



Università degli Studi dell'Insubria

Tesi di dottorato in
Filosofia delle scienze sociali e comunicazione simbolica
XXV Ciclo

Tra potere e coscienza.

La letteratura come luogo dell'azione “pratica”

Dottoranda

Dott.ssa Graziella Di Salvatore

Coordinatore e tutor

Prof.re Claudio Bonvecchio

Tra potere e coscienza.

La letteratura come luogo dell'azione "pratica"

INDICE

INTRODUZIONE

Il perché della letteratura nell'ambito "pratico" e la sua chiave di lettura

PARTE PRIMA

POTERE O COSCIENZA?

Cenni introduttivi: l'inegoziabilità delle posizioni e la difficoltà della scelta

- 1.1. Potere o coscienza nell'*Antigone* di Sofocle: sulla giustizia
- 1.2. Potere o coscienza e nell'*Oresteia* di Eschilo: ancora sulla giustizia
- 1.3. Potere o coscienza nel *Mercante di Venezia* di Shakespeare: sull'alterità
- 1.4. Potere o coscienza nel *Grande Inquisitore* di Dostoevskij : sul male
- 1.5. Potere o coscienza ne *L'Avventura d'un povero cristiano* di Silone: sulla libertà

PARTE SECONDA

POTERE E COSCIENZA

Cenni introduttivi: la *phrónesis* aristotelica come mediazione della scelta pratica

- 2.1. Potere e coscienza: da un ripensamento "pratico" dell'idea di giustizia nell'*Oresteia*
- 2.2. Potere e coscienza: da un ripensamento "pratico" dell'idea di giustizia nell'*Antigone*
- 2.3. Potere e coscienza: da un ripensamento "pratico" dell'idea di alterità nel *Mercante di Venezia*
- 2.4. Potere e coscienza: da un ripensamento "pratico" del male nel *Grande Inquisitore*
- 2.5. Potere e coscienza: da un ripensamento "pratico" della libertà ne *L'avventura d'un povero cristiano*

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

La *phrónesis* come necessario *tòpos* "pratico" della relazione e la letteratura come fondamentale espressione della *práxis*

BIBLIOGRAFIA

INTRODUZIONE

IL PERCHÉ DELLA LETTERATURA NELL' AMBITO "PRATICO" E LA SUA CHIAVE DI LETTURA

*“La poesia
è un sogno fatto
alla presenza della ragione”*

(T. CEVA)

*“L'atto poetico è un richiamo alla realtà:
(...) questa vita che vorremmo logica è in realtà
folle, scioccante, meravigliosa, crudele.
Il nostro comportamento,
che pretendiamo logico e consapevole,
di fatto è irrazionale, pazzo, contraddittorio”*

(A. JODOROWSKIJ)

*“Perché cantate la rosa, poeti!
Fatela fiorire nel poema”*

(HUIDOBRO)

Nella *Poetica* Aristotele rileva come «la poesia» sia «più filosofica e più seria della storia, perché la poesia si occupa piuttosto dell'universale mentre la storia racconta i particolari»¹ e perché essa «non narra ciò che è avvenuto», come fa la storia, «ma ciò che potrebbe avvenire»², ossia «ciò che è possibile secondo verosimiglianza o necessità»³.

¹ ARISTOTELE, *Poetica*, 1451b, 5-7, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 21.

² ARISTOTELE, *Poetica*, 1451a, 37, *Ibidem*.

³ ARISTOTELE, *Poetica*, 1451a, 38-39, *Ibidem*.

La poesia, secondo lui, avrebbe avuto origine dall'imitazione⁴ di un'azione tragica, che può essere sempre posta nuovamente in atto, dallo spettatore o dal lettore, attraverso la sua scelta "pratica".

Le riflessioni che seguono, prendono avvio da questa premessa e sono per noi necessarie per comprendere e mostrare qualitativamente sia la relazione esistente tra la poesia (ed in via più generale la letteratura) e le materie più prettamente "pratiche" (ossia la politica, l'etica e il diritto) sia per capire a fondo le modalità attraverso le quali la letteratura, intesa come espressione artistica dell'immaginazione simbolica umana, possa topicamente arricchire tali ambiti di azione e contemporaneamente permettere, ai suoi osservatori, una visione più ampia e completa di essi, rendendoli maggiormente consapevoli delle possibilità messe in campo.

Tutto ciò viene realizzato dalla poesia che, con la sua forma "autonoma" di pensiero, si mostra, nella sua essenza, "primaria ed originaria" e che è caratterizzata da un linguaggio metaforico e simbolico peculiare, altamente incisivo e suggestionante.

Ne *Il futuro alle spalle* Hannah Arendt, afferma, non senza enfasi, che la poesia e la letteratura sono cose troppo serie per essere lasciate solo ai critici di professione, perché esse ci aiutano a comprendere noi stessi e il mondo in cui viviamo.

Sul punto Aristotele, nella sua *Poetica*, evidenzia come un fattore fondamentale, insito nell'opera letteraria e in particolar modo nella tragedia, sarebbe dato dal cosiddetto "mito interno unificatore"⁵, una qualità universale, un archetipo rappresentativo costante, nello spazio e nel tempo, di situazioni umane "ideal-tipiche" a cui ogni attore o spettatore possa sempre guardare, dapprima mediante l'imitazione "catartica" delle passioni principali della paura o della com-passione e poi facendo tesoro dall'insegnamento che da dette passioni possa trarsi, nelle sue specifiche esperienze di vita.

In altri termini il mito, che secondo Aristotele costituirebbe l'essenza stessa della tragedia, fornirebbe al soggetto, come evidenzia Ernst Cassirer nel suo *Saggio sull'uomo*, situazioni mitopoietiche "simboliche" ed "universali", "verosimiglianti" e allo stesso tempo "fondative"⁶.

Per questa via l'essere umano, *animal symbolicum* per natura e dunque non solo imitatore ma medesimamente creatore e "significatore" dei propri vissuti, sarebbe in condizione di ri-

⁴ Aristotele, *Poetica*, 1448b,5, *Ibidem*.

⁵ JUAN JOSÉ GARCÍA-NOBLEJAS, *Fiction e verità pratica: fra il verosimile e il necessario*, Poetics & Christianity. Third Conferences: "Mimesis, Truth and Fiction", Rome, 29-30 March 2007, p. 2.

⁶ Sul punto, come vedremo meglio di seguito, il grecista Friedrich Creuzer, in un suo lavoro (ID., *Simbolica e mitologia*, Ed. Riuniti, Roma 2004), evidenziando di fatto la comunanza ma anche la distinzione tra mito e simbolo, sottolinea, per entrambe le forme di pensiero, la tensione costante verso l'Assoluto, attraverso un linguaggio velato ma, allo stesso tempo, direttamente comprensibile dalla mente umana e permeato di significati religiosi.

produrre poeticamente alcune situazioni nel suo specifico ambito “pratico”⁷: un atto riproduttivo, questo, che muoverebbe sì dalla creazione artistica ma che sarebbe sempre espressione mimetica della vita reale.

In questo senso, allora, la grandezza della poesia, ed in via più generale della letteratura, sarebbe quella di arricchire ed approfondire, con le loro peculiari caratteristiche, i pensieri filosofico-pratici umani e così gli stessi loro vissuti.

Tuttavia c’è, infine, un altro punto importante che non può essere sottovalutato: come è stato ben rilevato⁸, la relazione tra la letteratura e la filosofia pratica creerebbe di fatto la riconciliazione tra il poeta e il filosofo.

Il punto di rappacificazione e di sintesi delle due differenti visioni e letture del mondo sarebbe quella condizione mentale o “coscienza liminare” umana dell’ “immaginale”⁹, intesa quale soglia di mediazione tra il razionale e l’irrazionale, il sentire intellettuale e il sentire emotivo, il conscio e l’inconscio, definito da Maria Zambrano come “il sapere dell’anima”, che è «mediatore tra l’essere e la vita»¹⁰.

La tragedia e la letteratura, attraverso la narrazione di fatti verosimili, svelano situazioni ideali che, sebbene vissute dai singoli personaggi descritti dallo scrittore, anelano all’universalità. Essi si presentano, infatti, come dei “tipi” umani che vivono drammaticamente una data situazione narrata nell’opera, suscitando catarticamente, nel vissuto di chi li ascolta o li guarda a teatro, le passioni contraddittorie della pietà e del terrore dalle quali essi, questi ultimi, vivendole direttamente con l’ascolto o con la visione, riescono a loro volta personalmente a liberarsi.

Un incontro che “libera” colui che legge o ascolta e che lo rende, in prospettiva, attore.

L’*ars poetica* contiene ed esprime dunque sempre in sé un mito archetipico e, pur con specifiche tematiche e particolari situazioni rappresentate nelle singole opere, esprime le idee in esso contenute e, allo stesso tempo, mediante queste ultime, una morale, ossia un insegnamento “pratico”, che aspira ad essere universalmente valido.

⁷A tal proposito JUAN JOSÉ GARCÍA-NOBLEJAS, *Fiction e verità pratica: fra il verosimile e il necessario*, cit., pp. 2-3, parla appropriatamente di “*mimesis praxeos*”.

⁸ Di “riconciliazione” tra poesia e filosofia parlerà appropriatamente la studiosa Rossella Prezzo nella sua introduzione al testo di M. ZAMBRANO, *Verso un sapere dell’anima*, RaffaelloCortinaEditore, Milano 1996. Sul punto cfr. direttamente R. PREZZO, *Il cominciamento. Introduzione all’edizione italiana*, Ivi, pp. XIX-XX.

⁹ Per un’ampia analisi e discussione del concetto di “coscienza liminare dell’immaginale” cfr. in via generale G. M. CHIODI, *Propedeutica alla simbolica politica*, vol. II, F. Angeli, Milano 2010, Lezione XXXIII, in modo particolare pp. 171-173.

¹⁰ R. PREZZO, *Il cominciamento. Introduzione all’edizione italiana*, cit., p. XXIII.

Il presente lavoro, che parte da questa “postura” mentale, da queste premesse cognitive e da questi presupposti contestuali, si propone di individuare, nello specifico, i nessi e gli aspetti filosofico-pratici della relazione tra “potere” e “coscienza”; un conflitto tragico che si pone emblematicamente, oltre che tra i soggetti della relazione del dramma, nel foro interiore di ciascun individuo, sia egli “attore” o semplicemente “spettatore” o “lettore”, diretto o indiretto, del particolare “caso” preso in esame.

In questa sede verranno in particolar modo analizzati e discussi cinque famosi esempi letterari del mondo antico, moderno e contemporaneo, ossia *l'Antigone* di Sofocle, *L'Oresteia* di Eschilo, *Il Mercante di Venezia* di William Shakespeare, *Il Grande Inquisitore* di Fedor Dostoevskij e *L'Avventura di un povero cristiano* di Ignazio Silone. In tali opere è possibile individuare specifiche situazioni ideal-tipiche non negoziabili della condizione “tragica” umana, in relazione al problema della *giustizia*, comunemente presente, pur se in diverso modo, sia nell'*Antigone* sia nell'*Oresteia*, all'*identità*, presente nel *Mercante di Venezia*, al *male*, presente nel *Grande Inquisitore* e alla *libertà*, presente ne *L'avventura d'un povero cristiano*¹¹.

Il lavoro si suddivide in due capitoli. Nel primo, i testi proposti saranno appunto analizzati comparativamente sotto le diverse problematiche, entro il connubio tra potere e coscienza; nel secondo, essi saranno discussi nuovamente, per essere completati nella presentazione interpretativa, ricorrendo al concetto aristotelico di *phrónesis*, inteso quale sinonimo di saggezza, ragionevolezza, prudenza, ponderazione, giusta scelta e “giusto mezzo tra”¹².

Quest'ultimo concetto, a nostro avviso, può configurarsi ed essere filosoficamente pensato quale possibile risoluzione “pratica”, soggettiva o relazionale, dei problemi etici singolarmente sollevati e discussi dai personaggi, “catarticamente” vissuti poi, in modo indiretto, dai lettori o dagli spettatori del singolo dramma.

Uno studio neo-riabilitativo sulla *phrónesis* che, per le sue caratteristiche costitutive, si porrà

¹¹ Tali tematiche sono state da noi stessi personalmente analizzate, in altra sede e in altro momento. Per uno specifico studio dei singoli drammi in esame, cfr., nell'ordine di pubblicazione, G. DI SALVATORE, *Giustizia e legge: i personaggi dell'Antigone di Sofocle*, in G. BOMBELLI-A. MAZZEI (a cura di), *Dike Polypoinos*, CLEUP, Padova 2004, pp. 105-123; EAD., *Alterità e riconoscimento ne Il Mercante di Venezia di William Shakespeare*, «Teoria del diritto e dello Stato», nn.1-2-3, 2006, pp. 547-564; EAD., *L'uomo tra i “due abissi”. Il male e la libertà nel Grande Inquisitore, I e II*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», n° 3 e n° 4, Luglio-Settembre e Ottobre-Dicembre 2009, rispettivamente pp. 479-504 e pp.639-664; EAD., *Democrazia e tragedia tra Thémis e Dike. Riflessioni e commenti a partire dall'Oresteia di Eschilo, sul nascere di dikaiosyne*, «Teoria del Diritto e dello Stato», n°3, 2010, pp. 463-479; EAD., *Il dramma della coscienza. La “via spirituale” di Celestino V ne L'avventura d'un povero cristiano di Ignazio Silone*, in A. DI GIANDOMENICO (a cura di), *Scritti in onore di Serenella Armellini*, in corso di pubblicazione e in T.SERRA-M.SIRIMARCO, *La Nottola di Minerva II*, La nuova cultura, Roma 2012.

¹² Sulla definizione di *phrónesis* e sulle sue caratteristiche, cfr. direttamente la sua trattazione in ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Libro VI.

dunque nelle vesti di una personale “traccia di proposta” risolutiva della conflittualità tra potere e coscienza e tra i principi fondativi contrastanti dei relazionanti e che, quale elaborazione simbolica universale, oggetto centrale dell’azione e del pensiero fattibile o solo possibile *dei e tra* i relazionanti (personaggi primari o secondari del dramma), verrà da noi suggerita come possibile condizione di “pensabilità mentale”, atta appunto a risolvere l’innegoziabilità delle posizioni ed il connubio “tragico” ed emblematico della possibile valutazione e del comportamento “pratico”, esteriore ed interiore dell’individuo.

Tutto ciò alla luce di un possibile percorso da intraprendere per il recupero della facoltà dell’auto-coscienza e del giudizio critico soggettivi per i quali, come rilevava bene anche Kant nella sua *Critica del giudizio*, l’immaginazione poetica, nelle sue forme elaborative immaginali, appare centrale e fondamentale.

PARTE PRIMA
POTERE O COSCIENZA?

*“Nessuna legge
si adatta ugualmente bene
a tutti”
(LIVIO)*

Cenni introduttivi: *l'in-negoziabilità delle posizioni e la difficoltà della scelta*

La letteratura, rappresentazione simbolica e riproduzione della vita reale in grado di esprimere peculiarmente, con le sue particolari caratteristiche, i “pensieri più sottili” del sentire umano e per questo, come ha rilevato il pensatore Alejandro Jodorowskij in un’intervista, “re-evoluzione poetica” sempre indispensabile dell’esistenza¹³ in grado di esprimere, in modo più completo, tale sentire, ci presenta spesso delle situazioni ideal-tipiche sul connubio e sulla consequenziale conflittualità tra la gestione del *potere*, da parte dell’autorità precostituita, e la *coscienza* umana del cittadino, ad essa subordinato.

Nella possibilità dei suoi molteplici intendimenti¹⁴ e nei testi presi in questa sede in esame, il potere è inteso da un lato come sinonimo dell’esercizio della “forza”, fisica o psicologica, dell’uomo sull’uomo e dall’altro come espressione del senso di “dovere” che, per motivi diversi, deve essere portato avanti nel rispetto dei principi e delle leggi vigenti e verso cui viene richiesta, proprio da chi detiene l’autorità, l’obbedienza propria e/o degli altri.

La coscienza è invece intesa come sinonimo della possibile obiezione personale e del rifiuto di obbedienza verso un atto legislativo dell’autorità, ritenuto lesivo di un principio riconosciuto come *giusto* dal soggetto e relazionato a quella virtù dianoetica, fondamentale e fondativa, come ci dice bene Aristotele nell’*Etica Nicomachea*, di ogni scelta “pratica”

¹³ Ci riferiamo all’intervista “Conversazione con Alejandro Jodorowsky”, presente su youtube, con video di Serena Gargani: <http://www.youtube.com/watch?v=1dXszRBvojM> .

¹⁴ Il concetto di potere è stato oggetto di diversi significati, legati alle differenti epoche, ai differenti pensatori e ai differenti concetti ad esso interconnessi (in primis quello di autorità e di dominio) e, per questo motivo, è assai difficile offrire un univoco intendimento.

individuale¹⁵, alla luce della quale, appunto, il “dovere all’obbedienza”, imposto dal potere, appare al singolo insopportabile ed inaccettabile, in nome dell’idea di libertà.

In particolare, il potere, sinonimo di forza e di dovere verso se stessi o verso gli altri, si mostra, mediante la regolamentazione legislativa, come una richiesta specifica, volta ai cittadini, di un comportamento indispensabile da eseguirsi; in altri termini esso si mostra come un senso di obbligazione coercitivo inevitabile da adottarsi, da parte di tutti i soggetti in questione, per realizzare un fine o un bene specifico.

Proprio per questo motivo il potere viene ad essere strettamente connesso con la indispensabile “necessità” causale e con la consequenziale forza, materiale e/o immateriale, fisica e/o psicologica, utilizzata per far sì che tale atto, da un lato di comando e dall’altro di obbedienza, e dunque che tale necessaria esecuzione, attiva o, appunto passiva, sancita dalla legge, abbiano luogo.

D’altro canto, quando la coscienza individuale si contrappone al potere dell’autorità, viene ad esprimere direttamente il dissenso verso il potere stesso, in nome di principi e di idee fondativi di riferimento che rispecchiano le personali credenze e la conseguente soggettiva “visione del mondo” e che allo stesso tempo esprimono l’essenza e la natura stessa dell’individuo in questione, il quale dunque si trova in totale disaccordo con il potere e con la legge da esso emanata.

Per questo motivo, ossia per il peculiare “modo” di essere, di pensare e di sentire del soggetto che, “per coscienza”, si contrappone direttamente e inconciliabilmente al potere che lo incalza, l’individuo, di fronte al dovere di rispetto richiesto, esprime il suo personale “diritto di resistenza” che, nel tempo, in diversi contesti storici, ha assunto le sembianze più disparate¹⁶.

Così, per le questioni molteplici che le singole situazioni vissute (nel nostro caso) dai personaggi della letteratura ci narrano, spesso e volentieri il potere e la coscienza, pur avendo

¹⁵ Per Aristotele la giustizia è la virtù massima perché, come “giusto mezzo tra” le posizioni di eccesso e di difetto delle virtù etiche e dianoetiche, essa è il criterio a cui si dovrebbe appellare l’essere umano nella sua scelta pratica, per essere un cittadino virtuoso. Sul punto cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea, Libro V* e gli altri *Libri* in cui sono trattate tutte le virtù etiche e dianoetiche nonché l’ampia analisi sviluppata *Infra*, Cap. II, relativa alla *phrónesis* che, qualitativamente, come vedremo, determina la “giusta scelta”.

¹⁶ Il “diritto di resistenza” è legato al diritto soggettivo di opporsi al potere costituito, pur se legittimo, ed è strettamente connesso al concetto personale di “obiezione di coscienza”. Forme storiche, moderne e contemporanee, di obiezioni di coscienza posso essere ritenute anche la “non collaborazione non violenta”, di chiara ispirazione ghandiana, e la contemporanea “disobbedienza civile”, coniata come noto da Thoreau ed analizzata e discussa problematicamente da autori neoaristotelici, come ad esempio Hannah Arendt. Per un’analisi della disobbedienza civile, nella sua essenza e nei suoi caratteri cfr. H. ARENDT, *La disobbedienza civile e altri saggi* (a cura di T. SERRA), Giuffrè, Milano 1985 e le discussioni legate alle problematiche contemporanee che la riguardano, contenute in T. SERRA, *La disobbedienza civile*, Giappichelli, Torino 2002 e T. SERRA, *Dissenso e democrazia. La disobbedienza civile*, La Nuova Cultura, Roma 2010.

come punto di riferimento il medesimo oggetto (ad esempio l'idea della giustizia, quella dell'identità, quella del male o quella della libertà, tanto per citare gli ambiti di indagine che prenderemo in esame in questo lavoro), fanno riferimento a principi fondativi differenti, presentando pertanto, nei soggetti che le sostengono, la forte in-negoziabilità delle posizioni in campo.

Un' in-negoziabilità che comporta, di conseguenza, una conflittualità e assieme una condizione "tragica" vissuta dai e tra i relazionanti, i quali seguono, adottano e giustificano, sulla base dei propri principi e nelle varie situazioni, la loro personale scelta "pratica", con altrettante conseguenze "tragiche", perché appunto prive di mediazione e di punti possibili di negoziazione e di incontro.

1.1. Potere o coscienza nell'*Antigone* di Sofocle: sulla giustizia

Uno dei connubi archetipici, mitici e allo stesso tempo simbolici¹⁷ più antichi, legati al conflitto tra il potere costituito e la coscienza individuale, indubbiamente tra i più famosi della letteratura occidentale sia per la peculiare storia dei soggetti che lo pongono in essere sia per l'oggetto di riferimento del dramma (ossia l'idea di giustizia), è l'*Antigone* di Sofocle¹⁸, la tragedia greca del V secolo che, comparativamente, in questa sede, verrà discussa con l'antecedente tragedia dell'*Oresteia* di Eschilo.

Queste due opere analizzano specificatamente l'idea di giustizia a cui il potere da un lato e la coscienza dall'altro fanno riferimento. Il motivo del collegamento tra le due opere tragiche è

¹⁷Sulla scia di quanto asserisce Friedrich Creuzer nel suo lavoro, ha ben osservato sul punto G. MORETTI, nell'*Introduzione* al suo libro (F. CREUZER, *Simbolica e mitologia*, cit., p.16) come, infatti, «dietro al mito (...) egli scorge il simbolo», in cui, a differenza del racconto storico, «immagine e parola coincidono e vigono in una dimensione assolutamente non-discorsiva» (*Ivi*, p. 12), in cui «affiora un concetto universale» (F. CREUZER, *Simbologia e mitologia*, cit., p. 53), che viene ad essere espressione del cosiddetto *immaginale*, cioè di una «impronta della forma del nostro pensare, una compulsione alla quale anche lo spirito più astratto ed oggettivo non può sottrarsi, ed a cui l'antichità restò invece docilmente legata» (*Ivi*, p. 51). Questa percezione interiore, comunicabile, come diceva anche bene Aristotele attraverso le immagini e la metafora (cfr. *Ivi*, p.51s.), e, in altri termini, attraverso la poesia, si sviluppa, appunto, attraverso il simbolo e il mito, benché le due forme intuitive di pensiero "velato" presentino espressioni differenti. Sul punto, cfr. il grafico sistematico contenuto ancora *Ivi*, p. 38 e, in via più analitica, l'intera suindicata opera di Creuzer.

¹⁸Numerosi sono, come noto, i pensatori che hanno studiato ed analizzato, nelle diverse epoche l'*Antigone* di Sofocle. Per un riferimento in via generale ai vari filosofi e alle diverse problematiche pratiche da essi sollevate, cfr. P. MONTANI (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Milano 2001. Per un'analisi specifica del conflitto tra potere e coscienza nel mito di *Antigone*, cfr. anche gli interessanti G. STEINER, *Le Antigoni*, Garzanti, Milano 1990; G. ZAGREBELSKY, *Antigone, pace per chi chiede*, "La Stampa", 17 Marzo 2002, p.23; ID., *Il diritto di Antigone e la legge di Creonte*, I. DIONIGI (a cura di), *La legge sovrana. Nomos basileus*, BUR Rizzoli, Milano 2006, pp. 21-51; M. NUSSBAUM, *L'Antigone di Sofocle: conflitto, visione e semplificazione*, in EAD., *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 133-188; G. DI SALVATORE, *Giustizia e legge: i personaggi dell'Antigone di Sofocle*, cit.; J. DE ROMILLY, *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele*, Garzanti, Milano 2005, pp. 28-38.

dato dal fatto che l'*Oresteia* di Eschilo, nei suoi differenti intendimenti e caratteristiche, funge per noi da presupposto culturale per le tematiche peculiari sulla giustizia trattate successivamente da Sofocle nell'*Antigone* e può dunque aiutarci a comprendere, in un modo più esaustivo, tutta l'ampia portata delle problematiche presenti nella successiva opera sofoclea, ritenute simbolicamente e contenutisticamente, dai filosofi e dai letterati di ogni tempo, assai importanti per l'agire umano sotto il profilo etico, politico e giuridico.

Come noto, nella famosa opera di Sofocle, *Antigone*, la figlia del vecchio re di Tebe Edipo, è l'eroina che, per coscienza, si oppone all'*Editto* emanato da suo zio Creonte. Quest'ultimo, divenuto il nuovo sovrano di Tebe, stabilisce con un atto giuridico che è diretta emanazione del potere legale il divieto di sepoltura del cadavere di Polinice (uno dei due fratelli della ragazza diventato nemico della città per non aver rispettato i patti precedentemente stabiliti nella successione del potere con suo fratello Eteocle, ucciso ed uccisore a sua volta dall'altro fratello di Antigone), con la consecutiva condanna a morte per chiunque osi trasgredirlo.

Le motivazioni di Antigone, che invece vuole seppellire e che seppellirà poi nel proseguo della tragedia suo fratello Polinice pur se solo, simbolicamente, con il semplice gesto di un po' di terra gettata sul suo cadavere, sono legate da un lato al suo legame di sangue con lui, e, dall'altro, al diritto naturale e allo stesso tempo, come vedremo, divino, di offrire un rito funebre ad un essere umano.

La necessità della ritualità funebre si fonda, in primo luogo, sul legame familiare della *philia*, intesa come amicizia "impolitica" collegata al legame di sangue, ed in secondo luogo sul rispetto della giustizia divina, intesa come *pietas* e com-passione del morto, elementi che fondano e presuppongono specificatamente, nel rispetto della dignità ed anticipando di molto tempo la modernità, il "riguardo" del corpo (*decus*) e dello spirito (*decor*)¹⁹ dell'essere umano e che comportano dunque, per Antigone, l'opposizione netta e indiscutibile all'imposizione, altrettanto netta ed indiscutibile, di Creonte.

Creonte, espressione pratica per i cittadini della *polis* e allo stesso tempo simbolica per l'immaginario collettivo dell'autorità e del potere costituito, con il suo netto rifiuto di concedere la sepoltura a suo nipote fa invece appello al concetto di amicizia intesa come *homónoia*, cioè a quell'amicizia, politica e civile, che fonda il legame tra i cittadini della *polis* greca (*inter homini esse*) e, congiuntamente, con l'emanazione del suo famoso *Editto* e la sua volontà di farlo eseguire ad ogni costo (ponendo in atto le conseguenze tragiche della sua eventuale trasgressione, che si traducono, appunto, con la messa a morte per chiunque osi

¹⁹ Sulla dignità nel suo duplice intendimento evoluto di *decor* e *decus*, cfr. l'interessante T. DE KONINCK, *De la dignité humaine*, PUF, Paris 2002.

infrangerlo), egli fa appello al diritto positivo espresso dalle leggi di Tebe, che tutelano e regolano tale legame amicale²⁰.

Proprio in nome dell'idea di giustizia isonomica, cioè della giustizia che si basa sull'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge²¹, egli esprime anche l'impossibilità di effettuare un'eccezione per suo nipote Polinice, il nemico di Tebe, e per sua nipote Antigone, la disobbediente consecutiva delle sue leggi²². Infatti, per tener fede al suo *Editto*, che appunto prevede la non sepoltura del cadavere nemico e la condanna a morte per chiunque lo infrangerà in nome del diritto emanato e della giustizia equanime della *polis* greca che lo governa, egli deve di fatto punire non solo Polinice ma anche, esemplarmente, Antigone.

Entrambi i personaggi principali della tragedia, nelle varie discussioni che intrattengono con i diversi personaggi secondari della tragedia e poi direttamente tra loro, nel loro famoso confronto dialettico, fanno quindi appello a due differenti e conflittuali "sensi del dovere"²³, invocando, di conseguenza, due diverse concezioni del diritto e della giustizia, rispettivamente connessi, appunto, al potere costituito e alla coscienza individuale.

Antigone si appella così alla giustizia di una legge "non scritta e divina" che, secondo lei, pur non essendo di questo mondo è comunque innata e presente nel cuore di tutti gli uomini e che dunque, per tale motivo, dovrebbe guidare sempre la loro azione nel mondo.

Intrinsecamente collegata al *nomos* divino, cioè alla legge universale ed immutabile stabilita dalla divinità, che regola ogni cosa esistente²⁴, questa giustizia stabilisce, nel caso specifico, che il corpo di un uomo morto debba essere onorato e rispettato con la sua sepoltura: seppellire i morti è, infatti, per tutti gli uomini, un dovere indiscutibile, legato, appunto, ad una legge divina ed eterna a cui tutti gli esseri umani, amici o nemici che siano tra loro, devono necessariamente sottomettersi²⁵.

Questa idea di giustizia, qui difesa ed espressa da Antigone e collegata alla *pietas* umana²⁶ e

²⁰ Sul punto cfr. direttamente SOFOCLE, *Antigone*, a cura di C. Paduano, UTET, Torino 1982, pp.265-267.

²¹ Il concetto di isonomia, come noto, sarà introdotto ad Atene con la riforma di Clistene e, come si vedrà bene anche di seguito, trae come principio diretta corrispondenza tra l'ordine dell'universo e le leggi che regolano la *polis*, rappresentando l'armonia del *kòsmos* e dunque l'idea di giustizia stessa (*Thèmis*) che la dovrebbe sottendere. Nella mentalità di Creonte, esso si esprime attraverso la medesima considerazione e l'assoluta non eccezionalità da porsi in atto verso i suoi nipoti mentre di fatto, una sua diversa, più generale e profonda interpretazione, lo collegherebbe, appunto, all'idea di giustizia come *Thèmis* (che affronteremo e discuteremo in queste pagine attraverso l'*Antigone* ma, ancor di più, attraverso l'*Oresteia*) e anche all'idea di giustizia come *dikaiosyne*, che, come vedremo, sarà auspicata da Antigone.

²² Cfr. direttamente ancora SOFOCLE, *Antigone*, cit., p. 299.

²³ Sul punto cfr. J. DE ROMILLY, *La legge nel pensiero greco*, cit., p. 30.

²⁴ Questa idea di giustizia, come vedremo meglio di seguito nell'*Oresteia* di eschilo, sarà espressione dell'antica *Themis*, la giustizia cosmica.

²⁵ Dirà espressamente Antigone nel testo: «eppure la morte esige queste norme» (SOFOCLE, *Antigone*, cit., p. 289).

²⁶ Cfr. ancora *Ivi*, p.313 e p. 317.

alla mancata “offesa” del corpo umano, dimorerebbe di fatto nell’interiorità della coscienza di ciascuna persona, non solo come possibile obiezione e dissenso individuale verso il potere e la cultura della società che ne vietano l’esistenza (collegata dunque come potrebbe essere ad una visione tutta personale del disobbediente, come per Antigone) ma come espressione, *in primis* e più profondamente, di un diritto naturale, meta-etico e meta-positivo, innato, necessario ed universale, che è connaturato nell’interiorità di tutti gli uomini ed è percepibile proprio per tale motivo da tutti e che quindi tutti dovrebbero, per questo, rispettare.

Antigone, per sua sensibilità e per coscienza personale, meno legata ai deterrenti sociali e agli schemi culturali della *polis* rispetto a Creonte, non può fare allora altro che obbedire al suo “sentire interiore” ed esorta tutti, *in primis* il nuovo sovrano di Tebe, a farlo, invitandolo a seguire, cioè, la legge della propria coscienza che, allo stesso tempo, è ispirata e costituita dalla legge cosmica che regola, eticamente e giustamente, ogni cosa e verso cui tutti, appunto, devono necessariamente, volenti o nolenti, consapevoli o meno, far riferimento. Questa idea di giustizia oltremondana²⁷, connessa all’interiorità umana, sarà successivamente definita, dalla cultura e dalla filosofia greca più evolute, legate la pensiero filosofico, come *dikaiosyne* ed Antigone, per antonomasia, sarà dunque la sua prima, esemplare espressione.

Con lei nascerà quindi una nuova idea di giustizia, la giustizia della coscienza che ascolta se stessa e così facendo segue la stessa legge divina che è iscritta nel suo cuore.

Come vedremo meglio anche di seguito *dikaiosyne*, rappresentazione appunto della legge della coscienza, ben espressa dall’atto di disobbedienza di Antigone con le sue caratteristiche, sarà collegata *in primis* da Aristotele e successivamente dagli autori “pratici” neoaristotelici, attraverso la relazione della *philia*, all’amore e alla benevolenza tra le persone²⁸, sentimenti che dovrebbero fondare i legami “pratici”, dunque politici, etici e giuridici, non solo di tutte le *polis* ma soprattutto della *cosmopolis* contemporanea e che sola, se presente, può permettere l’incontro e la comunicazione amicale tra i relazionanti.

²⁷ Un’idea di giustizia che, come dirà Antigone (*Ivi*, p. 285), «siede accanto agli dèi di sotterra» e che, di contro all’Editto, «non ha mai stabilito tra gli uomini delle leggi come queste».

²⁸ Secondo Aristotele, la *philia* viene pensata come rapporto di individui che si volgono alla relazione “pratica” e la politica viene ad esprimere tale agire comunicativo. La *philia*, per lo Stagirita, entro una visione che, nella sua evoluzione storica la sostituisce di fatto alla vecchia *homónoia*, viene ad essere la virtù massima dei cittadini e, considerata come necessaria, è secondo lui interconnessa alla giustizia che regola tutti i rapporti umani: l’uomo ha bisogno di amici perché, senza l’amicizia, egli non può condurre “bene” e secondo giustizia la sua esistenza. Nello specifico l’amicizia contiene in sé, internamente, i sentimenti di amore e di benevolenza e si fonda sul riconoscimento, nell’amico, di “un altro se stesso”, sussistendo paritariamente tra eguali. Questo sentimento, che è una forma più estesa dell’amore, è una specie di “concordia”, intesa come “armonia di atteggiamenti pratici”, riguardanti le azioni politiche, etiche e giuridiche del soggetto. Essa è posta a fondamento della relazione comunicativa tra i cittadini della *polis*, può essere di vario tipo e si comprende proprio a partire da ciò che li unisce: se fondata sul bene ed esercitata dagli uomini virtuosi e buona, essa è destinata a non morire e si mostra come una disposizione umana positiva, attiva e selettiva. Sul punto cfr. direttamente ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., in particolare Libro VIII e Libro IX e ID., *Etica Eudemia*, Libro VII.

Creonte, al contrario, farà appello all'idea di giustizia intesa esclusivamente come *Dike*, cioè ad una giustizia umana voluta dagli Dei, *in primis* da Zeus, il protettore della città a cui, appunto, egli fa esplicitamente e costantemente riferimento nella tragedia.

Così gli Dei di Creonte, che regolano con la loro volontà e benedizione le leggi umane emanate dal potere sovrano, non governano più solo in cielo ma entrano direttamente nella città degli uomini, umanizzandosi a loro volta e regolando le loro leggi e con esse il loro vivere quotidiano.

Essi sono gli Dei dell'Olimpo che, tutelano le leggi positive che gli uomini della *polis* si sono espressamente dati. Infrangere allora queste leggi, con la trasgressione o la disobbedienza da parte dei cittadini o la loro mancata esecuzione ed applicazione da parte di chi detiene il potere politico, significa per questi ultimi diventare i nemici della città, perdendo la propria identità, culturale ed etica, che le leggi, come espressione della tradizione, assicurano²⁹ e significa altresì trasgredire l'ordine assicurato dagli Dei e dunque contrapporsi alla loro stessa volontà. E, del resto, come direbbe successivamente Socrate, cosa sarebbe un cittadino se vivesse lontano dalle sue leggi?

Tuttavia nell'*Antigone* di Sofocle è presente, pur se velatamente, un'altra idea di giustizia, molto più arcaica della *Dike* di Creonte e per certi versi connessa, alla *dikaiosyne* di Antigone. Essa è collegata all'antica divinità della *Némesis*, ossia la "giusta punizione" per chiunque osi andare "oltre" i limiti stabiliti dall'ordine cosmico e dalla sua giustizia, cioè da *Thémis*.

Questa idea di giustizia, che convive e si confonde ancora in questo periodo con le altre due idee di giustizia comunque presenti, pur se a diverso grado, nell'*Antigone* di Sofocle, si esprimerà ad esempio con la duplice punizione che sarà inflitta a Creonte, facendogli vivere due lutti familiari (il suicidio di suo figlio e di sua moglie), seguitamente e paritariamente alla duplice condanna che egli effettuerà per la morte di Polinice e per la condanna a morte di Antigone.

Essa è un'idea di giustizia collegata alla stessa "giustizia divina" invocata da Antigone attraverso *dikaiosyne* ma non è connessa alla coscienza individuale bensì è legata, direttamente, all'ordine cosmico delle cose che segue, entro un ordine armonioso delle stesse, il principio necessario di causa ed effetto, assumendo le sembianze della "giusta vendetta"

²⁹ Questa posizione, legata al rispetto delle leggi della città, a ben vedere sarà sostenuta, pur se in altra sede e in altro contesto, da Socrate che rifiuta di fuggire da Atene e dalla sua condanna a morte. Che cosa e chi mai sarei, si chiede Socrate, se fuggissi dalla mia città e dalle sue leggi? Le leggi della sua città, per Socrate, sono giuste ed ingiuste sono stati gli uomini che le hanno interpretate. Qui tuttavia Creonte, a differenza di Socrate, non dubita nemmeno della giustizia dell'interpretazione e messa in atto della sua legge, ritenendola intrinsecamente giusta perché, in ultima analisi, nella sua visione, il suo *Editto* e la sua decisione sono protetti e benedetti da Zeus e dagli altri Dei posti a protezione della città.

ogni qualvolta questo ordine, della giusta spettanza di ciascuno viene oltre-passato, viene violato con la tracotanza. Al morto spetta, così, il diritto di essere sepolto per una giustizia cosmica e, come dice bene Antigone, questo diritto non è espresso in via di possibilità dalle leggi della città ma è direttamente dettato, appunto, dalla «potenza trascendente dell'Ade»³⁰ che tuttavia, proprio nella *dikaiosyne* futura, legata alla coscienza individuale e alla libera scelta del singolo, troverà il suo massimo compimento.

1.2. Potere o coscienza e nell'*Oresteia* di Eschilo: ancora sulla giustizia

Ma per comprendere a fondo ed in modo più completo le caratteristiche specifiche dei tre volti della giustizia, presenti ancora, a differente livello e in ordine crescente pur se non sempre chiaramente distinto, nell'*Antigone* di Sofocle, possiamo analizzare e discutere, comparativamente all'*Antigone*, le tre diverse idee di giustizia, intese appunto come *Thèmis*, *Dike* e *dikaiosyne*, ampiamente presenti nell'*Oresteia* di Eschilo³¹, lo scrittore tragico che vive e scrive una trentina di anni prima di Sofocle e che si pone in un'epoca "di passaggio" tra il "vecchio" e il "nuovo" ordine umano, agli albori, cioè, della nascente democrazia ateniese, e con essa tra le vecchie e la nuova idea di giustizia, intese come *Thèmis* e come *Dike*, sul nascere appunto della giustizia come *dikaiosyne*, che sarà poi evidenziata meglio da Sofocle nella sua *Antigone*.

Eschilo, per meglio dire, è importante perché ci può offrire la possibilità di analizzare bene, in un modo più distinto rispetto a, suo successore Sofocle, due delle tre visioni culturali dell'idea di giustizia che, sono rimaste presenti nell'immaginario collettivo della nostra cultura, ossia *Thèmis* e *Dike*, aiutandoci così, consecutivamente, non solo a comprendere le tematiche "pratiche" legate al difficile connubio della giustizia tra potere e coscienza, sollevate esponenzialmente nell'*Antigone*, ma anche le stesse idee di giustizia che costituiscono ancora oggi, assieme a *dikaiosyne*, il nostro patrimonio culturale e che, pertanto, guidano o possono guidare dal profondo le nostre azioni "pratiche", di ordine, appunto, etico, politico e giuridico.

³⁰ R. BULTMANN, *Polis e Ade nell'Antigone di Sofocle*, in A.A.V.V., *Antigone e la filosofia* (a cura di P. MONTANI), Donzelli, Milano 2001, p. 207. Sul punto cfr. anche direttamente SOFOCLE, *Antigone*, cit., p. 285.

³¹ Per uno studio dell'opera e delle sue problematiche cfr., tra i tanti: V. DI BENEDETTO, *Eschilo e lo sviluppo delle forme tragiche*, in ESCHILO, *Oresteia* (a cura di E.MEDDA-L.BATTEZZATO-M.P.PATTONI), BUR, Milano 1995; D. FRANCAVILLA, *Giustizia e conflitto nell'Oresteia di Eschilo*, in G. BOMBELLI-A.MAZZEI, *Dike Polypoinos. Archetipi di giustizia fra tragedia e dramma moderno*, cit.; M. NUSSBAUM, *Eschilo e il conflitto tragico*, in EAD, *La fragilità del bene*, cit.; A. JELLAMO, *Il cammino di dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Donzelli, Roma 2005; G. DI SALVATORE, "Democrazia e tragedia" tra *Thèmis* e *Dike*. *Riflessioni e commenti a partire dall'Oresteia di Eschilo, sul nascere di dikaiosyne*, cit. .

Nell'*Oresteia* di Eschilo, dunque, sono ben sviluppate e presenti tutte le basi concettuali della giustizia intesa come *Thèmis* (la giustizia dell'ordine cosmico) e come *Dike* (la giustizia degli Dei che entrano nella città degli uomini) mentre, come si diceva e come si vedrà, in essa è solo accennato il terzo intendimento della giustizia intesa come *dikaiosyne*.

Nell'*Antigone*, al contrario, pur essendo presenti tutte e tre le forme di giustizia, con la figura stessa dell'eroina possono ravvisarsi le prime tracce profonde della terza forma di giustizia, ossia *dikaiosyne*, che poi sarà altamente sviluppata, con la nascita e lo sviluppo del *Logos*, dal pensiero filosofico successivo, antico, moderno e contemporaneo.

Si tratta della giustizia quale espressione della coscienza interiore e con essa della responsabilità soggettiva che si sostituisce alla giustizia della colpa, legata all'antica *Thèmis*. Essa riguarda, in altri termini, il dibattito interiore e il tormento personale dell'io che si interroga e che fa riferimento ed appello al diritto naturale, spesso scontrandosi con il potere ufficiale.

Tuttavia, *dikaiosyne*, si deve inevitabilmente riconoscerlo, ha avuto bisogno delle altre due forme di giustizia per svilupparsi completamente nel suo *iter* storico e, prendendo in parte dell'una e contrastando l'altra, per andare "oltre" quelle stesse forme arcaiche di giustizia.

L'*Oresteia*, che può aiutarci, in questa nostra speculazione filosofica, tratta come noto del ritorno in patria del re di Micene Agamennone, e della sua uccisione per mano della moglie Clitemestra e del suo amante, giustificata dal fatto che Agamennone, per propiziarsi la vittoria contro Troia, aveva acconsentito a sacrificare la loro figlia Ifigenia ad Artemide, la Dea della caccia che era stata da lui stesso precedentemente offesa.

A questo primo ritorno in patria si sussegue, nella trilogia tragica di Eschilo, il ritorno del principe Oreste che, sotto mentite spoglie, per vendicare l'uccisione del padre e per vendicarsi di sua madre che lo aveva cacciato dal Regno da bambino, commette il matricidio e, proprio per questo gesto, viene perseguitato dalle Erinni, le crudeli divinità cosmiche che, secondo il pensiero arcaico greco, intervenivano a render giustizia, quando si verificavano i delitti di sangue, appellandosi a *Thémis*, la vendetta.

