo movimento di fuga è visibilissimo nella soluzione — vera piroetta logica — che Epicuro dà del problema della morte: « La morte nulla è per noi, perché quando noi siamo, la morte non è presente, e quando è presente la morte, allora noi non siamo »¹³.

Dallo stoicismo viene un messaggio più animato e commosso, ma non meno limitato di quello epicureo dalla chiusura materialistica; essa, dilatata sulla contemplazione dell'ordine universale (*logos*), consola e non spiega, comprende senza conoscere, perché aderisce e giustifica eliminando, per ipotesi, il dubbio: « È meglio morire di fame, ma liberi dal dolore e dalla paura, che vivere nell'abbondanza con l'animo turbato », dice Epitteto¹⁴. Ciò è possibile solo perché ogni turbamento è degradato a *doxa* (opinione). È la persuasione di Marco Aurelio: « Le cose non arrivano a toccare l'anima, bensì rimangono fuori come sono; il turbamento proviene solo dall'interiore valutazione. Quanto accade è così abituale e familiare come in primavera la rosa e in estate il raccolto. E, bada, di questo tipo sono il morbo, la morte, la maldicenza, l'insidia; e tutte quelle cose che portano gioia e dolore agli stolti »¹⁵.

Questa cura del dolore è tanto radicale — proprio perché il dolore è sentito così radicalmente minaccioso alla serenità (*apatia*) — da distruggere l'io per risanarlo dalla sua ignoranza. Ancora Epitteto: « (Il sapiente) si guarda da se stesso come da

¹² Lettera a Menecce.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Il Manuale*, Marietti, Torino 1973, p. 42.

¹⁵ *I ricordi*, IV, nn. 3 e 44.

un nemico insidioso »; « Tu sei apparenza, non la realtà che vorresti essere »¹⁶.

La sapienza che ne deriva è certo straordinariamente elevata, ma altrettanto rigida, prodigiosamente impassibile. Canta l'*Inno* attribuito a Cleante: « Tutti aspirano al bene, / ma occhi e orecchi sono chiusi alla legge di Dio. / Se la seguissero con la ragione, avrebbero una vita beata. / Ma sono senza ragione, una vana parvenza li attrae chi qua e chi là »¹⁷. E ribadisce Epitteto, come di fronte a una soglia splendida e invalicabile: « Se avessimo senno, che cos'altro dovremmo fare, in compagnia e da soli, se non inneggiare alla divinità, celebrarla, enumerarne i benefici? Non dovremmo, mentre vanghiamo o ariamo, o mangiamo, cantare l'inno a Dio? "Grande è Dio, perché ci ha elargito strumenti adatti a lavorare la terra; grande è Dio, perché ci ha dato le mani, la gola, il ventre, perché ci fa crescere senza che ce ne accorgiamo, perché ci fa respirare mentre dormiamo" »¹⁸.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 20.

¹⁷ *Ibid.*, p. 87.

¹⁸ *Ibid.*, p. 97. È straordinariamente interessante il confronto tra un « esempio » del *Manuale* di Epitteto e l'« esempio » francescano della « perfetta letizia ». Scrive Epitteto (*op. cit.*, p. 68): « Se ti capita di frequentare un personaggio potente, prova ad immaginare che essendo in casa non voglia riceverti o che ti chiuda la porta in faccia o che non si curi di te. E se, malgrado tutto questo, è conveniente per te che tu vada, va' e sopporta quanto ti capiterà e non dire mai a te stesso: non ne valeva la pena ».

Nel racconto francescano, i due frati, Francesco e Leone, hanno busato invano alla porta del loro stesso convento di S. Maria degli Angeli: « E se noi — riporta l'autore dei *Fioretti* —, pure costretti dalla fame e dallo freddo e dalla notte, pur picchieremo e pregheremo per l'amore di Dio con grande pianto che ci apra e metta pur dentro, quegli più scandalizzato dirà: Costoro sono gaglioffi importuni, io gli pagherò bene com'elli sono degni; et uscirà fuori con uno bastone nocchioruto e piglierà per lo cappuccio e gitterà in terra et involgierà nella neve e batterà a nodo a nodo con quello bastone; se noi tutte queste cose sosteneremo pazientemente e con allegrezza, pensando le pene di Cristo benedetto, le quali noi dobbiamo sostenere per suo amore; o frate Leone, iscrivi che in questo è perfetta letizia ».