Nella narrazione tragica Oreste in fuga, protetto da Apollo, si rifugia ad Atene e qui si sottopone al giudizio di Athena che, per giudicarlo, costituisce appositamente un Aeropago costituito dai 12 migliori cittadini di Atene. Il tribunale, dopo aver ascoltato le ragioni di Oreste per bocca di Apollo e le ragioni delle Erinni, con voto decisivo della Dea protettrice, lo assolve.

Come nell'*Antigone*, anche qui ogni personaggio principale dell'opera si appella alla "sua" giustizia e al diritto che la giustifica e la sottende.

Agamennone, similmente a Creonte, in quanto Re, giustifica il sacrificio della propria figlia perché “deve” salvare la flotta greca posta sotto il suo comando e così cambiare, a favore dei Greci, le sorti della guerra contro Troia. Egli, esitando solo un istante di fronte all’appello familiare di Ifigenia, deve e vuole dunque portare a compimento, con profonda convinzione, i suoi doveri di capo della *polis* e non può fare per questo nessun genere di eccezione ma deve fare al contrario ogni genere di sacrificio personale, altrimenti sarebbe un uomo ma soprattutto un re ingiusto, venendo meno al principio di equanimità, di isonomia e di “ragion di stato” che sottendono il suo comando e il suo potere regale.

La sua azione dunque, tutta imperniata di “realismo politico”, è finalizzata a vincere la guerra contro Troia e a salvare la *polis* di Micene e, con il suo “potere” egli fa riferimento proprio a quell’idea di “amicizia politica” intesa come *homónoia* a cui si appellerà Creonte stesso nel suo *Editto*, contrapponendosi con ciò a sua figlia Efigenia e alla volontà e al dolore della sua famiglia, come quello si contrapporrà ai suoi nipoti Polinice ed Antigone.

Clitemestra, d’altro canto, rivendica la “sua ragione” di uccidere Agamennone quale “giusta punizione” per la morte della loro figlia Ifigenia, che era stata sacrificata dal padre Re, senza pietà o ripensamenti, per il “bene della città”, appellandosi dunque, per coscienza, nella sua volontà di vendicare sua figlia, al pari di quanto farà Antigone, al legame familiare che la unisce ad Ifigenia, ossia all’idea della *philia*.

In questo suo atto di rivendicazione della morte di Agamennone, la Regina non farà appello minimamente alla sua coscienza e, di là del legame familiare che comunque la unisce a Ifigenia, Clitemestra non si appellerà affatto al diritto naturale in difesa di un essere umano (come invece farà Antigone) ma, più chiaramente ed esclusivamente, ella farà riferimento al suo solo ed esclusivo amore naturale di madre.

In altri termini nell’*Antigone*, rispetto all’*Oresteia*, siamo di fronte ad un’idea di coscienza culturalmente più sviluppata e maggiormente consapevole, connessa, appunto, all’idea del diritto naturale, oltre che familiare.

Oreste, d’altro canto, uccide sua madre per vendicare suo padre, il Re disonorato ed ucciso con l’inganno dalla moglie e, in tono minore, per vendicarsi con sua madre delle sue sofferenze di bambino, essendo lui stato rifiutato, emarginato e cacciato dal Regno da Clitemestra, quando era bambino. Egli, per bocca di Apollo, di fronte all’Aeropago che lo sta giudicando, sottolinea il fatto che Clitemestra abbia ucciso il suo sposo, venendo meno al patto nuziale con lui e dunque violando la legge e la giustizia della città che lo sottendevano.

Le rivendicazioni e giustificazioni di Oreste fanno dunque appello, nella sua coscienza, alla mancata lealtà della madre ed Oreste (che solo per un istante sembra esitare davanti alla

madre che si appella al suo ruolo di genitrice), prima di colpirla a morte, giustifica a gran voce, senza alcun pentimento (e dunque, sotto questo profilo, senza ascoltare minimamente la sua coscienza), la sua azione, appellandosi a *Thèmis*, la “giusta punizione”, scegliendo così, con il suo gesto mortale, per suo padre e non per sua madre. Questa scelta “di genere” è tra l’altro avallata e giustificata nella tragedia da Apollo, il quale sottolinea la superiorità della figura maschile, anche nella generazione di un figlio.

Sotto questo profilo, non è forse un caso che sarà proprio Athena e non un altro Dio ad essere scelto dagli Dei dell’Olimpo per dirimere la questione: lei, l’unica Dea che, secondo il mito, è nata proprio direttamente dalla testa di Zeus, senza alcun intervento femminile.

E non è nemmeno forse un caso che Athena stessa, nell’assolvere Oreste, giustifichi la sua decisione di schierarsi a sua difesa, avallando proprio quanto hanno esposto a giustificazione Oreste ed Apollo.

Ma c’è ancora un altro personaggio principale, nella trilogia tragica, che presenta e giustifica la “sua” idea di giustizia. Sono le Erinni, le terribili antiche divinità persecutrici di coloro che commettono i delitti di sangue le quali, assieme alle figlie di *Thèmis* (ossia le Moire e le Ore) e alla *Némesis* (ossia alle divinità dell’attribuzione del destino e della conseguenziale dura punizione per chiunque violi tale attribuzione), controllano l’ordine cosmogonico stabilito, con la Creazione, dalla natura delle cose. Le Erinni fanno tutte riferimento a *Thèmis*, la “giusta vendetta” che si abatterà su chiunque osi violare l’ordine prestabilito dalla legge e dalla giustizia cosmica; su chiunque, cioè, oserà andare “oltre” ciò che gli “ap-partiene” entrando allo stesso tempo nell’ambito di ciò che “ap-partiene” ad un altro.

Thèmis esprime quindi questa idea di “giusta spettanza”, di equilibrio tra le cose esistenti in natura, ed è, appunto, la legge cosmica di quel limite invalicabile che, con la tracotanza, l’eccesso smisurato, può essere da qualcuno o qualcosa violato³².

La dismisura crea “condizioni tragiche” e, di conseguenza, come ci mostra la tragedia di Eschilo, la persecuzione delle Erinni e la manifestazione di *Thèmis*, delle sue figlie e della *Nèmesis*. Così, dunque, «l’antica dismisura tende a generare dismisura nuova tra le sciagure umane presto o tardi»³³ e pertanto bisogna «ancora in contraccambio pagare colpo con colpo»³⁴.

³² Per un’analisi esaustiva del punto, anche in merito all’evoluzione stessa dell’idea di giustizia in Grecia, nelle sue tre forme, cfr. le interessanti discussioni contenute in A. JELLAMO, *Il cammino di dike. L’idea di giustizia da Omero a Eschilo*, cit. .

³³ *Agamennone*, vv. 765-767, in ESCHILO, *Oresteia* (a cura di E. MEDDA-L.BATTEZZATO-M.P.PATTONI, *Introduzione* di V. DI BENEDETTO, BUR, Milano 1995, p. 291.

³⁴ *Agamennone*, vv. 1429-1430, *Ivi*, p. 345. Sul punto cfr. ancora *Agamennone*, vv. 1561-1564, in ESCHILO, *Oresteia*, cit., p. 355.

In fondo, sotto questo profilo, ci viene da pensare che allora è proprio per via di questa dismisura che nell'*Oresteia* di Eschilo Clitemestra uccide Agamennone, che Oreste uccide Clitemestra e che le Erinni perseguitano Oreste, come, del resto, è proprio per questo motivo che nell'*Antigone* di Sofocle, Creonte, nell'aver ucciso Polinice e condannato a morte Antigone, deve appunto subire, con *Thèmis*, la morte di sua moglie e il suicidio di suo figlio (tenendo sempre in considerazione che, all'origine, la stessa stirpe di Antigone, con Edipo, era stata segnata dalla violazione dell'ordine cosmogonico e dunque condannata a subire, di generazione in generazione, *Thèmis*).

Le Erinni perseguitano Oreste all'insegna del fatto che egli, con il matricidio, ha violato *Thèmis*, la giustizia dell'ordine cosmico che grida vendetta, ricorrendo alla *Némesis*, la "dura necessità" (per utilizzare un'espressione weiliana) che non risparmia niente e nessuno³⁵.

Tuttavia le Erinni, nell'*Oresteia*, non otterranno la loro giustizia: *Thèmis*, infatti, non sarà appagata e l'ordine cosmico nell'antica concezione che lo fonda, non verrà ristabilito. Il matricida, infatti, sarà salvato da una Dea (Athena) che, con la sua decisione, esprimerà e condiziona, allo stesso tempo, le leggi successive della città e, con essa, egli sarà salvato da una nuova idea di giustizia che sta man mano prendendo piede in Grecia.

Nell'*Oresteia* abbiamo fortemente presente, come accennavamo, oltre che *Thèmis*, anche *Dike*, l'idea della giustizia degli Dei dell'Olimpo che entrano con forza nella città degli uomini e che si pongono a protezione delle loro leggi. Artemide, Apollo, Athena, presenti come attori principali e secondari dell'*Oresteia*, ne sono un chiaro esempio, al pari di Zeus a cui si appellerà successivamente, nell'*Antigone* di Sofocle, lo stesso re Creonte.

Ad un certo punto della civiltà greca, infatti, gli Dei dell'Olimpo, con le loro scelte cruciali ma anche con le loro debolezze con le quali ci appaiono spesso molto umanizzati, determineranno fortemente le scelte e la vita degli uomini, sostituendosi alle vecchie divinità e con esse alle vecchie leggi, e, specificatamente, alla vecchia concezione della giustizia, intesa, appunto, come vendetta (*Thèmis*).

Così, la stessa trasformazione da parte di Athena delle crudeli Erinni in benevoli Eumenidi (atto che si verificherà alla fine della tragedia, quando le stesse Eumenidi, per tentare una conciliazione tra la vecchia e la nuova idea di giustizia, e con essa, le vecchie e le nuove leggi, saranno poste a protezione della città) sancisce questo ormai irreversibile passaggio³⁶.

³⁵ Sul punto, cfr. l'interessante S. WEIL, *L'Iliade ovvero il poema della forza*, in ID., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Rusconi, Milano 1974, in particolare p. 41 e p. 21, in cui la scrittrice osserva come la "legge del taglione" di Ares, presente a diverso grado in Eschilo e Sofocle, non risparmia appunto né i vinti né i vincitori.

³⁶ Una presenza degli Dei dell'Olimpo che, nel dramma sarà sancita principalmente dall'emozione della paura, che sarà collegata alla stessa idea della giustizia e alla sua amministrazione. Sul punto cfr. direttamente

Dal vecchio al nuovo dunque, dalle antiche divinità cosmiche alle leggi umane, che sono ora protette dalle nuove divinità dell'Olimpo. La conclusione della trilogia tragica indica il passaggio vittorioso di *Dike* su *Thémis* presentandoci bene, nell'evoluzione degli avvenimenti tragici, le caratteristiche di entrambe. Eschilo è interessante proprio perché, come “autore di passaggio” tra le due forme arcaiche di giustizia, ci mostra in modo encomiabile i volti dell'una e quelli dell'altra.

Thémis e *Dike*, persistendo ancora nella cultura greca, rappresenteranno il fondamento per lo sviluppo dell'idea di giustizia futura, *dikaiosyne*, la giustizia della vera coscienza individuale, che solo accennata nel testo con l'esitazione di Agamennone e di Oreste quando essi si trovano ad uccidere rispettivamente la propria figlia e la propria madre e che sarà poi invece totalmente presente nella figura di Antigone la quale, a partire proprio dalla sua coscienza, attraverso il diritto naturale, si appellerà anche, come abbiamo visto, alle stesse “leggi divine”.

Del resto, anche l'*Oresteia*, come l'*Antigone* è altamente interessante perché in essa possiamo ritrovare le tracce profonde di quest'ultimo tipo di giustizia, la più evoluta, a cui hanno fatto ed appello le coscienze antiche e moderne e, con esse e grazie ad esse, a cui fanno riferimento oggi le civiltà più evolute.

E in fondo, su tutti, sempre pensando ancora alla tragedia, la stessa creazione dell'Aeropago, voluta da Athena per dirimere la questione giuridica di Oreste, testimonia le tracce di questa “nuova” “apertura all'umano”, cioè alla sua coscienza.

Interessante appare il fatto che, nelle due tragedie prese in esame, le due forme di giustizia, benché arcaiche, assieme alla più evoluta, ossia a *dikaiosyne*, siano comunque ancora presenti nel nostro immaginario collettivo contemporaneo. *Thémis* è infatti la “giusta vendetta” che gli uomini alle volte invocano in una condizione tragica e nella più desolante disperazione, ed essa è in fondo anche l'espressione della “legge karmica”, secondo la concezione di molte religioni orientali, mentre *Dike* è la “giustizia degli Dei” che, quale “indicazione”³⁷, suggerisce la giusta strada umana da intraprendere ed a cui, del resto, si è fatto spesso riferimento, in passato, nell'elaborazione di specifiche costituzioni, di matrici diverse, che si ispirano alla volontà divina.

Dikaiosyne, come sappiamo, succederà temporalmente sia a *Thémis* sia a *Dike* ma, nel suo succedersi e manifestarsi, inevitabilmente si avrà sempre a che fare, nella mente umana, con queste altre due idee di giustizia che a volte la sostituiranno, a volte la prevaricheranno, a

Eumenidi, vv. 681-710, in ESCHILO, *Oresteia*, cit., pp. 527-529.

³⁷ Sul punto cfr. M. POHLENZ, *L'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1995, p.189ss. e anche p. 831 ss. .

volte le si sottometeranno.

Ma in fondo, ci viene da pensare, la grandezza della tragedia è proprio quella di mostrarci l'essere umano nella sua completezza (ma direi anche, allo stesso tempo, incompletezza) e molteplicità di espressioni; in altri termini essa è importante proprio perché ci mostra nel suo insieme, con il suo linguaggio peculiare ed in modo esaustivo, la situazione emblematica, a temporale ed a-spaziale, in cui l'uomo, grande e misero allo stesso tempo, per sua condizione naturale si ritrova a vivere attraverso le problematiche pratiche, come ad esempio la giustizia. E tutto ciò accade, occorre ribadirlo, di là del singolo sviluppo storico e degli avvenimenti legati a ciascuna, differente storia o civiltà.

1.3. Potere o coscienza nel *Mercante di Venezia* di Shakespeare: sull'alterità

Il conflitto tragico tra il potere e la coscienza può anche svilupparsi, nell'ambito pratico, all'insegna del rapporto identità-alterità, nel momento e nella situazione in cui, uno o più relazionanti, nell'esercizio del proprio qualsivoglia potere, o, viceversa, nell'ambito della propria possibile obbedienza a qualsivoglia potere costituito, si trovano a disconoscere l'altro o gli altri con i quali entrano in relazione³⁸.

In realtà il rapporto conflittuale tra due o più identità a confronto può avvenire in due modi specifici, che si contrappongono al riconoscimento e al consequenziale rispetto di entrambi i soggetti.

Esso può svilupparsi o attraverso un totale "disconoscimento" dell'altro, che nega in modo assoluto l'alterità, non riconoscendola e non rispettandola nella sua singola diversità, oppure attraverso un suo "parziale" disconoscimento, meglio noto come "misconoscimento", connesso alla "giusta distanza" che dovrebbe essere mantenuta nel rapporto io-tu³⁹.

Il mancato riconoscimento totale dell'altro, ossia il disconoscimento, crea di fatto, nel confronto, delle "identità invisibili" l'una all'altra, che cioè negano reciprocamente la peculiare diversità soggettiva, culturale, sessuale, religiosa o sociale e così negano il dialogo e l'incontro inter-culturale.

Una identità invisibile e negata che mira, nel rapporto, da parte di chi la sta negando, alla dis-identificazione dell'altro e che può anche divenire di fatto, nel negato stesso, "invisibile a" se

³⁸ Per uno studio recente e una discussione sull'identità e sulle sue problematiche, legate alla necessità di una sua affermazione e di un suo riconoscimento, cfr. C. BONVECCHIO, *Ripensare l'identità*, ed. Settimo Sigillo, Roma 2009.

³⁹ Per un'ampia discussione del punto, cfr. l'interessante P. SAVARESE, *Il diritto e le negazioni del riconoscimento*, in ID., *Il diritto nella relazione*, Giappichelli, Torino 2000, pp.7-31 e, in linea più generale, P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.

stessa e dunque anche “invisibile in” se stessa, dando vita alla figura del *parvenu*, ossia dell’*outsider*, il cosiddetto alieno interno⁴⁰.

In realtà, come si dirà, la negazione dell’alterità trae origine, molto spesso, dalla paura di perdere la propria identità con il confronto degli altri ed è dunque questa la causa principale del suo rifiuto, che tuttavia innesca, nel rifiutato stesso, una situazione di crisi e una concatenazione di effetti che determinano il non riconoscimento di sé e la perdita, appunto, della propria identità⁴¹.

L’inevitabile conflittualità tra i comunicanti, entro una situazione dinamica di disconoscimento, unilaterale o reciproco, attivo e passivo, e, con essa, tutte le caratteristiche che dunque la determinano e la fondano, può essere avvertita, soprattutto, nei rapporti di forza e all’interno, appunto, delle varie dinamiche del potere “dell’uomo sull’uomo”, che la storia ci ha offerto e che ancora una volta è possibile osservare e studiare meglio, in questa sede, attraverso l’esempio tragico che, con i suoi linguaggi, appunto, “più sottili”, è in grado di spiegarci al meglio le motivazioni più recondite e profonde del rifiuto dell’altro.

Una calzante ed opportuna tragicommedia di Shakespeare, *Il Mercante di Venezia*⁴², può ad esempio aiutarci a disvelare tutte le possibili motivazioni emozionali “interne” al soggetto (*in primis* collegate, come dicevamo, alla paura dell’altro), che hanno determinato e determinano ancora, nella relazione pratica, il disconoscimento.

La storia del *Mercante di Venezia*, come noto, è ambientata nella Venezia del XVI secolo e narra dell’ebreo-usuraio Shylock che presta del denaro al mercante cattolico Antonio, il quale vuole aiutare il suo amico Bassanio a volgersi alla conquista della bella Porzia, ereditiera dell’immaginaria Belmont. Antonio e Shylock, che hanno sempre vissuto tra loro la dinamica conflittuale della reciproca diversità, decidono perciò di stipulare, per il prestito, un contratto che prevede anche, come consuetudine, una penale in caso del mancato rimborso da parte di Antonio. La penale, tuttavia, non si basa su di un tasso di interesse monetario ma sull’eventuale asportazione di una libbra della carne viva di Antonio, da effettuarsi nella parte

⁴⁰ Sulla figura dell’*outsider* cfr. S. BAHNABIB, *La rivendicazione dell’identità culturale*, Il Mulino, Bologna 2005, in modo particolare p. 26.

⁴¹ Sul punto cfr. anche le osservazioni di W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna 1999, pp.156-157.

⁴² Per un’analisi della tragicommedia shakespeariana cfr., tra i diversi lavori: A. MARZOLA, *La parola del mercante*, Bulzoni ed., Roma 1996; L. DI MICHELE, *Donne, denaro e proprietà nel “Mercante di Venezia” di W. Shakespeare*, in L. DI MICHELE E M. STELLA (a cura di), *Donne e proprietà. Un’analisi comparata tra scienze storico-sociali, letterarie, linguistiche, figurative*, vol. II, I.U.O., Napoli 1997; A.L.ZAZO, *Da Venezia a Belmont: le tappe di un viaggio immaginato*, Saggio introduttivo a W. SHAKESPEARE, *Il mercante di Venezia*, Mondadori, Milano 2000; H. BLOOM, *Shakespeare. L’invenzione dell’uomo*, Rizzoli, Milano 2003; G. MELCHIORI, *Shakespeare. Genesis e struttura delle opere*, Laterza, Roma-Bari 2005; G. DI SALVATORE, *Alterità e riconoscimento nel Mercante di Venezia di William Shakespeare*, cit. .

che più aggraderà a Shylock, qualora il denaro, appunto, non venisse restituito entro tre mesi dal prestito. E così, disgraziatamente avviene: Antonio, a causa della sfortuna, non riesce a saldare il suo debito e Shylock rivendica, senza sentir ragioni, davanti al Doge di Venezia, la sua penale. Sarà l'astuta Porzia, travestitasi sotto mentite spoglie da avvocato patavino, a dimostrare abilmente una diversa interpretazione del contratto tra Shylock e Antonio e, di conseguenza, una diversa interpretazione della legge che lo sottende, e così sarà lei a salvare Antonio dalla crudele penale che Shylock vuole infliggergli ad ogni costo.

A questo punto, sempre attraverso una peculiare argomentazione giuridica da parte di Porzia, la situazione si ribalta: l'ebreo Shylock perde tutti i suoi averi, che cederà in parte ad Antonio come risarcimento ed in parte alla Repubblica veneziana e, cosa ancor più crudele, egli viene costretto, dalla legge di Venezia, pena la morte, a convertirsi al cristianesimo.

La tragicommedia del 1956-1957 viene scritta da Shakespeare in un clima culturale e sociale molto particolare, inaugurato dalla regina Elisabetta la quale, iniziando in questo periodo a prendere le sue distanze dal cattolicesimo, pone in essere anche una accanitissima campagna anti-semita verso gli ebrei che abitavano sul suolo britannico.

Nell'immaginario collettivo inglese di questo periodo, l'ebreo rappresenta, infatti, il "totalmente altro", l'alieno interno irricognoscibile sotto lo stesso profilo umano (nella cioè "indifferenza" comune), condizione che, appunto, ne impedisce il suo riconoscimento, inteso proprio come "ritrovamento nell'altro di se stessi", oltre cioè la singola identità (soggettiva, culturale, religiosa ecc.)⁴³.

L'ebreo, per motivazioni culturali e sociali, viene visto come l'incarnazione diretta del male, da rifiutare e da cui prendere, appunto, assoluta distanza, pena la "contaminazione". Egli è l'usuraio senza scrupoli che presta denaro agli altri a tassi elevatissimi e che perseguita, per vendetta, il buon cristiano, incarnando e personificando così, simbolicamente, su questa terra, con tutti i tratti negativi con cui viene visto ed interpretato, il "diavolo".

Come noto, questa negativa considerazione dell'ebreo era stata influenzata anche molto dalla tradizione filosofica tardo-medievale, che storicamente riteneva gli ebrei responsabili della morte di Cristo e proprio per questo spesso, anche nel dramma shakespeariano, l'ebreo viene chiamato "Giuda" e viene presentato come un traditore.

Ancora una volta il potere, rappresentato ed emanato storicamente all'epoca di Shakespeare

⁴³ In modo interessante A. TOURAINE, nel suo *Le racisme aujourd'hui*, in M. WIEVIORKA (a cura di), *Racisme et modernité*, ed. De la découverte, Paris 1993, p. 23ss., distingue a proposito, in via generale e quali elementi complementari del rifiuto dell'alterità, il fattore dell'ineguaglianza (associato alla biologia, che di fatto neutralizzerebbe lo straniero e ne denuncerebbe la sua inferiorità) e quello dell'indifferenza (associato alla propria cultura che rigetta le altre culture in nome della propria).

da quello politico della regina Elisabetta, si oppone dunque, con le sue leggi e con esse con la sua personale idea di giustizia che le sottende, alla coscienza individuale, in questo caso dell'inglese che magari prende le dovute distanze dalla politica interna della sovrana o anche dell'ebreo, il diverso che, ad ogni costo e pre-giudizialmente, di là dunque del suo effettivo torto o della sua ragione che cerca di far valere, deve essere di fatto *a priori* disconosciuto ed escluso dalla società, semplicemente per il suo *status* naturale e culturale e per l'identità "invisibile" che egli dunque suscita nell'altro.

Tutto questo, di là della tragicommedia inventata, accadeva nella realtà storico-politica di quell'epoca e tutto questo pertanto riferivano, nei loro lavori, Shakespeare ed ad altri scrittori di teatro del tempo, come ad esempio Christopher Marlowe con il suo famoso *Ebreo di Malta*. Le loro tragedie venivano dunque scritte e presentate a teatro per pubblicizzare culturalmente l'immagine dell'ebreo "cattivo", da emarginarsi nei ghetti.

In realtà però forse Shakespeare, a differenza ad esempio di Marlowe che nella sua opera letteraria si pone più esplicitamente a difesa del "buon cristiano" e che attacca ferocemente l'ebreo⁴⁴, costretto comunque dalla mancanza di denaro a rappresentare la tragicommedia per ottenere "le grazie" della Regina, ha dovuto anche lui "fare i conti" con la propria coscienza, che in fondo non riteneva l'ebreo, *a priori* e pre-giudizialmente, così cattivo come la cultura del tempo voleva fargli credere.

Lo scrittore, infatti, almeno da quanto traspare dall'analisi del testo che qui prendiamo in considerazione, sembra essere (pur se velatamente, come dicevamo, a causa delle sue necessità economiche) in diretto disaccordo con la politica antisemita di Elisabetta e lo dimostrerà nel dramma in diversi modi.

In primo luogo, infatti, egli non a caso ambienterà la vicenda della sua opera nella cattolica Venezia, in modo tale da dipingere quindi non solo il "cattivo mercante ebreo" Shylock ma

⁴⁴ L'ebreo di Malta, come noto, narra dell'ebreo Barabba che si rifiuta di prestare i soldi al cristiano, per impedire l'avanzata dei Turchi e così la conquista di Malta: a lui il governatore della città, per questo rifiuto, toglierà ogni cosa con la forza per impedire l'avanzata turca nel mediterraneo. Barabba, a questo punto, si vendica sia dei cristiani, permettendo con l'inganno l'entrata dei turchi in città, sia dei Turchi, tendendo loro una trappola e alleandosi di nuovo con i Cristiani. Alla fine l'ebreo cadrà vittima dei suoi marchingegni perché il governatore si accorgerà dell'inganno e lo farà cadere nel calderone che egli stesso aveva preparato per il Turchi. Il dramma si conclude con la cattura dei Turchi da parte dei Cristiani e con la morte di Barabba nel calderone. Anche qui Barabba, come Shylock, viene presentato negativamente ma in quest'opera, più che, appunto, nel *Mercante di Venezia*, viene posto l'accento sulla sua figura negativa in modo esplicito: il titolo stesso dell'opera, infatti, chiarifica ed esprime negativamente la sua condizione di ebreo, esposta poi nel dramma. Egli, inoltre, appare esplicitamente agli occhi del lettore come un "mostro" ingannatore ed inaffidabile, come all'epoca infatti si voleva far passare, nell'immaginario collettivo inglese, l'ebreo, e questa sua condizione era confermata dal suo stesso nome che riecheggiava quello dell'uomo violento, che si era anteposto a Cristo. Per questo motivo, ossia per la sua condizione *a priori* di ebreo, nonostante il suo estremo tentativo di affermare in continuazione, nel calderone, se stesso nella sua singola identità e dunque in qualche modo di tentare di ammettere anche le sue colpe, egli viene comunque torturato ed ucciso.

anche il “cattivo mercante cattolico” Antonio e le stesse “cattive leggi” della cattolica Venezia, senza problemi, presentando così i tratti negativi anche del cristiano, pur se tuttavia relegato alla sua condizione cattolica.

In secondo luogo il titolo dell’opera si presenta miratamente “ambiguo” e “generico”, tanto da non far comprendere bene al lettore chi sia effettivamente il “Mercante”, se cioè sia il cattolico Antonio o l’ebreo Shylock⁴⁵, e questa ambiguità del titolo, che viene riproposta nell’opera al momento dell’inchiesta in Tribunale⁴⁶, non chiarisce nemmeno su che cosa si stia poi mercanteggiando, se cioè si tratti appunto di “denaro” o, come sembra trasparire dal dramma, della stessa “carne” di Antonio, anche qui utilizzata sia per essere oggetto del contratto sia per esprimere la passione carnale che velatamente si cela nel rapporto tra Antonio e Bassanio⁴⁷.

Inoltre, le stesse discussioni contenute nel dramma mostrano come noto la crudeltà iniziale non solo di Shylock, che rivendica una penale alquanto atipica approfittando della necessità di Antonio, ma anche quella iniziale di Antonio, che rifiuta e disprezza apertamente ed *a priori* Shylock solo perché ebreo, nonché quella finale delle leggi veneziane contro l’ebreo (costretto a cedere il suo denaro al cristiano e ad abiurare la sua stessa fede) e a vantaggio del cittadino veneziano cattolico (che viene assolto completamente dal pagare la sua penale ed al quale viene dato, come risarcimento, una parte del denaro di Shylock).

Shakespeare, ancora, non si risparmia affatto di presentare gli aspetti più negativi e le passioni più forti e recondite di Shylock (*in primis* quella della vendetta, per essere sempre stato rifiutato, disprezzato e disconosciuto da Antonio) come quelli più negativi e più forti di Antonio (*in primis*, come dicevamo, quella della passione amorosa per Bassanio) nonché, allo stesso tempo, delle leggi veneziane (che vogliono vendicarsi dell’ebreo usuraio, straniero a Venezia per cultura e per diritti, di cui Shylock rappresenta, in effetti, il capro espiatorio di tutti gli ebrei veneziani).

Infine, se anche in quest’opera è possibile parlare di un “dramma della coscienza”, occorre in realtà chiarire bene le sue dinamiche conflittuali con il potere, che di volta in volta si susseguono nel dramma.

C’è, infatti, il “potere” iniziale di Shylock, che, come ebreo usuraio, per il suo personale tornaconto, approfitta della sua posizione di vantaggio e della debolezza economica e

⁴⁵ Sul punto cfr. G. MELCHIORI, *Shakespeare. Genesi e struttura dell’opera*, cit., p. 331; A.L.ZAZO, *Il mercante di Venezia. La trasmissione del testo, le fonti, Saggio introduttivo* a W. SHAKESPEARE, *Il mercante di Venezia*, cit., pp. XLIV-V; G. DI MICHELE, *Donne, denaro, proprietà nel “Mercante di Venezia” di W. Shakespeare*, cit., p. 120ss. .

⁴⁶ Cfr. direttamente W. SHAKESPEARE, *Il mercante di Venezia*, cit., p. 151.

⁴⁷ Sul punto cfr. A. MARZOLA, *La Parola del mercante*, cit., p. 82ss. .

psicologica di Antonio; c'è poi il "potere" del gruppo maggioritario (quello cattolico) all'interno della società veneziana verso gli ebrei che, come minoranza, vengono dai cattolici emarginati e disconosciuti e c'è, infine, il "potere" della legge di Venezia che, attraverso l'ermeneutica giuridica di Porzia, esprime il suo giudizio, che tuttavia rimane estremamente parziale nei confronti di Antonio e decisamente pregiudiziale nei confronti di Shylock, sollevando non poche questioni, legate alla possibile interpretazione restrittiva o ampia della legge⁴⁸.

Porzia, che per non farsi riconoscere e così farsi valere in tribunale deve travestirsi, come avvocato patavino, da uomo, appare in realtà come l'eroina che salva il cattolico Antonio dal pagamento della crudele penale e qualche studioso dell'opera, proprio a questo riguardo, ha voluto vedere in lei raffigurata la stessa regina Elisabetta, colei che, cioè, salverà non solo l'Inghilterra dai cattivi ebrei ma anche, allo stesso tempo, dai cattivi cattolici.

Con un nome molto particolare, che riecheggia l'idea di porzione, ossia di medietà in grado di correlare gli opposti (ebrei e cattolici), Porzia, che proviene da un luogo immaginario e favoloso, contrappone il suo amore per Bassanio, vissuto nel posto immaginario, al denaro dei mercanti discusso a Venezia, anche se la sua stessa figura rimane comunque avvolta nell'ambiguità ed invischiata all'idea del denaro e del commercio, e questa sua ambiguità che la caratterizza fortemente è forse determinata proprio dal fatto che, appunto, Shakespeare non appoggiava in modo chiaro ed indiscutibile la politica della Regina inglese⁴⁹.

Di certo la "coscienza" che man mano si oppone nella tragicommedia al potere e/o alla legge, con i suoi tanti volti menzionati, riguarda, nei diversi momenti del dramma, tanto Antonio (colui che cioè, per amicizia, stabilisce un contratto atipico ma che poi fa di tutto per

⁴⁸ Le motivazioni presentate da Porzia in tribunale, come noto, sono determinate dal fatto che il contratto, la cui penale non può essere non eseguita, prevede l'asportazione della carne senza tuttavia menzionare il sangue: non una goccia di sangue cristiano, dunque, deve essere versata con tale atto, altrimenti, come stabiliscono le leggi di Venezia, tutti i beni del proprietario devono essere confiscati a favore della repubblica marinara. Inoltre, non dovrà essere asportato con il taglio un grammo in più della carne prevista dal contratto e, se nell'atto stesso dell'asportazione verrà ravvisato un attentato nei confronti di un cittadino veneziano, da parte di uno straniero, egli perderà non solo tutti i suoi beni, che saranno divisi tra la persona che subirà il danno e le casse dello Stato ma la sua stessa vita sarà sottoposta alla mercé del Doge (sul punto cfr. direttamente W. SHAKESPEARE, *Il mercante di Venezia*, cit., p. 161ss.). L'interpretazione ampia e non restrittiva della *regula iuris* di Venezia, l'ampia portata della norma effettuata da Porzia, ci mostra bene come, in realtà, essa sia fondamentale non solo per dirimere le questioni ma anche come sia di fatto pericolosa nell'attribuzione del torto o delle ragioni, perché a volte può, appunto, decretare situazioni di per sé ingiuste o non totalmente giuste e ribaltare totalmente le situazioni di vantaggio o di svantaggio per gli imputati. Sul punto, anche in diretta correlazione con l'analisi precedentemente effettuata sull'Antigone di Sofocle, legata alla legge positiva di Creonte e a quella naturale di Antigone, cfr. l'interessante T. ASCARELLI, *Antigone e Porzia*, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», Anno XXXII, Serie III, Novembre- Dicembre 1995, Fascicolo VI, pp. 756-766.

⁴⁹ Sull'analisi delle ambiguità del personaggio, dei suoi atteggiamenti e sulle sue differenti sfaccettature, cfr. G. DI MICHELE, *Donne, denaro, proprietà nel "Mercante di Venezia*, cit., p. 139ss. ; A.L.ZAZO, *Da Venezia a Belmont: le tappe di un viaggio immaginato*, cit., p. VII ss.; A. MARZOLA, *La parola del mercante*, cit., p. 49ss. .

appellarsi alla legge di Venezia al fine di evitare l'asportazione della sua carne, questione non di poco bioeticamente problematica⁵⁰), quanto Shylock (colui che, cioè, da carnefice, rivendica e si appella all'inadempimento del contratto).

Quest'ultimo cercherà di difendere "per coscienza" e a spada tratta la sua identità, chiedendo, allo stesso tempo, alle altre coscienze che lo ascoltano, il riconoscimento della sua umanità e, in ultima istanza, appellandosi al diritto naturale che dovrebbe determinare il riconoscimento dell'identità di ciascuno e il rispetto reciproco.

Questa possibile determinazione del riconoscimento del diritto naturale, che si esprime in Shylock come affermazione del sostrato di umanità comune, parafrasando un'espressione di Ricoeur, determinerebbe di conseguenza, necessariamente, l'identificazione di qualcuno (la propria individualità, con la sua peculiare cultura ecc.) a partire dall'identificazione di qualcosa (il sostrato comune), riuscendo così ad andare "oltre" il pregiudizio massificante che, *a priori*, viene posto (e imposto) a causa della sua condizione naturale e sociale di ebreo.

Nel suo famoso monologo, Shylock infatti, a proposito di Antonio osserverà: «Mi ha svillaneggiato, defraudato di mezzo milione, ha riso delle mie perdite, deriso i miei guadagni, spregiato il mio popolo, ostacolato i miei affari, raffreddato i miei amici, infiammato i miei nemici...e perché? Perché sono un ebreo. Un ebreo non ha occhi? Non ha mani un ebreo, membra, corpo, sensi, sentimenti, passioni? Non si nutre dello stesso cibo, non è ferito delle stesse armi, soggetto alle stesse malattie, guarito delle stesse medicine, scaldato e gelato della stessa estate e inverno di un cristiano? ...Se ci pungete, non sanguiniamo? Se ci fate il solletico, non ridiamo? Se ci avvelenate, non moriamo? E se ci fate torto, non ci vendichiamo? (...) Se siamo come voi in tutto il resto, vi somiglieremo anche in questo. Se un ebreo fa torto a un cristiano, che fa il mite cristiano? Vendetta! E se un cristiano fa torto ad un ebreo, che farà, secondo l'esempio cristiano, l'ebreo paziente? Vendetta! Metterò in pratica la malvagità che mi insegnate, e sarà difficile che non superi i maestri»⁵¹.

Quello di Shylock è quindi un appello all'indifferenziazione attraverso la sua personale differenziazione; esso è in altri termini l'espressione del bisogno di farsi riconoscere ed accettare dall'altro nella sua peculiare differenza, attraverso il riconoscimento della propria uguaglianza umana.

Allo stesso tempo, però, la sua amara considerazione di fondo si basa proprio sul rilevare un disconoscimento, proveniente da Antonio, che tuttavia non riesce a distinguere e separare

⁵⁰ Il problema bioetico è quello legato agli atti di disposizione del proprio corpo: è possibile come accade nella tragicommedia di Shakespeare, disporre, barattare, comprare o vendere parti del proprio corpo? Sul punto, nel contesto dell'opera, cfr. le riflessioni di A. MARZOLA, *La parola del mercante*, cit., p.46s. .

⁵¹ W. SHAKESPEARE, *Il mercante di Venezia*, cit., pp.95-97.

l'identità di gruppo, a cui Shylock appartiene, dall'individualità, propria di Shylock e legata alla sua unicità e irripetibilità⁵² e che anzi, pregiudizialmente, ne condiziona il disconoscimento individuale ed umano.

In sostanza, Shylock si appella alla differenziazione, individuale e culturale, che tuttavia si basa sul comune riconoscimento dell'uguale dignità umana⁵³. Il mercante ebreo non rivendica infatti solo esplicitamente i suoi diritti sociali che appartengono alla sua cultura, non riafferma cioè solo la sua condizione di ebreo ma tenta anche di evidenziare, appellandosi alla coscienza dei suoi ascoltatori, l'uguaglianza umana tra ebrei e cristiani, riferendosi al sostrato umano che li accomuna entrambi, alla dignità umana che, cioè, entrambi, nel loro *decor* e *decus*, possiedono, e cercando poi di far emergere, oltre quelli, il suo stesso sé individuale che con l'altro si pone a confronto⁵⁴.

In fondo, sotto un certo aspetto di questo profilo, il grido di Shylock è simile a quello di Antigone che, come abbiamo visto in precedenza⁵⁵, vuole onorare il cadavere di Polinice perché quello è il corpo di un uomo, perché, in altri termini, l'essere umano, in qualità di *individuus* ossia di essere indivisibile nell'anima e nel corpo, è inteso nel senso corporale e anche, allo stesso tempo, spirituale, possedendo con essi una sua dignità che sempre deve essere onorata per "diritto naturale e divino" e che tuttavia è legata anche a Shylock.

Allo stesso tempo, però, nel suo monologo, egli esprime anche la motivazione principale della sua atipica richiesta legata alla penale della carne, e con essa egli esprime l'insistenza innegoziabile del suo rifiuto a desistere dalla sua stessa effettuazione: questa motivazione principale, proprio legata alla dignità negata, è la vendetta. Shylock vuole infatti vendicarsi della sofferenza e del rifiuto precedentemente subiti come ebreo da Antonio e dagli altri cattolici, utilizzando ed appellandosi direttamente a *Thémis*, all'antica idea di giustizia che, come abbiamo visto⁵⁶, è sempre presente, ad un livello più istintivo ed emozionale, in tutti gli esseri umani.

In difesa della sua richiesta, quella cioè dell'asportazione della carne che genererà in tribunale

⁵² Sulla confusione che si verifica con il binomio associativo tra l'identità di gruppo e l'individualità, e che determina il disconoscimento totale dell'altro, cfr. D. LAPEYRONNIE, *Peut-il exister une politique antiraciste?* In M. WIEVIORKA, *Racisme et modernité*, cit., p. 345ss. .

⁵³ Osserva Ch. Taylor in un suo lavoro (ID., *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, ed. Flammarion, Paris 1997, p.57ss., come proprio nel riconoscimento dell'altro operino in concomitanza e procedano di pari passo una "politica di uguale dignità" e una "politica della differenza".

⁵⁴ Sulla dignità umana che deve essere costruita, anche nell'io, attraverso il riconoscimento dell'altro e da parte dell'altro, sotto il suo profilo etico, cfr. ancora, in generale, ID., *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 2003.

⁵⁵ Cfr. *Infra*, *Paragrafo 1.2.*, legato specificatamente, nell'analisi dell'*Antigone* di Sofocle, alla discussione delle motivazioni di Antigone di seppellire il cadavere di suo fratello.

⁵⁶ Sul punto cfr. ancora *ivi*, specificatamente la discussione sull'idea di giustizia e dei suoi tanti volti, analizzata nell'*Oresteia* di Eschilo.

tanto scalpore e che porrà all'osservatore di ieri e di oggi un non indifferente né facile problema bioetico di coscienza, legato ai possibili "atti di disposizione" del proprio corpo e di quello degli altri, osserverà Shylock in modo interessante: «tra di voi avete molti schiavi che avete comperati, e come vostri asini, cani e muli li usate in lavori abietti e vili, visto che li avete comprati. E io adesso vi dirò di più: liberateli, sposateli alle vostre figlie, vostre eredi! Perché li fate sudare sotto il carico? Dategli un letto soffice come il vostro, solleticategli il palato con cibi come i vostri! Voi mi risponderete: gli schiavi sono nostri, e così rispondo io: la libbra di carne che esigo da lui l'ho pagata cara, è mia e voglio averla»⁵⁷.

Ecco dunque che la richiesta di Shylock viene compresa e percepita in modo diverso; ecco che l'orrore della richiesta della penale, pur restando comunque tale, apre tuttavia a nuove e più ampie considerazioni della problematica e del dramma ed ecco che Shylock, da carnefice assoluto, viene visto anche come vittima, la cui emozione della vendetta è solo una conseguenza di una condizione indotta, determinata da una specifica condizione: quella di essere ebreo e, per questo e solo per questo, per questa cioè sua condizione, potremmo dire, "naturale" e "culturale" allo stesso tempo, egli viene rifiutato totalmente dall'altro, *a priori*, nella sua individualità e, insieme, nella sua stessa umanità.

Ed ecco che anche i cattolici, dentro il dramma, nella figura di Antonio ma anche fuori del dramma, con l'esempio degli schiavi menzionati da Shylock, vengono osservati allora in modo differente dallo spettatore/lettore ed ecco infine che, Shylock come Antonio si presentano in modo mai assolutamente buono o cattivo, come del resto il torto o la ragione che, man mano, fanno gran fatica ad essere definiti, in modo netto ed assoluto.

Infine, c'è anche la coscienza del lettore/spettatore. E' inevitabile, infatti, che il lettore/spettatore rimanga fortemente turbato ed anche confuso, con la sua coscienza, di fronte a questi torti e a queste ragioni mai assolutamente netti, a questi atti di crudeltà e di nobiltà sempre indiscutibilmente ambigui, a questi volti della forza e del potere costantemente plurimi e differenti che man mano si susseguono e si confondono nel dramma ed ai quali prendono parte, in modo diverso ed opposto, attivamente e poi passivamente, tutti i personaggi principali dell'opera.

Ma cosa guida le azioni di potere e di coscienza dei nostri personaggi? Qual è dunque l'elemento che fonda la possibile relazione ed amicizia o la effettiva non relazione ed inimicizia presenti nel dramma, cosa fonda il riconoscimento o il disconoscimento, totale o parziale dell'altro, Shylock o Antonio che siano?

⁵⁷ SHAKESPEARE, *Il mercante di Venezia*, cit., p.145.

Si diceva prima che questo dramma esprime per antonomasia il problema delle forti emozioni innegoziabili dei personaggi principali, specificatamente la passione amorovente (per Antonio) e la vendetta (per Shylock) e si rilevava come esse stesse determinino e motivino il rifiuto dell'alterità esprimendo, in modo particolare, le identità di diverso genere che sono presentate nella tragedia e che vengono a piccoli tratti riconosciute ma, il più delle volte, negate, nel modo più netto, assoluto e pregiudiziale, dai personaggi in questione.

Il denaro del "mercante", sia esso Shylock sia esso Antonio, è allora dunque solo una scusa banale utilizzata da entrambi i personaggi per nascondere ed esprimere, allo stesso tempo, la loro passione reciproca, che nega e non riconosce la passione dell'altro. Siamo quindi presenti a delle "passioni assolute"⁵⁸ che determinano scelte e comportamenti in modo del tutto pregiudiziale.

L'amicizia e l'accoglienza possibili, l'inimicizia e il rifiuto di fatto, nel dramma, sono quindi legati a queste passioni primarie, irragionevoli e non "pratiche"⁵⁹, come esse stesse dimostrano perché indirizzano, determinano e qualificano la tragedia stessa; situazioni che potrebbero "aprire" all'alterità ma che invece chiudono definitivamente la possibilità dell'incontro e del riconoscimento (o misconoscimento) tra le diversità poste a confronto.

A ben vedere, la creazione reciproca di un "mostro" da emarginare e da negare nel modo più assoluto, nel nostro caso specifico di Shylock e allo stesso tempo di Antonio, dipende forse da un'altra emozione irragionevole, cioè dalla paura primordiale che l'essere umano ha dell'altro, della sua diversità. Spesso tuttavia, la creazione del mostro nell'altro, figlia di questa emozione, è determinata dal fatto che l'altro, con la sua diversità, ci pone in questione nei nostri pensieri più lineari e profondi e nel nostro sentire. Egli quindi, in sostanza, sembra non solo essere diverso di per sé, con la sua peculiarità umana, legata alla sua diversità di essere unico e irripetibile, ma più profondamente sembra rappresentare la personificazione dei nostri problemi, di parti di noi che magari non accettiamo perché possono turbarci e possono porre in discussione le nostre certezze, le nostre convinzioni e il nostro sentire emozionale: in sostanza, noi stessi.

Da qui nascerebbe dunque la necessità di esprimere il nostro "potere" di forza sull'altro, per dominarlo, per eliminarlo nella sua diversità dentro e fuori di noi e dunque per superare l'*impasse* della differenza che avvertiamo *a priori* non solo nell'altro ma anche in noi stessi⁶⁰

⁵⁸ Sul punto cfr. anche A. L. ZAZO, *Da Venezia a Belmont: le tappe di un viaggio immaginato*, cit., p. XX ss. .

⁵⁹ Su, concetto di emozioni "pratiche", che, come vedremo, fonderebbe invece la possibilità dell'incontro tra le persone, rimandiamo la discussione *Infra*, al Secondo Capitolo.

⁶⁰ Sul punto sono stati effettuati, come vedremo meglio di seguito, diversi studi, in modo particolare da Martha Nussbaum. Per un'analisi delle emozioni negative, che determinano il rifiuto dell'altro cfr. in modo particolare

e da qui, a ben vedere, nasce anche il nostro problema di coscienza, legato ai tanti, innumerevoli dubbi sul torto, nel modo più assoluto, del singolo personaggio.

Shylock, sotto questo profilo, sembra essere allora come Antonio e viceversa, perché egli, come Antonio, è spinto da una “passione archetipica” che impedisce di fatto il riconoscimento e l’incontro con l’alterità, con la sua identità. Con queste “passioni archetipiche” siamo allora di fronte a delle identità negate dal “potere” dell’altro, in cui cioè non è possibile, nel modo più assoluto, che si verifichi l’incontro e, con esso, il riconoscimento umano e il rispetto individuale dell’altro.

Ancora una volta, quindi, la tragedia ci mostra bene non solo le condizioni tragiche “esterne” ma anche, soprattutto e allo stesso tempo, le condizioni “interne” del soggetto che sente, pensa e agisce politicamente, giuridicamente ed eticamente con l’altro, o del soggetto che, semplicemente, quale spettatore/lettore, osserva le vicende e ne trae spunto di riflessione per la sua vita quotidiana.

1.4. Potere o coscienza nel *Grande Inquisitore* di Dostoevskij: sul male

Le analisi del problema della giustizia e dell’alterità, condotte sempre attraverso l’ausilio delle due tragedie antiche (l’*Antigone* di Sofocle e l’*Oresteia* di Eschilo) e di quella moderna (il *Mercante di Venezia* di Shakespeare), all’insegna del connubio tra potere e coscienza, non possono non considerare e comportare, di conseguenza, un’analisi e una riflessione più profonde sul problema del male connesso, nell’ambito “pratico”, a possibili atteggiamenti e decisioni di ordine giuridico, politico ed etico. Allo stesso tempo, tali analisi non possono non comportare una riflessione sulla libertà umana e sul consequenziale problema del bene, collegate e legate ad una dimensione più ampia ed essenziale, direi, dell’esistenza umana.

Anch’esse saranno condotte, prendendo a riferimento in questo paragrafo e nel successivo, due tragedie contemporanee, una legata ai *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij (in modo particolare, verrà considerata la discussione affrontata nel capitolo *La leggenda del Grande Inquisitore*) e l’altra legata all’*Avventura d’un povero cristiano* di Silone, che bene ne hanno evidenziato le caratteristiche, tanto da poter offrire un’ampia considerazione e discussione anche sotto il profilo pratico, filosofico-politico e filosofico-giuridico.

Sosteneva Hannah Arendt in *Vita activa*⁶¹ che il “potere” umano, all’interno dell’agire comunicativo, deve essere inteso non solo, quale espressione della forza individuale,

le opere M. C. NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, cit., e EAD., *Nascondere l’umanità*, Carocci, Roma 2005.

⁶¹ Cfr. direttamente H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2000, pp.23-24.

collettiva o legale verso i soggetti o i cittadini della comunità ma deve essere inteso, soprattutto, come “possibilità” del soggetto o dei soggetti comunicanti della comunità, di poter esprimere il loro pensiero e di poter effettuare, in tale ambito, le proprie scelte “pratiche”, sulla base della loro capacità critica di giudicare e di valutare.

Sotto questo profilo dunque, che nel pensiero arendtiano trae riferimento costante al modello democratico della *polis* greca ma che può essere anche ben applicato alle società democratiche contemporanee, la libertà umana deve essere intesa, principalmente, come il “potere personale” di agire, di parlare e di “mostrarsi agli altri” in piena coscienza e, sulla base di questo intendimento, possiamo evidenziare con forza che il potere e la coscienza coincidono, perché sono direttamente collegati alla valutazione personale del soggetto.

Questa interpretazione del “potere” in termini di “libertà soggettiva” è stata, come noto, l’oggetto di discussione principale della tragedia dostoevskijana *I fratelli Karamazov* e soprattutto, in modo specifico, della *Leggenda del Grande Inquisitore*, contenuta nel suo *Libro Quinto* dei fratelli Karamazov, che a nostro giudizio potrebbe essere proprio definita, nel proseguo del titolo, “ovvero il racconto sulla libertà umana”⁶².

La leggenda, che apparentemente sembra vivere di vita propria ma che tuttavia deve essere necessariamente contestualizzato all’interno dello stesso romanzo, racconta, come noto, la narrazione di Ivan Karamazov a suo fratello Alëša del ritorno immaginario di Cristo sulla terra nel periodo dell’Inquisizione spagnola e del suo arresto da parte del Grande Inquisitore, seguitamente ai miracoli che Cristo comincia a fare tra la folla che lo ha riconosciuto.

Il Grande Inquisitore va a trovare Cristo in carcere e lì inizia il suo lunghissimo monologo con lui, di fronte ad un Cristo taciturno che lo guarda e la cui unica risposta finale viene affidata al gesto di un bacio, con il quale Egli verrà sbalorditivamente liberato dal Grande Inquisitore.

Il soliloquio, dicevamo, ha per oggetto principale la libertà umana, discussa lungamente e criticata fortemente, dal Grande Inquisitore.

Essa è legata alla coscienza dell’uomo, “liberata” dalle vecchie credenze ed imposizioni religiose antecedenti al Cristianesimo, che gli incutevano un forte timore e che gli richiedevano, in via esclusiva, una indiscutibile obbedienza alle leggi divine, imposte dalle Sacre Scritture bibliche.

Cristo invece, osserva il Grande Inquisitore, ha dato all’uomo la libertà di scegliere *tra* il bene e il male o, per meglio dire, seguendo la sua dottrina, di riuscire a vivere *nel* bene⁶³ indicando

⁶² Del nostro stesso avviso sembra essere Remo cantoni (ID., *Crisi dell’uomo. Il pensiero di Dostoevskij*, Mondadori, Milano 1948, p.131).

⁶³ Si tratta della distinzione agostiniana tra *libertas minor* e *libertas major*, come rileva bene Berdjaev nel suo

esemplarmente, con la sua vita ed i suoi insegnamenti del Vangelo; e attraverso l'amore incondizionato, la strada "giusta" da percorrere.

Ma cosa ha comportato la primaria libertà di scelta tra il bene e il male e quali ne sono stati i risultati?

Per il Grande Inquisitore l'uomo, lasciato libero a se stesso, non riesce a scegliere "tra" il bene e il male e a vivere, di conseguenza, "nel" bene, perché la sua natura di creatura è necessitante, portata a fare del male ed il suo amore è profondamente "interessato": così dunque, quando Dio è assente, quando cioè non c'è più il timore reverenziale nei suoi confronti e dunque quando vengono meno i presupposti fondativi di *Thèmis* e della consequenziale *Nèmesis*, legati all'idea di un "Dio della giusta vendetta", come quello ebraico, "tutto è permesso", come sottolinea bene Ivan Karamazov nel dramma.

In questo contesto, così, l'essere umano si ritrova "gettato" a vivere, senza deterrenti e "tragicamente"⁶⁴, entro i "due abissi" della scelta tra il male e il bene⁶⁵.

La discussione del Grande Inquisitore parte dalla considerazione antropologica dell'uomo; una condizione antropologica del tutto negativa perché legata al male che, secondo il cardinale, è appunto insito nella natura umana⁶⁶.

Gesù, come noto, nel deserto, ha rifiutato "tre tentazioni", offertegli dal demonio: quella del *pane*, che rappresenta simbolicamente la soddisfazione dei beni materiali; quella del *miracolo*, che rappresenta simbolicamente la conoscenza della verità; quella del *potere*, che rappresenta simbolicamente l'autorità sugli uomini. Di contro a questi tre doni, egli ha invece offerto all'uomo il dono della libertà di agire e di scegliere, appunto, tra il bene e il male.

Il pane, il miracolo e l'autorità, come è stato ben osservato da diversi studiosi della tragedia⁶⁷, rappresentano di fatto le tre sfere fondamentali dell'essere umano, legati come sono ai suoi più profondi bisogni materiali e spirituali a cui l'uomo farebbe fatica a rinunciare. Il rifiuto del "pane terreno" per il "pane celeste", con la risposta di Gesù all'osservazione del demonio tentatore: "se tu sei Figlio di Dio, di che queste pietre diventino pane" con "non di solo pane vive l'uomo ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio"⁶⁸, viene dunque fortemente

studio su Dostoevskij (ID., *La concezione di Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1977), p.68ss. .

⁶⁴ Cfr. N. BERDJAEV, *La concezione di Dostoevskij*, cit., p. 86.

⁶⁵ Sul punto cfr. direttamente l'intera discussione contenuta in G. DI SALVATORE, *L'uomo tra i "due abissi". Il male e la libertà nel Grande Inquisitore, I e II*, cit.; L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993, in modo particolare pp.115-121 e pp.125-143.

⁶⁶ Sotto questo profilo Berdjaev (ID., *La concezione di Dostoevskij*, cit., p.92), evidenzia proprio come, allora, la «natura del male» sia «interna, metafisica» e «non esterna, sociale».

⁶⁷ Sul punto cfr. S. HESSEN, *Il bene e il male in Fëdor M. Dostoevskij*, Armando, Roma 1980, p. 92s. . Per un'analisi esaustiva delle tre tentazioni cfr. V. ROZANOV, *La leggenda del Grande Inquisitore*, Marietti, Genova 1989, p.89ss. .

⁶⁸ MATTEO, *Vangelo secondo Matteo*, 4, 3-4, La Sacra Bibbia, CEI-UELCI, Libreria Editrice Vaticana, 2008,

criticato dal Grande Inquisitore, perché esso è una forte esortazione e l'espressione di un forte "sacrificio" dell'essere umano di vivere in piena "libertà dalla necessità", una necessità di cui lui stesso, come creatura, si costituisce.

Da questa interpretazione del Grande Inquisitore Gesù, avrebbe di fatto lasciato all'uomo un "fardello" etico molto forte (quello appunto di scegliere tra i due "tipi" di pane) e lo avrebbe in realtà sopravvalutato, credendolo forte e virtuoso, mentre gli esseri umani, per loro natura necessitanti, sono sempre «deboli, viziosi, inetti e ribelli»⁶⁹.

Il "pane celeste", simbolo dell'elevazione spirituale dell'uomo, non è infatti appannaggio di tutti gli esseri umani e Cristo allora appare al Grande Inquisitore molto "ingiusto" verso la maggior parte del genere umano, che appunto, per sua fragilità costitutiva, riesce a desiderare e a chiedere solo il "pane terreno", solo cioè la soddisfazione dei suoi piaceri e dei suoi bisogni più materiali.

Questa scelta "per il bene", offerta e relegata dunque solo, in via di possibilità, a pochi eletti che riescono a vivere un'esistenza più orientata alla spiritualità, sembra quindi rappresentare di fatto, agli occhi del Grande Inquisitore, l'espressione di un fallimento divino a cui la Chiesa di Roma e lui, suo diretto rappresentante, hanno cercato e cercano in continuazione di porre rimedio.

L'istituzione ecclesiastica, sancita da Gesù stesso con la cattedra di San Pietro ha dato e dà così agli uomini ciò che Cristo ha loro negato: il "pane terreno", e, con esso, ogni bisogno di cui gli uomini hanno per loro natura necessità. È come se essi dicessero: «rendeteci piuttosto schiavi, ma sfamateci!»⁷⁰.

Ovviamente, la considerazione antropologica del Grande Inquisitore appare nel dramma più pessimistica di quella di Cristo, perché il cardinale vede l'essere umano nei termini hobbesiani dell'*homo homini lupus* mentre Cristo dimostra di aver fiducia nella possibilità della "redenzione" umana, all'insegna delle virtù religiose che egli può interiorizzare a seguito dei suoi insegnamenti.

Molto chiaramente Dostoevskij in questo passo della *Leggenda* estremizza un po' la sua visione dell'uomo nella scelta tra il "pane terreno" e il "pane celeste", o, per meglio dire, tra la "necessità" e "la libertà", come è stato giustamente osservato⁷¹, anche perché Gesù, nella sua risposta di rifiuto al demonio della prima tentazione non assolutizza il pane celeste,

p.1579. Sul punto cfr. anche LUCA, *Vangelo secondo Luca*, 4, 3-4, Ivi, p.1656.

⁶⁹ F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Rusconi, Milano 2004, p. 279.

⁷⁰ F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, cit., p.279.

⁷¹ Cfr. l'interessante discussione di G. ZAGREBELSKY, *La leggenda del Grande Inquisitore*, Morcelliana ed., Brescia 2003, p. 70s. . Sul punto cfr. anche R. CANTONI, *Crisi dell'uomo*, cit., p. 137.

inserendo per tutta risposta l'aggettivo "solo": "non di *solo* pane vive l'uomo", dunque egli vivrebbe comunque *anche* di pane⁷².

Una riflessione conseguente alla libera scelta umana "tra il bene e il male" non può inoltre non comportare, nella voce di Ivan/Grande Inquisitore una più attenta analisi critica, all'interno della logica creativa del divino, verso la "sofferenza ingiusta" degli innocenti e dunque, di conseguenza, verso il "senso del male" nel mondo: perché infatti, si chiede Ivan, i bambini e gli animali devono soffrire se non hanno fatto nulla di male? Come può essere Dio così ingiusto verso di loro e a che tipo di giustizia egli fa riferimento? Che senso hanno, dunque, il dolore e la sofferenza nel mondo e qual è la loro giustificazione teologica?

Questa condizione della realtà "così com'è", una realtà cioè imperniata di sofferenza e di male, non può essere accettata da Ivan e, secondo lui, non può essere giustificata da Dio né dal peccato originale, che graverebbe su tutti, né dall'idea di una giustizia divina misteriosa, che sarà comprensibile dall'uomo quando tutto gli sarà svelato con la sua morte, né tantomeno perché, con la presenza del male, l'uomo può scegliere liberamente tra esso e il bene.

Ivan Karamazov (ma anche indirettamente e implicitamente il Grande Inquisitore che incalza Cristo in prigione) è dunque l'uomo "in rivolta", l'uomo "prometeico" che si ribella non accettando il mondo così com'è stato creato da Dio e che, proprio per questo motivo, vuole correggerlo. Egli è allora colui che si oppone, con la sua coscienza, all'operato di Dio, non accettandolo: similmente ad Antigone, con il suo atto di disobbedienza egli è pronto a "restituire il biglietto di ingresso" nella vita, in nome di qualcosa che, per sua coscienza, ritiene appunto ingiusta.

Alla libertà umana di scegliere tra il bene e il male, sancita da Cristo, il Grande Inquisitore, alter ego sotto questo profilo di Ivan, egli oppone e propone allora la tranquillità emotiva che il potere e l'autorità della Chiesa, di contro, hanno offerto e continuano ad offrire agli uomini, a tutti gli uomini.

Di contro l'essere umano, che per sua natura è portato a cercare la sicurezza, si ritrova a vivere, con il fardello della libertà, entro il dubbio e i tormenti che fomentano ancor di più la sua insicurezza naturale.

L'accettazione dell'autorità e del potere da parte degli uomini, imposti o, per meglio dire, garantiti dalla Chiesa di Roma, sono proprio conseguenti alla comprensione di tale naturale condizione umana. La libertà dunque, per il Grande Inquisitore sembra essere il più grande

⁷² G. ZAGREBELSKY, *La leggenda del Grande Inquisitore*, cit., p. 71.

dei mali e di fatto essa sembra esprimere l'ostacolo più grande per la felicità dell'uomo. Per questo motivo egli, con estrema facilità e per sua natura, è pronto a negare il "pane celeste", e proprio per questo motivo Cristo, che comunque aveva promesso di tornare sulla terra alla fine dei tempi lasciando spazio alla Chiesa, agli occhi del Grande Inquisitore è assolutamente da condannare.

Il vecchio cardinale, nel suo lunghissimo monologo con Cristo, sembra pertanto conoscere meglio di quest'ultimo l'animo umano, ed il rifiuto della "seconda tentazione" del demonio, da parte di Cristo, gli sembra proprio, per questo motivo, del tutto incomprensibile ed ancora una volta gli appare come un atto di non amore, da parte di Dio, verso l'essere umano. «Se tu sei Figlio di Dio, gettati giù; sta scritto infatti: *Ai suoi Angeli darà ordini a tuo riguardo ed essi ti porteranno sulle loro mani perché il tuo piede non inciampi in una pietra*» e Gesù, di contro, gli rispose: «Non metterai alla prova il signore Dio tuo»⁷³, rifiutando così la tentazione del miracolo.

Ma, in realtà, per sua naturale propensione, come osserva il Grande Inquisitore, «l'uomo non cerca Dio quanto i miracoli»⁷⁴. Egli ha dunque più bisogno di un segno che si opponga alla sua idea e convinzione di finitudine e che gli dia la speranza di qualcosa che esista "oltre" ciò che è finito come lui e che conosce, che di Dio in sé e di una coscienza interiore che lo possano condurre verso il bene. L'uomo è per sua natura «debole e vile»: egli ha sempre bisogno di essere assicurato e guidato nelle sue azioni e nelle sue decisioni ed ha sempre bisogno di sapere che c'è qualcosa di infinito, oltre la sua finitudine.

Perché dunque Cristo si è rifiutato di gettarsi nel vuoto per dimostrare di poter fare i miracoli e, allo stesso tempo, di essere più potente del demonio, attestando così la sua grandiosità e, allo stesso tempo, la sua presenza nel mondo? Ancora una volta l'essere umano sembra aver bisogno di qualcosa che gli manca e che, con la sua straordinarietà, lo possa "dominare" e non, si badi bene, "liberare".

Cristo, d'altro canto, ha anche rifiutato "la terza tentazione", quella del potere dell'autorità, non accettando "la spada di Cesare", per usare l'espressione del Vangelo, al fine di effettuare il suo dominio incondizionato su tutto e tutti e, ancora una volta, ha contrapposto ad essa il dono della libertà. Il diavolo tentatore, mostrandogli il mondo circostante gli aveva detto: «Tutte queste cose io ti darò se, gettandoti ai miei piedi, mi adorerai» e Lui invece, di contro, gli ha risposto: «Vattene, Satana! Sta scritto, infatti: Il Signore, Dio tuo, adorerai: e a lui solo

⁷³ MATTEO, *Vangelo secondo Matteo*, 4, 5-7, cit., p. 1579. Sul punto cfr. anche LUCA, *Vangelo secondo Luca*, 4, 6-8, cit., p. 1656.

⁷⁴ F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 281.

renderai culto»⁷⁵. Perché ancora questo terzo rifiuto, questo continuare ad andare “contro” e non a favore della natura umana, in nome della tanto difficile libertà della scelta, in nome cioè della tanto difficile libertà di coscienza individuale?

La libertà, con Cristo, è diventata infatti “potere” per l’essere umano, qui inteso come “possibilità di scelta soggettiva”, nel senso arendtiano del termine precedentemente detto. Il potere come “possibilità” di libero pensiero e di libera azione è insito nella coscienza di ciascuno e non è soggetto ad alcun altro potere che ad essa: questo grande “dono”, di contro ai tre “doni” offerti dal demonio a Cristo nel deserto, ha portato direttamente la dottrina di Cristo, con la sua venuta ed il suo insegnamento nel mondo, nel cuore dell’uomo. La sua “presenza” e testimonianza hanno permesso, dunque, all’essere umano, attraverso la sua conversione, di “vivere nel bene”, oltre cioè il male e all’interno della cosiddetta “*libertas major*”⁷⁶, ma tuttavia il mistero della mente di Dio, dei suoi scopi e dei suoi pensieri più reconditi permangono ancora sia in Ivan/Grande Inquisitore, sia nello scrittore Dostoevskij sia, infine, nel lettore, che rimangono stupiti dal lunghissimo silenzio di Cristo e dal suo bacio finale, quale risposta alle domande incalzanti del Grande Inquisitore.

Perché Cristo tace⁷⁷ e perché Egli risponde solo con il gesto di un bacio? Qualcuno ha supposto che il silenzio di Cristo sia “evangelico”, nel senso che Gesù forse vuol far riflettere il suo interlocutore su ciò che egli stesso sta dicendo e sulla questione che egli sta affrontando; qualcun altro ha supposto che Gesù preferisce non parlare perché le sue parole e con esse la verità che le sottende non sarebbero comprensibili da parte dell’Inquisitore; qualcun altro, ancora, ha rilevato che il bene, proprio perché tale, non ha bisogno di essere espresso attraverso la mediazione della parola perché Dio non si rivolge all’intelletto ma al cuore; qualcun altro ha sostenuto che il silenzio è strettamente connesso alla teologia cristiana e all’idea di giustizia isonomica che la sottende; qualcun altro, infine, ha evidenziato come Gesù non possa aggiungere altro perché Egli ha già detto e fatto tutto ciò che c’era da dire e da fare quando venne la prima volta sulla terra e che, infine, parlare, dequalificherebbe ancor di più la Chiesa di Roma, da lui istituita per portare a compimento la Sua opera sulla terra, la realizzazione del “regno di Dio”.

Di là del giusto intendimento del silenzio di Cristo che ci riporta, passando dalla leggenda alla

⁷⁵ MATTEO, *Vangelo secondo Matteo*, 4, 9-10, cit., p. 1579. Sul punto cfr. anche LUCA, *Vangelo secondo Luca*, 4, 9-12, cit., p. 1656.

⁷⁶ Sul punto cfr. le analisi e discussioni contenute di seguito, *Infra, Parte Seconda, Paragrafi 2.4 e 2.5*.

⁷⁷ Sul silenzio di Cristo di fronte al Grande Inquisitore, cfr. tra i molti G. ZAGREBELSKY, *La leggenda del Grande Inquisitore*, p.35 e poi p.90ss.; P. N. EVDOKIMOV, *Gogol’ e Dostoevskij*, ovvero la discesa agli inferi, Ed. paoline, Roma 1978, p. 212; L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, Il Melangolo, Genova 1995, p.17 s. e ID., *Dostoevskij, Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p.73 e p.179.

realtà, al quesito del silenzio di Dio rispetto alle sofferenze degli uomini sulla terra, legato, nel dramma di Dostoevskij, alla protesta e al grido di ribellione di Ivan Karamazov sulla sofferenza inspiegabile degli innocenti, Cristo preferisce comunque tacere, rispondendo con il semplice gesto finale di un bacio dato al Grande Inquisitore, anch'esso teologicamente enigmatico ed avvolto nel mistero quanto il suo silenzio.

Perché un bacio come ultima, estrema risposta? Cosa significa, “dalla leggenda alla realtà”, questo gesto di amore incondizionato? Forse il bacio, più di ogni altra cosa, sintetizza il pensiero e il sentire di Cristo per l'uomo e risponde, allo stesso tempo, alle tre domande inquisitorie del vecchio Cardinale, legate al rifiuto delle tentazioni nel deserto.

Forse, più analiticamente, il bacio rappresenta l'amore compassionevole che si cela “oltre tutto”, ossia il sentimento incondizionato da parte di Cristo e, allo stesso tempo, esso rappresenta nel dramma il perdono di Cristo nei confronti della superbia e della ribellione del Grande Inquisitore, che tuttavia il Grande Inquisitore rifiuterà.

Forse, in ultima istanza, il bacio di Cristo rappresenta per il pensiero del grande scrittore russo un simbolico atto divino orientato alla riconciliazione *con* l'uomo, finalizzato allo stesso tempo ad elevarlo spiritualmente “oltre” la forza e la necessità di cui egli stesso e il mondo si costituiscono, per introiettarlo poi, con la *libertas major*, nel bene. Come il dono stesso della libertà che Cristo ha fatto agli uomini, esso è allora espressione e ri-affermazione del legame tra Dio e l'uomo, e/o forse, infine, esso è l'espressione di un “perdono” che va, appunto, “oltre tutto”, oltre cioè anche lo stesso rifiuto possibile dell'uomo nei confronti di Dio, e dunque esso sembra essere l'espressione del sentire diretto di Dio, entro il connubio amore-dolore a cui l'uomo stesso dovrebbe far riferimento. Sotto questo profilo, questo gesto indicherebbe anche, allora, la riaffermazione che il male e la necessità possono appunto essere superati attraverso l'amore, che dunque liberamente anche l'uomo, come Dio, può scegliere di intraprendere e di adottare.

Michel De Certau ha osservato come in fondo ogni essere umano sia tentato di diventare un inquisitore che cerca di eliminare l'estraneo, l'altro che è fuori ma anche dentro di sé, che non viene accettato e che per diversi motivi, legati *in primis* alla paura istintiva di ciò che non si conosce, che viene rifiutato dall'altro disconoscendolo come essere umano, proprio come è accaduto nel caso del *Mercante di Venezia*.

La Chiesa di Roma ha cercato dunque di porre rimedio a tutto questo “non conoscibile”, al silente misterioso “non detto”, a tutto questo “amore incomprensibile” e, con essi, a quelli che ha interpretato come mancati “doni” che Gesù avrebbe potuto fare agli uomini, impegnandosi, con il suo “potere”, a lasciarli vivere, appunto, in tutta tranquillità, nel loro

status naturale di esseri bisognosi e necessitanti, e così essa si è sostituita, con le sue azioni, alle loro libere e possibili scelte, dettate dalla loro coscienza.

Forse, a ragione, qualche studioso a tal proposito ha voluto anche vedere in questi passi e nelle asserzioni del Grande Inquisitore l'espressione (e allo stesso tempo, di contro, una critica personale di Dostoevskij) del totalitarismo⁷⁸ e della secolarizzazione della Chiesa di Roma: non è un caso, infatti, che Dostoevskij contestualizzi la *Leggenda* nella cattolica Spagna e non nell'ortodossa Russia, similmente a quanto aveva fatto Shakespeare con il *Mercante di Venezia*.

L'operato di Cristo è dunque stato "corretto" dalla Chiesa e dalle sue istituzioni che hanno accettato le tre tentazioni incarnandole in sé e donandole, a loro volta, agli uomini, in cambio della rinuncia, da parte loro, della tanto "odiata" libertà. Così, di conseguenza, la Chiesa ha detto agli uomini cosa devono fare, li ha cioè guidati e cullati nel loro intimo modo di essere ed essi, obbedendole e sacrificando la loro libertà, hanno ricevuto come contropartita il "pane materiale" e la soddisfazione dei bisogni e, con essi, hanno ricevuto l'illusione e la speranza del miracolo, accettandone però, di conseguenza e incondizionatamente, l'autorità e il potere. Sotto questo profilo, dunque, Dostoevskij sembra leggere il senso stesso della forza, della necessità e con essi del dolore, che tuttavia invece hanno, nella sua concezione religiosa cristiana, un ruolo altamente funzionale per l'uomo.

"La necessità è il velo di Dio", diceva a proposito, analogamente, la filosofa mistica Simone Weil, e il dolore appare allora per il cristiano come un elemento "redentore" perché esso permette all'uomo, con l'amore del sacrificio e della rinuncia, di innalzarlo spiritualmente "oltre la necessità, la forza e la materialità corporale. Sotto questo profilo, la necessità è dunque intesa non come una mera "pesantezza materiale" ma come un "rapporto tra le cose", quale elemento cioè "funzionale" per la trascendenza dello spirito⁷⁹.

Forse è questo il messaggio più profondo che le pagine dei Fratelli Karamazov trasmettono al lettore attraverso la figura di Dimitrij Karamazov, il fratello di Alëša e di Ivan che, pur non avendo commesso il parricidio, è pronto ad espiare la sua "colpa" per il solo fatto di sentirsi responsabile nell'averlo desiderato, sottolineando in ciò l'elemento spirituale e l'intenzionalità, di là dell'elemento materiale e dell'effettività. Dimitrij sembra essere allora la risposta di Dostoevskij ai dubbi di Ivan e del Grande Inquisitore, l'esempio di un "uomo nuovo" da contrapporsi a quelli descritti dal Grande Inquisitore nella *Leggenda*, ma

⁷⁸ Cfr. sul punto G. ZAGREBELSKY, *La leggenda del Grande Inquisitore*, cit., p.65.

⁷⁹ Sotto questo duplice intendimento, cfr. le analisi ed osservazioni teologiche di S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano 1985, p. 55.

soprattutto egli sembra dare una risposta concreta al silenzio e al bacio inspiegabili di Cristo e ai tanti problemi filosofico-teologici e “pratici”, che essi sollevano.

Pertanto, indiscutibilmente e senza ombra di dubbio, è la figura cristiana di Dimitrij che appare fondamentale nel romanzo e nella nostra stessa discussione centrata sulla libertà e sul male, all’interno del connubio e della contrapposizione tra il potere e la coscienza.

Il potere che traspare nel romanzo e che viene evidenziato ed osannato dal *Grande Inquisitore* è qui quello classico, quello cioè della forza materiale e/o mentale che viene utilizzata dall’uomo o dall’istituzione sull’uomo.

A questo potere, tipicamente moderno⁸⁰, si è sempre contrapposta la coscienza di qualcuno, di un “eroe”, in altri termini, che ha messo in atto la sua opposizione, in diversi modi, legati alla sua personale idea di libertà⁸¹.

La libertà di Dimitrij Karamazov, eroe per antonomasia del romanzo dostoevskijano, non è dunque qui quella fisica di “poter agire” come, dove e su chi e cosa egli vuole, ma è quella totalmente spirituale, legata al suo sentirla e pensarla come tale: Dimitrij è pronto ad andare in galera per un omicidio che non ha commesso, pur di venire “liberato” dai rimorsi della sua coscienza, per i quali egli si ritiene personalmente responsabile di aver solo voluto, con l’immaginazione, la morte di qualcuno. Dimitrij è un uomo profondamente passionale, dunque è un uomo che ha sempre espresso la sua libertà in termini di fisicità e di materialismo ma, alla sua forte passione fisica, corrisponde in lui anche un’altrettanto forte passione spirituale che lo spinge ad amare e a ricercare, in quanto eroe ed “oltre se stesso”, l’idea di giustizia (intesa, appunto, come *dikaiosyne*⁸²) e di verità, intesa come probità intellettuale, come essenzialità.

Pur non sentendosi “colpevole” per un atto che effettivamente non ha commesso, egli si sente tuttavia eticamente “responsabile” dei suoi intimi pensieri e delle azioni umane effettuate dagli altri uomini. Entro una dimensione etica totalmente imperniata di *dikaiosyne*, ossia legata a quel dialogo continuo e virtuoso dell’io con la sua coscienza di socratica memoria, dimensione che analizzeremo meglio anche di seguito⁸³, il suo è più profondamente un amore

⁸⁰ Per un’analisi classica del potere e dei suoi effetti sulla massa, in diretta corrispondenza con le forme di totalitarismo contemporanee cfr. le discussioni di G. MARRAMAO, *Contro il potere*, Bompiani, Milano 2011.

⁸¹ Sulla figura dell’eroe e della libertà che egli esprime, e sui suoi molteplici volti e intendimenti, cfr. sul punto le interessanti osservazioni di L. BAZZICALUPO, *Eroi della libertà. Storie di rivolta contro il potere*, Il Mulino, Bologna 2011.

⁸² Per un’ampia analisi della giustizia, intesa come *dikaiosyne*, cfr. *Infra*, 1.1. *Potere o coscienza nell’Antigone di Sofocle e nell’Oresteia di Eschilo: sulla giustizia e Infra*, 2.1. *Potere e coscienza: da un ripensamento dell’idea di giustizia nell’Antigone e nell’Oresteia*.

⁸³ Sul punto cfr. anche *Infra*, 2.3. *Potere e coscienza: da un ripensamento “pratico” del male nel Grande Inquisitore*.

votato al sacrificio e direttamente connesso all'idea di sofferenza, la cui qualità fondativa è, appunto proprio per questo, indubbiamente cristiana.

Da un lato, nel romanzo, abbiamo quindi la figura e la posizione del Grande Inquisitore, che esprime per antonomasia il potere dell'istituzione e dell'uomo sull'uomo attraverso la forza fisica e psicologica, e dall'altro abbiamo la figura cristiana di Dimitrij che, ispirandosi alla dottrina di Gesù e al Cristo della *Leggenda*, esprime, con la sua coscienza, similmente ad Antigone, la sua contrapposizione netta e forte al potere religioso e alla sua istituzione espressi dal Grande Inquisitore.

1.5. Potere o coscienza ne *L'avventura d'un povero cristiano* di Silone: sulla libertà

Potere dell'istituzione contro coscienza dell'individuo dunque: due posizioni assolutamente inconciliabili, con le loro peculiari caratteristiche e le loro personali motivazioni e giustificazioni. Un caso analogo, sempre religioso, che può aiutarci a comprendere ancor meglio questa contrapposizione, appunto inconciliabile, per analizzarne in modo più completo ed esaustivo le caratteristiche proprio a partire dal giusto intendimento di "bene cristiano" e di "libertà umana" (qui intesa come "liberazione" dal male e dalla necessità), è quello legato alle vicende del famoso Papa Celestino V, che possiamo discutere, in questa sede, prendendo a riferimento il romanzo *L'Avventura d'un povero cristiano*, dello scrittore marsicano Ignazio Silone.

Come noto, l'anziano eremita Pietro Angelerio venne eletto Papa, con il nome di Celestino V, il 5 Luglio 1294, per dirimere di fatto la disputa inconciliabile tra le due famose famiglie nobiliari, quella dei Colonna e quella degli Orsini, che si contendevano il potere ed il trono ecclesiastico, ed egli, dopo solo qualche mese, esattamente il 13 Dicembre dello stesso anno, «mosso da ragioni legittime, per bisogno di umiltà, di perfezionamento morale, e per obbligo di coscienza, come pure per indebolimento fisico, per difetto di dottrina e per la cattiveria del mondo; al fine di recuperare la pace e le consolazioni del (...) precedente modo di vivere, con tutto l'animo e liberamente»⁸⁴, recitando cioè il suo famoso atto di abdicazione, si dimise dal Pontificato.

Quali furono le motivazioni e le cause che spinsero Celestino V a compiere questo forte gesto di rinuncia per personale coscienza, al potere istituzionale?

Per rispondere a questa domanda, che ci porterà appunto direttamente all'interno della

⁸⁴ I. SILONE, *L'avventura d'un povero cristiano*, Mondadori, Milano 2010, p. 153.

questione etica legata al connubio tra la coscienza ed il potere, questa volta, si badi bene, connesso ad una stessa persona che prima, appunto, accetta di prendere in mano “il potere”sovrano della Chiesa ma che poi, subito dopo, appunto “per ragioni di coscienza”, lo rifiuterà, decidendo di tornare alla sua precedente vita eremitica, dobbiamo necessariamente contestualizzare l’ambito storico-politico entro cui Pietro Angelerio visse, pensò ed operò⁸⁵.

Svilupperemo questa operazione di analisi e di considerazione del contesto storico-sociale in cui Celestino V visse, attraverso l’opera e la lettura dei fatti effettuata da Ignazio Silone perché lui stesso, auto-biograficamente, con la sua sensibilità di “socialista senza partito e cristiano senza chiesa”, legge e interpreta nel suo lavoro meglio di chiunque altro, secondo noi, il pensiero e le motivazioni della rinuncia di Celestino V, che in fondo in fondo, a ben vedere, raffigurano il suo stesso rifiuto verso le istituzioni di qualsivoglia natura, identificate e considerate personalmente, in sintesi, come corruttrici della coscienza e della sensibilità umane: «voi vi riferite alle istituzioni e al potere, io alle anime. (...) il compito del cristianesimo è di affrancarle con la verità. Dio ha creato le anime, non le istituzioni»⁸⁶, osserverà Celestino V a Bonifacio VIII in uno dei suoi *tre* colloqui con lui, descrittici da Silone nel suo famoso dramma.

Celestino V era un uomo mite e pacifico, che viveva come eremita tra le montagne abruzzesi in piena povertà e in costante rinuncia della ricchezza e dei beni materiali. Appartenente in origine all’ordine dei benedettini, a seguito del quale aveva poi fondato l’ordine dei *Fratelli di Santo Spirito*, Celestino conduceva dunque, prima della sua elezione pontificia, un’esistenza tutta evangelica ed era stato influenzato in questo anche molto dal pensiero francescano, attraverso i cosiddetti “Spirituali” dell’*Ordo fratrum minorum* di San Francesco della “Marca anconetana”, in particolare da Angelo Clareno, Ubertino da Casale e Pietro da Macerata. Questi frati francescani, che osservavano rigidamente la *Regola* e il *Testamento* di San Francesco ed erano stati accolti, con una certa autonomia, all’interno dell’ordine di Celestino, auspicavano, tra le tante cose, l’avvento di una Chiesa non corrotta, che fosse totalmente osservante degli insegnamenti di Cristo contenuti nel Vangelo.

Essi inoltre, entro questa loro visione evangelica del mondo, si ispiravano anche in parte al pensiero di Gioacchino da Fiore. Come noto, il frate calabrese, considerato eretico dalla Chiesa, auspicava nella sua teologia della storia l’avvento del “Regno di Dio”, collegando di fatto lo sviluppo storico dell’umanità all’escatologia della Trinità cristiana. Egli sosteneva che

⁸⁵ Per un’ampia ricostruzione ed analisi dell’opera, della figura di Celestino V e del suo pensiero, anche (ma non solo) all’insegna di quello auto-biografico siloniano, cfr. G. DI SALVATORE, *Il dramma della coscienza. La “via spirituale” di Celestino V ne l’Avventura d’un povero cristiano di Ignazio Silone*, cit. .

⁸⁶ I. SILONE, *L’avventura d’un povero cristiano*, cit., p. 203.

si stava concludendo la seconda delle tre epoche, quella del “Figlio”, e che a quest’epoca sarebbe susseguita a breve quella finale dello “Spirito Santo” in cui appunto, come recita bene la preghiera cristiana del “Padre nostro”, ci sarebbe stato anche, in questo mondo, il “Regno di Dio”, che in altri termini significava un’esistenza in cui sarebbero prevalsi, *in primis* nell’istituzione ecclesiastica della Chiesa e poi in tutti gli uomini di “buona volontà”, gli ideali monastici e contemplativi⁸⁷ volti alla realizzazione, da parte di tutti, “al bene per il bene”, ossia indirizzati, nella *libertas major*, alla realizzazione del bene fine a se stesso⁸⁸.

Gli spirituali auspicavano, inoltre, la venuta di un “Papa angelico”⁸⁹ che finalmente potesse riformare la Chiesa di Roma “dal di dentro” in modo radicale, e dunque nel pontificato di Celestino V si concentrarono le due più grandi aspirazioni di questi pensatori francescani, che fino ad allora e seguitamente alla sua rinuncia, furono tutti indicati e perseguitati come eretici.

Silone, nel suo lavoro, evidenzia proprio questa visione spirituale, pur se utopica⁹⁰, del cristianesimo espressa e sintetizzata dalla figura e dall’operato di Celestino V.

⁸⁷ Sul pensiero trinitario di Gioacchino da Fiore, cfr. in via generale l’ampia analisi di H. DE LUBAC, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. Dagli spirituali a Schelling*, Jakabook, Milano 1984. Cfr. anche l’interessante A. RIPA, *Dalla «Ecclesia carnalis», alla «Ecclesia spiritualis»: Gioacchino da Fiore*, in W. CAPEZZALI (a cura di), *Celestino V e le sue immagini del Medioevo*, Atti del 6° Convegno storico internazionale, l’Aquila, 24-25 maggio 1991, Arti grafiche aquilane, l’Aquila 1993, pp.21-39 e i riferimenti bibliografici in esso contenuti. Sul punto cfr. anche lo studio di A. MARINI, *Celestino V nell’attesa escatologica del Secolo XIII*, in W. CAPEZZALI (a cura di), *Celestino V Papa angelico*, Atti del 2° Convegno storico Internazionale, l’Aquila, 26 e 27 agosto 1987, Arti Grafiche Aquilane, L’Aquila 1988, in particolare p. 35 ss., e, per una lettura del pensiero gioachimita in rapporto con altri riformatori meridionali del tempo cfr. B. VETERE, *Nuove forme di spiritualità e di vita monastica nell’Italia meridionale dei secoli XI-XII*, in W. CAPEZZALI (a cura di), Atti del Convegno storico internazionale, l’Aquila, 26-27 agosto 1988, Arti Grafiche Aquilane, L’Aquila 1989, pp.154-184. Forse non è un caso che la stessa comunità religiosa fondata da Celestino V, prima di denominarsi Celestini all’indomani dell’incoronazione papale di Celestino V, si chiamasse proprio Fratelli dello Spirito santo, e che venisse fondata in una chiesa della Maiella dedicata allo Spirito santo. Tale collegamento spirituale tra Celestino V e Gioacchino da Fiore, ripresa più volte da Silone nel suo testo, è testimoniata anche dall’emblema che raffigura l’ordine monastico celestiniano, rappresentato da una croce di legno alla quale è sovrapposta una “S”. Della nostra stessa opinione sembra essere S. DI MATTIA SPIRITO, nel suo *Monachesimo e povertà*, in W. CAPEZZALI (a cura di), *S.Pietro del Morrone Celestino V nel Medioevo monastico*, Atti del Convegno Storico Internazionale, l’Aquila, 26-27 Agosto 1988, Arti Grafiche Aquilane, l’Aquila 1989, pp.120-121. Sul punto cfr. anche G. DI SALVATORE, *Il dramma della coscienza. La “via spirituale” di Celestino V ne L’avventura d’un povero cristiano*, cit. .