I due argomenti sono « quasi » sovrapponibili, ma la dissomiglianza inizialmente limitata diventa un abisso quando si passa dalla ragione (*logos*) non svelata dello stoico, al *Logos* incarnato per amore, che conduce in Francesco la ragione all'Amore.

È un punto culminante della sapienza antica. E si comprende come l'accostamento tra stoicismo maturo e nascente cristianesimo abbia messo in rilievo singolari affinità, al punto da suscitare la leggenda di un rapporto epistolare tra Seneca e S. Paolo; ma la somiglianza è unilaterale, dalla parte cioè dello stoicismo, per quanto il cristianesimo abbia assimilato dalle intuizioni di quest'ultimo atteggiamenti psicologici ed espressioni caratteristiche. In ultimo, lo spunto morale audacissimo dello stoicismo, culminato con Epitteto e Marco Aurelio nella cancellazione di uno dei due termini del rapporto di sofferenza: individuo-universo, giunge appunto all'abolizione dell'umano; il dolore da loro è risolto in quanto negato come tale — mio, tuo dolore —; è iscritto e omologato alla vicenda universale, compreso proprio perché incomprensibile — è il paradosso stoico — a livello di esistenza individuale.

L'assimilazione alla divinità (*homoiosis to theos*) è ottenuta a questo prezzo. Bisogna dire che il tentativo è grandioso, ma che una tale dialettica anti-individuale (che pure contiene la viva intuizione di una necessaria apertura all'Altro) spegne l'ancora debole ispirazione erotica di Platone, della conoscenza come rapporto-unione, relazione unitiva.

Alla storia dell'ultimo stoicismo si sovrappone dunque quella del primo cristianesimo. Mentre Seneca raccomanda, come poi Epitteto e Marco Aurelio, l'abbandono della *doxa* del dolore, S. Paolo esulta: « Sono pieno di consolazione, pervaso di gioia in ogni nostra tribolazione »¹⁹ e traccia il programma di vita del cristiano, da cui origina una nuova cognizione del mondo: « Per coloro che amano Dio, tutto concorre al loro bene »²⁰. L'io è riaffermato potentemente, ma non più in un chiuso egotismo abbandonato alla vicenda anonima del dolore. Appare come illuminato dall'interno, nutrito da una radice più intima a lui di lui stesso, come dirà stupendamente S. Agostino. L'Apostolo infatti non conosce « che Cristo, e Cristo crocifisso »²¹, e per questo può distinguere, *all'interno* del dolore, la gioia già

¹⁹ 2 Cor. 7, 4.

²⁰ Rom. 8, 28.

²¹ 1 Cor. 2, 2.

piena: « Abbiamo questo tesoro in vasi di creta, perché appaia che questa potenza straordinaria viene da Dio e non da noi. Siamo infatti tribolati da ogni parte, ma non schiacciati; siamo sconvolti, ma non disperati; perseguitati, ma non abbandonati; colpiti, ma non uccisi, portando sempre e dovunque nel nostro corpo la morte di Gesù, perché anche la vita di Gesù si manifesti nel nostro corpo »²².

Qui il passaggio storico è realmente misterioso, perché si realizza in un « salto ». Dobbiamo pensare ai crudeli antagonismi del mondo romano imperiale, al radicale sfruttamento di classe, al maschilismo brutale; alla sopravvivenza senza speranza di vero riscatto di tutti gli *humiliores* — se vogliamo misurare la dimensione di questo salto: sembra che il dolore sia esplosivo, infiammato da una impossibile autocombustione. Il *finito*, anzi la situazione-limite della finitezza, il dolore, sembra avere acquistato di colpo la dimensione *aperta* dell'infinito — non la sua cifra, il suo enigma —, tanto cercata dalla sapienza antica. E in realtà proprio questo era accaduto vent'anni prima a Gerusalemme. La tensione infinita tra il grido di sconfitta « Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? » e la speranza piena « Padre, nelle tue mani rimetto il mio spirito », era stata risolta, con la consumazione di *tutto* il dolore, nella Passione di un oscuro Messia.

La domanda sospesa riceveva la sua risposta, il dolore aveva un Padre. Da quel momento, per ogni cristiano, cioè per ogni uomo incorporato a Cristo, il dolore diventava *conoscibile* perché diventava esso stesso *conoscenza*. « Se qualcuno vuole venire dietro di me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce ogni giorno e mi segua », aveva detto Gesù; e poi: « Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi »²³.