⁸⁸ Sul punto cfr. in modo particolare I. SILONE, *L’avventura d’un povero cristiano*, cit., p. 166 e pp.202-203.

⁸⁹ Sul punto cfr. in via generale le discussioni contenute in W. CAPEZZALI (a cura di), *Celestino V Papa angelico*, cit. .

⁹⁰ Come osserverà direttamente Silone (ID., *L’avventura d’un povero cristiano*, cit., pp.22-23), la «storia dell’utopia è in definitiva la contropartita della storia ufficiale della Chiesa e dei suoi compromessi col mondo. Non per nulla la Chiesa (...) ha considerato sempre con sospetto ogni resipiscenza del mito. Dal momento che la Chiesa presentò se stessa come Regno, cioè da Sant’Agostino, essa ha cercato di reprimere ogni movimento con tendenza a promuovere un ritorno alla credenza primitiva. L’utopia è il suo rimorso». Proprio a tal proposito, «L’avventura di Celestino si svolse, per lungo tratto, nell’illusione che le due diverse vie di seguire Cristo si potessero ravvicinare e unire. Ma, costretto a scegliere, non esitò» (*Ivi*, p.23). Osserva ancora Silone (*Ivi*, p. 23-24) che, se «l’utopia non si è spenta, né in religione, né in politica, è perché essa risponde a un bisogno profondamente radicato nell’uomo. Vi è nella coscienza dell’uomo un’inquietudine che nessuna riforma e nessun benessere materiale potranno mai placare. La storia dell’utopia è perciò la storia di una sempre delusa speranza» ma «di una speranza tenace». «(...) per essere fruttifera questa non deve rivolgersi all’ideologia, bensì al contenuto morale».

Nei dialoghi siloniani presenti nel testo lo scrittore mette soprattutto in risalto, nella figura di questo reale “Papa angelico”, il dibattito interiore della sua coscienza e la conduzione, convinta e sentita, di una vita personale all’insegna della probità e della purezza spirituale ad essa collegate, confrontando tali posizioni e visioni del mondo con il compromesso del potere e dei suoi “ingranaggi”⁹¹, che saranno espressi nella Chiesa istituzionalizzata di Roma, raffigurata, difesa e sostenuta successivamente a gran voce da Bonifacio VIII e dalla sua visione fortemente teocratica⁹².

Per Silone sono proprio gli “eretici” duecenteschi della Chiesa cattolica e con essi Celestino V ad incarnare, dunque, quel “cristianesimo puro ed apostolico delle origini”: un cristianesimo andato appunto perduto con la secolarizzazione della Chiesa cattolica, che era già fortemente in atto ai tempi di Celestino V, e con la conseguenziale “tentazione del potere”, di dostoevskijana memoria, a cui lo stesso “Papa angelico” sarà sottoposto durante il suo breve pontificato⁹³.

Pietro di Morrone, come attesta lo stesso Silone⁹⁴, dopo lunga esitazione, accetta dunque di diventare Papa Celestino V convinto che sia possibile modificare “dal di dentro” il sistema e così “riformare” la Chiesa, con il suo sentire e le sue convinzioni religiose molto vicine, come dicevamo, agli ideali del francescanesimo e degli Spirituali. Egli dunque, con il suo atto di accettazione, decide di guidare la Chiesa cattolica come Papa passando da una visione puramente “evangelica” della vita, imperniata sulla povertà, sulla preghiera, sulla contemplazione spirituale nell’eremo, sulla carità e sulla rinuncia, ad una visione “apostolica” della stessa, che avrebbe finalmente visto, anche su questa terra, l’avvento del “Regno di Dio”⁹⁵, auspicato, appunto, a gran voce, da Gioacchino da Fiore.

⁹¹ « Mi interessano soltanto i contrasti morali e di pensiero. (...) Ormai è chiaro che a me interessa la sorte d’un certo tipo di uomo, d’un certo tipo di cristiano, nell’ingranaggio del mondo, e non saprei scrivere altro» (I. SILONE, *L’avventura d’un povero cristiano*, cit., pp.6-7).

⁹² Sul punto cfr. l’interessante B. GUILLEMAIN, *Bonifacio VIII e la teocrazia pontificia*, in D. QUAGLIONI (a cura di), *Storia della chiesa. La crisi del Trecento e il papato aragonese (1274-1378)*, vol. XI, San Paolo ed., Cuneo 1994, p. 129ss. e i riferimenti bibliografici in esso contenuti.

⁹³ Osserva M. E. CAPANI (EAD., *Immaginario e tradizione nella «Avventura di un povero cristiano»*, in W. CAPEZZALI (a cura di), *“Magisterium et exemplum”: Celestino V e le sue fonti più antiche*, Atti del 5° Convegno storico internazionale, l’Aquila, 31 agosto- 1 settembre 1990, Arti Grafiche Aquilane, l’Aquila 1991, p. 140, che nell’opera, appunto, si avverte «da una parte la povertà, la semplicità, la rinuncia ad ogni potere ad uso dei francescani spirituali e degli eremiti morronesi come Pietro (...), e, d’altra parte, l’alta gerarchia colta, ma priva della capacità di indirizzare giustamente la propria cultura, ricca, ma asservita al potere. Contrapposizione che costituisce il tema dominante del dramma».

⁹⁴ Cfr. I. SILONE, *L’avventura d’un povero cristiano*, cit., p. 79.

⁹⁵ Osserverà espressamente Celestino V nel testo siloniano (*Ivi*, p. 169): può «esistere un’opposizione tra la vita di un’anima seriamente cristiana e l’attesa di Dio? Non mi pare. A me sembra che l’anima cristiana, la quale aspiri intensamente al regno di Dio, si conforma a immagine di esso e vi adegua il suo comportamento, a cominciare dalle relazioni col prossimo. Non è un gioco di parole affermare che essa realizza, sia pure in misura minima, il regno. Rimane senza dubbio il contrasto dell’anima con le istituzioni e le leggi esistenti. Quando e come il regno sarà instaurato con la partecipazione libera di tutte le creature? Quando la carità sostituirà le leggi?

Il suo “primo colloquio” con il Cardinal Caetani, che sarà suo successore al trono di San Pietro con il nome di Bonifacio VIII, immaginato da Silone nella sua opera letteraria, ha appunto come titolo “*Il Pater Noster nell’ingranaggio dell’alienazione*”, ed indica e giustifica questo suo personale intento. E esso riguarda proprio una disquisizione sul problema spinoso della secolarizzazione della Chiesa, in atto ai tempi di Celestino V: «non è terribile» chiede Celestino V al Cardinale, «che la Chiesa di Cristo sia adesso organizzata come uno Stato? (...) Forse susciterò la vostra compassione se vi dirò che (...) io sono rimasto al Pater Noster e al Vangelo (...). Perciò vi chiedo scusa se io non so concepire relazioni cristiane che non siano relazioni personali; voglio dire, non relazioni di cose, ma di anime»⁹⁶. E il cardinale Caetani osserva: «a livello parrocchiale o diocesano posso darvi ragione. Ma la Chiesa, nel suo insieme, è ora una potenza, anzi, la più elevata delle potenze, e deve regolarsi come tale. Non si governa con il Pater Noster»⁹⁷. A questo punto Celestino V gli dice: «la cristianità (...) è composta di anime e non di cose. Io non posso trattare i cristiani come oggetti (...) e neanche come sudditi. Posso ammettere che questo modo di vedere sia scomodo dal punto di vista della rapidità e disinvoltura nel comandare, ma mi pare che anche in questo debba esserci una differenza tra i cristiani e i pagani. Per i cristiani il valore supremo sono le coscienze: esse meritano dunque il massimo rispetto»⁹⁸. E Caetani gli risponde, concludendo il loro colloquio: non «immaginavo che potesse esistere un uomo come voi, assolutamente refrattario al senso del potere (...). Ne sono assai preoccupato»⁹⁹.

Silone in queste pagine ci presenta dunque due visioni del mondo totalmente differenti, quella di Celestino V e quella del futuro Bonifacio VIII, che esprimono di fatto un atteggiamento totalmente diverso, proprio nei confronti del “potere”: la prima visione, più idealistico-spirituale, portata avanti all’insegna di una costante obiezione di coscienza che deve, per sua probità, necessariamente contrapporsi alla possibile degenerazione del potere, è auspicata da Celestino V come soluzione ed è strettamente collegata all’idea di un ritorno della Chiesa di Roma ad un “cristianesimo primitivo”, fatto di preghiera¹⁰⁰ e di essenzialità evangelica. Essa

Nessuno può saperlo, ma non dev’essere un incoraggiamento alla nostra pigrizia. Poiché i cristiani che, fin da oggi, vivono coraggiosamente secondo questo spirito, in realtà lo anticipano. E nella nostra preghiera rimane l’invocazione: Venga il tuo Regno».

⁹⁶ I. SILONE, *L’avventura d’un povero cristiano*, cit., pp.120-121.

⁹⁷ *Ivi*, p. 121.

⁹⁸ *Ivi*, p. 122.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Nella biografia più antica su Celestino V, la cosiddetta *Vita C.*, scritta direttamente dai suoi compagni monaci celestini Bartolomeo da Trasacco e Tommaso da Sulmona, effettivamente più volte, come noto, sulla scia di quanto evidenzia proprio Silone, viene riferito di Celestino V che esorta i fedeli al *Pater Noster* e, in via più generale, spiritualmente, alla preghiera. Sul punto cfr. anche E. PASZTOR, *La Chiesa alla fine del Duecento ed il pontificato di Celestino V*, in W. CAPEZZALI (a cura di), *Celestino V papa angelico*, cit., p. 28; J. PAUL,

si contrappone nettamente alla seconda visione, e con essa al processo di secolarizzazione in atto ed al potere assoluto della Chiesa, che Bonifacio VIII difende e porrà poi storicamente in atto nel suo pontificato, con la sua politica diplomatica e le sue innumerevoli bolle, entro cioè una visione, potremmo dire utilizzando un'espressione moderna, più realistico-politica¹⁰¹.

Fin da questo primo colloquio, pur se solo immaginato dallo scrittore marsicano, vengono allora messe concretamente a confronto, da e secondo Silone, le due «realità cristiane: quella concordataria e storicizzata», attuata poi da Bonifacio VIII, e quella «escatologica e profetica»¹⁰², auspicata con l'accettazione iniziale del potere, da Celestino V.

Il pensiero di Celestino V e con esso anche, indirettamente, l'attacco personale ed autobiografico di Silone attraverso la sua voce, è dunque rivolto esplicitamente alla istituzionalizzazione della Chiesa e alla sua sovrastruttura, intrisa totalmente, a loro giudizio, di forza e di potere ed interessata esclusivamente ad essi. Una istituzionalizzazione che Celestino V pensava inizialmente, a torto, di poter "riformare". Le posizioni ideologiche tra il sentire, il pensare e il fare di Celestino V e quella della Chiesa di Roma, si presentano allora, per e in entrambi, nette ed inconciliabili. Silone stesso, del resto, schierandosi nettamente a favore e a difesa di Celestino V, sul punto è lapidario: dirò «dunque francamente che la realtà cristiana (...), mi sembra, nel suo insieme, bipolare, e forse lo resterà ancora per molto tempo: concordataria ed escatologica, storicizzata e profetica. Ogni cristiano continuerà a trovare la collocazione che il più delle volte le circostanze gli preparano, o a far la scelta che gli detta la coscienza»¹⁰³.

Celestino V però, analogamente a Silone, si renderà appunto ben presto conto che la realtà non solo è ben diversa dal suo modo di sentire, di pensare e di fare ma che il "sistema del potere", e con esso gli uomini che gli sono asserviti, sono più forti di qualsivoglia volontà o

Célestin V dans la dévotion populaire, Ivi, pp. 214-216; D. FLORIO, *Ignazio Silone tra populismo e cristianesimo*, Accademia Cosentina Atti, 18, 1970-1971, 20 marzo 1970, pp. 108-110. Osserva di seguito lo studioso (ivi, p. 223ss.) come Celestino V faccia spesso riferimento al segno della croce, simbolo della sofferenza del cristianesimo ma simbolo anche della salvezza, legata, tra l'altro, come riferisce lo studioso, ai miracoli che sono susseguiti dopo tale gesto di Celestino. Sulla simbologia della croce in Celestino V cfr. anche le osservazioni di M.E. CAPANI, *Immaginario e tradizione nella «Avventura di un povero cristiano»*, cit., p.148.

¹⁰¹ Sul punto cfr. B. GUILLEMAIN, *Bonifacio VIII e la teocrazia pontificia*, cit., in particolare i paragrafi 2 e 3, pp. 136-161.

¹⁰² A. SCURANI, *Il cristianesimo «spirituale» di Ignazio Silone*, «Letture», Giugno 1968, p. 436. Per M.E. CAPANI, *Immaginario e tradizione nella «Avventura di un povero cristiano»*, cit., p. 144s., dalla quale tuttavia discordiamo, Silone rappresenterebbe in modo totalmente errato questa "idea di carnalità" che tuttavia è fattivamente presente, come problema ed atteggiamento, nella Chiesa di Roma del XIII secolo. Sulla diversa visione della Chiesa di Roma, tra Celestino V e Bonifacio VIII, cfr. ancora di seguito Ivi, p.146s. . Sul punto cfr. anche le analisi di E. GUERRIERO, *Silone l'inquieto*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1990, p. 81ss. ; F. VASSALLO *Recensione a Ignazio Silone: L'avventura di un povero cristiano*, «Idea», anno 24°, 1968, nn.8-9; e le discussioni relative ad un convegno tenutosi a Sulmona il 15 marzo 1981, contenute in G. FRASSANITO (a cura di), *Celestino cristiano senza chiesa*, ed. Gallo Cedrone, L'Aquila 1983.

¹⁰³ I. SILONE, *L'avventura d'un povero cristiano*, cit., pp.24-25.

tentativo di effettuare “il bene per il bene”, di trasformare cioè l’esistenza di tutti i fedeli e della Chiesa di Roma all’insegna dei precetti cristiano-evangelici.

Così, una volta divenuto Papa, egli si ritroverà a fare i conti con il potere ed il suo “ingranaggio” e la sua diverrà, allora, una “*Condizione insopportabile*”, come intitola Silone il suo “secondo colloquio” immaginario tra Celestino V e il Cardinal Caetani: «è difficile essere papa e rimanere buon cristiano»¹⁰⁴ osserverà così il nuovo Papa.

Caetani, dal canto suo, ancora cardinale, evidenzia bene nel suo secondo dialogo con Celestino V come di fatto, inevitabilmente, sia il sistema, per sua natura costitutiva, a limitare la libertà del Papa e a condizionarla fortemente, attraverso l’esercizio della sua autorità e del suo potere. A suo giudizio, pertanto, ogni uomo, per sua natura, è inevitabilmente tentato dalla bramosia del potere: questo semplicemente perché l’uomo, nella sua condizione naturale, brama «il comando più della libertà e della virtù»¹⁰⁵. Celestino, proprio con la sua autorità di Papa, tenta invece di contrapporre alle logiche del potere una concezione cristiana dell’essere umano più nobile e virtuosa: il cristianesimo, infatti, per lui, deve portare sempre l’uomo a migliorarsi, ad elevarsi spiritualmente dalla sua bassa, umana condizione di cui “per necessità naturale” egli è comunque anche (ma non solo) costituito¹⁰⁶.

Questo tentativo di Celestino V è però vano. Egli si ritrova subito ad essere completamente assoggettato al potere e alle sue logiche conquistatrici e di successo, che utilizzano la forza e ogni mezzo legato alla necessità, a discapito però dei principi etici, e questa condizione, appunto “insopportabile” per la sua coscienza, facendolo sentire impotente di fronte alle degenerazioni della sovrastruttura istituzionale inconciliabile con il suo sentire, lo spingono dopo qualche mese ad effettuare il suo famoso atto di abdicazione, ponendo così fine al suo tormento spirituale:

«Io Celestino, mosso da ragioni legittime, per bisogno di umiltà, di perfezionamento morale, e per obbligo di coscienza, come pure per indebolimento fisico, per difetto di dottrina e per la cattiveria del mondo; al fine di recuperare la pace e le consolazioni del mio precedente modo di vivere, con tutto l’animo e liberamente mi dimetto dal Pontificato, espressamente fo rinuncia del seggio, della dignità, del peso e dell’onore, dando da questo istante piena libertà e facoltà al Sacro Collegio dei cardinali di scegliere e provvedere, per via canonica, di nuovo Pastore della Chiesa universale»¹⁰⁷.

Il vecchio Papa è dunque profondamente turbato dagli effetti della secolarizzazione della

¹⁰⁴ *Ivi*, cit., p. 137.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 138.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 153.

Chiesa sugli uomini, connessi all'esercizio del potere sfrenato e ai decadenti comportamenti dell'autorità che la governa nei diversi livelli della sua struttura. La Chiesa, infatti, come del resto tutte le sovrastrutture, per Silone, è costantemente sottoposta a quella «tentazione del potere»¹⁰⁸, di dostoevskijana memoria come abbiamo visto precedentemente nella *Leggenda del Grande Inquisitore*, che affascina costantemente ma allo stesso tempo corrompe profondamente l'animo umano.

Alla “spada”, simbolo del potere e della forza con cui viene esercitata l'autorità della Chiesa, Celestino contrappone la “croce”, espressione massima del bene verso cui deve sempre volgersi l'uomo ed a cui, a suo giudizio, deve fare costante riferimento anche la Chiesa di Roma. Il bene è fine a se stesso, e dunque non esiste un “a fin di bene”¹⁰⁹ che possa essere conseguito attraverso altri modi e mezzi, sottesi dall'uso della forza, come del resto analogicamente osservava Dostoevskij ne *I fratelli Karamazov*.

È proprio per questo motivo che ad esempio Celestino, da papa, si rifiuterà di benedire i soldati che stanno per partire in guerra, come riporta bene Silone nel suo testo: «non posso benedire alcuna impresa di guerra. Sapete a che cosa si riduce l'insegnamento morale di Cristo? (...) Si riduce a due parole: vogliatevi bene. (...) il segno della benedizione cristiana è quello della Croce»¹¹⁰.

Ma il bene, come comprenderà a fondo Celestino V di persona, non può essere istituzionalizzato nella Chiesa perché il “sistema” istituzionale comporta necessariamente il potere e con esso la bramosia di possederlo e di esercitarlo attraverso la forza, fisica e psicologica. La “tentazione del potere”, come appunto, analogamente, ci insegna bene *La leggenda del Grande Inquisitore*¹¹¹ che in modo particolare ed apposito si sofferma ad osservarne gli effetti, dal punto di vista della Chiesa istituzionalizzata nel racconto delle tre tentazioni del deserto di Cristo, è infatti una delle tentazioni più forti a cui l'essere umano viene sottoposto, tanto che il demonio, secondo il Vangelo, ha deciso di tentare lo stesso Cristo, offrendogli la possibilità di avere il suo dominio assoluto su tutta la terra.

Nel dramma siloniano Bonifacio VIII, ossia il nuovo papa, ribadisce a Celestino V (ora tornato ad essere Pier Celestino) che il potere è necessario ed importante per la Chiesa, come per qualsivoglia altra istituzione, mentre Pier Celestino, di contro, gli contrappone, per tutta

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 201,

¹⁰⁹ *Ivi*, p.166.

¹¹⁰ I. SILONE, *L'avventura d'un povero cristiano*, cit., p.129.

¹¹¹ Sul punto cfr. anche le discussioni e i riferimenti bibliografici contenuti in G. DI SALVATORE, *L'uomo tra i “due abissi”. Il male e la libertà nel Grande Inquisitore. II*, cit., p. 639ss. .

risposta, la coscienza umana, ribadendo che «Dio ha creato le anime, non le istituzioni»¹¹² ed osservando che Dio «ci ha detto: amate la povertà, amate gli umiliati e offesi, amate i vostri nemici» e «non preoccupatevi del potere, della carriera, degli onori» perché essi «sono cose effimeri, indegne di anime immortali»¹¹³.

E se la condizione in cui riversava la Chiesa ai tempi di Celestino V è diventata per il vecchio Papa ormai insopportabile, tanto da farlo tornare sui suoi passi e alla sua vecchia vita eremitica, altresì insopportabile, per il nuovo Papa Bonifacio VIII appare la posizione evangelica di Pier Celestino, che non rinuncia ancora una volta a ribadire e a non abiurare, di fronte a lui, il riconoscimento dell'importanza teologica dei principi ispiratori degli Spirituali francescani e la loro personale difesa. Così Bonifacio VIII gli dice: «Vi ordino di tacere (...). Non ho più nulla da chiedervi e noi non abbiamo più nulla da dirvi (...). Avrete (...) il castigo che meritate»¹¹⁴ e Pier Celestino, inchinandosi, con estrema dolcezza gli risponde: «pregherò per voi»¹¹⁵.

Il “terzo ultimo colloquio” del testo siloniano, tra Celestino V e Bonifacio VIII, si conclude dunque in questo modo e la risposta finale di Celestino V ci rimanda ancora con il pensiero, analogamente, alla storia immaginaria de *La leggenda del Grande Inquisitore*. Nel momento finale della *Leggenda* un Cristo silente bacia il Grande Inquisitore per tutta risposta alle sue accuse, riconfermando con tale misterioso gesto il suo comunque atteggiamento benevolo nei suoi confronti, cioè esprimendo la convinzione di “quel bene *per* il bene” profondamente cristiana, di cui parlava anche Celestino V. La loro la natura di entrambi è di essere “nati per condividere affetti e non odio”, per utilizzare un'espressione di Sofocle, detta da Antigone a Creonte.

Del resto, ancora analogamente, il Cardinale-Grande Inquisitore dostoevskijano di Cristo come il Bonifacio VIII siloniano, inquisitore a sua volta di Celestino V, sembrano avere una considerazione del tutto “negativa” della natura umana nel suo sentire e nel suo libero arbitrio della scelta e, al contrario, del tutto “positiva” del potere e dell'istituzione religiosa da essi stessi rappresentata. Ovviamente queste loro convinzioni e posizioni entrano inevitabilmente in contrasto e negazione con la coscienza di chi, come Celestino V, percepisce per sua natura ed è pronto a seguire, senza esitazione, la dottrina evangelica di Cristo. Celestino V, come Cristo, si sottrarrà dunque alla tentazione del potere, ma il problema “pratico” di fondo, sollevato altresì encomiabilmente dai due esempi della letteratura indubbiamente rimane.

¹¹² I. SILONE, *L'avventura d'un povero cristiano*, cit., p. 203.

¹¹³ *Ivi*, p. 204.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 206.

¹¹⁵ *Ibidem*.

Esso riguarda in senso ampio l'istituzione sociale che, nel suo sistema, sembra portare intrinsecamente dentro di sé l'essenza idolatrica del potere a cui l'essere umano, per sua natura, è tentato e spesso asservito, subendone il fascino ma soprattutto gli effetti più deleteri e distruttivi della forza che in esso si celano, e che poi si manifestano inevitabilmente, come abbiamo visto, verso di lui e verso gli altri esseri umani, a discapito della loro libertà di coscienza.

La leggenda del Grande inquisitore di Dostoevskij come *L'avventura d'un povero cristiano* di Silone ci evidenziano dunque questa inconciliabilità, che Celestino V e del resto Silone stesso come "socialista senza partito e cristiano senza chiesa" hanno tentato di risolvere preferendo uscire "fuori" dalle istituzioni e dunque decidendo di tornare a condurre la loro esistenza all'insegna di quanto dettava loro la propria coscienza, lontano dalla sovrastruttura sociale.

Una scelta che tuttavia, sicuramente, non ha risolto definitivamente il problema "dal di dentro" ma che lo ha solo e semplicemente allontanato da loro, esprimendo dunque ancora una volta quella inconciliabilità profonda tra il potere e la coscienza, che pertanto rimane.

Le opere letterarie che in questa sede abbiamo preso in esame per la nostra discussione tra il potere e la coscienza, da noi analizzate all'insegna dell'idea di giustizia (nell'*Antigone* e nell'*Oresteia*), dell'identità (nel *Mercante di Venezia*), del male e della libertà (nel *Grande Inquisitore* e ne *L'avventura d'un povero cristiano*), ci hanno dunque dimostrato, ciascuna nella sua peculiarità, come sia possibile all'insegna dei due punti di riferimento scegliere e decidere per l'uno o per l'altra posizione, pur tuttavia ancora inconciliabile tra i due termini.

Ma è davvero così? È cioè davvero impossibile scegliere e così risolvere il problema del connubio tra i due elementi, senza con questo riuscire a considerarli entrambi? È davvero impossibile trovare un'alternativa all'inegoziabilità tra le due posizioni escludendo necessariamente l'uno o l'altro termine?

PARTE SECONDA
POTERE E COSCIENZA

*“La prudence est l’art d’en tenir compte:
c’est le désir lucide et raisonnable”*

(A.COMPTE-SPONVILLE)

*“La politica (...) è
questo: l’arte o la saggezza di chi sa porsi
al di sopra del proprio diritto
o del proprio potere di governo,
trascendendo se medesimo per potere vivere insieme”*

(G. ZAGREBELSKY)

Cenni introduttivi: la *phrónesis* aristotelica come mediazione della scelta pratica

Le posizioni dei personaggi letterari, presi esemplarmente in considerazione per la nostra discussione “pratica” sul potere e sulla coscienza, sono apparse, dunque, assolutamente inconciliabili.

Il soggetto che si è trovato a dover operare delle scelte in modo innegozabile tra i due termini, rispettivamente all’insegna dei problemi di giustizia, di alterità, di male e libertà, che i singoli casi della vita gli hanno presentato, sembra dunque essere stato costretto ad adottare l’uno o l’altro atteggiamento, per le ragioni e i motivi rilevati, senza con ciò riuscire ad instaurare un dialogo funzionale *con* l’altro (*inter-esse*) e dunque ponendo la propria relazione

all'interno di una dinamica meramente conflittuale, che ha spinto entrambi i relazionanti a scegliere tra "il potere o la coscienza", dando vita ad una inevitabile situazione e condizione "tragica".

A ben vedere, tutti i personaggi presi in considerazione si sono presentati, nella loro decisione "pratica" intrapresa, privi di una qualità che forse, se presente, avrebbe invece permesso un confronto costruttivo, risolvendo meno tragicamente e più positivamente la loro relazione "pratica".

Questa "qualità interiore" all'uomo a cui facciamo riferimento e che vogliamo ora prendere in considerazione per poter effettuare un "ripensamento pratico" dell'idea di giustizia, di alterità e di libertà, rileggendo allo stesso tempo i testi già esposti, è stata lungamente studiata e discussa da Aristotele, ed è stata da lui definita come *phronésis*.

Secondo lo Stagirita, alla cui teoria, hanno fatto poi riferimento tutti gli altri pensatori e studiosi del pensiero "pratico" sia antichi (come ad esempio San Tommaso¹¹⁶) sia moderni (come ad esempio Gian Battista Vico¹¹⁷) e contemporanei (come ad esempio gli studiosi del movimento filosofico della *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*¹¹⁸, i cui precorritori, con le loro opere, sono stati, come noto Hannah Arendt, Leo Strauss ed Eric Voegelin), la *phronésis*, sinonimo di saggezza, è «uno stato abituale veritiero, unito a ragionamento,

¹¹⁶ Per un ampio studio sul pensiero di San Tommaso in relazione al pensiero pratico di Aristotele e al suo concetto di *phronésis* cfr SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, in J.-P. TORREL (a cura di), *La prudence*, Ed. Du Cerf, Paris 2006 e E. BERTI, *Filosofia pratica*, ed. Guida, Napoli 2008, pp.48-53.

¹¹⁷ Per uno studio completo sul pensiero vichiano all'insegna della *phronésis* aristotelica, cfr. l'interessante E. NUZZO, *Tra religione e prudenza. La "filosofia pratica" di Gian Battista Vico*, Ed. di Storia e letteratura, Roma 2007, ed i riferimenti ai testi vichiani in esso contenuti.

¹¹⁸ Come noto, il movimento della *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, che si sviluppa in Germania negli anni '60 e '70 del XX secolo diffondendosi poi in tutti gli altri paesi, ha riproposto il pensiero neoaristotelico, separando il campo speculativo delle materie pratiche (la politica, l'etica e il diritto) dal sapere poetico e teoretico e riattribuendo alla *praxis* specifiche caratteristiche e modalità speculative. Sul punto, per un'analisi generale dei problemi, cfr. tra i tantissimi, gli studi e i riferimenti bibliografici di: K.H. ILTING, *Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit*, in «Philosophisches Jahrbuch», LXXII, 1964; M. RIEDEL, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, voll. I e II, Rombach, Freiburg 1972-1974; C. PACCHIANI (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci, Abano 1980; J. RITTER, "Politica" ed "etica" come filosofia pratica, in ID., *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Marietti, Casale Monferrato 1983; G. ZANETTI, "Concretezza esistenziale" e razionalità della prassi: l'orizzonte moderno della filosofia pratica, «Il Mulino», anno XXXV, n°308, Novembre-Dicembre 1986; F. VOLPI, *Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica*, «Il Mulino», anno XXXV, n°303, Gennaio-Febbraio 1986; E. GREBLO, *La politica in giudizio. Aspetti della filosofia pratica in Germania e in Francia*, «Aut-Aut», nn. 220-221, Luglio-Ottobre 1987; G. DUSO (cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, F. Angeli, Milano 1988; M. ASERO, *La riabilitazione della filosofia pratica tra moderno e postmoderno. Un possibile itinerario tra la tradizione della filosofia pratica e il neoaristotelismo di Hannah Arendt*, in B. MONTANARI (a cura di), *Spicchi di novecento*, Giappichelli, Torino 1998; M.-H. Gauthier-Muzellec, *Aristotele et la juste mesure*, PUF, Paris 1998; P. DESTREE (a cura di), *Aristotele. Bonheur et vertus*, PUF, Paris 2003; H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2004; P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristotele*, PUF, Paris 2004; V. DINI, *Il governo della prudenza*, Franco Angeli, Milano 2007; E. BERTI, *Filosofia pratica*, cit. .

pratico, che riguarda ciò che è bene e male per l'uomo»¹¹⁹.

Di difficile traduzione e interpretazione, questa “saggezza pratica”, qualità interiore del soggetto, viene considerata come l'espressione argomentata della *ragionevolezza* (intesa, nei termini specifici dell'assennatezza, come possibilità di “mettersi al posto di”¹²⁰ e dunque di “comprendere le ragioni” dell'altro, come direbbe anche Habermas), della *ponderazione* (intesa come possibilità di valutare ogni singola situazione ed in essa ogni emozione o ragionamento, comprendendola nel suo contesto e dunque nella sua interezza), della *prudenza*¹²¹ (non intesa nei termini moderni come mero calcolo di utilità e di opportunità, ma come espressione e considerazione del momento opportuno *-kairós*¹²²- e della valutazione modale, qualitativa, etica e contestuale entro cui si decide di operare) e del *fare orientativo*¹²³ verso il “*per lo più*”(intesa nei suoi termini probabilistici, argomentativo-discorsivi, induttivi ed a-sistematici della possibile, ma non certa, scelta soggettiva)¹²⁴.

Tutti questi elementi qualitativi, a ben vedere complementari e interconnessi tra loro, indicano ciascuno una o più caratteristiche della *phrónesis* e ci permettono di definire meglio le sue proprietà, la sua essenza e le sue modalità di esplicazione, che, appaiono fondamentali per l'ambito politico, inteso, *in primis*, nel suo senso aristotelico, come relazione comunicativa tra le persone.

In altri termini, come vedremo, la *phrónesis* è un concetto essenziale della filosofia politica, etica e giuridica perché la sua presenza, o assenza, qualifica sostanzialmente il pensiero, la scelta e l'azione relazionale dei soggetti.

Secondo Aristotele essa sarebbe di fatto una qualità naturalmente presente in tutti gli uomini i quali, avendola offuscata dentro di loro, nel tempo, con le cattive abitudini, la diseducazione o le emozioni e i pensieri negativi, dovrebbero semplicemente riscoprirla mediante l'esercizio “pratico” quotidiano, posto in atto attraverso la loro relazione comunicativa con gli altri.

¹¹⁹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Libro VI, 1140b, 5-6, Ed. Laterza, Roma-Bari 1999, p. 231.

¹²⁰ Sul punto cfr. le puntuali osservazioni di H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani ed., Milano 2004, p. 374s. . Gadamer, riprendendo alcuni passi dell'*Etica Nicomachea*, chiarisce come l'assennatezza sia un modo di essere specifico del giudizio morale specificatamente rivolto all'altro della relazione comunicativa, mentre la *phrónesis* è legata all'interiorità del soggetto.

¹²¹ Tale, per esempio, è l'interpretazione di Cicerone. Sulla *phrónesis* come *prudencia* in Cicerone cfr. le osservazioni di E. BERTI, *Filosofia pratica*, cit., p. 40s. .

¹²² Sul “tempo opportuno” cfr. le analisi e considerazioni di P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, cit., p. 95ss.; H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 373.

¹²³ Sul carattere orientativo della *phrónesis* aristotelica cfr. le osservazioni di H. -G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 364ss. .

¹²⁴ Sul punto cfr. G. DI SALVATORE, *Il «per lo più» dell'attività pratica: la «ragionevole incertezza» del diritto*, in V. OMAGGIO (a cura di), *Diritto in trasformazione*, ES, Napoli 2005; e la discussione di E. BERTI, *Filosofia pratica*, cit., p. 20s. .

In questo contesto, entrambi i soggetti della relazione pratica si confronterebbero allora auto-esercitando personalmente questa qualità, e la loro relazione comunicativa avverrebbe entro un rapporto paritario, da essa qualificato.

A partire dalla stessa definizione aristotelica, due sarebbero specificatamente i modi attraverso cui la *phrónesis* viene interiormente individuata ed esercitata dal soggetto: essa può essere appresa dall'individuo per *abitudine*, oppure impartitagli da qualcuno attraverso l'*insegnamento*, diretto o indiretto.

Questi due atti stimolerebbero di fatto la *saggezza pratica* a manifestarsi nuovamente al soggetto e lo porterebbero ad effettuare, verso gli altri, la scelta “giusta” da compiersi, di fronte ad un problema giuridico, politico o etico.

Più profondamente, la *phrónesis* permetterebbe al soggetto di porre in atto non solo un'azione virtuosa ma, manifestando esplicitamente con la sua presenza la naturale essenza e tendenza alla relazione comunicativa del soggetto, gli dimostrerebbe e gli darebbe anche e soprattutto la possibilità di essere lui stesso, in ogni azione e pensiero, un uomo altamente virtuoso.

Certamente questa concezione aristotelica, che individua e definisce la *phrónesis* come una qualità interiormente presente, per natura¹²⁵, in tutti gli uomini, ha come punto di riferimento la visione, se così possiamo dire, totalmente anti-hobbesiana di Aristotele¹²⁶, collegata alla profonda convinzione del pensatore greco che l'uomo sia, per natura uno *zoon politikòn* e che, dunque, egli sia portato, inevitabilmente spinto dalla sua naturale attitudine all'amicizia, a cercare la relazione comunicativa *con* l'altro e la con-divisione del bene pubblico e della felicità, da realizzarsi paritariamente.

L'essere umano, dunque, per misurare in se stesso la *phrónesis* (e perché essa, allo stesso tempo, si manifesti in lui), ha bisogno di porre in atto sempre un'azione “pratica”¹²⁷, che sola, appunto, ne permetterebbe, con l'esercizio continuo, la sua “costante” e “giusta” manifestazione: come dice anche bene Aristotele nel libro IX de *La Metafisica*, è l'atto che, con le sue specificità, qualifica la potenza¹²⁸, esplicandosi nella sua produzione¹²⁹. Pertanto,

¹²⁵ La studiosa Marie-Hélène Gauthier-Muzellec (EAD., *Aristote et la juste mesure*, cit., p. 51), evidenzia in modo interessante la co-presenza del carattere naturale e del carattere intenzionale dell'atto virtuoso del soggetto. Sul punto cfr. anche di seguito, *Ivi*, p. 61 e p. 69ss.

¹²⁶ Sulla differenza tra i due pensatori cfr. le analisi, la discussione critica e i riferimenti contenuti in F. TÖNNIES, *Hobbes e lo zoon politikòn*, «Micromega», n°3, Luglio-Settembre 1988; G. SORGI, *Aristotele, Hobbes e la “riabilitazione della filosofia pratica”*, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», IV serie, LXVIII, 1991.

¹²⁷ Sulla *phronésis* all'interno dell'ambito pratico e sulle differenze tra i due concetti in Aristotele cfr. l'interessante discussione di M. LETTERIO, *Saggezza e mondo, a partire da Aristotele*, in A. PIRNI (a cura di), *Globalizzazione, saggezza, regole*, Ed. ETS, Pisa 2011, pp.29-43.

¹²⁸ Cfr. sul punto ARISTOTELE, *La Metafisica*, in particolare Libro IX, Capitolo VIII, 325-326, 1049b-1050a e

come è stato adeguatamente osservato, la *phrónesis* è «une sagesse (...) de l'action, pour l'action, dans l'action»¹³⁰ e dunque la “cosmologia” della *phrónesis* è la contingenza, con tutti gli imprevisti soggettivi o contestuali, dettati dalla scelta e dal caso, che l'azione nel contingente può chiaramente comportare¹³¹.

Ma cosa come si manifesta la *phrónesis* e cosa accade in questa sua manifestazione?

Nell'azione pratica il soggetto, che esercita la sua *phrónesis* interiore permettendole di manifestarsi, pone in atto, chiaramente non nei termini della sicurezza e certezza ma solo in via di possibilità¹³², delle scelte giuste o sbagliate, buone o cattive, vere o false.

In particolare, il criterio appropriato, che guida e detta le scelte “pratiche” soggettive, dovrebbe essere quello orientato al “giusto mezzo”, espressione naturale, secondo lo stagirita, propria della *phrónesis*: è infatti la misura (*metrion*)¹³³, cioè il “giusto mezzo” tra l'eccesso e il difetto delle emozioni e dei pensieri interiori di ciascuno, che permetterebbe al soggetto di effettuare delle scelte giuste¹³⁴, buone¹³⁵ e vere¹³⁶.

Chi applica il “giusto mezzo” nella sua scelta pratica è un individuo virtuoso (*phronimos*)¹³⁷, che esercita la ragion pratica e che, allo stesso tempo, è guidato dalla *phrónesis*, annoverata esplicitamente da Aristotele tra le virtù intellettuali (ossia dianoetiche), ma considerata anche, a pieno titolo, come il “criterio-guida” delle scelte emozionali e dunque delle virtù etiche.

Il senso dell'esercizio continuo della *phrónesis* nasce dall'assunto che è il soggetto stesso a

Libro IX, Capitolo IX, 329, 1051a, Fabbri ed., Bergamo 1997, pp. 589-590 e p. 592.

¹²⁹ *Ivi*, Capitolo VIII, 326-327, 1050a-1050b, p.590.

¹³⁰ A. COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, PUF, Paris 1995, p.51s.

¹³¹ Sul punto cfr. le analisi e riflessioni di P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, cit., in modo particolare p.64 ss.

¹³² Diciamo “in via di possibilità” perché di fatto, come nota lo stesso Aristotele quando parla della scelta, l'individuo può anche scegliere di “non agire” affatto, di fronte ad un'azione pratica.

¹³³ La *phronésis* come misura funge pertanto da antidoto alle passioni, eccessive e difettive, umane. Sul punto, cfr. tra i tanti V. DINI, *Il governo della prudenza*, cit., p.58. Osserva bene a tal proposito P. CIARAVOLO, *La lezione della natura nella politica*, Ed. Nuova Cultura, Roma 2011, p.39, come infatti, di contro, «la dismisura (...) provoca disordine, instabilità. Tutto ciò che eccede la “giusta misura” (...) in ogni forma di comportamento, produce sempre contro effetti negativi. È la “giusta misura”, l'equilibrio delle proporzioni, l'armonia delle discordanze ad assicurare l'equilibrio».

¹³⁴ Sul concetto di *phronésis* all'insegna dell'idea pratica di giustizia, nei suoi diversi intendimenti, cfr. di seguito, 2.1. *Potere e coscienza: da un ripensamento “pratico” dell'idea di giustizia nell' Antigone e nell'Oresteia*.

¹³⁵ Buono, sotto questo profilo, come vedremo anche di seguito nella nostra discussione sul *Grande Inquisitore* e su *l'Avventura d'un povero cristiano*, significa orientate al bene.

¹³⁶ Il senso di *vero* è da intendersi in questo contesto quale sinonimo di autenticità e di realtà: *autenticità* che, come vedremo anche di seguito, significa *in primis* probità intellettuale ed emotiva, legata alla presenza di se stessi a se stessi, e dunque quale assunzione di responsabilità delle proprie azioni; *realtà* nel senso che l'ambito pratico è non è connesso al pensiero astratto ma concreto, legato alla possibile esperienza giuridica, etica o politica dell'individuo (e ai possibili problemi ad esse legati) che si pone in relazione con gli altri individui.

¹³⁷ Sulla figura del *phronimos* cfr. V. DINI, *Il governo della prudenza*, cit., p. 86ss.; M. LETTERIO, *Saggezza e mondo, a partire da Aristotele*, cit., p. 35ss. .

valutare man mano, nella sua azione “pratica”, il “giusto mezzo” delle sue scelte: è pertanto il soggetto, in ultima analisi, che, secondo una propria individuale opinione, “può” scegliere in un modo o nell’altro e che valuta man mano, con l’esercizio e la presenza sempre maggiore in lui della *phrónesis* e l’esercizio della giustizia ad esso collegato (non è un caso, infatti, che si parli di “giusto mezzo tra”)¹³⁸, le sue decisioni pratiche. Come osserva Pierre Aubenque, nel suo pregevole studio ad essa esplicitamente dedicato, «la *phrónesis* désigne (...) la vertu de la partie *opinative* de l’âme»¹³⁹.

Questo metodo di auto-disciplina e di auto-giudizio è caratterizzato dall’attitudine interiore dell’individuo di tendere sempre, nella scelta che pone in essere, “al meglio” di ciò che egli può fare, di prendere cioè, caso per caso e nella situazione problematica che gli si pone di fronte, la migliore decisione possibile che al momento egli è in grado di prendere¹⁴⁰, cercando appunto di individuare e di applicare, di volta in volta, il “giusto mezzo” tra l’eccesso e il difetto, emotivo ed intellettuale, del proprio pensare razionale e del proprio sentire emozionale, che caratterizzano nelle loro estremità i vizi da evitare¹⁴¹ e, con esso, dunque, di esercitare man mano la propria *phrónesis* interiore, nelle qualità virtuose che le sono proprie¹⁴².

Come è stato giustamente osservato, sotto questo profilo, ciò significa anche che l’essere umano, nella sua essenza, non è ciò che egli sceglie di essere una volta per tutte ma ciò che sceglie di fare in ogni istante¹⁴³, ponendo concretamente in atto le sue scelte ed azioni: noi dunque possiamo pensare in potenza di essere e di fare tutto, guidati dalla nostra essenza interiore, ma è solo negli atti che mostriamo via via il nostro sentire e pensare, e questo mostrarci agli altri e percepirci allo stesso tempo non è statico ma chiaramente sempre *in fieri*. “L’atto qualifica la potenza”: pertanto, come è stato ben osservato, «la vertu ne consiste pas seulement dans une qualité ou disposition (*hexis*) de l’âme sous peine de rendre la vie analogue à l’état du sommeil, elle requiert l’accomplissement effectif d’actes vertueux» ossia «l’exigence de l’exercice en acte»¹⁴⁴.

La *phrónesis* non è allora espressione della mera volontà ma di una scelta vera e propria,

¹³⁸ Sul punto cfr. Anche l’interessante discussione di R. BODÉÛS, *La Justice, état de choses et état d’âme*, in P. DESTREE (a cura di), *Aristote. Bonheur et vertus*, cit., p. 133ss. .

¹³⁹ P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, cit., p. 8.

¹⁴⁰ In sostanza, si tratta di effettuare la scelta migliore che è “in nostro potere”. Cfr. sul punto M. ZINGANO, *Émotion, action et bonheur* in P. DESTREE (a cura di), *Aristote. Bonheur et vertus*, cit., p. 126.

¹⁴¹ Sul punto, tra i tanti, cfr. *Ivi*, p. 122; M.-H. GAUTHIER-MUZELLEC, *Aristote et la juste mesure*, cit., p. 53.

¹⁴² Sul punto M.-H. Gauthier-Muzellec (*Ivi*, p. 57) osserva: «de la qualité (les vertus) de la quantité (la juste mesure)».

¹⁴³ Cfr. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, cit., p. 130.

¹⁴⁴ M.-H. GAUTHIER-MUZELLEC, *Aristote et la juste mesure*, cit., p. 25. Aggiunge sul punto di seguito la studiosa (*Ivi*, p. 39): «une vertu se mesure à ses actes».

valutata e ponderata dal soggetto che la pone in atto concretamente, cercando, nell'esprimerla, di decidere "per il meglio", ossia di decidere ciò che gli è possibile al momento¹⁴⁵. Come osserva bene Enrico Berti sul punto, le scienze pratiche «hanno un fine praticabile (...) ovvero realizzabile mediante l'azione»¹⁴⁶.

Rileva letteralmente sul punto Aristotele che la *phrónesis* è «uno stato abituale che produce scelte, consistente in una medietà rispetto a noi, determinato razionalmente, e come verrebbe a determinarlo l'uomo saggio, medietà tra due mali, l'uno secondo l'eccesso, l'altro secondo il difetto. (...) La virtù individua il giusto mezzo e lo sceglie»¹⁴⁷.

La virtù interiore, che dunque è un'azione interna, strutturale ed induttiva¹⁴⁸, si costruisce allora con il tempo e con le scelte che prendiamo esercitando la nostra *phrónesis*¹⁴⁹ e, dunque, sotto questo profilo, l'essere umano è profondamente responsabile delle sue azioni, preoccupandosi altresì, con profonda presenza a se stesso, delle possibili conseguenze dei suoi atti.

Sotto questo profilo si parla anche di "etica della prudenza", chiaramente nel senso anti-machiavellico ed anti-moderno del termine¹⁵⁰, cioè non come mero calcolo utilitaristico della scelta ma come valutazione qualitativa ponderata, finalizzata alla consecuzione di un atto virtuoso.

Quella che potremmo allora chiamare "antropologia della *phrónesis*", utilizzando un'espressione di Aubenque, nasce e si esprime in modo particolare, attraverso la *praxis* e la *lexis*, ossia mediante l'azione, dettata dalla scelta valutata e ponderata, e la *deliberazione* dell'opinione individuale che il soggetto esprime con la sua decisione pratica orientata a

¹⁴⁵ Cfr. ancora P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, p. 138.

¹⁴⁶ E. BERTI, *Filosofia pratica*, cit., p. 19.

¹⁴⁷ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Libro II, 1107a, 1-5, cit., pp. 63-65. Osserva in modo interessante Gadamer (ID., *Verità e metodo*, cit., p. 45) che la *phronésis* per Aristotele non sarebbe soltanto «una facoltà ma un determinato modo di essere morale» in grado di distinguere «ciò che moralmente conveniente e ciò che non lo è».

¹⁴⁸ Cfr. sul punto le osservazioni di M-H. GAUTHER-MUZELLEC, *Aristote et la juste mesure*, cit., p.62ss. .

¹⁴⁹ Cfr. ancora *Ivi*, p. 97.

¹⁵⁰ In merito ai concetti aristotelici e neoaristotelici di "etica della responsabilità" e di "etica della prudenza", cfr. A. COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, PUF, Paris 1995, pp. 48-49. Osserva di seguito Comte Sponville (*Ivi*, p. 53), a proposito della *phronésis* intesa come prudenza, che essa è una «vertu temporelle, toujours, et temporalisatrice, parfois». Questo perché la prudenza «tient compte de l'avenir, pour autant qu'ol dépend de nous d'y faire face. (...) Vertu présente, donc, comme toute vertu, mais prévisionnelle et anticipatrice. L'homme prudent est attentif, non seulement à ce qui advient, mais à ce qui peut advenir: il est attentif, et il fait attention. (...) Vertu de la durée, de l'avenir incertain, du moment favorable (le *kairos* des Grecs), vertu de patience et d'anticipation. (...) La prudence est l'art d'en tenir compte: c'est le désir lucide et raisonnable» (*Ibidem*) e, nel tener conto, chiaramente «détermine ce qu'il faut choisir et ce qu'il faut éviter» (*Ivi*, p. 54).

realizzare, assieme all'atto stesso, un bene "pratico" specifico¹⁵¹. Come è stato ben osservato, «le principe de la délibération est bien le désir ou la fin, mais le principe de l'action est la choix délibéré»¹⁵², che è «un intellect désirant ou un désir raisonnant»¹⁵³ sui fini virtuosi da raggiungere.

Opinabilità, valutazione prudente ed opportuna, scelta e deliberazione consequenziali e responsabili sul contingente¹⁵⁴ sembrano dunque essere gli elementi costitutivi e qualitativi della *phrónesis* e, in ultima analisi, gli elementi costitutivi dell'azione pratica umana, sia essa giuridica, etica o politica.

La virtù interiore, che scaturisce da tutti questi presupposti, svela dunque al soggetto la sua "quiddità", ossia la sua vera essenza¹⁵⁵ e, allo stesso tempo, proprio perché è legata al "potere" del soggetto che la pone in essere con la sua scelta, essa esprime anche, come vedremo nell'analisi esemplare di alcuni casi specifici della letteratura, la responsabilità delle decisioni e delle disposizioni prese individualmente. Essa, cioè, disvela, in ultima istanza, la cosiddetta "natura pratica dell'agente", definita anche, quale espressione essenziale dell'essere umano, di là del mero esistente, come la sua "seconda natura"¹⁵⁶.

Questo discorso di auto-regolamentazione del singolo individuo, interiore e continua nel tempo, incontra, nella relazione comunicativa e dunque nell'ambito di indagine speculativa specifica (quello pratico) l'altro relazionante, il quale, a sua volta, di fronte al problema pratico, dovrà procedere man mano nella sua personale auto-regolamentazione ed auto-valutazione delle sue scelte.

Seguendo il pensiero di Aristotele, entrambi i soggetti della relazione, consapevolmente critici di se stessi, dovrebbero allora inevitabilmente e individualmente esercitare, nell'azione pratica, le loro scelte cercando di comprendere, attraverso la *ragionevolezza*, la *ponderazione*, la *prudenza*, il "per lo più" orientativo ossia, appunto, attraverso la *phrónesis*, il "giusto modo" di scegliere e di porsi della loro rel-azione, cercando così di risolvere il problema pratico che la singola situazione ha loro presentato.

Può anche accadere però che, come abbiamo visto dagli esempi della letteratura presi in

¹⁵¹ Sul punto evidenzia Pierre Aubenque (ID., *La prudence chez Aristote*, cit., p. 137) come la prudenza sia «la vertu de la délibération. Plus que de la contemplation, et du choix, plus que de la volonté: elle est la vertu du risque et de la décision, aux quels refuserait de condescendre une sagesse trop lointaine».

¹⁵² M. ZINGANO, *Émotion, action et bonheur*, cit., p. 125.

¹⁵³ *Ivi*, p. 128.

¹⁵⁴ Sul punto cfr. anche P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, cit., p. 147ss. .

¹⁵⁵ Sulla quiddità della virtù pratica determinata dalla *phronésis* nei suoi caratteri costitutivi cfr. M. ZINGANO, *Émotion, action et bonheur*, cit., p. 122s.; M.-H. GAUTHIER-MUZELLEC, *Aristote et la juste mesure*, cit., p. 111.

¹⁵⁶ Cfr. puntualmente M. ZINGANO, *Émotion, action et bonheur*, cit., p. 129.

esame, non sempre i due relazionanti siano posti allo stesso livello di comprensione, di auto-disciplina, di auto-analisi delle loro scelte pratiche ed ovviamente, questa situazione di mancato esercizio individuale o reciproco della *phrónesis*, come abbiamo visto nella prima parte del nostro lavoro, può essere e rimanere una situazione fortemente problematica, spesso irrisolvibile dal punto di vista argomentativo dialettico-dialogico¹⁵⁷ se non attraverso, appunto, un rapporto di mera forza e di potere dell'uno sull'altro.

Sotto questo profilo, allora, ci chiediamo: se un confronto dialogico-dialettico tra i soggetti è possibile (come pensiamo esserlo attraverso gli *input* di Aristotele) solo se effettuato ad un livello "paritario" di condizione mentale, come potrebbe tuttavia risolversi la *relazione* comunicativa tra gli stessi individui di fronte ad una loro situazione imparitaria?

E, indirettamente, a che condizioni sarà possibile poi il confronto "dialettico-dialogico" paritario?

Possiamo tentare di dare una prima risposta a questi quesiti, riprendendo ancora una volta i nostri cinque esempi della letteratura precedentemente analizzati, che si snodano proprio all'insegna del connubio tra il potere e la coscienza dei comunicanti. Essi, come abbiamo già visto, nella relazione di un personaggio con l'altro ci presentano appunto l'innegoziabilità irragionevole, imprudente, non ponderabile e non orientativa delle loro individuali ragioni.

Analizzando le singole posizioni dei soggetti della relazione tragica, proprio a partire dalle diverse "ragioni" degli stessi soggetti entro il connubio irrisolvibile tra il potere e la coscienza, ogni caso esemplare della letteratura esaminato potrà aiutarci ad osservare meglio la *phrónesis* nelle sue specifiche caratteristiche "in potenza", o, per meglio dire, nel caso dei personaggi principali, potrà permetterci di riflettere meglio sulla mancata *phrónesis* e le sue caratteristiche specifiche, da parte dei singoli soggetti della relazione, entro la situazione problematica che si viene a creare entro i temi pratici, filosofico-politici e filosofico-giuridici, dell'idea di giustizia, di alterità, di male e di libertà che, continueremo ad analizzare.

Successivamente ed entro una visione più ampia, potremmo tentare di vedere se effettivamente la *phrónesis* possa essere considerata (e, in caso positivo, in che termini) come

¹⁵⁷ Sul problema della *léxis*, sui suoi *tòpoi* fondativi, sulle sue caratteristiche e in via generale sull'azione comunicativa "pratica", cfr. G. DI SALVATORE, *Il «per lo più» dell'attività pratica: la «ragionevole incertezza del diritto»*, in V. OMAGGIO (a cura di), *Diritto in Trasformazione*, ES, Napoli 2005 e i riferimenti in esso contenuti, in modo particolare, oltre che le opere specifiche di Aristotele quali i *Topici*, le *Confutazioni sofistiche* e la *Retorica*, gli studi di C. PERELMAN, *Logica giuridica. Nuova retorica*, Giuffrè, Milano 1979, T. VIEWHEG, *Topica e giurisprudenza*, Giuffrè, Milano 1962; A. GIULIANI, *Il campo dell'argomentazione: su di un recente volume di Chaim Perelman*, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», serie IV, 1972; A. GIULIANI, *Logica (Teoria dell'argomentazione)*, «Enciclopedia del Diritto», vol. XXV, Giuffrè, Milano 1992.

crediamo quale necessario *tòpos* pratico di qualsivoglia relazione comunicativa e chiaramente quale criterio qualitativo di base, effettivo ed indispensabile, per dirimere qualsiasi problema ad essa legato.

Può ad esempio la *phrónesis* risolvere il problema pratico della giustizia, la cui soluzione porterebbe con sé anche la soluzione del problema del rapporto con l'altro e della libertà? E, nel caso fosse possibile, in che termini e con quali modalità?

2.1.Potere e coscienza: da un ripensamento “pratico” dell’idea di giustizia nell’*Orestea*

Tracce qualitative, pur se minime, della *phrónesis* in merito al tema specifico della giustizia sono ravvisabili nell’*Orestea* di Eschilo, opera in cui, come si è visto, le vecchie sembianze di *dike*, intesa come *Thémis*, sono mitigate da alcuni elementi nuovi. Esse sono infatti connesse non solo a *Dike*, cioè la giustizia degli Dei che, come abbiamo visto, entra nella città degli uomini e che, esemplarmente, viene difesa da Creonte, ma sono connesse anche a *dikaiosyne*, la giustizia della coscienza individuale che troverà ampia espressione nell’*Antigone*.

L’importanza dell’*Orestea* nelle considerazioni “pratiche” che stiamo effettuando non è infatti determinata tanto dalla forte presenza della *phrónesis* nei suoi personaggi quanto da ciò che Eschilo “non dice” sul punto, accennando quindi solamente alla possibilità della presenza della ragionevolezza e ponendo così solo le basi e i presupposti fondativi per la sua futura manifestazione, che troverà ampio spazio con l’avvento del “logos” filosofico.

Accade allora che, come osserva bene Martha Nussbaum, «Eschilo non ci mostra tanto una “soluzione” per “il problema del conflitto pratico” bensì la ricchezza e la profondità del problema stesso»¹⁵⁸. Il suo trovarsi “di passaggio”, infatti, tra la vecchia società arcaica governata da *Thémis* (la giustizia cosmologica che governa assieme a *Némesis* ogni cosa) e la nuova società democratica, governata da *Dike* (la giustizia cioè degli Dei che entrano nella città degli uomini e ne regolarizzano l’esistenza), momenti ben evidenziati in contrasto tra loro, appunto, nella trilogia dell’*Orestea*, rendono Eschilo, proprio per questo motivo, un autore estremamente interessante. Proprio questo punto di passaggio, segnato dalla sua epoca e testimoniato dalle sue opere, ci offre diversi spunti di riflessione quale “preludio encomiabile” all’avvento di *dikaiosyne*, che, come abbiamo visto, sarà poi esplicitamente presente nelle successive tragedie di Sofocle e in tutto il pensiero filosofico greco.

¹⁵⁸ M. NUSSBAUM, *Eschilo e il conflitto pratico*, in EAD, *La fragilità del bene*, cit., p. 119.

Dicevamo in precedenza¹⁵⁹ che tracce di *dikaiosyne*, ossia di un tipo di giustizia più evoluta, strettamente connessa alla “coscienza pratica” dell’individuo, sono presenti anche nell’*Oresteia*. Esse sono specificatamente individuabili nell’esitazione, pur se solo momentanea, dei due personaggi principali, Agamennone e Oreste, di fronte all’omicidio rispettivo della propria figlia e della propria madre e al loro disperato appello a non essere uccise e, implicitamente, esse sono altresì presenti nella creazione dell’Aeropago, effettuato, come noto, da Athena per dirimere la questione giuridica del matricidio di Oreste.

Tuttavia, sia Agamennone sia Oreste commetteranno irragionevolmente i loro omicidi, sottomettendosi così alle emozioni negative della forza-necessità legate a *Thémis* e a *Némesis* e non a quelle positive e pratiche dell’amore e della com-passione¹⁶⁰, ben evidenziate successivamente da Antigone e legate alla percezione e valutazione della propria coscienza.

La loro scelta ed azione “pratica”, dettate dalla coscienza, sono allora minime e assolutamente discutibili, entro una giustizia che si pone, “a cavallo” tra *Thémis* e *Dike* e che si svela, sotto il profilo della coscienza, come assolutamente «ingiusta»¹⁶¹. In tal contesto e in tali scelte, ognuno di loro è portatore di una colpa e, di conseguenza, di una pena da scontare¹⁶².

La creazione dell’Aeropago, getterà, come vedremo meglio nell’analisi della “più evoluta Antigone”, le basi per la futura democrazia “isonomica” di Atene. Questo avvento è strettamente connesso e soggetto, proprio all’insegna dell’equità che esprime, alla discussione pubblica e paritaria dei cittadini nell’agorà¹⁶³ ma, nell’*Oresteia*, esso si verificherà per mano di un Dio (Athena) e dunque è legato ancora all’idea di giustizia intesa come *Dike*, ossia intesa come la giustizia della città degli uomini “guidata dagli Dei” che, ad un certo punto, entrano in essa.

¹⁵⁹ Cfr. sul punto *Infra, Parte Prima, 1.2. Potere o coscienza nell’Oresteia di Eschilo: ancora sulla giustizia*.

¹⁶⁰ Sulle emozioni pratiche dell’amore e della com-passione cfr. le interessanti osservazioni di E. BAGLIONI, *Sull’uso pratico delle emozioni*, cit., p. 75ss., e i riferimenti al pensiero neoaristotelico della Nussbaum in esso contenuti in esse contenuti.

¹⁶¹ A. MAGRIS, *L’idea del destino nel pensiero antico*, Vol. I, Del Bianco ed., Udine 1984, p. 142

¹⁶² Sul punto cfr. ancora *Ivi*, p. 142ss. .

¹⁶³ L’isonomia, come sappiamo, sarà strettamente connessa in democrazia all’idea di giustizia come equità. Sul punto, nel pensiero pratico aristotelico, cfr. M.-H. GAUTHIER-MUZELLE, *Aristote et la juste mesure*, cit., p. 114ss. ; J. DE ROMILLY, *La legge nel pensiero greco*, cit., p. 37s. Osserva Gadamer (ID., *Verità e metodo*, cit., p. 370), a proposito del concetto di equità (*epieikeia*), che essa è la correzione della legge benché la legge scritta, avendo un carattere universale, «non può contenere in sé la realtà pratica in tutta la sua concretezza». Pertanto, «la legge è sempre manchevole, non perché sia imperfetta in sé stessa, ma perché di fronte all’ordine che le leggi hanno di mira è la realtà umana che si mostra manchevole e non permette perciò una pura e semplice applicazione di esse». Queste osservazioni pratiche di Gadamer sulla superiorità del diritto naturale sul diritto positivo, sono a ben vedere interessanti sia per l’*Oresteia*, a giustificazione dell’assoluzione di Oreste, sia come vedremo subito di seguito per l’*Antigone*, a giustificazione delle ragioni dell’eroina. Sul punto, in merito al diritto naturale, cfr. ancora *Ivi*, p. 371ss. . Per un’ampia analisi del concetto greco *epieikeia*, cfr. F. D’AGOSTINO, *Epieikeia. Il tema dell’equità nell’antichità greca*, Giuffrè, Milano 1973.

Sotto questo profilo l'isonomia trae originariamente riferimento diretto dalla corrispondenza tra l'“ordine dell'Universo”, che equivale alla vecchia giustizia *Thémis*, e le leggi che regolano la città¹⁶⁴.

Inoltre, la mitigazione e la trasformazione consecutiva delle crudeli Erinni in Eumenidi, che, alla fine della tragedia, verranno poste da Athena a protezione della città, pur evidenziando la rinuncia delle stesse Erinni all'atavica passione negativa della vendetta, pone comunque in risalto l'emozione della *paura*, che regolerà ancora il “nuovo ordine” della città stabilito dagli Dei e da essi, appunto, tutelato e garantito¹⁶⁵.

La paura è un'emozione che, per un verso, è da considerarsi ancora come strettamente soggetta alla “forza-necessità” del potere di un individuo su di un altro individuo e, più in generale e come abbiamo visto entro una visione cosmogonica, soggetto all'idea di giustizia intesa nei termini arcaici della vendetta (*Thémis*), che si verifica quando, con la tracotanza, viene oltrepassato il limite, la dismisura, cioè la “giusta spettanza” di ciascuno¹⁶⁶. È la paura, o per meglio dire, sotto questo profilo, è il “timore”¹⁶⁷ che governa su tutti quegli animi che si vogliono soggiogare e, sotto questo profilo, la giustizia umana si fonda ancora sul volere della divinità¹⁶⁸ ed è ancora tutelata dalla sua possibile sanzione¹⁶⁹.

Ma l'emozione della paura può anche essere intesa in altro modo.

Sul punto faceva notare Alain, nei suoi *Propos*, come essa fosse di fatto anche l'emozione fondante della città perché gli individui, che nello stato naturale sarebbero soggiogati, appunto, dal più forte, deciderebbero di fatto di associarsi e di vivere in società proprio spinti

¹⁶⁴ Per un'analisi dell'evoluzione dell'isonomia cfr. ancora J. DE ROMILLY, *La legge nel pensiero greco*, cit. .

¹⁶⁵ L'emozione della paura viene considerata, nel pensiero politico moderno, come l'elemento fondamentale della politica, basti pensare al pensiero filosofico-politico hobbesiano, come noto anti-aristotelico per eccellenza, che fonda e giustifica socialmente il potere assoluto del *Leviatano* su tale emozione. Cfr. sul punto l'ampia analisi di D. ZOLO, *Sulla paura*, Feltrinelli, Milano 2011 e i riferimenti bibliografici in esso contenuti, pp. 109-122. Osserva sul punto Laura Bazzica Lupo (EAD, *Eroi della libertà*, cit., p. 77), come «la paura (...) è l'emozione che regge l'accettazione dell'ordine, la nascita della politica come dominio nella modernità» e, sotto questo profilo e di contro, come «il coraggio (...) sconfigge la paura». Per un'analisi specifica di questa emozione in relazione alla politica, moderna e contemporanea, cfr. D. PASINI (a cura di), *La paura e la città*, Atti del 1° Simposio Internazionale di Filosofia della Politica, vol. I, Roma, Ed. Astra 1993 e G. SORGI, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, F. Angeli, Milano 1996. Per un'ampia analisi del pensiero hobbesiano proprio in relazione alla politica moderna cfr. G. SORGI (a cura di), *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, Giuffrè, Milano 1999.

¹⁶⁶ Sul concetto di dismisura e di limite, sotto questo profilo, osserva in modo interessante Pierre Aubenque (ID., *La prudenza chez Aristote*, cit., p. 166), come la formula delfica “conosci te stesso”, significhi implicitamente «connais ta portée, qui est limitée», ricordandoci, in altri termini, la finitudine di cui siamo costituiti rispetto al divino.

¹⁶⁷ Sul punto cfr. le osservazioni di Anna Jellamo contenute nell'intera trattazione sulla giustizia in Eschilo, compresa in EAD., *Il cammino di dike*, cit., p. 121ss. .

¹⁶⁸ Cfr. sul punto ancora Ivi, p. 137ss. .

¹⁶⁹ Cfr. le osservazioni di J. DE ROMILLY, *La legge nel pensiero greco*, cit., p. 204s. .

dalla paura di essere sopraffatti dall'altro durante il sonno, ossia nel momento in cui essi sono estremamente fragili e la loro coscienza è addormentata¹⁷⁰.

È dunque la paura l'emozione che governa non solo lo stato naturale dell'individuo ma che governa di fatto anche il suo stato sociale, ponendosi a suo fondamento.

C'è da notare, per un altro verso, legato all'auto-regolamentazione del cittadino, che essa è da considerarsi anche, come accadrà successivamente per il pensiero neo-riabilitativo della *práxis*, come un'emozione "pratica" perché, è legata all'auto-tutela dell'individuo di fronte ai possibili pericoli. Sotto questo profilo, essa è dunque vista come un'emozione positiva e può essere considerata come una presenza interiore necessaria, a condizione che tuttavia venga vissuta, ovviamente, in modo equilibrato¹⁷¹.

Osserva bene Jacqueline de Romilly che, fin dall'*Oresteia*, i Greci interpretavano «il castigo previsto dalla legge in termini di educazione»¹⁷² e come pertanto le stesse sanzioni divine, espresse nell'*Oresteia* attraverso le Eumenidi che, appunto, proteggeranno la città mediante la paura, abbiano anche un «valore educativo»¹⁷³. L'educazione catartica, che avviene con l'esempio delle tragedie e con le emozioni che esse suscitano all'uditorio, è allora fondamentale per la cultura greca perché, attraverso di esse, il cittadino si educa alla convivenza civica e alla virtù.

Questa importanza educativa, del resto, viene espressa da Eschilo nell'opera in esame anche con la figura di Zeus, quando nell'*Agamennone* viene evidenziato il concetto di *Pathei matos* secondo cui la conoscenza, per l'uomo, deve avvenire attraverso la sofferenza di colui che agisce¹⁷⁴. Così accade per Agamennone come per Oreste che, appunto, devono soffrire per arrivare alla conoscenza della verità.

In Eschilo la sofferenza finalizzata alla conoscenza si connota però ancora di "forza-necessità", poiché essa si attua attraverso le passioni e i pensieri umani che non sono ancora legati all'amore e alla compassione, ossia alle "passioni pratiche" per eccellenza, come invece

¹⁷⁰ L'analisi della paura posta a fondamento della città è sviluppata da Alain in *Les Idée et les Ages*, Gallimard, Paris 1927, p. 12; Id., *Propos d'un Normande*, II, Gallimard, Paris 1960, p.219ss. . Sul punto cfr. anche le discussioni contenute in E. BAGLIONI, *La lotta contro i poteri. Il radicalismo di Alain*, F. Angeli, Milano 1988, p.77ss.

¹⁷¹ Sull'emozione "pratica" della paura, in modo particolare all'interno della tragedia, cfr. ancora E. BAGLIONI, *Sull'uso pratico delle emozioni*, cit., , p.34s. . Per un'analisi dell'emozione "pratica" in via generale cfr. anche M. ZINGANO, *Émotion, action et bonheur*, in P. DESTREÉ, *Aristote. Bonheur et vertus*, cit., pp.107-131.

¹⁷² J. DE ROMILLY, *La legge nel pensiero greco*, cit., p. 205.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Sul punto cfr. direttamente ESCHILO, *Agamennone*, vv.176-183, in ID., *Oresteia*, cit., p. 245; J. DE ROMILLY, *La legge nel pensiero greco*, cit., p. 205.

accadrà, nell' *Antigone* di Sofocle. Questa situazione si spiega con il fatto che nell' *Oresteia* siamo ancora in una dimensione in cui l'essere umano è costretto dalle circostanze e fortemente condizionato dalla volontà degli Dei e dalla loro giustizia, per il fatto, cioè, che ci troviamo in una situazione in cui l'individuo non è ancora libero di decidere con la sua coscienza, in piena libertà, per ciò che ritiene essere giusto, scegliendo magari anche di soffrire, come accadrà in *Antigone*, per una giusta causa. La sofferenza qui è dunque condizionata e indotta dagli Dei o dalla legge karmica e non è pertanto ancora dettata dalla scelta individuale di decidere liberamente “per il bene”.

Tuttavia, come dicevamo, di là della differenza sostanziale tra *Antigone* e i personaggi principali dell' *Oresteia*, rimane di fatto il punto comune che «chi agisce patisce»¹⁷⁵.

Questo legame inscindibile tra azione e patimento, presente sia in Eschilo sia in Sofocle, può trovare filosoficamente diverse ipotesi giustificative.

La sofferenza umana è forse una prova data dal divino all'uomo per verificare che tipo di atteggiamento egli assumerà spiritualmente¹⁷⁶, oppure essa è forse da considerarsi una presenza inevitabile se intesa come un processo “de-creativo” per l'uomo che vuole elevarsi spiritualmente dalla forza-necessità imperante nel creato, operazione che egli può effettuare solo attraverso un ridimensionamento della sua materialità ed un ampliamento della sua spiritualità¹⁷⁷.

Di là di ciò che supponiamo o che possiamo supporre a giustificazione della presenza di questo legame inscindibile, quello che rimane costante è proprio “l'esserci della sofferenza” e, per la cultura greca, che la individua e la considera costantemente, rimane costante anche la sua valenza altamente educativa per il cittadino.

In questo contesto culturale la tragedia dovrebbe insegnare al cittadino (tenendo presente la sua condizione di essere necessitante e perciò comunque inevitabilmente sofferente) la ragionevolezza, la ponderazione, la mediazione, in altri termini la saggezza e, con essa, la stessa funzionalità del soffrire (funzionalità che è “pratica” e allo stesso tempo “teoretica”, a seconda del campo di azione) ed in via più generale, la funzionalità (sempre teoretica e

¹⁷⁵ M. POHLENZ, *L'uomo greco*, cit., p. 46. Il concetto di patimento, legato alla conoscenza, è anche espresso nella figura tragica di Prometeo che, avendo rubato il fuoco della conoscenza agli Dei per donarlo agli uomini, deve per questo motivo soffrire. Sotto questo punto di vista, allora, la sofferenza di Prometeo non è solo espressione di una consequenziale punizione ma forse è espressione metaforica, oltre che reale, del *pathei matos* e dunque di questo legame inscindibile tra conoscenza e sofferenza.

¹⁷⁶ Cfr. sul punto ancora M. POHLENZ, *L'uomo greco*, cit., p. 46.

¹⁷⁷ Questa interpretazione sarà ripresa successivamente da un certo filone del cristianesimo, proprio legato ad esaltare l'idea della necessaria de-creazione umana per la conoscenza della verità divina (come ad esempio i carmelitani). Sul punto cfr. anche il concetto di de-creazione nel pensiero di Simone Weil.

pratica) delle emozioni.

Pertanto, anche sotto questo profilo, emozioni come la paura e come la sofferenza, che esplicitamente possono venire utilizzate dal potere politico per reprimere e mettere a tacere la coscienza delle persone, hanno nella cultura greca una funzione altamente educativa¹⁷⁸, che la stessa legge della polis, come insegna bene l'*Oresteia*, dovrebbe esprimere e tutelare¹⁷⁹.

La saggezza umana, che traspare anche dall'*Oresteia*, è tuttavia ancora fortemente legata e sottoposta, come dicevamo nella Prima parte del lavoro, alla “forza-necessità” e al controllo di *Dike*, e, con essa, alla volontà degli Dei.

L'individuo, cioè, nell'*Oresteia*, non è ancora libero di scegliere, con la sua coscienza, *tra* il bene e il male, ma le sue azioni sono fortemente limitate dall'ordine (anch'esso limitato) dalle vecchie e poi delle nuove divinità (*Zeus in primis*, ma anche *Athena*), ordine che, non può essere assolutamente violato. In tal contesto storico-culturale, questo significa che, di conseguenza, di fronte al potere supervisionato dall'autorità divina la coscienza del soggetto deve necessariamente tacere.

Sarà infatti solo con lo sviluppo successivo del pensiero tragico (Sofocle in modo particolare) e del *logos* filosofico¹⁸⁰ che si affermerà definitivamente *dikaiosyne* e con essa l'idea di una “giustizia della coscienza”, come appunto quella di Antigone.

L'assenza di *dikaiosyne* in questo periodo è testimoniata esemplarmente dall'azione di Oreste e di Agamennone che, come dicevamo, esitando solo per un istante ad uccidere, commettono indifferentemente i loro omicidi avvalorando le loro “personali ragioni” per aver commesso il fatto, nonché dall'atteggiamento stesso di *Athena* che assolve Oreste, difeso da *Apollo*, dal matricidio commesso, giustificandolo attraverso la cosiddetta “teoria della riproduzione maschile”¹⁸¹.

¹⁷⁸ Sul punto cfr. le osservazioni di J. DE ROMILLY, *La legge nel pensiero greco*, cit., p. 204ss. .

¹⁷⁹ La Romilly, in accordo con quanto diciamo, osserva ancora sul punto (*Ivi*, p. 213) come le stesse leggi dovrebbero infatti esprimere questa attitudine di “funzionalità educativa” della città per i suoi cittadini, in accordo con i valori portanti della sua civiltà e cultura.

¹⁸⁰ Sul lungo cammino di *dike* che procederà di pari passo con l'evoluzione del pensiero tragico e filosofico, cfr. l'interessante A. JELLAMO, *Il cammino di dike*, cit., in particolare p.81ss. .

¹⁸¹ Osserva bene Jacqueline De Romilly (EAD, *La legge nel pensiero greco*, cit., p. 36s.) come tra le “leggi non scritte”, che dunque avevano un carattere universale, ci fosse anche quella di “onorare i propri genitori”, principio che tra l'altro lo stesso Eschilo ha tentato di codificare nei suoi lavori. Come noto, nell'*Oresteia*, Oreste decide di onorare suo padre e non sua madre, scegliendo di seguire, tuttavia irragionevolmente, la “teoria maschile della riproduzione”, giustificata anche da *Apollo*, il suo difensore, e dalla stessa *Athena*, il “giudice sovrano”, assieme all'*Aeropago*, del processo. Forse non è nemmeno un caso che *Athena* sia stata scelta a dirimere la questione, essendo lei l'unica Dea nata, secondo la leggenda, direttamente dalla testa di *Zeus*, generata cioè senza il bisogno dell'intervento femminile. Sul punto cfr. anche G. DI SALVATORE, “*Democrazia e tragedia*” tra *Thémis* e *Dike*. *Riflessioni e commenti a partire dall'Oresteia di Eschilo, sul nascere di dikaiosyne*,

Come è stato giustamente osservato, quest'assenza totale di coscienza individuale e sostanzialmente quest'assenza di totale valutazione etica del proprio comportamento, determina un giudizio nettamente distorto della propria azione e situazione contestuale. Sotto questo profilo, *Thémis* e *Dike*, come la stessa emozione della paura, sono allora presenze indispensabili per guidare nel “modo giusto” i personaggi del dramma, cioè per impedire loro di oltrepassare il limite della propria spettanza.

Infatti, se non ci fossero, come deterrenti etici, “tutto sarebbe possibile”, per utilizzare analogamente il pensiero espresso da Ivan Karamazov nel grande Inquisitore, tutto sarebbe cioè giustificabile ed il male, parafrasando un'espressione arendtiana, si mostrerebbe allora in tutta la sua “banalità”, proprio come espressione dell' assenza di percezione dell'individuo *a* e *di* se stesso, ossia come mancanza di sé alla propria coscienza e dunque come consequenziale possibilità, per lui, di non riuscire più a distinguere il bene dal male¹⁸².

Sono queste, le conseguenze “tragiche” della mancanza di una “saggezza pratica” interiore, cioè di quel «movimento dell'essere con il quale l'ordine divino del cosmo giunge alla sua verità nel campo umano»¹⁸³, conciliando il diritto divino con il diritto naturale e rompendo la tensione che si è creata, nel tempo, tra le due differenti visioni¹⁸⁴.

E la ricchezza di Eschilo risiede proprio in questo: nell'essere stato in grado, in modo davvero insuperabile ed encomiabile, di mostrarci l'assenza nell'uomo (e la consequenziale complessità ad esse legata)¹⁸⁵ di *dikaiosyne* e, non dimentichiamolo, della sua *phrónesis* che, qualitativamente, la fonda e la caratterizza.

2.2. Potere e coscienza: da un ripensamento “pratico” dell'idea di giustizia nell'*Antigone*

Una seconda analisi e con essa considerazione più ampia, presente ed esaustiva rispetto all'*Oresteia* sull'importanza appunto della *phrónesis*, può essere effettuata riprendendo e ripensando praticamente, all'insegna dell'idea di giustizia, l'*Antigone* di Sofocle.

In essa possiamo effettuare delle opportune e specifiche considerazioni legate in modo

cit., e i riferimenti in esso contenuti.

¹⁸² Sul punto cfr. anche le analoghe riflessioni nell'interessante di M. NUSSBAUM, *Eschilo e il conflitto pratico*, in EAD, *La fragilità del bene*, cit., p. 117.

¹⁸³ V. DINI, *Il governo della prudenza*, cit., p.79.

¹⁸⁴ Cfr. *Ivi*, p. 95. Osserva sul punto Jacqueline De Romilly nel suo lavoro (EAD, *La legge nel pensiero greco*, cit., p. 45), come Aristotele «per legge particolare intende la legge scritta che regola ciascuna città e per leggi comuni quelle che, senza essere scritte, sembrano essere riconosciute dal consenso universale». Pertanto, «per legge comune» egli intende «la legge naturale» (*Ibidem*).

¹⁸⁵ Cfr. ancora M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, p. 119.

particolare alle posizioni innegoziabili dei soggetti principali delle relazioni tragiche che, come abbiamo visto e come dicevamo, sono strettamente connesse, alle loro personali, indiscutibili ed assolute ragioni.

Antigone e Creonte, come sappiamo, rappresentano archetipicamente due visioni del mondo nettamente diverse e contrapposte: il conflitto tra la coscienza civile e la legge dello Stato; tra *dikaiosyne* e *Dike*; tra il diritto naturale e il diritto positivo; tra le leggi scritte e le leggi non scritte¹⁸⁶, tra il diritto legale e il diritto legittimo, tra l'amore per la famiglia e l'amicizia dei cittadini.

La tragedia, tuttavia, come ci ha indicato bene anche George Steiner in un suo famoso lavoro¹⁸⁷, esprime anche altre quattro costanti principali del conflitto innegoziabile dei due personaggi, e cioè la contrapposizione tra il mondo femminile, guidato da Eros¹⁸⁸, e il mondo maschile, guidato da Ares; quella tra il mondo dei giovani che si contrappone al mondo dei vecchi¹⁸⁹; quella tra il mondo dei vivi che si contrappone al mondo dei morti¹⁹⁰; quella tra il mondo degli uomini che si contrappone al mondo della (o, per meglio dire delle) divinità¹⁹¹:

¹⁸⁶ Sul punto cfr. l'interessante lavoro di J. DE ROMILLY, *Limiti della legge, leggi scritte e leggi non scritte*, in EAD, *La legge nel pensiero greco*, cit., pp. 27-48. Nel paragrafo la Romilly analizza esemplarmente anche, in modo interessante, i punti di vista di Creonte e di Antigone, alla luce della giustizia e della legalità connesse al problema etico della scelta "pratica" da effettuarsi e dei suggerimenti ragionevoli che, pur se invano, ad essi daranno specificatamente Emone e Tiresia.

¹⁸⁷ Cfr. sul punto G. STEINER, *Le Antigoni*, cit., p. 260 ss. .

¹⁸⁸ Questa contrapposizione, a ben vedere, è stata osservata da Steiner anche nelle sue ambiguità, poiché Antigone, nella sua scelta di contrapporsi all'obbedienza verso il potere, deciderebbe "virilmente", con la sua indisciplinatezza e la sua conflittualità. Antigone tuttavia, decidendo comunque *a priori* per l'amore fraterno, è stata vista anche come la "portatrice di acqua" che tenta di lavare il sangue versato dai suoi fratelli e indirettamente dalla sua stirpe: l'acqua raffigurerebbe appunto anche Eros che si contrappone ad Ares, raffigurato dal sangue: sul punto cfr. l'interessantissimo M. ZAMBRANO, *La tomba di Antigone*, Ed. La Tartaruga, Milano 2001.

¹⁸⁹ Una contrapposizione che prevede non solo Antigone in conflitto con Creonte, ma anche Emone, fidanzato dell'eroina e figlio del re, che si contrappone, come vedremo, a suo padre; Creonte stesso che si contrappone a Tiresia (il vecchio saggio, indovino di Tebe); Antigone e Creonte assieme che si contrappongono ai coreuti (i vecchi Tebani che rappresentano la tradizione e con essa l'opinione pubblica di Tebe). Tale contrapposizione, indirettamente, raffigurerebbe lo stesso Edipo, che conserva in sé la contrapposizione di essere giovane e vecchio allo stesso tempo, figlio e marito per sua madre, padre e fratello per i suoi figli.

¹⁹⁰ Questa contrapposizione vede nello specifico la scelta di Antigone di votarsi al sacrificio della morte, rinunciando alla sua vita (e con essa, ad esempio, alla possibilità di essere sposa di Emone), per rendere onore ad alcune morti dirette (quella di Polinice) o indirette (quella stessa di Edipo) del dramma. La morte, a ben vedere, nell'opera, è livellatrice dei torti subiti ed effettuati dai personaggi del dramma e dunque è simbolo dell'ancora giustizia arcaica *Thémis*: la stessa condanna a morte di Antigone simboleggia l'oltraggio effettuato dal nemico della città (Polinice) e la stessa morte reciproca dei figli di Edipo, Eteocle e Polinice, raffigura il riscatto della stirpe dei Labdacidi per le trascorse colpe di Edipo di aver ucciso suo padre e sposato sua madre. Quest'idea di livellamento e di ristabilimento dell'equilibrio tra vivi e morti, in nome dell'onore oltraggiato e riscattato, non risparmia comunque nemmeno Creonte che, alla fine del dramma, responsabile delle due condanne a morti (quella di Polinice e quella di Antigone), subirà due morti familiari (quella di Euridice e quella di Emone, che si suicideranno).

¹⁹¹ Antigone, nel suo atto di ribellione, come noto, si appella a *Thémis* (anche se lei la chiama *dike*), la giustizia divina che causalmente governa ogni cosa e che, allo stesso tempo, si fa nella sua coscienza *dikaiosyne* e ad Eros, mentre Creonte si appella alla giustizia di Zeus, il protettore della città di Tebe, e ad Ares, il Dio della

tali elementi devono allora necessariamente essere considerati a contestualizzazione del confronto dialettico in esame, per comprendere meglio le problematiche ad esso connesse.

Come dicevamo in precedenza¹⁹², Antigone rappresenta le “ragioni della famiglia”, ossia la coscienza privata stabilita dai legami di amore e di sangue (e in modo particolare le ragioni legate al diritto, naturale e divino allo stesso tempo)¹⁹³ associata a quella di seppellire il cadavere di un essere umano, e con esse, dunque, il *nomos* religioso legato alla giustizia ultraterrena di *Thèmis* e, allo stesso tempo, di *dikaioσύνη*, appellandosi, come fa, alle leggi immutabili, non scritte, che sono comunque inscritte nella sua coscienza. Antigone obbedisce dunque “al potere” della sua coscienza e ai principi che essenzialmente la costituiscono.

La sua è una rivolta personale, un’obiezione contro il potere sovrano e le sue leggi positive dettata dalla “libertà” della propria coscienza, la cui legittimità si fonda, come noto, nei principi del diritto naturale in cui l’eroina crede fortemente e che da lei vengono fortemente difesi, anche a rischio la propria vita.

Creonte, invece, rappresenta le “ragioni dello Stato” e con esse l’ordine pubblico della città, sottendendo nelle sue decisioni la certezza delle leggi e la difesa dell’amicizia cittadina. Il suo è dunque un appello alla legalità, alla giustizia terrena e al *nomos* politico. La sua è una pretesa rivolta a tutti i tebanici verso l’obbedienza regale, che è subordinata alle leggi scritte della *polis* e alla loro inviolabilità, pena la creazione di un grave precedente che ne metterebbe a repentaglio la sicurezza, e, con esse, il fondamento, mediante la sovversione dei principi ispiratori e creatori dell’ordine sovrano, che ne permettono e giustificano sia la legalità sia la legittimità.

Ma Antigone e Creonte, nel rivendicare le proprie ragioni, hanno entrambi, “ragionevolmente” torto.

Antigone, infatti, sceglie “per” suo fratello Polinice, appellandosi principalmente al suo legame di sangue e all’unicità ed irripetibilità di essere sorella del cadavere da seppellire. L’eroina sceglie l’amore per il suo “fratello-nemico” a fronte dell’amore per il suo fidanzato Emone: decidendo, “per amore fraterno”, di sacrificarsi, ella rinuncia ad essere moglie e madre, scegliendo, allo stesso tempo, per la morte anziché per la vita.

guerra.

¹⁹² Cfr. *Infra*, 1.1. *Potere o coscienza nell’Antigone di Sofocle: sulla giustizia*.

¹⁹³ Sulla diretta corrispondenza tra verità divina e verità umana, ordine divino e ordine dell’individuo e della città, nell’universalità della legge cosmica, cfr. le osservazioni di Vittorio Dini (ID., *Il governo della prudenza*, cit., p. 79ss.), legate all’interpretazione aristotelica dell’ordine che ne dà Eric Voegelin. Sul problema della tensione tra il divino e l’umano sotto il profilo dell’ordine e della giustizia (come è accaduto nell’*Antigone*), cfr. ancora le interessanti discussioni contenute *Ivi*, p. 94ss. .

Più profondamente però, la ragazza con il suo gesto eroico vuole ascoltare la legge cosmica divina, che, come dice, è iscritta nella sua stessa coscienza e che le impone di seguire l'amore e di onorare il cadavere di suo fratello (in quanto fratello ed in quanto essere umano), disobbedendo come cittadina all'*Editto* espresso dal potere dell'autorità costituita di Creonte.

Qualche studioso ha voluto vedere in questa scelta di Antigone la "società dei fratelli"¹⁹⁴ espressa dal nascente sistema democratico di Atene che stava man mano prendendo piede nella *polis* greca, opponendosi e sostituendosi lentamente alla società patriarcale della vecchia aristocrazia.