La via della croce — cioè della morte propria di un *paria*, di uno schiavo — era, seguendo lui, la via della verità che fa liberi.

²² 2 Cor. 4, 7-10.

²³ Gv. 8, 32.

Nessuna filosofia, anche la piú radicale, avrebbe osato pretendere, e soprattutto promettere tanto; questa *sofia* era stata dimostrata, nelle peggiori condizioni possibili, dalla vicenda della *carne* di un uomo torturato. Cessava in lui, rivelatore, il pessimismo fisico del mondo antico; il corpo non era piú carcere oscuro ma sede e strumento della rivelazione di « ciò che non si vede », la verità strappata all'iperuranio e manifestata « come in cielo cosí in terra ».

I martiri vissero questa esperienza.

IL PERCORSO DEL DOLORE

Da questo momento, la via della croce, passata attraverso i martiri, si inoltra nel sistema di vita romano, si confronta con la sapienza platonica e stoica. Il processo di assimilazione culturale e di distinzione ideale rispetto al mondo tardo-antico, è grandioso e capillare; è necessario accogliere e rifiutare, raccogliere i semi della Verità sparsi nella sapienza precristiana, rifiutarne gli esiti scettici e dualistici che rigetterebbero l'esperienza del dolore nell'irrazionale, o nell'ermetica potenza del fato. Occorre « non svuotare la croce di Cristo »²⁴.

Il grande filosofo Plotino, che illumina la formazione intellettuale di S. Agostino giovane, appartiene ancora infatti radicalmente al mondo del rifiuto della carne: « Quando rientro in me, mi chiedo come sia che ho un corpo, per quale deterioramento ciò sia avvenuto »²⁵. Mentre la lettura cristiana del mondo e della sua storia si traduce in una consapevole rivoluzione culturale: il mondo non è illusione ingannevole proiettata da una volontà arbitraria, o copia degradata di un *kosmos* ideale separato e lontano, ma è creatura di Dio, fatta per amore: è *reale*. I suoi limiti, la sua precarietà, sintetizzati nei limiti e nella precarietà della natura umana, i suoi *dolori*, sono la differenza tra Dio che crea liberamente e la natura umana creata

²⁴ 1 Cor. 1, 17.

²⁵ Cit. da P. Brown, *Agostino*, Einaudi, Torino 1971, p. 40.

che vive la sua libertà in rapporto con Dio: quei limiti, quella precarietà, quel dolore di creatura, sono in realtà lo spazio di libertà disteso da Dio tra sé e il mondo, perché l'uomo possa liberamente, in prima persona, partecipare di Dio, incontrarlo. Quel dolore è via, non barriera. Non averlo creduto, ed essersi comportato in conseguenza, è il secondo — questo sí, negativo — dolore dell'uomo, il peccato. Allora Dio si è fatto uomo perché l'uomo potesse « farsi » Dio ²⁶. Anzi, questa verità è immensamente piú grande delle parole che vogliono esprimerla, perché è trinitaria: il Padre ha mandato il Figlio a patire il dolore piú grande (« Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? ») per rivelare che in Dio-uomo questo dolore è amore (« Padre, nelle tue mani rimetto il mio spirito »), e che può diventare amore, in esso, ogni dolore umano. In quel dolore, infatti, procede dal Padre e dal Figlio, anche sulla terra, lo Spirito di amore che fonda la Chiesa cioè il Corpo di Cristo fatto umanità, che l'umanità può fare suo. Mistero perfettamente inviolato e perfettamente rivelato in coloro che « si rivestono di Cristo » ²⁷.

« Noi — dice S. Agostino — non vogliamo né la morte, né l'inganno, né il turbamento [...]. Bisognava dunque convincere l'uomo della grandezza dell'amore di Dio per noi e della condizione di coloro che lui ha amato: di questa grandezza per evitarci la disperazione, di questo stato per evitarci l'orgoglio » ²⁸. Per questo « ciò che importa non è quello che si soffre, ma chi e come soffre » ²⁹. E in se stesso egli sente il travaglio di questo passaggio dal vecchio uomo, abituato al dolore e al piacere, al nuovo, in cui il dolore si trasfigura in se stesso: « Gioie di cui dovrei piangere contrastano dentro di me con dolori di cui dovrei gioire » ³⁰.

Il dolore può diventare via della vita, traccia di Cristo, se tutta la vita si ordina alla ricerca di *questa* verità: è il senso dell'immensa opera di S. Benedetto, la sostanza di amore

²⁶ Questa idea, gradualmente esplicitata da Ignazio ad Ireneo, è centrale nella patristica greca.

²⁷ Rom. 13, 14.

²⁸ *De Trinitate*, IV, 1, 2.

²⁹ *De civitate Dei*, I, I, cap. 8.

³⁰ *Confessioni*, X, 28.

dell'« ora et labora », che trasforma l'antico rifiuto della fatica e della tribolazione, in santità, anticipazione sulla terra della Gerusalemme celeste: « Non abbracciare avidamente i piaceri. Rendersi estraneo ai costumi del secolo. Nulla anteporre all'amore di Cristo. Essere coscienti che il male è sempre nostra opera e attribuirlo a sé »³¹.

Il dolore è verità nel nulla della creatura. Al fondo della nuova coscienza cristiana che pone le basi culturali del Medioevo, c'è questa intuizione radicale dell'essere guardati con amore dall'occhio di Dio, dell'essere « invitati dal nulla » all'essere, per amore e in vista dell'amore, come è detto poi splendidamente nel *Dialogo* di S. Caterina: « L'anima non può vivere senza amore [...] perché ella è fatta d'amore, ché per amore la creai »³². La svolta del dolore, la conquista del dolore all'amore, sono pienamente visibili in questa linea di luce che lega la *regula vitae* benedettina alla bellezza unitaria e corale della cattedrale di Chartres, la vita povera cioè *semplice* di Francesco d'Assisi al *Paradiso* di Dante, alla fulminea sintesi di Eckhart: « Chi soffre per amore non soffre, perché tutta la sofferenza è dimenticata »³³.

Ma alla fine del Medioevo — già l'epoca di Dante è critica e disorientata — risalta troppo chiaramente l'infedeltà dei cristiani e delle strutture temporalizzate della Chiesa al compito storico di vivere, ciascuno e insieme, la vita di Cristo. Da qui si comprende la contraddizione drammatica che unisce e separa gli splendidi inizi dell'umanesimo cristiano, ad esempio in un Pico della Mirandola³⁴, al cupo e depresso spiritualismo dell'umanesimo declinante in un Tasso, come in Shakespeare, in Calderon, o nel tragico scetticismo a bassa voce di Montaigne.

³¹ *Regula*, cap. IV.

³² *Dialogo della divina provvidenza*, a c. di G. Cavallini, ed. Caterniane, Roma 1968, p. 115.

³³ Cit. in A. Huxley, *The perennial philosophy*, Harper & Row, New York 1970, p. 231.

³⁴ Cf. l'ottimo *L'alba incompiuta del Rinascimento* di H. De Lubac, Jaca Book, Milano 1977.

« Non ti abbiamo dato una sede determinata — dice Dio ad Adamo nella celebre pagina di Pico ³⁵ —, né un aspetto proprio, né un particolare dono, o Adamo, affinché tu abbia e possieda per tua libera volontà quella sede, quell'aspetto, quei doni che tu abbia coscientemente desiderato [...]. Tu, non costretto da alcuna barriera, per il tuo arbitrio, nel cui potere ti ho posto, determinerai la tua natura [...]. Non ti facemmo né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché tu stesso, quasi libero e sovrano artefice del tuo destino, ti scolpisci in quella forma che avrai preferita ». Ma questa era la condizione dell'uomo prima della sua scelta; biblicamente, prima del peccato di origine.

L'entusiasmo sempre più « secolarizzato » degli umanisti, che corrisponde invece, reazione uguale e contraria, alla caduta di tensione evangelica nella Chiesa, trascina l'antico ottimismo cristiano, che era invincibile sulla croce, a una letizia tutta naturalistica, deperibile, già venata di malinconia pagana: sentimento sconosciuto alla grande cristianità medioevale. La giovinezza « si fugge tuttavia » e Lorenzo de' Medici ne canta la fugacità, con un rimpianto solo psicologico, spiritualmente accacato: « Chi vuol esser lieto, sia: di doman non c'è certezza ».