Questa lettura può allora aiutarci a comprendere più a fondo non solo l'origine sociale e politica, i nessi e le caratteristiche della relazione pratico-comunicativa del nascente sistema democratico in Grecia, ma, ad una sua osservazione più attenta può offrirci anche qualche spunto per affrontare e tentare di risolvere anche i problemi pratici della "nostra" stessa democrazia.

Come noto, la democrazia contemporanea è caratterizzata, negativamente, dalla cosiddetta "spoliticizzazione" degli individui, situazione che procede di pari passo con la più ampia crisi del sistema rappresentativo moderno e con l'esplicazione fortemente accentuata dei numerosi mali inerenti, socialmente e politicamente, al sistema democratico stesso.

Già Tocqueville a metà dell'800, nella sua *La democrazia in America*, individuava principalmente nella "tirannia della maggioranza" e nel "paternalismo democratico" i mali principali che il sistema democratico avrebbe potuto implicare e determinare nella "sua" società.

Questi mali, sociali e politici allo stesso tempo, possono nascere, appunto, come conseguenza diretta della "spoliticizzazione" dell'individuo, che deriva, in modo particolare, dal suo *disinteressamento* verso la "cosa pubblica", causato in *primis* e più profondamente, sotto il profilo antropologico (ed è questo il punto importante), dalla sua mancanza innanzitutto di "presenza critica a se stesso" che, inevitabilmente, genera come conseguenza sociale l'uniformità e la massificazione del pensiero.

Questa mancanza di auto-criticità, a ben vedere, viene alimentata da un'opinione pubblica totalmente condizionata dalla cosiddetta "onnipotente maggioranza tirannica"¹⁹⁵ che, diviene

¹⁹⁴ Cfr. ad esempio ancora M. ZAMBRANO, *La tomba di Antigone*, cit., p. 108.

¹⁹⁵ Si chiede Tocqueville, discutendo sul punto: «quando negli stati Uniti un uomo o un partito soffre di qualche ingiustizia, a chi volete che si rivolga? All'opinione pubblica? È essa che forma la maggioranza. Al corpo legislativo? Esso rappresenta la maggioranza e le obbedisce ciecamente. Al potere esecutivo? Esso è nominato

assolutamente intollerante verso l'alterità ed è orientata ad uniformare a suo piacimento, pericolosamente, il pensiero e il sentire delle persone.

Figlia dell'idea del diritto della maggioranza di governare la società, portato alla sua esasperazione, la "Tirannia della maggioranza" va a scontrarsi di fatto con i principi costitutivi della democrazia, *in primis* con l'idea di eguaglianza e di equità dei cittadini e con il pluralismo democratico del loro pensiero.

Ovviamente, in tal contesto, si riscontra fortemente la presenza delle cosiddette "coscienze addormentate", che sono tutelate dalla presenza e dall'affermazione di un sistema paternalistico, appunto "democraticamente dispotico".

Questo "potere paternalistico" cerca di cullare, di assicurare e di soddisfare, quanto più possibile, i cittadini nei propri egoistici bisogni e piaceri. Osserva direttamente Tocqueville che «questo potere, immenso e tutelare è assoluto, particolareggiato, regolare, previdente e mite». Esso, appunto, «rassomiglierebbe all'autorità paterna se, come essa, avesse lo scopo di preparare gli uomini alla virilità, mentre cerca invece di fissarli irrevocabilmente nell'infanzia (...). Così ogni giorno esso rende meno necessario e più raro l'uso del libero arbitrio, restringe l'azione della volontà in più piccolo spazio e toglie a poco a poco a ogni cittadino perfino l'uso di se stesso»¹⁹⁶.

L'incapacità soggettiva di auto-percepirsi, di esercitare cioè un giudizio critico individuale, sempre più diffusa nel contemporaneo, può contribuire a determinare di conseguenza, nell'ambito politico, giuridico ed etico, un'interpretazione del "potere" nei meri termini, appunto, prettamente moderni ed anti-aristotelici di "esercizio della forza dell'uomo sull'uomo", esercitabile sia in modo fisico sia in modo psicologico, sia in modo esplicitamente forte sia in modo implicitamente "morbido", come ci mostra anche, analogamente alle analisi antropologiche e sociologico-politiche tocquevilliane, la *Leggenda del Grande Inquisitore*.

Quale "legge del più forte" che fa perno, come ci descrive bene Hobbes nel suo *Leviatano*, sull'emozione della paura di perdere la propria vita nello stato di natura, la logica della forza

dalla maggioranza ed è uno strumento passivo. Alla forza pubblica? La forza pubblica non è altro che la maggioranza sotto le armi. Alla giuria? La giuria è la maggioranza rivestita del diritto di pronunciare le sentenze: i giudici stessi, in alcuni stati, sono eletti dalla maggioranza. Per quanto la misura che vi colpisce sia iniqua e irragionevole, bisogna che vi sottomettiate» (A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, BUR, Milano 1999, p. 258).

¹⁹⁶*Ivi*, pp. 732-733. Per un'ampia analisi critica delle problematiche legate ai mali contemporanei del sistema democratico nel pensiero di Tocqueville, e, di conseguenza, agli antidoti che la stessa democrazia ha in sé e che Tocqueville individua e auspica, cfr. l'interessante E. BAGLIONI, *Tocqueville e l'âge nouveau*, Giappichelli, Torino 2001.

diviene allora parte costitutiva ed essenziale di una relazione “pratica” che viene vissuta totalmente, a tutti i livelli e nelle varie modalità esplicative, all’insegna di una visione relazionale totalmente esasperata, meramente unidirezionale¹⁹⁷, riduttiva e negativa per gli individui che la vivono e/o la subiscono in vario modo.

Una situazione che, appunto, finisce col generare in modo inevitabile ed esclusivo delle relazioni di sudditanza e non di cittadinanza, ossia delle relazioni non costruttive, non comunicative e totalmente irragionevoli, interessate esclusivamente a realizzare il dominio egoistico dell’individuo sugli altri individui e sui beni materiali.

Una situazione che, supportata da un pensiero pratico “distorto”, perché privato dei suoi caratteri fondativi, è riscontrabile nei tanti esempi storici della modernità e dei giorni nostri ed è testimoniata dalla crisi delle istituzioni contemporanea la quale altro non è, in *primis*, che una crisi antropologica, e, di conseguenza, relazionale, verso cui occorre cercare di interrogarci filosoficamente più a fondo per provare a trovare, in merito alle numerose problematiche che essa ha sollevato e comporta, delle efficaci risoluzioni.

Come noto, sul punto, il pensiero filosofico, politico e giuridico, della *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie* che, sotto i più svariati profili analitici, ha tentato e tenta ancora di riabilitare, appunto, il pensiero pratico aristotelico dalla filosofia poetica e teoretica, ci ha offerto e ci offre, con la sua letteratura, molte riflessioni, proposte e modalità risolutive.

Da queste premesse, analogamente alla convinzione della funzione catartica, per i cittadini greci, delle tragedie portate in scena nell’agorà, nasce anche fortemente la nostra proposta di tornare innanzitutto a riflettere sui problemi “pratici” proprio a partire dalla lettura e dall’osservazione critica delle tragedie, affinché esse possano esemplarmente fungere da punto di riferimento per dirimere le questioni pratiche analoghe del contemporaneo e affinché esse, più profondamente, con il loro peculiare linguaggio, possano aiutarci ad auto-esercitarci ed auto-educarci, come vorrebbe Aristotele, al giudizio critico individuale e, più in generale, alla “virtù pratica” quotidiana, che viene esemplarmente posta o meno in atto dai singoli personaggi tragici, come ad esempio è accaduto per Antigone.

Anche lei, infatti, come Creonte, di là delle “sue ragioni”, si mostra fortemente “irragionevole” poiché sceglie “per un solo fratello”, facendo nettamente torto, allo stesso

¹⁹⁷ C’è da osservare a tal proposito che di fianco alla tirannia della maggioranza potrebbe esserci e verificarsi anche la cosiddetta “tirannia della minoranza”, figlia di una visione unilateralmente assoluta ed irragionevole della verità quanto quella della maggioranza, che in quanto “minoranza”, pregiudizialmente a priori a tutti i costi vuole essere portata avanti e, protetta senza alcuna innegoziabilità.

tempo, all'altro "fratello-amico" (ossia a Eteocle, l'eroe di Tebe ucciso per mano di Polinice e uccisore allo stesso tempo di quest'ultimo) e quindi, venendo più ampiamente meno, con la sua scelta, all'idea di giustizia "isonomica", che invece dovrebbe sottendere sempre le decisioni pratiche.

Anche Antigone si comporta dunque in modo "ingiusto" perché, pone in atto la sua scelta non tenendo conto del carattere equo ed imparziale che dovrebbe di fondo caratterizzarla. L'isonomia, nella sua decisione, dovrebbe infatti esprimersi mediante il carattere impersonale (nel senso di distacco incondizionato, emotivo o razionale) dello scegliere. Il criterio dell'impersonalità, infatti, viene a costituire, assieme al criterio distributivo e commutativo, uno dei caratteri principali che, come dice bene ancora Aristotele nella sua *Etica Nicomachea*, dovrebbero proprio fondare sempre il "giusto" agire pratico individuale, nei suoi elementi costitutivi ed esplicativi¹⁹⁸.

Tuttavia, la scelta di Antigone è forse legata e causata anche dalla sfortuna e maledizione che grava sulla sua stirpe: l'eroina, infatti, è l'unica a conoscere la verità sui suoi genitori, l'unica dunque a comprendere fino in fondo la pena di Edipo, suo padre ma anche, appunto, suo fratello. Allo stesso tempo, però, questa sua scelta, si volge solo verso una direzione votandosi, con essa, totalmente al sacrificio e alla rinuncia dell'eroina. Un sacrificio e una rinuncia che, sono forse determinati, anziché dalla causalità karmica, dall'idea del riscatto della stirpe dei Labdacidi, che si devono appunto svincolare dall'antica colpa di Edipo, governata e diretta costantemente da *Thèmis* e da *Nèmesis*: infatti la causalità karmica, che sembra sottendere paritariamente anche l'intera tragedia, può essere rotta solo da un atto di coscienza, quella di Antigone, appunto, ed è questa la motivazione di fondo che potrebbe giustificare il suo atto sacrificale.

Ma Antigone, spinta dalle sue emozioni e credenze, con il suo gesto di disobbedienza all'*Editto* emanato dall'autorità costituita, viene vista come colei che non si comporta da cittadina della città di Tebe, diventando così nemica effettiva della *polis* e, per questo, persona da condannare.

Creonte, del resto, in qualità di sovrano, irragionevolmente crede di trovarsi nella "ragione assoluta" e indiscutibile: egli vuole difendere la *polis*, i principi che la fondano e i suoi cittadini dai nemici della città, come appunto è Polinice. Creonte crede, per questo motivo, che la giustizia che governa la *polis* (*Dike*), quella cioè di Zeus, il Dio posto a protezione

¹⁹⁸ Sul punto cfr. le interessanti esposizioni, analisi e discussioni di R. GATTI, *Definire la giustizia*, in ID., *Filosofia politica*, ed. La scuola, Brescia 2011, p.181ss.

della sua città, sia la sola esistente e che la ragione ad essa legata sia dunque tutta dalla sua parte.

Il suo *Editto* non raffigura la legge degli Dei, come quella a cui fa appello Antigone (quando parla di seppellire il cadavere di un essere umano) ma la legge della *polis* e su di essa si basa tutta la sua legittimità sovrana. Sotto questo profilo, però, anche lui, come Antigone, relativizza l'idea della giustizia subordinandola in modo particolare alle sue passioni archetipiche¹⁹⁹, *in primis* quella della vendetta. Creonte, infatti, non considera affatto la possibilità di seppellire il cadavere di Polinice “oltre” le mura della città, come le leggi stesse della *polis* legalmente stabilivano per coloro che non ne facevano parte o che erano considerati, appunto, nemici della città, e per questo egli ha comunque anche torto.

D'altro canto, sempre schiavo delle sue passioni, disprezzando esplicitamente la categoria dei giovani (come Emone), delle donne (come Antigone) e degli anziani (come Tiresia o i Coreuti), egli impone la sua volontà con la forza e con la violenza, adirandosi irragionevolmente con tutti²⁰⁰, con la scusa di dare applicazione alle leggi della sua città.

Con tale appello alle leggi della *polis* Creonte difende tuttavia solo il legame amicale che la fonda e non quello familiare (come farà Antigone per suo fratello, pur se anch'essa in modo irragionevolmente assoluto), subordinando dunque il secondo al primo. Il suo stesso ravvedersi a conclusione della tragedia, che potrebbe sembrare finalmente un atto di ragionevolezza che vada oltre il diritto formale positivo, è in realtà determinato solo dalla paura per le sciagure future, predettegli da Tiresia, che colpiranno la sua casa, e non dunque perché egli ritiene che il suo comportamento sia ingiusto sotto qualche profilo, o parzialmente sbagliato in sé.

Entrambi i personaggi, allora, sembrano avere assolutamente torto nell'assolutizzare la propria, inconciliabile posizione, rivelando con ciò una visione personale totalmente unilaterale.

In modo più dettagliato, entrambi i personaggi si mostrano irragionevolmente troppo categorici nel loro giudizio e nella loro scelta ed azione “pratica”: esse inevitabilmente diventano “tragiche” proprio a causa della mancanza di valutazione ponderata, etica e dialettica di entrambi, espressioni del loro non voler sentire e comprendere “l'uno le ragioni

¹⁹⁹ Sul problema generale della sovranità, legittimamente legata ad un principio fondativo e sulla sua “deformazione” e crisi, connessa all'idea di forza e con essa alle passioni archetipiche che la sottendono, cfr. C. BONVECCHIO, *L'eclissi della sovranità*, Mimesis, Milano 2010.

²⁰⁰ Sotto questo profilo, è dunque la sua autorità a “dettar legge” e non la verità a costituirlo.

dell'altro".

Tuttavia, il testo di Sofocle ci presenta anche alcuni personaggi che si appellano e cercano, allo stesso tempo, di far appello, nel cuore di Antigone e di Creonte, alla ragionevolezza.

Abbiamo ad esempio Ismene, la sorella di Antigone che, proprio all'inizio dell'opera, si rifiuta di seguire le scelte di quest'ultima cercando allo stesso tempo di far desistere anche Antigone dall'effettuare l'atto di sepoltura. Quello di Ismene è un appello alla ragionevolezza legato alla cedevolezza verso le proprie convinzioni, di fronte ad un atto che, se effettuato dalla sorella, comporterà la sua auto-condanna a morte.

Abbiamo poi Emone, che fa notare a suo padre come sia «giusto anche imparare dalle parole degli altri, quando dicono cose giuste»²⁰¹ e come bisogna «badare ai fatti, non all'età»²⁰², perché anche gli altri, dei quali magari abbiamo un pregiudizio, di là di ciò che pensiamo e diciamo noi, «potrebbero aver ragione». Quindi, esorta Emone rivolgendosi ancora al padre, «non portare dentro di te un solo pensiero, non credere che soltanto quello che tu dici è giusto, e nient'altro». Infatti, «chi crede di essere l'unico a pensare, di avere animo e parola impareggiabili si rivela vuoto quando gli si guarda dentro. Per quanto un uomo sia saggio, non è vergogna imparare molte cose, ed essere flessibili»²⁰³. Qui Emone ci aiuta a capire bene come un problema pratico possa presentare punti di vista risolutivi differenti, e come questi punti di vista plurali possano di fatto arricchire la visione dell'argomento in esame determinando, col il confronto dialettico tra i comunicanti, una risoluzione al problema più completa ed esaustiva e, allo stesso tempo, anche più giusta ed equa in sé, nel rispetto delle singolarità esistenti e/o degli individui che si pongono a confronto.

Nella tragedia, inoltre, abbiamo Tiresia il quale, ragionevolmente osserva, in un suo dialogo con Creonte, che «sbagliare è destino comune di tutti gli uomini. Ma una volta commesso l'errore, saggio e felice è l'uomo che non rimane fermo, ma rimedia al male compiuto». Questo perché «la peggior sciocchezza è l'ostinazione» ed «è la cosa migliore ascoltare parole giuste»²⁰⁴. L'osservazione di Tiresia ci ricorda che l'essere umano, nel suo procedere alla risoluzione dei problemi, non è perfetto, ma che, tuttavia, la sua condizione può sempre tendere verso il miglioramento, anche dopo il possibile l'errore del proprio giudicare.

Ed infine abbiamo i Coreuti che, commentando via via, nel loro evolversi, gli eventi della

²⁰¹ SOFOCLE, *Antigone*, a cura di G. Paduano, cit., p. 303.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ *Ivi*, pp. 301-303. Sul punto, cfr. anche le osservazioni di P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, cit., p. 162s. .

²⁰⁴ SOFOCLE, *Antigone*, cit., p. 321.

tragedia e facendo appello costantemente alla saggezza di Antigone e di Creonte, concludono osservando: «essere saggi è condizione prima della felicità. Nostro dovere è non disprezzare gli dèi; le grandi parole degli orgogliosi richiamano grandi colpi sopra di loro e insegnano in vecchiaia la saggezza»²⁰⁵. Qui la saggezza è sinonimo di *phrónesis*, la qualità interiore soggettiva, attribuita per antonomasia alla figura dell'anziano, che si apprende, nell'esperienza della vita, attraverso l'abitudine e l'insegnamento e che è l'unica guida sicura, per l'essere umano, affinché egli possa vivere felicemente.

Come dicevamo, tutti questi personaggi “secondari” esortano le parti in causa all'apertura e al dialogo, cercando di far venire meno, nella loro mente, la visione riduttiva ed impoverita²⁰⁶ della verità e della giustizia che li governa e li possiede. Come osserva bene Gustavo Zagrebelsky: «Creonte e Antigone, pur con le loro proprie ragioni, sono entrambi nel torto in quanto procedono verso il loro fine e la loro fine, ignorando completamente le ragioni l'uno dell'altra e l'una dell'altro»²⁰⁷ e questa loro posizione innegoziabile li porta inevitabilmente e tragicamente allo scontro. Ognuno dei due, spinto da emozioni “smisurate”²⁰⁸, riconosce “solo le sue ragioni”, mentre nel contrasto pratico occorre sempre cercare di capire il punto di vista dell'altro poiché il torto o la ragione, come dimostra anche la tragedia di Sofocle, non sono mai assolutamente netti e perché, soprattutto, come rilevano Ismene, Emone, Tiresia e i Coreuti, aver ragione non vuol dire necessariamente che l'altro abbia torto. Infatti, esistono diverse gradazioni della verità e differenti punti di vista, di apprendimento e di esplicazione della verità stessa.

Rileva Martha Nussbaum nel suo *L'«Antigone» di Sofocle: conflitto, visione e semplificazione*²⁰⁹, che sia in Antigone sia in Creonte è allora mancato proprio l'esercizio della *phrónesis*, di quella “saggezza pratica” che, appunto, può permettere l'apertura verso l'altro e con essa la comprensione del suo punto di vista.

I due personaggi risolverebbero infatti le tensioni in atto, tra il potere e la coscienza, nel modo

²⁰⁵ *Ivi*, p. 339.

²⁰⁶ Cfr. sul punto l'interessante D. GUASTINI, *L'Antigone di Martha Nussbaum. La tragedia della phronesis*, in P. MONTANI (a cura di), *Antigone e la filosofia*, cit., p. 263ss. .

²⁰⁷ G. ZAGREBELSKY, *Antigone, pace per chi chiede*, cit., p.23.

²⁰⁸ Sulla dismisura dei personaggi, in particolare di Creonte che non esercita le sue emozioni in modo ragionevole e virtuoso, cfr. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, cit., p. 163s. Osserva sul punto Vittorio Dini (ID., *Il governo della prudenza*, cit., p. 58), come «la moderazione, la misura -la discrezione- e la virtù che presiede a queste caratteristiche qualità dell'uomo, cioè la prudenza, costituiscono l'antidoto alla malattia della passione». Per Aubenque (ID., *La prudence chez Aristote*, cit., p. 172) la dismisura sarebbe anche l'espressione di una lontananza, di una distanza infinita, tra l'uomo e Dio, determinata proprio, come è accaduto per Creonte, da un'interpretazione di *Dike* totalmente diversa dalla *dike* divina (*Thémis*) e dai “limiti” della giusta spettanza da essa imposti (*Ivi*, p. 175).

²⁰⁹ Il saggio è contenuto in M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, cit., pp.133-190.

sbagliato e per questo ingiusto, determinando con ciò l'esito tragico e la loro infelicità²¹⁰. Secondo la scrittrice americana, infatti, "scegliere tra" «l'amicizia o l'amore», come nel caso della tragedia di Sofocle, può «richiedere un'ingiustizia», cosicché «la giustizia della città può collidere (...) con la giustizia degli dei inferi»²¹¹. Entrambi i personaggi rivendicano nella loro difesa la "propria giustizia", collegata ai due specifici sentimenti: questa difesa, tuttavia, è assai lontana dall'idea di giustizia "pratica" che essi stessi dovrebbero appunto ricercare per tentare di dirimere pacificamente e ragionevolmente il loro conflitto tragico²¹².

Dike che, secondo il pensiero pratico di Aristotele, dovrebbe fungere proprio da "indicazione"²¹³ del "giusto mezzo" da adottarsi, tra i pensieri e le emozioni umane in relazione agli altri²¹⁴, viene dunque qui assolutizzata nel personale intendimento dei due singoli personaggi. Come osserva ancora bene la Nussbaum, «dal nostro studio sui due protagonisti possiamo giungere alla conclusione che rendere giustizia alla natura o all'identità di due valori distinti vuol dire rendere giustizia alla loro differenza; e rendere giustizia alla loro differenza (...) significa vedere che ci sono, almeno potenzialmente, circostanze nelle quali essi collidono»²¹⁵.

Ora, ed è questo il punto interessante, «essere distinti implica essere separati da e essere delimitati da qualcosa. Questo, a sua volta, implica la possibilità dell'opposizione e (...) del conflitto»²¹⁶ e, di conseguenza, la scelta netta ed assoluta per l'una o per l'altra posizione, per l'una o per l'altra idea di giustizia. La verità, e con essa una scelta virtuosa, secondo la Nussbaum, «dipende, innanzitutto e soprattutto, dall'acume e dalla flessibilità della percezione e non dalla conformità ad un insieme di principi semplificatori»²¹⁷.

Ciò significa dunque che, per avere una visione completa anche al fine di adottare una

²¹⁰ Come osserva bene P.DESTRÉE, *Introduction* a ID. (a cura di), *Aristote. Bonheur et vertus*, cit., p. 13, «la justice (...) est-elle la vertu éthique la plus haute; impossible, pour Aristote, d'être heureux sans être juste».

²¹¹ M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, p. 138. La Nussbaum osserva lungamente nel suo saggio come le emozioni di Creonte e di Antigone non siano virtuose e come dunque esse non applichino il "giusto mezzo" nelle loro emozioni, allo stesso tempo venendo meno all'idea di giustizia che le dovrebbe sottendere. Sulla categoria aristotelica dell'uso "pratico" delle emozioni, in modo particolare nel pensiero di Martha Nussbaum, cfr. E. BAGLIONI, *Sull'uso pratico delle emozioni*, La Nuova Cultura, Roma 2011.

²¹² Osserva bene sul punto M.-H. GAUTHIER-MUZELLEC, *Aristote et la juste mesure*, cit., p. 110, come in realtà in Aristotele la giustizia universale (e con essa quella naturale) dovrebbe essere di fatto rappresentata contenutisticamente nella legge e come quello che è giusto dovrebbe essere espresso dalla legge stessa. Sul punto cfr. anche analogicamente le osservazioni di H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 369.

²¹³ Sul punto cfr. M. POHLENZ, *L'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1995, p.189ss. e poi anche p. 831ss. .

²¹⁴ Sulla «medietà» cfr. Tra i tanti M. ZINGANO, *Émotion, action et bonheur*, cit., p. 122s.; P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, cit., p. 40 ; M.-H.GAUTHIER-MUZELLEC, *Aristote et la juste mesure*, PUF, Paris 1998, p. 50.

²¹⁵ M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, cit., p. 158.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ *Ivi*, p. 160.

decisione ragionevole, occorre necessariamente non escludere uno di essi ma occorre considerare i plurimi punti di vista, ossia correlare i molteplici “volti” della verità che da essi scaturiscono e che di essi la verità, per essenza, si costituisce.

Sotto questo profilo, il “giusto mezzo”, oltre che essere una necessaria qualità interiore, appare dunque anche come “mediazione esteriore” delle posizioni individuali, che tuttavia necessariamente esistono perché sono parti dell’intera idea, complessa ed articolata, di giustizia (nel caso in esame).

Sotto questo profilo, sempre utilizzando le parole della Nussbaum, accade allora che «quanto più il nostro schema dei valori è ricco, tanto più è difficile realizzare l’armonia nel suo interno. Quanto più noi siamo aperti alla presenza del valore (...), tanto più il conflitto si avvicina a noi. Il prezzo dell’armonizzazione sembra essere l’impoverimento, il prezzo della ricchezza la disarmonia»²¹⁸ e quest’ultima condizione, per chi vuole avere autenticamente una visione più completa ed esaustiva dei fatti, delle problematiche ad essi collegate e della verità, appare necessariamente inevitabile.

A ben vedere allora, proprio riflettendo sul sistema democratico che noi stessi, come cittadini della *cosmopolis* contemporanea, andiamo costruendo e viviamo, le pagine “neoaristoteliche” della Nussbaum sull’*Antigone* ci invitano ad “aprirci” ai valori degli altri punti di vista, a considerare la vita, cioè, nella sua complessità entro una visione che, come accade nei personaggi principali della tragedia di Sofocle, sembra mostrarsi solo a prima vista paralizzante e paralizzata nell’iniziale conflitto inevitabile determinato, appunto, dalla pluralità dei due punti di vista.

Come abbiamo visto dall’esempio letterario, la visione apparentemente paralizzante generata dai diversi punti di vista a confronto è una situazione indubbiamente reale, necessaria ed autentica, quale elemento essenziale connesso alla diversità. Essa è, infatti, una premessa comunque inevitabile se si vuole davvero cercare di eliminare poi, quanto più possibile, il “vero” conflitto tragico che può venirsi a creare con l’innegoziabilità irragionevole delle posizioni a confronto e se si vuole davvero arricchire e migliorare la dinamica relazionale, risolvendo man mano i problemi pratici che si presentano nella vita.

I personaggi “ragionevoli” del dramma di Sofocle, che abbiamo precedentemente menzionato e che, a differenza di Creonte ed Antigone, utilizzano proprio le categorie pratiche aristoteliche ponendo in atto, così, quanto stiamo dicendo, invitano tutti, personaggi principali

²¹⁸ Ivi, p. 169.

della tragedia ma anche uditori o lettori della stessa, ad essere “flessibili”, a cioè “minimizzare” il conflitto, ad “imparare a cedere” «adattandosi alla complessità e riconoscendola nel modo che le è dovuto»²¹⁹. A tal proposito, come osserva ancora bene la Nussbaum, «Aristotele userà l’immagine dell’architetto che misura una complicata colonna con una striscia di metallo flessibile, mettendo a confronto questa adattabilità con la grossolanità di chi affronta la stessa colonna con una riga rigida»²²⁰.

Questo atteggiamento di “cedevolezza ragionevole” che appunto nella società democratica dei “fratelli” è (o, per meglio dire, dovrebbe essere) proprio il frutto di una visione “orizzontale” della relazione comunicativa (che appare elemento costitutivo indispensabile per la democrazia) e non più “verticale” della società (come accadeva e come accade ancora per i sistemi non democratici), non potrà allora che arricchire, nel nostro caso, l’idea stessa di giustizia e con essa, indirettamente, la nostra stessa democrazia che la fonda e la tutela, proprio perché in essa, a ben vedere, i differenti punti di vista che la definiscono, formano di fatto le parti costitutive dei suoi valori e della sua stessa, complessa e completa definizione²²¹.

Naturalmente, nella decisione da adottare, la scelta sarà condizionata anche sempre dalla cultura personale e sociale dell’individuo, o, per meglio dire, dei singoli individui della relazione che comunque, come sappiamo da Aristotele, dovrebbero esercitare la ragionevolezza auto-regolamentandosi e poi confrontandosi tra loro nel “migliore” dei modi possibili, al fine di trovare un’adeguata soluzione del problema.

Come già accennato in precedenza, l’idea di base che vogliamo sostenere è dunque quella di “tentare” di correlare, per quanto possibile, attraverso gli *input* filosofici aristotelici e quelli letterari tragici, le opposte posizioni che si vengono a creare inevitabilmente nella dinamica relazionale “pratica”, cercando di “superare”, man mano, l’*empasse* del possibile conflitto innegoziabile e dunque, di conseguenza, le singole problematiche pratiche, non attraverso una loro semplice sintesi ma appunto (facendo perno sul pensiero individuale reciproco più flessibile, induttivo, a-sistematico, prudente e ragionevole della problematica “pratica” in questione) ponendo in atto un tentativo più ampio di comprensione reciproca, che riesca a far soggettivamente valutare e di conseguenza conciliare al massimo, con tutte le caratteristiche che abbiamo visto appartenere al *phronimos*, entrambe le posizioni in dinamica, evitando così il rapporto di forza e le sue conseguenze.

²¹⁹ *Ivi*, p. 176.

²²⁰ *Ibidem*. Sul punto cfr. anche P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, cit., p. 42.

²²¹ Sul punto, cfr. ancora M. NUSSBAUM, *la fragilità del bene*, cit., p.177.

Non c'è infatti possibilità di vivere il rapporto democratico, quell' "azione in concerto" di arendtiana memoria, se non ci sono a monte questi presupposti pratici e, con essi, se non c'è appunto la reciproca predisposizione costruttiva e non distruttiva "dei" e "tra" i relazionanti.

Solo a partire da queste premesse è allora possibile porre in atto di seguito, adeguatamente, gli antidoti²²² che la stessa democrazia ha costitutivamente in sé e che, appunto, possono riuscire a combattere tutti i mali che si possono presentare all'uomo democratico e al suo sistema sociale, politico, etico e giuridico.

In altri termini, dunque, non c'è possibilità di vivere la "partecipazione attiva del cittadino", nelle sue svariate forme e modalità, senza a monte creare nelle persone un'adeguata predisposizione etica e dianoetica (per utilizzare ancora Aristotele) in grado di far loro effettuare un'efficace e costruttiva azione "pratica" che non diventi più né espressione del mero potere, inteso nei termini dell'esercizio esclusivo della forza, né tantomeno espressione di confronti dialettici insuperabili ed innegoziabili e dunque, in ultima analisi, che comporti di fatto delle problematiche assolutamente irrisolvibili, com'è accaduto, appunto, per l'*Antigone*.

Sotto questo profilo, osservava Gadamer come Aristotele, similmente a quanto diranno i Coreuti a chiusura dell'*Antigone*, parli dell'uomo "pratico" come di un *deinos*, di colui che cioè «dispone di tutte le condizioni naturali e di tutte le doti necessarie per il sapere morale, che è capace, con un talento straordinario, di cogliere in ogni situazione gli elementi favorevoli, di vedere dovunque ciò che gli conviene e di trovare sempre un modo di cavarsela»²²³.

Ovviamente la definizione aristotelica di *deinos* presuppone e sottintende necessariamente, lo sottolineiamo ancora una volta, quella di un uomo "eticamente virtuoso", dotato cioè di tutte le qualità e di tutte le virtù, etiche e dianoetiche, che abbiamo precedentemente analizzato e discusso.

Quanto detto potrebbe essere considerato allora come una proposta di creare quella base paritaria iniziale di partenza, in diretto collegamento con "l'uguaglianza delle condizioni democratica", attraverso cui poter avviare concretamente il confronto dialogico tra i cittadini, finalizzato alla risoluzione delle problematiche pratiche che, attraverso gli esempi letterari,

²²² In merito agli antidoti interni al sistema democratico, in grado di ovviare ai problemi e ai mali della democrazia, come Tocqueville ci segnala, abbiamo l'associazionismo, il decentramento amministrativo, il giuri e i mezzi di comunicazione di massa. A tali "mezzi" molti neoaristotelici, *in primis* Hannah Arendt aggiungono la disobbedienza civile. Per un'ampia discussione sugli elementi della partecipazione attiva presenti nel pensiero tocquevilliano cfr. E. BAGLIONI (a cura di), *Tocqueville e la crisi delle post-democrazie*, «Trimestre», XXXIX, 3-4 2006.

²²³ H.-G.GADAMER, *Verità e metodo*, cit., pp.375-376.

stiamo appunto in questa sede esaminando.

E' dunque ancora sulla *phrónesis* (mancata o esercitata dai personaggi in esame) che dobbiamo soffermarci, proseguendo le nostre considerazioni “pratiche”, se vogliamo capire come tentare di risolvere le stesse problematiche che, di volta in volta, i casi delle tragedie e della nostra stessa vita reale ci propongono.

2.3. Potere e coscienza: da un ripensamento “pratico” dell’idea di alterità nel *Mercante di Venezia*

Il problema di *dikaiosyne* e, più in generale, della *phrónesis* ad essa collegato può essere individuato e discusso problematicamente anche nel *Mercante di Venezia*, l’opera shakespeariana sulla quale ci siamo precedentemente soffermati a riflettere²²⁴ nell’analisi del connubio “potere-coscienza” sotto il profilo del concetto di alterità, e, a ben vedere, può essere relazionato proprio a quest’ultimo concetto.

Nella tragi-commedia dello scrittore inglese abbiamo visto come entrambi i soggetti dell’atipica contrattazione (che aveva come penale l’asportazione della carne viva in caso di mancato pagamento da parte del debitore), ossia Antonio (il mercante cattolico che, appunto, decide di chiedere il prestito) e Shylock (il mercante ebreo usuraio che presta il suo denaro), siano effettivamente schiavi delle loro passioni archetipiche, rispettivamente dell’amore passionale (di Antonio per Bassanio) e della vendetta (di Shylock verso Antonio e i cattolici di Venezia), e come, pertanto, entrambi i personaggi principali, similmente ad Antigone e Creonte, si mostrino, l’uno verso l’altro, in modo davvero irragionevole ed estremamente intollerante. Nessuno dei due, infatti, vuole porre in minima discussione le “sue” ragioni, abbandonando così l’assolutizzazione del suo personale punto di vista, per cercare di dirimere la questione “pratica” della contrattazione che si è venuta a creare nello scontro e nella soggiogazione dell’uno verso l’altro attraverso un atto di forza del proprio, “temporaneo” potere.

Abbiamo anche visto, come, in realtà, il contratto tra Shylock e Antonio esprima non solo le passioni archetipiche reciproche di ciascuno ma come di fatto, proprio a partire da quelle, esso esprima, in entrambi pur se in modo differente, il problema del “mancato riconoscimento” reciproco della diversità, individuale, culturale e sociale, e come esso sia di fatto legato al loro personale *pregiudizio*.

²²⁴ Sul punto cfr. direttamente *Infra*, Parte Prima, Paragrafo 1.3. *Potere o coscienza nel Mercante di Venezia di Shakespeare: sull’alterità*.

La stessa mostruosità che viene traslata nell'altro e che si mostra con i tanti volti dell'indifferenza (ad esempio di Shylock verso la carne di Antonio da asportare; di Antonio verso Shylock che viene disprezzato in quanto ebreo; dello stesso tribunale di Venezia, che, alla fine della tragedia, pur applicando la legge veneziana, ingiustamente condanna senza pietà Shylock per la sua condizione di ebreo²²⁵) e, proprio per questo, della "banalità del male" che viene espressa dai vari personaggi del dramma è, in effetti, espressione di questa non accettazione del "diverso", con il quale essi entrano in relazione.

Proprio partendo da un'analisi del caso shakespeariano sull'individuazione della mostruosità nell'altro e sul suo consequenziale "mancato riconoscimento", possiamo tentare di fare alcune supposizioni, legate alla sua origine e natura, al fine di trarre una riflessione più ampia sul problema dell'alterità che oggi più che mai, nella *cosmopolis* e nella globalizzazione contemporanea in cui ci ritroviamo a vivere, ci interessa direttamente.

Forse, come accade per Shylock ed Antonio, nell'incontro, la mostruosità che vediamo essere presente nell'altro nasce da una visione distorta che abbiamo di lui.

Forse essa è la negazione delle nostre stesse passioni, di parti cioè naturali e fragili di noi stessi che non accettiamo e che, individuandole anche nell'altro, rifiutiamo in lui con estrema forza.

Forse essa è espressione di un nostro "limite", legato anche al rifiutare *a priori* ciò che non conosciamo e che, proprio per questo, ci fa paura: dunque, in sostanza, potrebbe essere ancora l'elemento della paura la passione basilare che guida il nostro rifiuto dell'altro.

Forse ancora, di conseguenza a quest'ultima osservazione, la mostruosità è espressione della nostra stessa inadeguatezza e impossibilità di controllare l'ignoto e dunque essa è espressione della nostra voglia naturale ed umana di linearità e di sicurezza, di contro al dubbio, all'incertezza e al "porci in questione" che potremmo avvertire in noi stessi, in caso contrario. Supponiamo utilizzando il "forse", perché di fatto, ovviamente, non possiamo averne l'assoluta certezza. Non sappiamo bene, infatti, se e quali di questi fattori prevalgano nel rifiuto e nel disconoscimento consequenziale dell'altro né sappiamo se ci siano altri fattori per esso determinanti che, a partire dall'osservazione esemplare del *Mercante di Venezia*, non abbiamo considerato.

Tuttavia, di là delle supposizioni, sta di fatto che, come dimostra bene l'opera di Shakespeare, di fronte all'alterità con la quale ci confrontiamo entro una dinamica relazionale "tragica" in

²²⁵ Laura Di Michele (EAD, *Donne, denaro, proprietà nel Mercante di Venezia*, cit., p. 137), in merito alla sentenza del Doge che detta diverse e dure condizioni a Shylock, ribaltando nettamente la situazione tra persecutore e perseguitato, parla a proposito di «legge della differenza» tra ebrei e cristiani.

cui, come abbiamo visto, non esistono in modo netto e preciso carnefici e vittime, buoni e cattivi, giusti e ingiusti, l'altro viene inevitabilmente rifiutato da noi e negato duplicemente, nel modo più assoluto, sia nella sua condizione socio-culturale sia nella sua identità soggettiva, unica ed irripetibile.

Questa situazione, inevitabilmente, pone "in crisi" l'identità negata, perché chiaramente essa, per riconoscere se stessa come tale, ha il bisogno indispensabile del riconoscimento da parte dell'altro²²⁶. Infatti l'identità, come auto-percezione autentica di sé e come costruzione dell'io nel proprio essere e nel proprio esistere, al pari di quanto sostiene Kymlicka nel suo lavoro²²⁷, si definisce sempre a partire dal confronto *con* l'altro, ed è per questo motivo che tale confronto deve necessariamente essere costruttivo e non distruttivo. Esiste dunque una stretta connessione tra l'identità e il riconoscimento che dunque bisogna sempre considerare e cercare di effettuare funzionalmente "al meglio".

Nel testo shakespeariano abbiamo visto come "il diverso" Shylock, che vive entro una dinamica relazionale non costruttiva con l'altro (il veneziano) ed è dall'altro isolato in qualità di "alieno interno" alla società, viene *disconosciuto* pregiudizialmente a causa della sua specificità fisica, culturale, sociale ecc., viene dunque negato nella sua identità e individuato come *hostis*, ossia come il "nemico" da emarginare, da combattere e da escludere, mediante il potere della mera forza.

Questo disconoscimento, nella tragi-commedia, accade anche in Antonio da parte dell'ebreo Shylock che, in una situazione di potere e di vantaggio, stabilisce una condizionale atipica del contratto; e questo disconoscimento accade, come dicevamo, in Shylock da parte del cristiano Antonio, che lo maltratta per la sua condizione religiosa e lo disprezza per la sua condizione sociale di usuraio; in ultimo, a ben vedere poi, questo disconoscimento accadrà ancora in Shylock da parte dei cristiani del dramma, che vorranno salvare il cristiano e condannare l'ebreo per la sua superbia, rendendolo, appunto, un "alieno interno" della loro società.

Il problema "pratico" dell'alterità che ci espone Shakespeare ci spinge di conseguenza anche a cercare di capire se, in linea più generale, il disconoscimento dell'altro sia qualcosa di naturale, legato dunque proprio all'umana paura, naturale ed effettiva, della diversità e del non conosciuto che, come dicevamo spingerebbe dunque tutti a vedere l'altro nei termini della

²²⁶ Sul punto cfr. tra i tanti W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna 1999, p.156s. .

²²⁷ Cfr. le ampie discussioni contenute in W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, cit. . Per un' analisi sul rapporto identità-alterità cfr. C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, cit., e in merito alla costruzione dell'io e i problemi relazionali ad essa collegati, cfr. anche ID., *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, cit..

“mostruosità”, oppure se questo rifiuto della diversità non sia effettivamente solo dettato da motivazioni e fattori culturali e più profondamente dai pre-giudizi che li sottendono, come del resto sembra trasparire anche dal dramma shakespeariano.

Da quanto abbiamo anche osservato nella tragicommedia, molto probabilmente entrambi questi fattori sono fortemente condizionanti per determinare sostanzialmente quel senso di ostilità e di non ospitalità che l’essere umano, forse, è portato ad avere “per natura” verso il non conosciuto. Ma molto probabilmente il fattore culturale, proprio perché, ugualmente determinante per il rifiuto dell’altro, può altresì anche aiutarlo a superare l’*impasse* e il possibile timore iniziale che egli può avere del misterioso, del non conosciuto, del non gestibile e definibile, in modo tale da permettere la relazione comunicativa paritaria e dunque in modo tale da preparare i presupposti e le “giuste condizioni” atte a determinare la discussione e l’azione, in entrambi, imperniata all’insegna della ragionevolezza e della virtù pratica.

Aristotele, come noto, sosteneva con forza e convinzione che l’essere umano, per sua natura, è portato alla socievolezza e dunque alla relazione con gli altri. Analogamente, in un’epoca più vicina alla nostra, Tocqueville, nelle sue esperienze dirette e consequenziali riflessioni sugli indiani d’America contenute ne *La democrazia in America*, ci dimostra bene come l’essere umano (nel caso tocquevilliano, appunto l’indiano) che vive a contatto più diretto e armonioso con la natura e dunque più a contatto con la sua essenza più naturale, svincolata dall’artificiosità poetica, sia più portato, proprio per via del suo *status* naturale amichevole, alla relazione “pratica” con gli altri e all’esercizio delle sue virtù interiori rispetto a colui che, come ad esempio il bianco americano, vive nella società del consumo, fortemente tecnico-scientifica e altamente materialistica²²⁸.

Come noto, analoghe osservazioni a quelle di Tocqueville erano già state fatte in tempi molto remoti da Tacito il quale, nella sua opera *Germania*, esaltava il carattere e lo spirito etico dei cosiddetti “barbari” (il cui comportamento era molto virtuoso), rispetto ai cosiddetti “civilizzati” romani (il cui comportamento era ingannevole, come del resto rilevava anche Cesare, con un senso di esaltazione verso i secondi, nel suo *Commentarii de bello gallico*)²²⁹. Sia Tocqueville sia Tacito concordano dunque perfettamente con Aristotele nel sostenere che, allo stato naturale, l’essere umano è socievole e aperto all’incontro amichevole con l’altro e di

²²⁸ Per un’analisi specifica del punto cfr. E. BAGLIONI, *Tocqueville e l’âge nouveau*, Giappichelli, cit., in modo particolare pp. 59-92; G. DI SALVATORE, *I nativi d’America e l’identità. Da un’esperienza diretta di Alexis de Tocqueville*, «Trimestre», XXXIX/3-4, 2006, pp.335-362 e i riferimenti bibliografici in essi riportati.

²²⁹ Per un’analisi sul punto cfr. le osservazioni di Simone Weil contenute in G. DI SALVATORE, *Simone Weil e il problema della forza*, «Trimestre» XXXIV/3-4, 2001, in particolar modo p. 352ss. .

conseguenza aperto all'incontro con la sua, consecutiva, naturale diversità e che dunque, per utilizzare analogicamente il pensiero di Simone Weil, ad una società altamente civilizzata sotto il profilo materiale, non corrisponda poi una società altamente civilizzata sotto il profilo spirituale.