E da Lorenzo a Machiavelli il passo è molto più breve di quanto molti lettori moderni, già male interpretando la pagina di Pico e il senso del primo umanesimo cristiano, abbiano creduto ³⁶. L'« io al centro del mondo », che ha respinto il dolore (il dolore-gioia di Benedetto e di Francesco) nella zona d'ombra dell'ormai condannato Medioevo, si scopre « naturalmente » feroce, dominatore; volpe e leone, non uomo; principe e non servo di Dio e degli uomini. In Machiavelli l'avversità, la sconfitta, la sventura, ridiventano paganamente lo scacco fatale, la maligna fortuna, il peso della storia sulle imprese di un uomo ridotto a grandeggiare come un nulla superbo e inappagato.

³⁵ *De hominis dignitate*.

³⁶ Vedi a proposito l'analisi di De Lubac, *op. cit.*, specie il cap. 2 della prima parte.

È già il mondo del piacere arbitrario, in rivolta contro le persistenti leggi di una natura ritornata estranea e muta: l'Orlando ariostesco impazzisce d'amore (un amore dominante come il demone politico di Machiavelli): è *furioso* — aggettivo intensamente e univocamente pagano — e il suo cervello si è involato sulla luna, dove la strana coppia Astolfo-Giovanni l'evangelista, una capricciosa simbiosi pagano-cristiana, va a recuperarlo. E lì, in quella dislocazione di cervelli umani perduti sulla terra, si fa chiaro che nel magnifico mondo degli eroi di corte, piccoli *principi* non abbastanza machiavellici, tutto in realtà è follia appena temperata dalla sventura; ma il dolore non insegna più nulla. Un personaggio del Tasso, il grande Solimano, contempla dalle mura di Gerusalemme la drammatica contesa del luogo santo, trasformata in labirinto: « i vari assalti e 'l fero orror di morte, / e i gran giochi del caso e della sorte »³⁷. La legge del piacere-natura, prima formulata — « Solo chi segue ciò che piace è saggio / e in sua stagion degli anni il frutto coglie. / Questo grida natura »³⁸ — traducendosi nella vicenda storica si fa principio di irrazionalità e di smarrimento: caso e sorte, velati dalla magnificenza cavalleresca e da una rassegnazione mortale.

Ma il vivo trauma di questo Cinquecento spaccato dagli scismi religiosi e smarrito in guerre crudeli, trova le sua espressione agitata e angosciata nel *Poema tragico* di Agrippa d'Aubigné: « "Perché, dirà il fuoco, avete trasformato / i fuochi destinati a servire la vita / in carnefici, schiavi della vostra tirannia?". / L'aria ancora una volta li assalirà turbata, / ed al Giudice santo chiederà giustizia: / "Perché voi, tiranni e bestie furiose, / mi avete avvelenata con carogne e pesti, / coi corpi delle vostre vittime?". E incalzeranno / le acque: "Perché l'argento dei ruscelli / avete volto in sangue?". E i monti corrugati / ai vostri supplizi: "Perché ci avete resi / vostre rupi di morte?". E gli alberi: "Perché / avete trasformato gli alberi di delizia / in patiboli orrendi?" [...]. La morte

³⁷ *Gerusalemme liberata*, XX, 73.

³⁸ *Ibid.*, XIV, 62.

svelerà come l'hanno servita, / la vita griderà come l'hanno rapita »³⁹.

Lo stato d'animo della catastrofe domina la poesia teologica di John Donne come l'epica della sventura in Shakespeare. « La sola misura, il solo giudice è l'Opinione » dice Donne registrando « la condizione attuale del mondo »: « È tutto in pezzi, ogni coerenza perduta [...]. Principe, Suddito, Padre, Figlio, cose dimenticate / perché ognuno da sé crede di esser diventato / una Fenice, e che non possa esserci / alcuno della sua specie, se non lui »⁴⁰. E Shakespeare, con la crudele lucidità del suo genio, svela l'esito superstizioso della depressione europea: « Chi vorrebbe portar carichi, / grugnendo e sudando sotto una gravosa vita, / se non che il timore di qualcosa dopo la morte, / il paese non scoperto dal cui confine / nessun viaggiatore ritorna, imbarazza la volontà, / e ci fa piuttosto sopportare i mali che abbiamo / che non volare verso altri che non conosciamo? / Così la coscienza ci fa tutti codardi, / e così la tinta nativa della decisione / è resa malsana dal pallido aspetto del pensiero »⁴¹.

Il grande umanesimo cristiano, necessario sviluppo della spiritualità medioevale nell'impresa delle libertà individuali, nell'arte, nella cultura e nelle scienze, chiude il suo bilancio con un'inattesa disperazione dell'umano, nell'Europa degli assolutismi già consolidati.

Dopo la spaccatura storica ed ecclesiale tra Occidente e Oriente, e anche per le sue conseguenze, la nuova spaccatura intraoccidentale del cristianesimo radicalizza gli ottimismo e i pessimismi sull'uomo, prima attivamente compenetrati, ma per brevi stagioni: nella primitiva comunità cristiana, nelle grandi spiritualità medioevali, nell'iniziale entusiasmo umanistico, nei santi. Il dolore, polarizzato, privato della gioia promessa a chi abbraccia, non subisce o brandisce la croce, e ne fa vita quoti-

³⁹ L. VII: *Giudizio* (trad. B. Luoni, Rizzoli, Milano 1979, pp. 217 e 219).

⁴⁰ In H. Haydn, *Il Controrinascimento*, il Mulino, Bologna 1967, pp. 229 e 265.

⁴¹ *Amleto*, III, 1.

diana, introspezione culturale e luce di civiltà, scade in angoscia depressa, in rancore misantropo, in acquiescenza all'ineluttabile che diventa allora corresponsabile della grave demoralizzazione dell'Occidente. È l'epoca, infatti, dei moralisti, scettici e rinunciatari, cristiani per rigida scommessa, o abitudine. Essere uomo in questa transizione è veramente arduo, lo dice Donne: « Sii più che uomo, o sarai meno di una formica »⁴².

IL DOLORE DIMENTICATO

Montaigne, a questo punto, s'innalza non certo come una cattedrale nel deserto, ma come la punta emersa di un iceberg, quello della solitudine dell'io nella società spiritualmente frantumata, al punto che l'io è solo anche rispetto alla propria interiorità, una parte contro l'altra, o abbandonata dall'altra: « Noi ondeggiamo tra diverse opinioni; non vogliamo nulla liberamente, nulla assolutamente, nulla fermamente »; « Non c'è da meravigliarsi, dice un antico [Seneca] che il caso possa tanto su di noi, perché noi viviamo per caso [...]. Non siamo fatti tutti di pezzetti, e di una tessitura così informe e bizzarra che ogni pezzo, ogni momento va per conto suo. E c'è altrettanta differenza tra noi e noi stessi che tra noi e gli altri »; « Non abbiamo alcuna comunicazione con l'essere, perché ogni natura umana è sempre a metà fra il nascere e il morire, non manifestando di sé che un'oscura apparenza e un'ombra, e un'opinione incerta e debole »⁴³. E così, di se stesso, ecco quanto resta da dire: « Io non posso assicurare il mio oggetto: egli va conturbato e vacillante di un'ubriachezza naturale [...]. Io non dipingo già l'essere; io dipingo il passaggio »⁴⁴. *Que sais-je?* è una conclusione che diventa programma di vita. Eppure Montaigne stesso diagnostica la malattia: « Noi consideriamo la

⁴² Haydn, *op. cit.*, p. 263.

⁴³ *Saggi*, a c. di F. Garavini, Mondadori, Milano 1970, I. II, capp. 1 e 12.

⁴⁴ *Ibid.*, I. III, cap. 2.

morte, la povertà e il dolore come nostri principali avversari »; « Quello che ci fa sopportare con così poca pazienza il dolore, è il non essere abituati a trovare la nostra principale soddisfazione nell'anima, il non fare abbastanza conto di essa, che è sola e sovrana signora della nostra condizione e della nostra condotta »; « A chi non ha coraggio di sopportare né la morte né la vita, a chi non vuol resistere né fuggire, che cosa gli si può fare? »⁴⁵. Ma la possibilità di trascendere la « natura », o meglio, questo concetto degradato di natura umana, è esclusa: « Checché se ne dica, anche nella virtù lo scopo ultimo della nostra mira è la voluttà [...]. Questa virtù, per il fatto di essere più vigorosa, nervosa, robusta, virile, non è che più profondamente voluttuosa »⁴⁶. Fino alla quieta tragedia finale: « Il sopraggiungere della morte non mi dirà nulla di nuovo »⁴⁷. E Montaigne è *cristiano*.