D'altro canto, però, sempre riferendoci ancora per comodità di analogia a Tocqueville e alla sua esperienza americana, il diverso atteggiamento degli Europei ottocenteschi (che dopo la scoperta dell'America erano emigrati sul territorio americano) e degli indiani era caratterizzato, come ha modo di constatare direttamente lo scrittore francese, in modo diverso a seconda del loro paese di origine.

Questo differente atteggiamento, sempre descrittoci da Tocqueville, questa volta nei suoi taccuini di viaggio, frutto di 15 giorni vissuti nel West a stretto contatto con la natura incontaminata²³⁰, mostra dunque anche bene come la cultura dell'individuo, di là del proprio *status* naturale, sia sempre un fattore determinante e caratterizzante per l'attitudine comportamentale di un popolo e come quindi, operando su di essa, sia forse possibile riuscire a superare tutti i pregiudizi e i vizi, interiori ed esteriori, entro cui si ritrova a vivere l'essere umano, a causa degli schemi precostituiti della sua società o a causa anche dei suoi possibili timori naturali verso l'alterità.

Sotto questo profilo, allora, *Il Mercante di Venezia*, con i suoi due personaggi principali, ci mostra davvero molto bene quanto, nel mancato incontro con l'altro, si possa essere, di là dello *status* naturale comune, culturalmente maldisposti l'uno verso la diversità dell'altro a causa del pregiudizio, e ci mostra altrettanto bene come nei personaggi principali in questione siano profondamente assenti la ragionevolezza e il senso di virtù interiore, presupposti, come abbiamo visto e detto in precedenza, appunto necessari per l'incontro e il dialogo tra le persone e la cui assenza, viceversa, impedisce appunto di fatto, ai suindicati personaggi come a chiunque nella realtà, di riconoscere l'altro come un essere umano uguale a se stesso, pur se differente da lui per cultura, lingua, religione ecc. e dunque di rispettarlo, di conseguenza, come essere umano, nella sua duplice dignità di *decor* e *decus*²³¹.

Solo chi non giudica (e dunque chi non sceglie *a priori*) pregiudizialmente con la propria cultura, solo chi riesce cioè a “guardare oltre” le apparenze²³², solo chi si auto-interroga sui

²³⁰ Cfr. direttamente A. DE TOCQUEVILLE, *Quindici giorni nel deserto*, in ID., *Viaggi*, a cura di U. COLDAGELLI, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

²³¹ Sul punto, cfr. la discussione di T. DE KHONINCK, *De la dignité humaine*, cit. .

²³² In merito a ciò, nel *Mercante di Venezia*, la scelta di Bassanio dello scrigno di piombo per ottenere la mano della bella Porzia, è un valido esempio. Recita infatti la nota scritta che presenta lo scrigno ai pretendenti della sua mano: «Tu che non scegli dall'aspetto, ecco, risulti l'eletto» (W. SHAKESPEARE, *Il Mercante di Venezia*, III, II, cit., p.109).

propri schemi sociali prestabiliti ponendosi costantemente “in questione”, è allora in grado di conoscere (e riconoscere) ciò che veramente sono gli altri nella loro essenza, irripetibile, unica e naturale, in piena libertà e, appunto, senza schematizzazioni precostituite, altrimenti, in caso contrario, non c’è possibilità né di incontro né, più profondamente, di autenticità.

Questi “presupposti mentali”, scevri da qualsiasi pregiudizio, sembrano allora essere indispensabili per effettuare l’incontro *con* l’altro e soprattutto sembrano apparire elementi fondamentali per una società multiculturale come quella in cui oggi viviamo, dove il “diverso” per cultura, lingua o religione, si trova a vivere in stretto contatto spazio-temporale con noi ed in cui, la coesistenza di più culture è una realtà non solo di fatto innegabile, con cui dobbiamo necessariamente fare i conti, ma che, come si vedrà attraverso la discussione dell’opera shakespeariana, porta con sé i caratteri “positivi” dell’arricchimento dei punti di vista e delle opinioni, per realizzare un vivere in comune più completo e migliore.

Del resto, come ci indicano numerosi studi sull’identità, la diversità dell’altro è determinata a prescindere dalla comunanza culturale, sociale, razziale, nel senso che il diverso è anche, naturalmente, l’altro con cui quotidianamente abbiamo inevitabilmente, proprio per diversità naturale, a che fare. Ogni persona, infatti, di là della possibile accomunanza con noi sotto i più svariati profili naturali, è medesimamente per natura (e per cultura) un essere unico ed irripetibile. Proprio per questo, allora, come evidenzia bene Taylor, occorre porre in atto, parallelamente, come individui e poi come società, una “politica di uguale dignità” e una “politica di differenza”, ossia una politica che riesca a formulare e ad attuare un insieme identico di diritti, validi per tutti, ed una politica che riesca allo stesso tempo ad assicurare il riconoscimento dell’unicità individuale o di gruppo²³³.

Ovviamente tutto ciò non è di facile attuabilità, a causa proprio della complessità della problematica legata al connubio identità-alterità, che si snoda all’interno del grande e complesso problema della dimensione estetica della politica e del difficile rapporto che si viene a creare proprio tra politica ed estetica²³⁴.

Esso è legato alla questione del riconoscimento mimetico e simbolico della rappresentazione della propria identità, individuale o di gruppo, che tuttavia, non senza difficoltà di vario genere, come abbiamo visto per Shylock o per Antonio, vuole (e deve allo stesso tempo, per esistere) essere riconosciuta, nell’ambito politico-relazionale, dall’altro.

Come ben sappiamo, la politica trae riferimento, per sua stessa costituzione, dalla dimensione

²³³ C. TAYLOR, *La politique de Reconnaissance*, in ID., *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, cit., p. 57.

²³⁴ Per un’ampia discussione ed analisi della complessa problematica, cfr. l’interessante L. BAZZICALUPO, *Mimesis e Aisthesis. Ripensando la dimensione estetica della politica*, ESI, Napoli 2001.

teatrale estetica della collettività, perché solo con il farsi riconoscere dall'altro, mostrandosi, e con il trovare un elemento simbolico comune entro cui entrambi i comunicanti possano riconoscersi²³⁵, una soggettività o un gruppo hanno la possibilità di poter vivere la dimensione della *práxis*.

Sotto questo profilo il problema del contemporaneo, che tuttavia il *Mercante di Venezia*, come stiamo vedendo, già nel '600 poneva in evidenza, è dettato dal fattore del multiculturalismo e dalla "crisi" del momento mimetico dell'estetica, che è crisi, ovviamente, del simbolico identitario entro cui tutti possano riuscire a riconoscersi e/o che, quantomeno, possano riuscire ad accettare nella *cosmopolis* in cui ormai si ritrovano a vivere, e che nasce proprio dalla difficoltà di conciliare le diverse e differenti "estetiche auto-realizzanti", soggettive o di gruppo, presenti nella relazione pratica quotidiana.

La scoperta dell'inconscio umano ha poi complicato ancor di più le cose, perché ha determinato la percezione di un'altra alterità sconosciuta, non più esterna all'individuo ma a lui "interna", creando una crisi anche all'interno della soggettività estetica auto-realizzante.

Chi è davvero il soggetto? Può riuscire totalmente a conoscersi, da parte sua, e a farsi conoscere dagli altri, nel suo io più profondo, tanto da poter riuscire a definire con estrema certezza la propria identità?

Di là di una risposta certa ed esaustiva, tuttavia la scoperta dell'inconscio, effettuata in modo particolare dalla psicoanalisi freudiana e dalla psicologia analitica junghiana, ha quantomeno spiegato, pur se in parte, la possibile proiezione della mostruosità e del rifiuto dell'altro a cui facevamo accenno prima (causata molto probabilmente dall'emozione della paura nei confronti del non conosciuto) fuori dal soggetto stesso, "nell'altra persona", appunto, e questo è comunque un elemento positivo per il problema del rapporto identità-alterità.

Ovviamente, però, se ciò ha comportato una maggiore comprensione della problematica con la constatazione della presenza di un campo più ampio, in parte sconosciuto e dunque incontrollabile del problema sull'alterità, ha anche complicato ancor di più i tentativi di risolvere i vari problemi "pratici" che si possono venire a creare nell'individuo e nella collettività, soprattutto quando non si hanno ben chiare o quantomeno ben presenti, nella relazione comunicativa con l'altro, le dinamiche in atto, i possibili auto-limiti e gli schemi

²³⁵ Rileva bene, criticando il pericolo dell'assimilazionismo ed esaltando la dimensione estetica soggettiva, Giacomo Marramao, in un suo lavoro (ID., *Contro il potere*, cit., p. 80), come «siamo dentro la prigione dell'Uno. Ma l'Uno, prima di costituirsi come potere, si origina dalla potenza simbolica incapsulata nella logica dell'identità». Evidenzia ancora di seguito Marramao (*Ivi*, p. 112) come d'altro canto, il potere, inteso come possibilità e «potenza relazionale "coagulante" inserita nella compressione spazio-temporale della globalizzazione» sia «una variabile dipendente, il cui variare dipende dall'intensità dell'investimento simbolico che si viene di volta in volta a determinare nei diversi ambiti dell'interazione sociale».

mentali culturali precostituiti, sia individuali sia sociali, che sono appunto esclusivamente determinati dal mero pre-giudizio e, come vedremo anche di seguito, da emozioni, pensieri ed emotività che non vengono utilizzati in modo e con gli strumenti “pratici”.

Dicevamo nel paragrafo precedente, riflettendo sull’*Antigone* attraverso le osservazioni di Martha Nussbaum, come inevitabilmente il rischio della pluralità dei punti di vista, soprattutto in democrazia e dunque entro un confronto paritario “orizzontale” dei comunicanti, possa generare scontri ma, allo stesso tempo, come questa situazione sia inevitabilmente il presupposto fondante, appunto, dell’arricchimento tra le culture a confronto.

Le culture, personali o sociali che siano, sono l’espressione di punti di vista differenti, che nascono dalle diverse esperienze degli esseri umani e che devono essere necessariamente considerate per poter affrontare il più possibile, sotto ogni angolazione, le problematiche essenziali ed esistenziali della vita in atto e per poter realizzare, nella società in cui viviamo, la felicità, pubblica e privata.

È proprio l’elemento di arricchimento dei punti di vista che deve essere evidenziato nell’incontro plurale ed è proprio l’espressione di questo fattore positivo e la sua comprensione che devono essere poste in evidenza ed adeguatamente comprese nella relazione *con* l’altro, affinché il pregiudizio verso la diversità (con tutti i suoi aspetti negativi e distruttivi della relazione) possa essere superato e possa essere avviata una relazione pratica costruttiva.

Il dramma in esame, evidenziando bene soprattutto le dinamiche del rifiuto reciproco dell’altro, ossia di Antonio e di Shylock, può indicarci dunque, pur se “a contrario”, una strada da intraprendere per realizzare, nel nostro contemporaneo, il possibile dialogo tra le culture.

Abbiamo visto che in una Venezia “aperta” al multiculturalismo in realtà solo in apparenza, Antonio rifiuta, con la passione distruttiva ed anti-etica del disgusto²³⁶, di riconoscere e di rispettare Shylock nella sua identità e dignità di persona, semplicemente perché egli è un ebreo, e che Shylock, a sua volta, rifiuta con altrettanto profondo disgusto di rispettare Antonio per la sua omosessualità (legata al suo amore per Antonio) e perché egli appartiene alla maggioranza cattolica e vuole per questo vendicarsi dei maltrattamenti precedentemente subiti, a causa della sua condizione culturale e religiosa di ebreo.

L’uno appare, allora, come una “identità invisibile” per l’altro e viceversa: una identità invisibile, apparente ma non essente, assoggettata ma non soggettiva, che, con la sua

²³⁶ Per un’analisi di tale emozione all’interno dell’ambito “pratico” cfr. E. BAGLIONI, *Sull’uso pratico delle emozioni*, cit., p. 52ss., e i riferimenti bibliografici in esso contenuti.

invisibilità e la sua dis-identificazione, viene direttamente e totalmente sottratta al riconoscimento da parte dell'altro, al rispetto cioè della propria diversità soggettiva, culturale, religiosa, sociale, politica, sessuale ecc., e, di conseguenza, alla possibilità di un dialogo paritario dei soggetti e dunque di un arricchimento reciproco dell'incontro multiculturale.

L'altro, nell'ottica dell'invisibilità in cui viene inserito, viene sostanzialmente “cosificato” attraverso la negazione della sua identità e, in tal contesto, la sua differenza identitaria, ridotta mentalmente ad inferiorità da parte dell'altro, viene cancellata in vari modi. Questo disconoscimento, ovviamente, nega in sostanza la verità stessa della sua identificazione, nei termini della sua affermazione di autenticità, della sua probità di pensiero, della sua corporalità, generando, appunto, entro un contesto imperniato di falsità e menzogna, una dis-identificazione, una “cosificazione”, del soggetto²³⁷.

Shylock appare nel nostro caso come una soggettività de-identificata che chiede ad Antonio e ai cattolici veneziani, invano, il riconoscimento di sé, esplicitato attraverso il suo famosissimo monologo²³⁸. Antonio, del resto, appare agli occhi di Shylock come una “identità invisibile”, a causa della sua passione archetipica che determina fortemente il suo relazionarsi (o, per meglio dire, il suo non relazionarsi) con lui e che condiziona le vicende che lo riguarderanno. Allo stesso tempo, tuttavia, nel rifiuto *a priori* reciproco delle due identità soggettive e culturali a confronto, l'uno è “il mostro” pur se solo “apparente” dell'altro perché, come dicevamo in precedenza, qui la mostruosità reciproca, identificata in ciascuno di loro, è solo figlia di una mera proiezione mentale assolutamente condizionata dalla propria cultura e/o dai propri problemi personali, di diverso genere: in via più generale, essa è falsa perché è subordinata non alla realtà effettiva delle cose ma all'esclusivo pre-giudizio di ciascun relazionante.

Allo stesso tempo, però, l'un personaggio diviene mostro “effettivo” dell'altro quando, proprio perché condizionato dai propri pregiudizi personali e/o culturali e dalla falsa mostruosità, egli si ritrova a vivere e ad esercitare il suo “potere sull'altro” entro un mero rapporto di forza, non cercando così di “liberarsi” dai propri schemi mentali precostituiti, e quindi non percependosi e non dialogando con la propria coscienza, ma subendo effettivamente e lasciandosi guidare, di conseguenza, da questi stessi schemi mentali, dai pregiudizi e dalle passioni archetipiche che li sottendono.

²³⁷ Sul rapporto identità-verità, cfr. l'interessante discussione di T. SERRA, *L'identità e le identità*, Giappichelli, Torino 2003, cit., in modo particolare p. 4ss.

²³⁸ Sul punto cfr. *Infra, Parte Prima, I.3. Potere o coscienza nel Mercante di Venezia di Shakespeare: sull'alterità*.

Avviene così che Antonio, all'inizio del racconto, disprezzi Shylock facendogli del male "banalmente", per utilizzare la famosa espressione concettuale di Hannah Arendt, diventando un "vero" mostro del mercante ebreo con l'espressione della sua indifferenza, superficialità e crudeltà ed emarginandolo e rifiutandolo in quanto, appunto, ebreo.

Avviene così anche che Shylock, a sua volta, disprezzi Antonio facendogli del male banalmente, nel rivendicare con indifferenza, superficialità e crudeltà l'asportazione della sua carne davanti al Doge, come se si trattasse di un oggetto o di un animale e non di un essere umano e diventando perciò un vero mostro per il mercante cattolico.

Questa loro reciproca mostruosità effettiva li spinge inevitabilmente entro un rapporto assoluto di forza e violenza fisica e psicologica, espresse man mano dal loro momentaneo potere dell'uno sull'altro, che li porta ad allontanarsi nettamente dalla possibile relazione costruttiva e dal possibile "incontro" dei loro punti di vista e della loro diversità, per riuscire a dirimere ragionevolmente la questione "pratica" che si è venuta a creare.

Anzi, potremmo dire che i pregiudizi reciproci e le passioni archetipiche che li muovono sono il presupposto perché vengano a crearsi delle situazioni assolutamente estranee ad un contesto "pratico" e virtuoso (con le caratteristiche che abbiamo visto appartenere a tale ambito), e questi stati mentali continuano a prevalere durante lo svolgersi dell'intera vicenda e rimangono presenti ed immutati nel tentativo stesso di risoluzione della problematica del contratto.

Antonio e Shylock, come abbiamo detto più volte, sono infatti mossi esclusivamente da "passioni assolute", in cui in realtà la centralità del denaro prestato, che dà titolo all'opera, passa in secondo piano ed appare solo come una scusante, in entrambi i soggetti, per esplicitare, appunto, le emozioni archetipiche della lussuria (in Antonio) e della vendetta (in Shylock)²³⁹.

Il *Mercante di Venezia*, allora, che sia Antonio o Shylock, non appare mai totalmente buono né mai totalmente cattivo al lettore, perché il singolo personaggio non è mai totalmente vittima né mai totalmente carnefice e questo suo *status* non fa che riconfermare l'ambiguità di fondo dei suoi personaggi e, come dicevamo in precedenza, dell'intera opera shakespeariana.

La mentalità pregiudiziale reciproca è testimoniata anche dal contesto culturale in cui i due personaggi vivono e operano. I personaggi secondari, le leggi veneziane e la sentenza del Doge esprimono inoltre meglio proprio questo conflitto multiculturale tra le due differenti identità che abitano a Venezia nel XVI secolo (ossia la maggioranza cattolica e la minoranza

²³⁹ Per un'analisi sui "significati eccessivi" nel *Mercante di Venezia*, sul significato del denaro e sul problema dell'alterità cfr. A. MARZOLA, *La parola del mercante*, cit. .

ebra) e, in via più generale, tali identità ben delineate e assolutamente chiuse all'incontro possono anche offrirci l'occasione per uno spunto riflessivo legato a due qualsivoglia differenti culture, che si pongono a confronto.

Ad un certo punto, nell'esposizione della questione davanti al Doge, Shylock osserva come in passato anche i cristiani abbiano schiavizzato altri popoli, trattando quegli esseri umani come fossero oggetti di loro proprietà, e dunque egli si chiede quale differenza ci sia tra il loro trascorso atteggiamento e la loro passata pretesa e l'atteggiamento e la pretesa che lui ha adesso nel rivendicare la carne di Antonio, da lui "pagata" e di conseguenza, di sua legittima proprietà, a seguito del contratto pattuito²⁴⁰.

Con queste osservazioni Shakespeare fa riflettere il lettore sulle crudeltà che in passato anche i cristiani hanno fatto e su come, appunto, l'essere umano, quando il male si mostra banalmente ed egli è assente a se stesso e alla propria coscienza, mostri tutta la sua indifferenza e crudeltà verso l'altro.

Shylock durante il processo si appella ad un'idea di giustizia equa, legata al fatto che essa, per essere davvero tale, debba, appunto, essere valida per tutti²⁴¹. Quest'idea di equità, come abbiamo anche visto in precedenza, è inevitabilmente connessa a *dikaiosyne*, alla giustizia intesa come ragionevolezza e determinata da quel dialogo dell'io con la propria coscienza in grado di riconoscere, con obiettività e distacco, ciò che è giusto e ciò che non lo è, valutandolo di volta in volta la scelta personale attraverso i caratteri pratici che qualificano la propria *phrónesis* interiore.

Una *dikaiosyne* che allora sembra essere totalmente assente anche nella mente del Doge e dei legislatori veneziani. Seguendo quanto osserva Shylock, il "potere" dei cristiani, infatti, si è mostrato in passato come un mero sopruso verso le diversità e, nelle battute finali della tragicommedia, quando viene salvato Antonio e condannato Shylock, analogamente allo stesso "potere" iniziale di Shylock di rivendicare la sua penale davanti al Doge per un contratto non rispettato, questo "potere" cristiano, giuridico-politico, mostra tutta la sua violenza e forza, totalmente privo di equità e di ragionevolezza.

In fondo, come fa notare Shylock, la carne del cristiano Antonio non è effettivamente "diversa" dalla carne degli schiavi dei cristiani del passato: di là di un giudizio etico stesso in merito al torto di entrambi e legato al problema bioetico degli atti di disposizione del corpo di

²⁴⁰ Sul punto cfr. direttamente SHAKESPEARE, *Il mercante di Venezia*, cit., p. 145.

²⁴¹ Per un'analisi sull'interpretazione della legge e sulle questioni che essa solleva nell'ambito della giustizia, in relazione al *Mercante di Venezia* comparato all'*Antigone* di Sofocle, cfr. l'interessante T. ASCARELLI, *Antigone e Porzia*, cit. .

qualcun altro e agli stessi atti di disposizione del proprio corpo²⁴², come si può dar torto a tale osservazione?

E da ciò, è possibile comunque barattare il corpo (proprio o di qualcun altro) come fosse un oggetto e comprarlo (come si faceva con gli schiavi) o venderlo (come ha fatto Antonio) con il denaro stesso, senza per questo violarlo nella sua dignità?

È possibile pensare ad un essere umano come una persona divisa tra anima e corpo e non come effettivamente un *in-dividuus*, appunto, tra le parti che lo compongono?

Come sappiamo, tra i cattolici veneziani e Shylock, come tra Antonio e Shylock, non c'è alcuna possibilità di dialogo e la negoziabilità che avviene attraverso il contratto, in realtà, nasconde appunto nei suoi presupposti e poi mostra esplicitamente nelle vicende del dramma solo gli elementi negativi e distruttivi delle passioni archetipiche e dei meri ed assoluti rapporti di forza espressi di volta in volta dal potere di ciascun personaggio. Ognuno di loro non fa che “cosificare” l'altro della relazione, rendendolo di fatto, appunto, una “identità invisibile”. *Il mercante di Venezia*, allora, sotto questo profilo, ci mostra tutti i caratteri della forza e del “potere” ad essa collegato e le conseguenze possibili dello stesso “potere”, quando nell'uomo che lo adotta è totalmente assente la ragionevolezza e la tragicommedia, sotto questo profilo, si mostra assolutamente priva di scelte dettate dalla coscienza.

In essa, infatti, come abbiamo visto accadere analogicamente nell'*Oresteia*, sono assenti tutti quei caratteri della *phrónesis* che avrebbero potuto qualificare (e guidare) i soggetti della relazione permettendo loro un dialogo (inter-esse) ed un rapporto “pratico” costruttivo tra le diverse identità (soggettive ma allo stesso tempo culturali e sociali) a confronto.

Come abbiamo anche accennato nella *Prima parte* del nostro lavoro, utilizzando i caratteri frontetici aristotelici nell'analisi del problema delle identità a confronto e nel contesto della discussione pratica sul *Mercante di Venezia*, affinché possa essere evitata la dis-identificazione reciproca che, appunto, abbiamo visto essere presente sia in Antonio sia Shylock e affinché si possa dunque creare un effettivo confronto relazionale, è necessario un giusto “misconoscimento” costruttivo tra i possibili relazionanti, quella che cioè Todorov chiama “la distanza che mi viene riconosciuta dall'altro”, intesa quale “giusto rispetto” della sua identità, soggettiva o culturale.

È proprio questo “giusto prospettivismo” che può evitare il rifiuto totale e con esso il possibile assimilazionismo dell'altro e dunque, è proprio questo atteggiamento che può scongiurare, in entrambi i casi, l'annullamento della sua identità. Se, oltrepassando i nostri

²⁴² Sul punto cfr. in generale A. DI GIANDOMENICO, *Percorsi di bioetica*, Aracne, Roma 2005, in modo particolare pp. 26-39 e 45-78.

personali pregiudizi, ci rivolgeremo all'altro riconoscendolo e rispettandolo nella sua identità in modo appropriato, ponendo così nei suoi confronti “la giusta distanza” del misconoscimento e passando così, sempre parafrasando Todorov, “dall'identificazione di qualcosa all'identificazione di qualcuno”, molto probabilmente verrà di fatto attuata l'accoglienza reciproca e con essa il mutuo riconoscimento tra i comunicanti.

Il “misconoscimento”, come diversi autori hanno posto in evidenza²⁴³, sembra essere infatti la “via” intermedia e ragionevole tra il disconoscimento dell'altro, che si attua con il suo rifiuto e la sua negazione assoluti ed il suo assimilazionismo, che si attua con il tentativo di subordinazione totale della sua identità alla nostra, facce entrambe dell'invisibilità assoluta di un soggetto agli occhi dell'altro.

Il misconoscimento è allora il mezzo funzionale attraverso cui è possibile realizzare davvero il giusto riconoscimento dell'altro, attuato nel rispetto della personalità, unica ed irripetibile di ciascun comunicante. Esso è quindi la “giusta distanza” in grado di relazionare, in modo costruttivo e paritario, i due comunicanti “pratici” permettendo loro, appunto, di rispettarsi reciprocamente e allo stesso tempo, nella relazione, di arricchirsi reciprocamente con e dall'incontro.

In fondo, l'arricchimento reciproco, che è determinato dal misconoscimento e che parte proprio dalla constatazione di quella “soglia comune”, legata al senso di umanità che appartiene a ciascun individuo (come appunto evidenzia bene Shylock nel suo famoso monologo e come direbbe bene analogamente anche Cassirer, parlando di “universi simbolici”, di pensabilità mentali cioè comuni a tutti gli esseri umani, di là della propria identità ed esperienza²⁴⁴), ci fa comprendere, nell'incontro con l'altro, una verità importante, e cioè che in fondo «ogni cultura è ibrida, meticciosa»²⁴⁵, non solo nel senso fisico ma anche nel senso immateriale, e che dunque, a ben vedere, ogni cultura è di fatto il frutto dell'inevitabile esperienza, diretta o indiretta, che noi facciamo *con* l'altro. Non esiste quindi, nel

²⁴³ Sul punto cfr. le discussioni e i relativi riferimenti bibliografici in *Infra*, 1.3. *Potere o coscienza nel Mercante di Venezia di Shakespeare: sull'alterità* .

²⁴⁴ Parlando di “universi simbolici” comuni a tutti gli esseri umani, a prescindere dall'esperienza di ciascuno, Ernst Cassirer ci aiuta a comprendere come dunque in fondo tutti gli esseri umani siano essenzialmente uguali, sotto il profilo della sensibilità e del pensiero, di là chiaramente della loro unicità e della loro esperienza, che li qualifica sotto il profilo dell'identità soggettiva, cultura, sociale, politica ecc. Sul punto, nell'analisi e discussione individuale degli universi simbolici, e cioè del mito e la religione, del linguaggio, dell'arte, della storia e della scienza, cfr. l'interessante E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, Armando Ed., Roma 2004. Osserva bene sul punto KYMLICKA (ID., *La cittadinanza multiculturale*, cit., p.199), come la vera uguaglianza non richieda un trattamento identico ma un trattamento differenziato, per far fronte ad esigenze differenziate che nascono proprio dalle diverse esperienze di ciascuno. Un uguaglianza che dunque tenga conto sia dell'elemento comune (le qualità proprie di tutti) sia dell'elemento non comune (i diversi vissuti e con essi la stessa unicità) degli esseri umani.

²⁴⁵ L. BAZZICALUPO, *Politica, identità, potere*, Giappichelli, Torino 2004, p. 158. Sul punto cfr. l'interessante analisi e discussione sull'identità, i suoi aspetti e problemi, *Ivi*, p. 147ss. .

contemporaneo, una cultura pura, incontaminata, frutto della sola esperienza di un individuo o di un popolo e dunque, ogni qualvolta ci confrontiamo con l'altro, ogni qualvolta lo incontriamo, inevitabilmente avviene, in modo positivo o negativo che sia, lo scambio "culturale" reciproco.

In tal contesto, il misconoscimento necessario alla comunicazione paritaria con l'altro è allora solo il presupposto opportuno, la "giusta predisposizione mentale" che possa permettere il dialogo costruttivo interculturale e non la sua distruttività ma, in fondo, ci viene appunto da pensare e sostenere che, appunto, l'interculturale è già inevitabilmente presente con l'incontro, e, proprio per questo, è già anche presente, direttamente o indirettamente, nella cultura di chi si appresta a misconoscere costruttivamente l'altro (essa è dunque già presente, proprio con il contatto, con l'incontro o perfino con lo scontro, in chi tenta di disconoscere o di assimilare l'altro).

Il "metissage" sembra allora essere proprio l'espressione dell'incontro inter-culturale (biologico, sociale, politico, culturale, ecc.) del "mutuo riconoscimento", per utilizzare un'espressione di Paul Ricoeur²⁴⁶, tra il sé e l'altro da sé. Se esso visto e vissuto positivamente con i presupposti pratici, può permettere di superare il pregiudizio *a priori* e permettere così di effettuare, appunto, mediante il continuo misconoscimento dell'altro, il suo consequenziale riconoscimento ed entro quelle che giustamente la Laura Bazzicalupo ben definisce come «"rotte" di identità»²⁴⁷, la convivenza tra le culture e dunque la risoluzione dei problemi pratici ad essa collegata.

Chiaramente, questa presenza della cultura dell'altro in noi stessi, a diversi e variabili livelli ed intensità, è ancor più evidente e facilmente individuabile in una società globalizzata come la nostra, dove la comunicazione interculturale viene ormai effettuata, spazio-temporalmente, con estrema facilità senza barriere di alcun genere.

Si tratta dunque solo di capire i nessi che sottendono l'incontro, e di porsi reciprocamente verso quest'ultimo nel modo più giusto e costruttivo per la comunicazione nel rispetto delle due o più identità a confronto, tentando di risolvere le problematiche di diverso genere che esso può determinare²⁴⁸.

²⁴⁶ Per un'ampia analisi del riconoscimento, del proprio sé, dell'alterità e reciproco, cfr. P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, cit. .

²⁴⁷ *Ivi*, p. 161. Per un'ampia analisi "pratica" del problema dell'identità, nei suoi profili filosofici, giuridici politici e storici, cfr. l'interessante T. SERRA (a cura di), *L'identità e le identità*, cit.

²⁴⁸ Analogamente a quanto abbiamo rilevato a proposito del fatto che l'identità, per affermarsi, abbia bisogno necessariamente dell'alterità, osserva bene Teresa Serra nel suo saggio *L'identità e le identità* (*Ivi*, p. 6), come, appunto, considerando la complessità della problematica del "metissage" e i nessi consequenziali ad essa collegati, «la risposta (...) tende a riconoscere la necessaria relazione tra sé e l'altro, quindi l'alterità, o l'intersoggettività, come momento fondamentale della definizione dell'identità. Nella dialettica tra appartenenza

È questa la sfida culturale che il *Mercante di Venezia* indirettamente e problematicamente vuole anche proporci, all'interno del connubio tra il potere e la coscienza e all'insegna, appunto, del complesso problema "pratico" dell'identità-alterità, presentandoci proprio l'uomo così com'è, nella sua possibilità di grandezza ma anche nelle sue fattive fragilità e debolezze.

2.4. Potere e coscienza: da un ripensamento "pratico" del male nel *Grande Inquisitore*

La condizione umana, imperniata di necessità e limitatezza, ci spinge inevitabilmente a ragionare anche sul problema del male che è presente nell'essere umano e che appunto limita la comunicazione pratica costruttiva che stiamo discutendo.

Che significato ha la sua presenza, cosa lo fonda, è possibile superarlo per superare a sua volta il dualismo "potere-coscienza" e se ciò fosse possibile, in che modo possiamo farlo?

Occorre, infatti, necessariamente tentare di rispondere a questi quesiti per cercare di fondare una *práxis* imperniata di virtù e legata, innanzitutto, al dialogo dell'io *con* la propria coscienza, al fine di vivere davvero il proprio "potere" nei termini della possibilità di costruire, in un modo alternativo alla forza, tutti i rapporti "pratici" umani, nel rispetto delle reciproche coscienze e del pensiero auto-critico.

Sotto questo profilo, l'analisi sui Fratelli Karamazov che abbiamo condotto nella prima sezione del nostro lavoro²⁴⁹, può esserci utile come sostrato e punto iniziale di partenza per tentare di trovare il "modo giusto" di superare, attraverso il concetto aristotelico di *phrónesis*, l'*impasse* della presenza del male nel mondo e delle varie necessità nell'essere umano. Tutto ciò proprio al fine di cercare di costruire, tentando di arginarli il più possibile, un'esistenza "pratica" all'insegna della virtù etica e dianoetica che siano appunto svincolate il più possibile dal male e dalla necessità. Non è infatti possibile riuscire a costruire un ambito "pratico", giuridico, politico o etico, senza contenere *a priori* il male e la necessità, con i quali dunque bisogna inevitabilmente fare i conti.

Nella *Prima parte* del nostro lavoro abbiamo visto come il "potere", esaltato dal *Grande Inquisitore* e da lui riscontrato "per natura" come passione inevitabile nell'essere umano, tutelato e difeso in difesa e tutela della natura stessa dell'uomo (intriso appunto di necessità),

e distanzi azione, la soggettività viene a perdere la sua monolitica forza auto difensiva e si presenta al pensiero e all'indagine autoriflessiva indicando l'esplorazione di nuovi equilibri proprio nello squilibrio tra sé e l'altro da sé».

²⁴⁹ Sul punto cfr. *Infra, Parte Prima, 1.3. Potere o coscienza nel Grande Inquisitore di Dostoevskij: sul male.*

fosse quello connesso alla forza materiale, fisica o psicologica, utilizzata appunto inevitabilmente dall'uomo sull'uomo.

Questa forma di potere coercitivo, strettamente legata alla natura umana e da essa inscindibile, secondo il *Grande Inquisitore*, come sappiamo, appare agli occhi del vecchio cardinale come l'unico potere possibile, amato dall'essere umano e perciò tutelato dal "potere" stesso dell'istituzione ecclesiastica.

Esso, al contrario, come sappiamo, viene fortemente combattuto, nel pensiero del grande scrittore russo, sia dalla figura emblematica del Cristo (che tace di fronte al soliloquio del Grande Inquisitore della *Leggenda* e che si congeda poi da lui, al termine del racconto, con un bacio) sia dalla figura di Dimitrij (il quarto dei fratelli Karamazov che, con la sua scelta di auto-accusarsi per un crimine che ha solo pensato più volte di fare ma che materialmente non ha commesso, tenta di scegliere, per utilizzare un argomento metaforico discusso dal Grande Inquisitore, per "il pane celeste" anziché per "il pane terreno", attua cioè la sua scelta in nome di un principio etico e spirituale e non seguendo la logica materialistica e meccanicistica che governa la sua natura ed il creato).

Dimitrij Karamazov, per coscienza, si sente moralmente responsabile e fortemente in colpa per il solo pensiero di aver voluto commettere il parricidio che di fatto egli non ha materialmente commesso (tale atto, come sappiamo dalla lettura finale del romanzo, sarà infatti commesso dal fratellastro Smerdjakov) e, proprio per questo suo sentire interiore e questa sua scelta di sacrificarsi accettando la condanna che gli viene impartita, senza opporsi, una scelta altamente ed encomiabilmente virtuosa, egli viene identificato dallo scrittore e dal lettore commosso come il vero cristiano, come "l'uomo nuovo" che Dostoevskij stesso voleva esaltare pensando alla "sua" Russia. La sua figura si pone quasi a giustificazione implicita degli incomprensibili silenzio e bacio di Cristo ed in forte contrapposizione agli altri tre suoi fratelli, ossia all'uomo "nietzschiano" Smerdjakov, all'uomo "ateista e socialista" Ivan e al "cristiano clericale" Alëša.

In modo particolare l'intenzionalità di Dimitrij è espressione "pratica" dell'elemento spirituale che, assieme all'elemento materiale, compone *anche* l'essere umano: essa, in altri termini, è espressione di quella traccia del "Sé Superiore" presente nell'uomo, che può essere espressa "oltre e comunque" la stessa materialità che, appunto, come l'ambito spirituale, *anche* lo compone, come del resto sostengono le diverse correnti spirituali di tutto il mondo.

Se alimentata, quest' "altra parte" dell'essere umano più vicina al divino può fungere da alternativa, magari procedendo di pari passo con quella materiale o anche intensificandosi a svantaggio di quella, per ovviare, rimpicciolire o isolare totalmente la sola forza della

materialità e della necessità che, comunque, nell'uomo, per sua natura, sono sempre esistenti. La figura di Dimitrij, allora, è una figura fondamentale per il romanzo russo ed appare esemplarmente importante per la nostra discussione sul male e sulla consequenziale libertà, all'insegna del connubio "potere-coscienza" su cui stiamo riflettendo.

È infatti proprio a partire da essa che è possibile, a nostro giudizio, cercare di individuare i caratteri della *phrónesis* e così individuare, di conseguenza, tutte quelle "qualità interiori" che l'essere umano può e scegliere di assumere ed utilizzare per cercare di far fronte al problema "pratico" che gli si pone di fronte (nel caso in esame, appunto, il parricidio).

Dimitrij, come noto, è passionale, violento, dissipatore di denaro e irascibile, ma è anche, appunto, l'eroe impavido che, con la sua passionalità, sceglie il sacrificio della sofferenza (la cui qualità fondante è, come vedremo subito di seguito, indubbiamente cristiana) in nome di un principio etico e nobile, legato al forte senso responsabilità e di dovere ad esso connessi.

Egli, a ben vedere, non sceglie per un mero senso del dovere formale ma decide di auto-denunciarsi per ascoltare la sua coscienza, che lo incalza: è mosso dunque interiormente non solo da passioni materiali ma anche, appunto, dalla forte "passione" spirituale strettamente legata a *dikaiosyne* e collegata alla probità ed autenticità di sé.

Il desiderio, per lui, la potenzialità cioè di voler realizzare qualcosa, pur non ponendola concretamente in atto, è importante e significativo quanto l'azione e l'atto stesso di aver compiuto o realizzato effettivamente quel qualcosa.

Spinto dunque da passioni travolgenti e irragionevoli che lo caratterizzano inizialmente come personaggio, Dimitrij, all'indomani dell'omicidio, guidato comunque ancora dalla passione, si ritrova tuttavia a dover combattere con la sua coscienza, che lo "pone in questione" per i suoi cattivi pensieri, legati alla sola possibile, immorale intenzionalità di voler uccidere suo padre.

Egli nel profondo di se stesso sa che il parricidio e, in via più generale, l'assassinio sono azioni cattive e disonorevoli e, in questo suo "sentire appassionato", egli percepisce allo stesso tempo dentro di sé un'alternativa alla forza, alla necessità e al potere intesi, appunto, come mera espressione della forza "dell'uomo sull'uomo".

Quest'alternativa, come dicevamo, viene percepita da Dimitrij e dal "suo creatore" Dostoevskij come un'alternativa di amore sofferente e sacrificale, da contrapporsi alla "forza-necessità" che governa il mondo e le sue creature.

Dimitrij, così, diviene il personaggio tragico che raffigura esemplarmente la stessa "condizione tragica" entro cui si ritrova a vivere l'essere umano²⁵⁰ intriso, per sua condizione

²⁵⁰ In merito a questa condizione tragica, nel pensiero di Dostoevskij, cfr. L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 26.

di natura, di male ma *anche* di un fondamento di bene, di finito ma *anche* di una goccia di infinito, di corpo ma, appunto, *anche* di spirito.

In quanto essere tragico Dimitrij si rende perfettamente conto della sua miserevole finitudine, fatta appunto di passioni, di necessità, di bisogni, di desideri e, proprio per questa sua miserevole condizione, necessitante e limitata, con la parte spirituale di sé egli si sente profondamente in colpa²⁵¹.

Più volte Dostoevskij evidenzia nel testo come «ognuno è colpevole davanti a tutti per tutti e per tutto»²⁵², entro una “responsabilità universale” che ci spinge ad interrogarci più profondamente, appunto, sul senso del male e sulla sua radicata presenza nel mondo²⁵³.

Cos’è il male presente nel mondo? Esso è solo “assenza di bene”, come sostiene la tradizione teologica classica cristiana di origine tomista²⁵⁴, esso è totalmente scisso dal bene e vive parallelamente e indipendentemente di vita propria oppure, ancora, esso è insito inescindibilmente nel creato e nell’uomo e si contrappone, con essi, al Bene? E qual è il senso della sua presenza nel mondo?

Sono domande inevitabili, senza dubbio di difficile e complessa risposta, che comunque vengono in mente al lettore ed a cui dobbiamo, in questa sede, tentare di rispondere.

Da quanto possiamo sapere a partire da Dostoevskij, il male, sinonimo come abbiamo detto più volte non solo della forza ma anche della necessità, sembra essere presente costantemente nel creato. È contro di esso e contro la sofferenza che esso inevitabilmente provoca, infatti, che Ivan sferra il suo famoso grido di protesta e di rifiuto²⁵⁵ ed è esso che, invece, Dimitrij accetta auto-criticamente e con coscienza, perché appunto percepisce in sé stesso il proprio limite, legato alla necessità delle sue passioni ed anche al male che egli ha pensato di fare a suo padre, e al conseguente senso di colpa che egli ha percepito per tale potenziale atto.

Dimitrij, dunque, a differenza di Ivan che rifiuta di accettare il male e la necessità, si sente profondamente responsabile dei suoi pensieri e vede la sofferenza che si appresta ad avere, con la condanna, come conseguenza dei suoi cattivi pensieri e quale espressione “karmica”

²⁵¹ Sul senso di colpa di Dimitrij cfr. le interessanti osservazioni di S. FREUD, *Dostoevskij e il parricidio*, in ID., *Shakespeare, Ibsen e Dostoevskij*, Boringhieri, Torino 1976, pp.81-88.

²⁵² F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 317. Sul senso di “colpa collettiva” nel pensiero dello scrittore russo cfr. anche R. CANTONI, *Crisi dell’uomo*, cit., p.206ss. ; S. GIVONE, *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 120ss.; S. HESSEN, *Il bene e il male in Fëdor M. Dostoevskij*, cit., p.38s.; L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p.91ss. .

²⁵³ Sul male radicato inevitabilmente nel creato e sulle sue sembianze anche diaboliche cfr. V. ROZANOV, *La Leggenda del Grande Inquisitore*, cit., p. 37ss. .

²⁵⁴ Per un’analisi specifica del punto cfr. direttamente T. D’AQUINO, *Il male e la libertà*, BUR, Milano 2002, in particolare p. 133 e le osservazioni di L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, Il Melangolo, Genova 1991, p. 15s. e p. 23.

²⁵⁵ Cfr. sul punto *Infra, Parte Prima, 1.4. Potere o coscienza nel Grande Inquisitore di Dostoevskij: sul male*, in modo particolare p.32ss. .

che egli deve avere per riscattarsi da essi.

Similmente a quanto sosteneva Simone Weil, il “male come necessità” ha qui nel pensiero di Dimitrij una funzione altamente “relazionale” e non è dunque fine a se stesso perché, come vedremo riflettendo sull’opera dostoevskijana, esso, a determinate condizioni, permetterebbe all’uomo di riscattarsi dalla colpa e dai suoi limiti di essere finito.

La sua stessa sofferenza viene interpretata da entrambi gli autori entro una dimensione totalmente spirituale dell’uomo, costruttiva e significativa del suo stesso esistere nel mondo.

Analogamente al pensiero dostoevskijano la pensatrice francese, infatti, attenta lettrice, tra l’altro, dell’opera russa suindicata, come attestano i riferimenti ad essa diretti contenuti ne *L’ombra e la grazia*, aveva rilevato come la forza fosse espressione e sinonimo della necessità introdotta nel mondo, per mano del Divino, al momento della creazione (sotto questo profilo, la Weil definiva la forza come “pesantezza materiale” delle cose).

La necessità, tuttavia, se percepita non nei termini auto-referenziali della pesantezza materiale (come i tanti esempi storici e letterari, del resto, hanno negativamente mostrato²⁵⁶) ma come “rapporto tra le cose”²⁵⁷, in perfetto accordo, cioè, con la dottrina dell’ascesi cristiana, assume la funzione “mediatrice” di correlazione dell’essere umano con l’Essente, da effettuarsi a specifiche condizioni e con specifiche modalità, ed è questo il punto fondamentale che accomuna i due autori.