È infatti proprio la coscienza *cristiana* di questi anni di crisi, a cercare nella morte l'unica coerenza della vita, dopo che la fede e la speranza si sono irrigidite nel rifiuto del dolore: « La morte è la cura di tutte le malattie. Non v'è altro *Catholicon* o rimedio universale ch'io sappia fuori di questo [...]. Il Mondo, io non lo reputo una Locanda, ma un Ospedale, e un luogo da non viverci, ma da morirci »⁴⁸.

È accaduto qualcosa di davvero traumatico, tale da segnare quel presente e il suo futuro per un lungo tratto. Il piacere e il dolore si sono respinti; nel pensiero dei « grandi » e nella mentalità quotidiana, il dolore è divenuto oltraggio e quasi vergogna, il piacere occasione « divina », ma a prezzo del soprannaturale, nel residuo di una natura umana troncata dalla sua vocazione conduttrice, e dunque inerte. Gli uomini di Machiavelli, di Shakespeare, di Montaigne, « sono sempre gli stessi », il cielo si chiude e la storia si richiude su se stessa come l'antico ciclo pagano degli esseri. Da questo mondo ritornato sen-

⁴⁵ *Ibid.*, l. I, cap. 14.

⁴⁶ *Ibid.*, l. I, cap. 20.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Thomas Browne (1605-1682), cit. da G. Macchia, *I moralisti classici*, Garzanti, Milano 1978, pp. 182 e 184.

za speranza, Giovanni della Croce traccia il percorso della sua altissima esperienza di Dio: « Per giungere a gustare il tutto, non cercare il gusto in niente. Per giungere al possesso del tutto, non voler possedere niente. Per giungere ad essere tutto, non voler essere niente. Per giungere alla conoscenza del tutto, non cercare di sapere qualche cosa in niente. Per venir a ciò che ora non godi, devi passare per dove non godi. Per giungere a ciò che non sai, devi passare per dove non sai. Per giungere al possesso di ciò che non hai, devi passare per dove ora niente hai. Per giungere a ciò che non sei, devi passare per dove ora non sei »⁴⁹.

Occorre, ai cristiani per primi, « ritornare indietro » (all'origine) per meglio comprendersi, anzi per ricomprendersi; confessare di dover risalire da un gradino più basso — *basso* nella misura rovesciata dell'orgoglio demoralizzato — di quello su cui si credeva di essere ormai saliti. È la posizione di Pascal: « Tutti gli uomini cercano la verità, nessuno eccettuato [...]. Ogni più piccolo moto della volontà tende a questo oggetto. Questo è il motivo di tutte le azioni di tutti gli uomini, anche di quelli che si impiccano [...]. Tutti si lagnano: principi e sudditi, nobili e villani, vecchi e giovani, forti e deboli, dotti e ignoranti, sani e malati, di ogni paese, di ogni tempo, di ogni età e condizione. Una sì lunga esperienza, così continua e uniforme, dovrebbe convincerci della nostra impotenza di arrivare al bene con i nostri sforzi; ma l'esempio serve poco ad ammaestrarci. Non si dà mai un caso così perfettamente simile che non esista qualche lieve differenza; e perciò noi ci attendiamo che le nostre aspettative non saranno deluse in questa occasione come nell'altra [...]. Che cosa dunque ci grida questa nostra avidità e impotenza, se non che altra volta l'uomo ha goduto un vero bene, di cui ora gli resta solo il segno e il vuoto che esso ha lasciato? [...] Egli [Dio] solo è il suo vero bene; e, da quando ne è stato abbandonato, è strano vedere come ogni cosa nella natura ha potuto tenerne per lui il posto: astri, cielo, terra, elementi, piante, cavoli, porri, animali, inset-

⁴⁹ *Salita al monte Carmelo*, I. I, cap. 13.

ti, vitelli, serpenti, peste, guerra, carestia, vizi, adulterio, incesto. E da quando ha perduto il vero bene, ogni cosa ugualmente può sembrargli tale, perfino la sua stessa distruzione, sebbene così contraria a Dio, alla ragione e alla natura insieme. Gli uni lo cercano nell'autorità, gli altri nella curiosità e nelle scienze, gli altri nei piaceri. Altri, che in realtà vi si sono avvicinati di più, hanno riflettuto che è necessario che il bene universale, cui aspirano tutti gli uomini, non consista in nessuna delle cose particolari, che possono essere possedute da uno solo, e divise danno al loro possessore più dolore, per la privazione di quella parte che non ha, che non soddisfazione per il godimento di quella parte che possiede. Essi hanno compreso che il vero bene doveva essere tale che tutti potessero possederlo contemporaneamente senza diminuzione e senza invidia, e nessuno potesse perderlo contro sua voglia. E la ragione che ne danno è che, dal momento che questo desiderio è proprio della natura umana, poiché si trova necessariamente in tutti, e l'uomo non può non averlo, se ne conclude... »⁵⁰.

È una rinnovata psicologia quella che prende corpo nei *Pensieri*, e senza rigettare ogni profonda ispirazione umanistica, anzi nutrendosene (penso tra gli altri a Pico): « Condizione dell'uomo: incostanza, noia, inquietudine »; « Gli uomini, non avendo potuto trovare rimedio alla morte, alla miseria, all'ignoranza, hanno risolto, per rendersi felici, di non pensarvi »; « Noi non ci atteniamo mai al presente. Anticipiamo l'avvenire come troppo tardo a giungere, quasi ad affrettarne il corso; oppure ci ricordiamo del passato per fermarlo, come troppo fugace: così imprudenti che erriamo nei tempi che non son nostri e non pensiamo al solo che ci appartiene; e così vani che pensiamo a quelli che non sono e fuggiamo sconsideratamente il solo che esiste [...]. Così, non viviamo mai, ma speriamo di vivere »; « Noi corriamo spensierati verso il precipizio, dopo esserci messi dinanzi agli occhi qualcosa che ci impedisca di vederlo »⁵¹.

Per quanto si voglia accusare Pascal di pessimismo morale,

⁵⁰ *Pensieri*, a c. di V.E. Alfieri, Rizzoli, Milano 1952, n. 425.

⁵¹ *Ibid.*, nn. 127, 168, 172, 183.

di avere troppo insistito sul peccato (sulla peccabilità come abitudine a peccare), è in realtà proprio il suo spunto di ricerca, è la sua introspezione radicale, a rendersi capace di apertura a un avvenire diverso, nell'Europa ferocemente classista; è in lui il germe autenticamente rivoluzionario, piú che in Descartes o poi in Spinoza; l'uno intento a spezzare definitivamente l'unità dell'uomo in due sostanze — pensante e materiale — che rendono superfluo Dio e in conseguenza l'uomo come persona, e dunque il loro rapporto; l'altro, artefice di una unità monolitica, e perciò disumana, del Creatore con la creatura (*Deus sive Natura*), che occupa ogni spazio di libertà e prelude a tutti i totalitarismi sognati dall'idealismo.

Non le raffinate fughe dal dolore; il dolore, ancora una volta, si ripropone — da accettare sia in quanto sperimentato che in quanto pensato — come l'autentica, e disprezzata dai piú, *chance* di sviluppo spirituale dell'Occidente. E il trascurarla, ancora ripetuto, travolge anche a livello teoretico il concetto di *natura*, universale e umana, già così incrinato e pericolante nell'opinione comune, esasperato dalla puntigliosa considerazione dei moralisti.

Che cos'è ormai la *natura*, se non la « morte polverosa » di Shakespeare, in cui il dolore stesso, non medicato, diventa eccessivo e superfluo? Solo in Galileo essa riacquista una serietà inviolabile, lontana dalla corruzione egocentrica del pensiero degli uomini « come quella — dice Galileo — che nulla si cura che le sue recondite cagioni e modi d'operare sieno o non sieno esposti alle capacità degli uomini »⁵².

Ma la partita dell'uomo finora attestato nel ruolo di dominatore, è perduta nella contesa tra grandi e piccoli, tutti dominatori e onnipotenti; e la natura, mano di Dio distesa a sorreggere il lavoro di autoeducazione alla verità, si ritrae in un circuito meccanico, nel quale il dolore ritorna insignificante. L'universo, come la Chiesa, come la società, si è diviso. Nello spacco sparisce non certo il dolore, ma il *senso* del dolore.

⁵² Lettera a Cristina di Lorena.

Hume e poi Kant raccoglieranno l'eredità di una tale spartizione (e sparizione!) per consegnarla, teoricamente definita, al « secolo dei lumi ».

(1. *Continua*)

Giovanni Casoli