Vedere la forza in un modo funzionale anziché nei suoi termini referenziali, come vedremo anche in Dostoevskij che, proprio in assonanza con quello che sarà il pensiero weiliano, sembra aver sviluppato la stessa modalità risolutiva della forza²⁵⁸, cambierebbe di fatto non solo la prospettiva delle cose ma anche, e soprattutto, l’atteggiamento interiore ed esteriore con cui affrontare le problematiche ad essa legate, che man mano si presenteranno nelle vicissitudini della vita.

Nel nostro caso, infatti, il percepire i sensi di colpa da parte della coscienza del giovane Karamazov è legato non più al subire passivamente gli effetti della forza-necessità ma alla possibilità di effettuare, tramite la forza-necessità stessa, la giusta espiazione per riscattarsi

²⁵⁶ Ci riferiamo in modo particolare alle discussioni ed analisi weiliane contenute nella raccolta degli *Écrits historiques et politiques* e nel saggio *L’Iliade, ovvero il poema della forza*.

²⁵⁷ Sul punto cfr. direttamente S.WEIL, *L’ombra e la grazia*, cit., pp.15-18. Per un’analisi specifica del punto cfr. G. DI SALVATORE, *Simone Weil e il problema della forza*, «Trimestre», XXXIV 3/4 2001, pp. 329-367 e i riferimenti bibliografici in esso contenuti.

²⁵⁸ È noto, come diremo anche di seguito, che la Weil attribuisca una forte rilevanza al concetto di “de-creazione” ed in modo particolare al dolore e alla sofferenza umani, ad esso collegati, i quali, utilizzando la stessa forza-necessità presente nel creato, permetterebbe appunto allo stesso tempo, all’individuo di superarla, entro una dimensione totalmente di ascesi spirituale che la scrittrice abbraccerà nella sua vita. Il dolore e la sofferenza, sono gli elementi, come vedremo, a cui farà appello lo stesso Dimitrij Karamazov per espriare una colpa (e dunque per affrontare un male) che lui stesso non ha comunque di fatto commesso.

della colpa interiormente avvertita. La scelta di Dimitrij di auto-accusarsi, che è un atto comunque di libertà, diventa allora espressione della sua probità e della sua verità, connesse al senso di responsabilità, individuale ed universale allo stesso tempo²⁵⁹, e collegate ai suoi credo più profondi.

Sotto questo profilo questa scelta si connota di un carattere autentico, essenziale ed esistenziale allo stesso tempo, all'interno di una inevitabile "stato di necessità" e di forza, imperante in ogni cosa. In Dostoevskij l'essere umano è infatti perennemente combattuto, sia nei suoi pensieri sia nei suoi atti, tra necessità e libertà, negatività e positività, viziosità e purezza, bontà e cattiveria²⁶⁰, che dunque in Dimitrij sembrano essere co-presenti.

Ma cosa guida qualitativamente la scelta, pur se appassionata, di Dimitrij, di volersi auto-accusare per il parricidio, anche trovandosi egli nell' "innocenza materiale"?

Osservava Ivan Karamazov che "quando Dio non c'è, tutto è permesso" proprio perché l'uomo, senza deterrenti, è schiavo letteralmente dei suoi bisogni, delle sue passioni e dei suoi vizi, che sono per naturalità soggetti alla necessità e al male. Questi deterrenti collegati al divino, tuttavia, affinché al male e alla necessità possano sostituirsi il bene e la libertà, non devono essere solo formali ed esterni ma devono essere sostanziali ed interni all'individuo. Ciò significa che non sono sufficienti i precetti esteriori, ossia le semplici norme prescrittive sul come l'essere umano debba effettuare la sua condotta esteriore ma che ci sia bisogno, anche e soprattutto, di un'etica interiore e di valori e principi personali che si rispecchino ad essa e che l'uomo deve percepire, condividere sentitamente e coltivare dentro di sé, affinché i problemi "pratici", di qualsiasi genere, possano essere risolti nel modo più giusto, costruttivo ed appropriato.

L'uomo dunque deve necessariamente arrivare a percepire e sentire, possiamo dire, quell' "etica divina" connaturata in lui che dunque lo costituisce *anche* interiormente e, proprio a partire da essa, egli può arrivare a costruire dei rapporti funzionali e positivi *con* l'altro e con tutto ciò che lo circonda.

In sostanza si tratta quindi di riscoprire un "*inter-esse*" etico che triplicemente esprima la relazione *con* la sua coscienza, *con* il Divino che lo ha creato (*inter-Esse*) e che in parte lo costituisce, e *con* gli altri esseri umani (*inter homini esse*)²⁶¹.

²⁵⁹ *Individuale* perché appunto legato alla sua colpa personale di aver pensato e voluto uccidere suo padre; *universale* perché legato anche alla colpa del peccato originale dell'uomo, con il quale peccato, appunto, l'essere umano è stato condannato da Dio a vivere nello stato di necessità, uscendo dal Paradiso terrestre. Tutti sono colpevoli di tutto, dirà infatti l'autore nel romanzo.

²⁶⁰ Sulla co-presenza nell'essere umano di male e bene cfr. le osservazioni di G. ZAGREBELSKY, *La leggenda del Grande Inquisitore*, cit., p. 54.

²⁶¹ Per un'ampia analisi del concetto, nel suo triplice significato, cfr. G. DI SALVATORE, *L'inter-esse come metaxú*

In Dostoevskij, che sotto questo profilo mostra profondamente tutte le sue radici religiose, è specificatamente l'amore cristiano che crea quell' "inter", quel "legame tra".

Similmente alla figura storica di Cristo, infatti, che lo scrittore russo ha costantemente presente nel suo lavoro e pensiero, Dimitrij sceglie la sofferenza "per amore verso" tutto e tutti perché, a suo giudizio, solo l'amore sacrificale, come dice bene anche lo *stàrets* Zosima nel romanzo²⁶², può redimerci dal peccato permettendoci di espiare la colpa, nostra e degli altri. È solo l'amore cristiano che allora può "salvarci" e farci uscire dalla condizione del male e dalla necessità che sono radicati nel mondo²⁶³, con le sue tante espressioni e qualità²⁶⁴.

Osserva bene Sergio Givone sul punto come, in Dostoevskij, «la via della sofferenza e quindi dell'espiazione è l'unica via a Dio. In questo modo ci avviciniamo al tragico, nel senso che il tragico è *pathei mathos*: solo attraverso il dolore possiamo avere accesso alla verità»²⁶⁵, che dunque si svela solo mediante l'amore del nostro dolore.

È questo il punto cruciale che fa di Dostoevskij un autore non solo altamente spirituale ma che lo qualifica come un autore profondamente cristiano: il dolore è visto ed interpretato come un elemento costitutivo fondamentale dell'essere umano²⁶⁶ e dunque, sotto il profilo cosmologico, viene posta in forte risalto la necessaria funzione redentrice della sofferenza, in

e praxis, Giappichelli, Torino 2006.

²⁶² Cfr. dettagliatamente sul punto le parole del vecchio personaggio religioso in F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, cit., pp.347-348. Proprio per via di questa importanza data al personaggio, non è un caso che nelle prime pagine del romanzo Dostoevskij facci inchinare il vecchio *stàrest* al cospetto di Dimitrij: questo atto è un riconoscimento all' "uomo nuovo" e al sacrificio della sofferenza che lo determinerà, da parte del vecchio saggio. Sul punto cfr. anche le osservazioni di Luigi Pareyson in ID., *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 64.

²⁶³ A proposito del rapporto tra male e dolore, evidenzia bene Pareyson (*Filosofia della libertà*, cit., p. 32), come nella logica del creato intervenga «in tutta la sua efficacia l'algebra della sofferenza: meno per meno più. Il male più la sofferenza non è un incremento del tasso di negatività dell'universo. Non è un raddoppiamento né una moltiplicazione del male, ma la sua eliminazione. La libertà ha introdotto il male nel mondo, e col male la sofferenza. Due eccessi che non si sommano né si neutralizzano a vicenda, ma di cui il secondo è vittoria sul primo. Da due negatività è nata una positività. (...) sofferenza come espiazione, e quindi come vittoria sul male». Sul punto cfr. in linea generale Ivi, p. 30ss. . Sul nesso inscindibile tra male e dolore cfr. anche ID., *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 101 ss., e ID., *Ontologia della libertà. Il Male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1955, p.193ss. .

²⁶⁴ Sull'amore che collega ogni cosa e sulla presenza di Dio nell'amare cfr. S. HESSEN, *Il bene e il male in Fëdor Dostoevskij*, cit., pp.57-59 e sul consecutivo perdonare che, quale atto di amore, è in grado di vincere il male, cfr. L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit., p. 82s. .

²⁶⁵ S. GIVONE, in G. ZAGREBELSKIJ, *La leggenda del Grande Inquisitore*, cit., p. 43. In merito ancora all'importanza della tragedia e, in via generale, della poesia, come già abbiamo evidenziato nella nostra Introduzione a questo lavoro, osserva bene Luigi Pareyson (ID., *Essere libertà ambiguità*, Mursia, Milano 1998, pp. 15-16) che «male e dolore trovano (...) ben più adeguata rappresentazione e trattazione nel "mito", nel senso più profondo del termine, cioè nell'arte e nella religione». In questi ambiti «li dovrebbe cercare la filosofia per poter farne oggetto d'una riflessione non più mistificatrice nell'arte, soprattutto tragica, come l'intensa tragedia greca e gli sconvolgenti romanzi di Dostoevskij; nella religione, soprattutto cristiana, che di fronte all'onnipotenza umana sa innalzare il Dio dell'ira e il Dio della croce».

²⁶⁶ Sul punto cfr. anche le interessanti osservazioni di G. ZAGREBELSKY, *La leggenda del Grande Inquisitore*, cit., p. 41, e la sua calzante distinzione tra "peccato" (in cui vale anche il solo pensiero) e "reato" (la condanna giuridica per aver commesso concretamente il fatto). Sul ricatto dal peccato originale attraverso la sofferenza cfr. anche L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, cit., p. 28s. .

opposizione e contrasto con il male presente nel mondo²⁶⁷.

Dimitrij Karamazov percepisce bene questo principio dal profondo di sé, nella (e con la) sua “ragionevole” coscienza. In lui la *phrónesis* si connota di profonda spiritualità religiosa apparendo, infatti, come l’espressione di quella coscienza che riesce a percepire, comprendere ed esprimere, per sua stessa essenza originaria di matrice divina, l’amore per ogni cosa e che appunto, proprio “per amore”, è pronta anche a scegliere di soffrire, cioè a “donare” la sua sofferenza, espiatrice e sacrificale allo stesso tempo, per gli altri ed in nome degli loro errori.

Osserva André Compte-Sponville, commentando il pensiero di Sant’Agostino sul punto, che «*la prudence, disait saint Augustin, est un amour qui choisit avec sagacité*» e, in questo contesto, per coloro che scelgono, «*l’amour les guide; la prudence les éclaire*»²⁶⁸.

Ma la prudenza non può essere intesa come semplice sagacità di saper bene distinguere ciò che è utile da ciò che non lo è, o, per meglio dire, questa distinzione, nella sua interpretazione più profondamente cristiana e in accordo con il pensiero dostoevskijano, essa è svincolata da una mera considerazione di convenienza strettamente connessa all’utilità materiale, interrelata com’è, al contrario, all’idea della “coscienza” intesa come espressione dell’anima umana creata dal divino. “Conveniente per l’anima” ed espressione della virtù etica spirituale: questa è dunque, più profondamente, la *phrónesis* cristiana a cui Dostoevskij fa riferimento.

Osservava bene San Tommaso d’Aquino come in realtà la *phrónesis*, nel pensiero cristiano, sia la virtù che dirige le altre 3 virtù cardinali, permettendo loro di conseguire il proprio fine²⁶⁹.

La sua presenza nella valutazione della scelta, infatti, come evidenziava lo stesso Aristotele, qualifica, dirige e caratterizza in via generale la scelta morale stessa dell’individuo, non perseguendo la *phrónesis* un fine specifico ma essendo essa, personalmente, un “mezzo qualitativo” che viene utilizzato dal soggetto per risolvere i suoi problemi pratici, comunque orientati al bene²⁷⁰.

A ben vedere ciò non sminuisce affatto l’importanza della *phrónesis* ma, al contrario, questo

²⁶⁷ Sulla funzione redentrice cristiana della sofferenza cfr. G ZAGREBELSKY, *La leggenda del Grande Inquisitore*, cit., p. 50; R. CANTONI, *Crisi dell’uomo*, cit., p. 240 ss., N. BERDJAEV, *La concezione di Dostoevskij*, cit., p. 91.

²⁶⁸ A.COMPTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, cit., p. 56.

²⁶⁹ Sul punto cfr. direttamente SAINT THOMAS D’AQUIN, *Somme Théologique, La prudence, Ila Ilae Questions 47-56*, Ed. Du Cerf, Paris 2006, in particolare Article 5 e Article 6, pp. 37ss. . Cfr. anche le analisi di A. COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, cit., p. 50s. e i riferimenti bibliografici contenuti.

²⁷⁰ Sul punto cfr. ancora *Ivi*, p.50. Rileva giustamente sul punto Enrico Berti (ID., *Filosofia pratica*, cit., p.53)che «*la phronêsis non è semplice conoscenza dei mezzi idonei a realizzare un fine qualsiasi, ma è conoscenza dei mezzi idonei soltanto a realizzare un fine buono*». Essa, pertanto, «*suppone una fondamentale bontà, cioè una “connaturalità” col fine*»(*Ibidem*). Sulla *phrónesis* come mezzo per l’etica umana cfr. anche *Ivi*, p. 52.

rilievo ne afferma la sua sostanzialità topica perché, appunto, la presenza o assenza della *phrónesis*, nelle qualità e condizioni che precedentemente abbiamo evidenziato attraverso il commento al pensiero aristotelico²⁷¹, qualifica essenzialmente l'atto (e con esso, chiaramente, il pensiero stesso) della persona.

Stimolati dalle osservazioni dell'opera dostoevskijana, possiamo allora sostenere che la coscienza sarebbe in altri termini essenzialmente qualificabile proprio in base alla presenza o assenza (intesa chiaramente nei termini aristotelici del non ricordare e del doverla riscoprire in sé) della *phrónesis*, perché essa è il luogo in cui la *phrónesis* si forma ed esprime.

La coscienza umana, assieme alla parte materiale e necessitante dell'individuo, è quindi intesa come la parte spirituale, infinita e immortale presente nell'uomo ed "ap-parte-nente" al divino che l'ha creata, ed è questo il punto interessante per l'argomento che stiamo trattando. La *phrónesis* e la coscienza che la contiene, la guida e la esprime²⁷² è quindi parte insindacabilmente spirituale, di origine e sostanza divina, che costituisce sostanzialmente l'essere umano, creato dal divino stesso.

Sotto questo profilo, che appunto fonda l'origine della *phrónesis* in un ambito più prettamente spirituale e trascendente (quale espressione qualitativa della coscienza, pur essendo poi essa destinata ad essere applicata nell'ambito "pratico"), il pensiero cristiano a cui Dostoevskij fa riferimento riesce, allo stesso tempo, ad accorciare quella "distanza" tra l'uomo e Dio, creatura e creatore evidenziata dallo stesso Aristotele, mediante la caratteristica di essere, la *phrónesis*, un orientamento umano tendente al "miglioramento", ossia una tendenza umana induttiva ad esercitare costantemente, valutando man mano gli atti che vengono posti in essere, la propria virtù, etica o dianoetica.

L'espressione "per quanto sia possibile" è infatti utilizzata dallo stagirita più volte nelle sue opere proprio ad indicare questa naturale (e possiamo anche dire, limitata, in quanto creatura e non creatore) condizione e tendenza umana al miglioramento²⁷³.

Phrónesis appare dunque, nel pensiero cristiano dostoevskijano, come la "ragionevolezza amorevole", di natura divina, presente nel cuore di tutti gli uomini: sarebbe infatti proprio la sua presenza che permetterebbe all'uomo di percepire quel senso di colpa e di responsabilità verso tutto e tutti, di cui parla appunto Dostoevskij nel suo romanzo.

²⁷¹ Cfr. *Infra*, Parte Seconda, *Cenni introduttivi*: la *phrónesis* aristotelica come mediazione della scelta pratica.

²⁷² Sul punto cfr. E. BERTI, *Filosofia pratica*, cit., p. 53.

²⁷³ Per una riflessione sull'argomento, cfr. l'interessante analisi di P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, cit., pp.172-174. Osserva Aubenque (*Ivi*, p. 174) che «l'homme (...), être de la médiation (...), il n'applique pas le transcendant à la façon dont le philosophe platonicien appliquait au sensible l'ordre des idées, mais il ruse avec la contingence (...) retournant l'imprévisibilité en ouverture, le hasard menaçant en indétermination propice, insinuant en ce monde un Bien qui n'est pas de ce monde, l'humanisant enfin faute de pouvoir le diviniser, et soi-même avec lui, s'immortalisant ainsi, mais seulement "autant qu'il est possible"».

L'amore che salva l'uomo dal male, l'amore del sacrificio doloroso²⁷⁴ (come quello percepito e voluto da Dimitrij su esempio del Cristo) esprime dunque proprio questa capacità umana di riuscire a combattere e ad andare "oltre" il male e la necessità attraverso la sofferenza che è inevitabile da percepirsi personalmente nell'atto del dare amore e che, più in generale, viene ottenuta con l'atto della "de-creazione" (per utilizzare la famosa espressione weiliana), personale e necessaria, dalla materialità. La sofferenza non solo permetterebbe la redenzione²⁷⁵ dal peccato e dal male ma determinerebbe dunque la fuoriuscita da questa limitante condizione in cui riversa tutto il creato e comporterebbe di fatto, per l'uomo, una nuova vita, perseguita "nel bene" cristiano.

Sotto questo profilo il male e la necessità presenti nel mondo sono allora interpretati come "funzionalmente necessari" affinché l'essere umano possa riuscire ad ascoltare la propria coscienza e possa appunto decidere, guidato dalla *phrónesis* della coscienza che è in lui e che, come ben sosteneva Aristotele, deve essere esercitata e riscoperta, a scegliere "per il bene" e successivamente, una volta optato per esso, a vivere ed operare costantemente "nel bene".

Solo così il potere potrà essere inteso in un modo altro dalla forza e dalla necessità, nei termini appunto, della possibilità umana.

Solo così, per Dostoevskij, la stessa presenza del male e della necessità nel mondo, dopo il "peccato originale", possono essere spiegabili e giustificabili²⁷⁶ agli occhi di chi, come Ivan, grida all'ingiustizia divina²⁷⁷, ed essi sono incanalabili entro un senso di responsabilità sostanziale soggettiva (percepita nel romanzo da Dimitrij) che diviene totale ed incondizionata²⁷⁸.

²⁷⁴ Sul male legato al dolore dell'espiazione e del sacrificio cfr. N. BERDJAEV, *La concezione di Dostoevskij*, cit., p.94. In analogia al pensiero cristiano di Dostoevskij cfr. anche S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, cit., e EAD., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit. .

²⁷⁵ Sul punto cfr. P. N. EVDOKIMOV, *Gogol' e Dostoevskij, ovvero la discesa agli inferi*, Ed. Paoline, Roma 1978, p.194.

²⁷⁶ Nel contesto della discussione sul "peccato originale", sotto questo profilo, il male e la necessità e la consequenziale sofferenza sono dunque letti da Dostoevskij funzionalmente affinché l'individuo possa arrivare (o per meglio dire tornare, sulla base proprio del vecchio "paradiso terrestre" antecedente al "peccato originale" di Adamo ed Eva) a vivere "nel bene". Sul punto cfr. tra i tanti le osservazioni di L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, cit., p. 26; ID., *Ontologia della libertà*, cit., p. 214s.; ID., *Essere libertà ambiguità*, cit., p. 95ss., e in via più generale ID., *Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, cit.; S. GIVONE (in G. ZAGREBELSKII, *La leggenda del Grande Inquisitore*, cit., p. 43; N. BERDJAEV, *La concezione di Dostoevskij*, cit., in particolare p. 57; p. 85s. . Sul punto osserva direttamente Dimitrij nel romanzo: «Fratello, in questi due mesi mi sono sentito dentro un uomo nuovo, un uomo nuovo è resuscitato in me! (...) Andrò laggiù (...) Perché tutti sono colpevoli per tutti (...). Non ho ucciso questo mio padre, ma devo andare. Accetto! (...), Oh, sì, saremo alla catena, non avremo la libertà, ma allora, in mezzo al nostro grande dolore, risorgeremo alla gioia, senza la quale l'uomo non può vivere, né Dio esistere, poiché Dio dà la gioia, è questo il suo grande privilegio»(F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 628.

²⁷⁷ Sul problema dell'ingiustizia, legato alla condanna o alla sofferenza dell'innocente, cfr. anche le esposizioni filosofiche e discussioni di A. COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, p.93ss. .

²⁷⁸ Quella di Dimitrij è, in altri termini, l' "etica dei principi o dell' intenzione" a cui analogicamente farà

L'amore legato alla sofferenza, che è insito profondamente nel cuore dell'uomo, offre sostanzialmente all'individuo la possibilità di sollevarsi dalla sua condizione di uomo "del sottosuolo" e di vivere sulla terra in un modo nuovo, con lo sguardo rivolto costantemente verso "il cielo".

La percezione dell'amore dentro di sé nasce dal fatto che l'essere umano, in questa sua nuova dimensione e condizione ottenuta con estremo sacrificio (si tratta, come più di qualcuno ha osservato, dell' "uomo nuovo" raffigurato da Dimitrij²⁷⁹ che Dostoevskij auspicava, in pieno nichilismo, ateismo e materialismo socialista, per l'individuo russo), riesce man mano a scoprire in se stesso, nelle cose create e negli altri esseri umani con cui si relaziona la presenza del divino.

Pertanto, una volta svincolatosi dalla schiavitù delle sue passioni, necessitanti e particolari, e dal suo amore puramente egoistico, l'individuo, superando l'istinto iniziale della protesta e della rivolta (nel romanzo, ben raffigurato da Ivan Karamazov) ed accettando la sua condizione entro l'amorevole sacrificio (ben raffigurato nel romanzo da Dimitrij Karamazov) riesce a vivere, in piena libertà, il suo vero "potere", scegliendo di vivere, dopo la scelta iniziale "tra" il bene e il male, appunto, interamente "nel" bene²⁸⁰, con costante rettitudine fronetica e guidato dalla giustizia della propria coscienza (*dikaiosyne*).

Due livelli di libertà, dunque, per l'essere umano, una definita come *libertas minor* e l'altra definita come *libertas major*, due possibilità dunque di scelta tra loro consequenziali, legate al grado di percezione e di sensibilità umani e dettati dalla presenza o assenza, appunto, della *phrónesis* e dal suo o meno esercizio.

Osserva Nicolaj Berdiaev come, appunto, «già Sant'Agostino, nella lotta contro il pelagianesimo insegnava che ci sono due libertà: la *libertas minor* e la *libertas major*. La libertà minore per lui è la libertà iniziale, la prima, che è la libertà di eleggere il bene ed è legata alla possibilità di peccare; la libertà maggiore è la libertà ultima, finale, la libertà di Dio, nel bene. Sant'Agostino è stato un apologeta della seconda libertà (...). Rimane fuori di dubbio esistono non una, ma due libertà, la prima e l'ultima, la libertà di scegliere il bene o il

riferimento Weber attraverso il concetto di "gesinnungsethik", ossia la responsabilità valida incondizionatamente per tutto e tutti.

²⁷⁹ Sulla figura di Dimitrij come "uomo nuovo" per Dostoevskij cfr. anche V. ROZANOV, *La leggenda del Grande Inquisitore*, cit., p.46 e, in via generale, p. 52.

²⁸⁰Cfr. R. CANTONI, *Crisi dell'uomo*, cit., p. 230. Osserva sul punto Nikolaj Berdjaev (ID., *La concezione di Dostoevskij*, cit., p.55), come la libertà sia il bene più alto e come l'uomo «non può rinunciarvi, senza cessare di essere uomo. (...) Dostoevskij conduce l'uomo per le vie estreme dell'arbitrio e della rivolta, per rivelare che nell'arbitrio si uccide la libertà, che nella rivolta si nega l'uomo. La via della libertà conduce all'uomo-Dio e su questa via trova la sua fine e la sua rovina, o al Dio-uomo e su questa via trova la sua salvezza e consolidazione definitiva della sua immagine».

male e la libertà nel bene»²⁸¹.

Dostoevskij auspica, dunque, attraverso l'esempio di Cristo, l'avvento e la realizzazione sulla terra del secondo tipo di libertà costantemente guidata, nel suo manifestarsi, dalla coscienza dell'individuo che è parte sostanziale del divino creatore. Dimitrij Karamazov è allora esemplarmente "l'uomo nuovo", da lui proposto, in rappresentanza di qualsiasi uomo che può scegliere di vivere, attraverso un processo di conversione e di ascesa interiori, "nel bene".

Sotto questo profilo, il pensiero dostoevskijano ci costringe a riflettere più profondamente sul problema del bene (e, di contro, del male) in riferimento alla ricerca della verità che fonda l'essenza dell'individuo e che è profondamente legata ai suoi principi e alle sue credenze.

Dimitrij, potremmo dire è infatti spinto nella sua scelta pratica dalla "passione per la verità"²⁸², una passione tuttavia personale, dunque sempre relativa alla sua soggettività che la esprime, connessa com'è al suo singolo pensiero, alla sua sensibilità e al suo grado di consapevolezza e coscienza.

Cristo stesso, del resto, a cui egli fa costante riferimento, è espressione, come dice Lui stesso nel Vangelo, di via, di verità e di vita per l'uomo e Dimitrij, profondamente sensibile alle sue indicazioni, è pronto senza remore a seguirne le tracce.

Il problema della verità che il testo di Dostoevskij implicitamente solleva (lo abbiamo visto anche nella *Prima parte* del nostro lavoro) con la figura del Grande Inquisitore che critica fortemente e sceglie di non seguire la via, la verità e la vita di Cristo (echeggiando la stessa domanda critica di Pilato a Gesù) e, di contro, la figura di Dimitrij, che invece, da vero cristiano, le abbraccia senza alcun dubbio ed esitazione, viene presentato anche ampiamente al lettore de *I Fratelli Karamazov* attraverso i nessi, gli atteggiamenti e i pensieri nichilistici, ateistici e relativistici²⁸³ dei vari personaggi (si pensi ad esempio, a Ivan oltre allo stesso Grande Inquisitore) i quali, pur se criticamente, con la loro peculiarità e sensibilità, tentano comunque di affrontarlo.

Osserva al riguardo Rheinard Lauth, in un suo volume, esplicitamente orientato ad analizzare la verità nel pensiero dostoevskijano, come «all'ateismo anticristiano, Dostoevskij» abbia proprio «contrapposto la verità di Cristo in un senso che altrove non è stato altrimenti raggiunto»²⁸⁴, benché ciò non significhi affatto che egli abbracci o voglia abbracciare

²⁸¹ *Ivi*, p. 68. Evdokimov (ID., *Gogol' e Dostoevskij*, cit., p. 211, osserva a tal proposito, di contro alla posizione di Berdjaev, che esiterebbe, a partire dall'interpretazione agostiniana delle due distinte libertà, la possibilità di scegliere di vivere pienamente anche "nel male".

²⁸² G. TANZELLA-NITTI, *La dimensione personalista della verità e il sapere scientifico*, in V. POSSENTI (a cura di), *Ragione e verità. L'alleanza socratico-mosaica*, Armando ed., Roma 2005, p. 119.

²⁸³ Per un'ampia analisi filosofica di tali nessi, cfr. le discussioni contenute *Ivi*.

²⁸⁴ R. LAUTH, *Dostoevskij e la Verità*, (a cura di M. IVALDO), Il Ramo, Rapallo 2005, p.47.

l'istituzione ecclesiastica (anzi, il testo de *I Fratelli Karamazov*, con il discorso del Grande Inquisitore, ci dimostra proprio il contrario).

La presentazione dei punti di vista più svariati della “verità” e, con essa, dei tanti dubbi umani alla verità riferiti, suscita di conseguenza, nello stesso lettore, dubbi e problemi consequenziali, ad essa connessi, che in questa sede, proprio partendo dal testo, abbiamo per sommi capi (data appunto la loro complessità) tentato di esporre e di affrontare e che riguardano non solo l'ambito più intimo e personale della ricerca, ma anche quello più prettamente pratico, dunque politico, etico e giuridico della stessa.

Come riuscire a conciliare, nel rispetto dell'altro, il problema della Verità?

E, tornando ancora alle tematiche affrontate nel precedente paragrafo, è possibile rispettare il grado di ricerca e di sensibilità dell'altro verso la “sua” Verità facendo rispettare a sua volta quella propria?

Ma, soprattutto, è possibile riuscire a trovare un *idem* sentire che riesca per questo a valicare i confini della personale ricerca e che sia in grado di sintetizzare le singole verità, entro la visione di una verità universalmente comune?

“Esiste solo una verità, ma i saggi la chiamano con diversi nomi”, recita uno dei testi più antichi dell'India²⁸⁵, quale risposta possibile alle nostre domande, riguardanti la possibilità di rispettare la cultura e la sensibilità dell'altro, nella sua ricerca della verità.

Forse, allora, differenti sono le strade da percorrere ma la meta della ricerca spirituale, ossia il disvelamento della Verità, è comune a tutti coloro che, come Dimitrij, hanno la giusta sensibilità e i giusti pensieri dettati dalla *phrónesis* interiore, per riuscire a intraprendere la loro personale ricerca; forse è dunque proprio la constatazione di questa “comune ricerca” la prima grande Verità che gli esseri umani dovrebbero riuscire a comprendere per superare l'*impasse* della particolarità soggettiva ed espressiva attraverso cui avviene la ricerca individuale stessa.

Come abbiamo cercato anche di evidenziare presentando la complessità della problematica, la percezione individuale di una ricerca comune e, appunto, di una verità comune, che sottende qualitativamente tutte le ricerche individuali e che trascende di fatto le singole esperienze ed elaborazioni simboliche che in esse vengono fatte, potrà, anche se con molte difficoltà aprirci all'altro e spingerci, per diversi motivi, all'incontro con lui, nel rispetto della sua individuale differenza.

La constatazione di un universo simbolico “mitico-religioso” valevole per tutti, come

²⁸⁵ Sul punto cfr. la discussione di A. BIANCHI, *La scienza della vita. Lo Yoga e l'Āyurveda*, Ed. Spazio Attivo, Vicenza 2010, p.103ss. .

dimostra bene Cassirer²⁸⁶, potrà allora fungere da premessa fondamentale e da punto di partenza paritaria affinché possa esserci un effettivo incontro rispettoso reciproco tra i comunicanti. Questa constatazione, ovviamente, potrebbe essere funzionale ancor di più nella società multiculturale odierna, quale base di fondo per scongiurare i conflitti etnici, individuali e sociali ed alimentare, al contrario, un confronto “pratico” paritario, atto a realizzare il bene e il benessere comuni.

Come sappiamo anche sulla base delle nostre considerazioni, nel pensiero di Dostoevskij è in particolare l’amore cristiano - inteso triplicemente come *metaxù cristologica* di collegamento tra la sua parte materiale e la sua parte spirituale, tra l’essere umano e Dio e tra l’uomo e gli altri uomini, con le sue specifiche caratteristiche²⁸⁷-, la “via” che potrà portare al disvelamento della “Verità” comune. Solo l’amore cristiano, dunque, potrà salvare Dostoevskij e la “sua” Russia dalla decadenza spirituale, ateistica, nichilistica e materialistica entro cui socialmente essi riversavano, permettendo così a tutti gli individui di proiettarsi “oltre” la necessità, i limiti e le debolezze umani, “oltre” cioè quella caducità delle cose del “velo di Maya” esistente, oltre dunque quell’ «antropologia del finito»²⁸⁸, per così raggiungere una nuova dimensione morale²⁸⁹ in cui si potrà e si riuscirà davvero a vivere “nel” bene.

Questa nuova dimensione, lo dice bene lo scrittore russo non senza, a nostro giudizio, un po’ di utopia e sconsiderato ottimismo verso l’essere umano, dipende *in primis* dalle singole scelte dell’individuo che devono essere orientate, appunto, verso il bene, proprio seguendo l’esempio di Cristo ed alimentando la propria *phrónesis*, come farà nell’opera letteraria Dimitrij.

Ma quali sono, più analiticamente, le qualità di questa possibile “nuova” libertà umana che, con Dostoevskij, il Cristianesimo propone mediante l’esempio dell’amore sacrificale di Cristo?

²⁸⁶ Come noto il pensatore tedesco individua nel “mito e la religione”, uno degli universi simbolici, comuni a tutti gli esseri umani, che poi, sulla base delle loro singole esperienze, essi elaborano in diverso modo. Sul punto cfr. direttamente E. CASSIRER, *Saggio sull’uomo*, cit., p.149-201.

²⁸⁷ Sul concetto di *metaxù* nel suo triplice intendimento e nelle sue caratteristiche cfr. G. DI SALVATORE, *L’interesse come metaxù e práxis. Assonanze e dissonanze tra Simone Weil e Hannah Arendt*, cit., e i riferimenti bibliografici in esso contenuti.

²⁸⁸ L. BAZZICALUPO, *Politica, identità, potere*, cit., p. 175.

²⁸⁹ Sul punto cfr. anche R. CANTONI, *Crisi dell’uomo*, cit., p. 218.

2.5. Potere e coscienza: da un ripensamento “pratico” della libertà ne *l'Avventura d'un povero cristiano*

Come già abbiamo precedentemente evidenziato²⁹⁰, è proprio su questo punto ed intorno a questa problematica della “libertà” umana che attraverso la coscienza deve volgersi al bene, che si snoda l'opera siloniana *l'Avventura d'un povero cristiano*, storicamente analizzata e considerata entro il periodo del processo di secolarizzazione della Chiesa di Roma avvenuto nel Medioevo, con la “tentazione del potere” che lo sottende.

Nella *Leggenda del Grande Inquisitore* abbiamo, da un lato, la figura e la posizione del vecchio cardinale che esprime e giustifica il potere dell'istituzione sugli uomini e, con essa, dell'uomo sull'uomo, attraverso l'uso della forza fisica e psicologica (e, indirettamente, tutto la visione “materialistica” che da esso ne deriva) e, dall'altro e di contro, abbiamo la figura cristiana di Dimitrij che, ispirandosi alla dottrina di Gesù e al Cristo della *Leggenda*, esprime, con la sua coscienza, la contrapposizione netta e forte al potere religioso e alla sua istituzione (e, indirettamente, tutta la visione “spiritualista” ad essa collegata). Analogamente, *l'Avventura d'un povero cristiano* ci propone la figura esemplare di Celestino V, proprio ad immagine di quelle caratteristiche che la “nuova Chiesa” e, con essa, al suo interno, che “l'uomo nuovo” (per utilizzare l'espressione ancora analogica di Dostoevskij) debbono avere, in contrapposizione a quella di Bonifacio VIII, espressione diretta del processo di secolarizzazione dell'istituzione ecclesiastica.

Celestino V, lo abbiamo visto in precedenza²⁹¹, raffigura il “Papa Angelico”, tanto desiderato dagli Spirituali francescani e dai gioachimiti, in grado concretamente di poter realizzare, su questa terra, il “Regno di Dio” e così riformare dal di dentro la Chiesa di Roma.

Istituzionalizzata, temporale e gerarchica, la Chiesa, con la figura di Celestino V, sarebbe stata, secondo loro, armonizzata e trasformata in una Chiesa escatologica, spirituale ed evangelica. Celestino V, dunque, nel loro immaginario, avrebbe potuto finalmente riformarla sostanzialmente e portare, nel mondo cristiano da lui guidato come Papa, quel “bene per il bene” a cui pensava Dostoevskij presentandoci l'“uomo nuovo” raffigurato da Dimitrij Karamazov.

Il Papa abruzzese è visto dunque da Silone come colui che può esemplarmente porre in atto la *libertas major* di agostiniana memoria, in cui finalmente sarebbero prevalsi tutti gli ideali monastici, evangelici e contemplativi, del francescanesimo e del gioachimismo ed in cui lo

²⁹⁰ Sul punto cfr. *Infra, Parte Prima, 1.5. Potere o coscienza ne l'Avventura d'un povero cristiano di Silone: sulla libertà.*

²⁹¹ Sul punto cfr. direttamente *Infra, Parte Prima, 1.5. Potere o coscienza ne l'Avventura d'un povero cristiano di Silone: sulla libertà.*

Spirito Santo avrebbe finalmente illuminato il cuore degli uomini, guidando tutte le loro scelte pratiche “nel bene”.

Questa vana speranza, che Silone stesso, pur esaltando esplicitamente la figura celestiniana nel suo testo, definisce non senza rimpianto “utopica”²⁹², trovava il suo fondamento e faceva perno sulle qualità interiori dell’uomo, proprio legate a quella “goccia divina” che, per essenza, lo costituisce. D’altro canto, lo abbiamo visto, è proprio quella presenza divina interiore a tutti gli uomini, che Celestino V ha sempre ascoltato nella sua vita (conducendo lui un’esistenza all’insegna dell’essenzialità, della carità e della preghiera) e che guiderà, anche e soprattutto, la sua scelta decisiva di abbandonare il suo Pontificato.

Egli però, come sappiamo, dopo pochissimi mesi dall’elezione, lascerà il suo “potere” di Papa proprio a causa della presenza, nel “potere” stesso che si egli trova ad esercitare, dell’inevitabile forza²⁹³ che, con i suoi innumerevoli “ingranaggi”, sottende tutti i rapporti e meccanismi umani e per via dunque della inconciliabilità del contesto amministrativo che, in qualità di capo della Chiesa, si trova a vivere, con i suoi principi, profondamente evangelici. Celestino V sceglierà, così, dopo pochissimi mesi dal suo pontificato, di rinunciare al trono per non doverli più compromettere, perché essi sono dettati dalla sua coscienza e, in caso contrario, le sue decisioni verrebbero prese contro di essi.

In qualità di principi evangelici, dunque in qualità di principi radicalmente cristiani ispirati ad immagine e pensiero di Cristo, tali *tópoi* concordano perfettamente con la parte divina che illumina e guida da sempre l’anima di Celestino ma, purtroppo, essi si mostrano inconciliabili con il potere che lui si ritrova ad esercitare. Il vecchio Papa non riesce quindi ad amministrare la Chiesa ispirandosi ad essi, com’era nelle sue intenzioni iniziali perché, come evidenzia Silone nel testo, “l’ingranaggio del potere”, e con esso gli uomini che ne fanno parte, segue una logica prettamente terrena e assolutamente poetica, legata com’è alla soddisfazione esclusiva dei soli bisogni materiali (il pane terreno, a cui metaforicamente faceva riferimento il *Grande Inquisitore* di Dostoevskij), ottenibili mediante l’esercizio della forza, l’esaltazione dei propri egoismi e priva di qualsiasi contenuto etico.

Questa logica del potere, come abbiamo visto, nel medioevo riguardava appunto anche

²⁹² Sul concetto di utopia cfr. *Ibidem*, e i riferimenti bibliografici in essa contenuti. Per un’analisi del punto cfr. anche G. DI SALVATORE, *La “via spirituale” di Celestino V ne L’avventura d’un povero cristiano di Ignazio Silone*, cit. .

²⁹³ Osserva bene sul punto Giacomo Marramao (ID., *Contro il potere*, cit., p. 70), riprendendo le analisi di Elias Canetti effettuate in *Elementi del potere*, come tuttavia «la dimensione del potere» sia «più generale e più ampia di quella immediata e naturale della forza» poiché il «potere indica la *potenza* intesa come capacità, come “essere in grado di”». Il problema di fondo, di cui abbiamo già parlato e di cui diremo anche di seguito, è che se il “potere come possibilità di fare” è slegato dal profondo senso di responsabilità etica dettato dalla mancanza, nel soggetto, della *phrónesis*, esso finisce con l’essere totalmente succube delle logiche della forza-necessità.

“attivamente” le azioni e le intenzioni della Chiesa di porre in atto il proprio processo di secolarizzazione per soddisfare il “pane terreno” richiestogli dagli uomini e, a ben vedere, era anche espressione delle sue aspirazioni di effettuare un potere di forza sugli uomini e sugli altri poteri, come ben ci testimonia la vicenda di Celestino V e gli input che ci suscitano i discorsi giustificativi del potere materiale fatti dal Grande Inquisitore nella *Leggenda* di Dostoevskij.

Essa riguarderà successivamente, nella modernità, l’emblematico e variegato rapporto tra la sfera religiosa e la sfera civile che la storia vedrà, a diverso grado e con diverse modalità espressive, come strumentalizzazione reciproca tra gli Stati e la Chiesa, per esercitare reciprocamente l’uno sull’altro il proprio individuale “potere della forza” e la propria autorità sovrana.

Nell’800, con la nascita del liberalismo, si arriverà poi, come sappiamo, alla formulazione ed applicazione delle cosiddette “teorie separatiste” e alla laicizzazione dello Stato.

In ultimo, nel contemporaneo, anche in parte per ovviare alla decadenza spirituale diffusa degli individui e alla tendenza nichilistica di molti, si giungerà a riproporre filosoficamente, a diversi livelli e modalità, la necessaria presenza religiosa nella vita pratica e politica (con tutti i risvolti, i problemi e le singole vicende storiche che ovviamente questo difficile rapporto, teologico-politico, tra Chiesa e Stato, ha sempre comportato, comporta e potrebbe comportare)²⁹⁴.

A partire proprio da questo rapporto sempre tuttavia emblematico e difficoltoso delle due realtà, ci chiediamo se e in che termini la religione possa oggi riuscire ad indirizzare o relazionarsi al potere politico della società, nel rispetto tuttavia possibile delle sfere di competenze reciproche e, dunque, più profondamente, ci chiediamo anche che tipo e che modalità di rapporto essa debba avere con il soggetto, la società civile, l’ordinamento politico²⁹⁵, di fronte alle sfide che la stessa società multiculturale e globalizzata ci propone.

Traendo ancora spunto dalle pagine di Silone, ci chiediamo infatti se la singola Chiesa (cattolica o meno che sia), in una società multiculturale, pluralista e globalizzata come la nostra, possa (e anche se debba) ancora influenzare e in che modo il comportamento del singolo individuo, nel rispetto comunque della sua peculiare sensibilità culturale e della sua

²⁹⁴ Per un’analisi espositiva e discussione filosofico-politica del punto cfr. R. GATTI, *Filosofia politica*, cit., pp. 344-359. Sul punto, cfr. anche i riferimenti bibliografici contenuti *Ivi*, pp. 394-395 che analizzano e discutono il rapporto religione, politica e spazio pubblico.

²⁹⁵ Sul punto, nell’analisi distintiva tra sentire religioso ed istituzione religiosa ed in relazione al problema teologico-politico tra ambito religioso ed ambito politico cfr. la discussione di G. FRANCHI, *Alcune considerazioni sul rapporto tra religione e società*, in E. BAGLIONI (a cura di), *Tocqueville e la crisi delle post-democrazie*, cit., pp. 363-375 e, per un ampio dibattito sull’intera problematica cfr. in modo particolare i riferimenti bibliografici contenuti *Ivi*, nota n°10, p. 365 e n°23, pp. 368-369.

individuale coscienza interiore e se, inoltre, indirizzando come potrebbe i singoli individui o solo influenzandoli con la sua “presenza”, essa possa (e/o debba) comunque anche continuare a governare con il “suo” potere, riuscendo tuttavia a svincolarsi dai difficili e perversi ingranaggi materialistici del potere stesso della forza a cui pare essere comunque necessariamente sottoposta con la sua istituzionalizzazione²⁹⁶, cioè riuscendo ad amministrare e ad organizzarsi con strumenti “altri” da esso e ad essa più consoni ed appropriati, come auspicava appunto Celestino V.

Ovviamente quelli che ci poniamo sono quesiti molto ampi e complessi a cui è difficile rispondere in questa sede, data la vastità e la problematicità dell'intero argomento che deve necessariamente tener conto di numerose variabili, condizioni e situazioni.

Tuttavia, tenere presenti tali problematiche a sfondo anche delle nostre analisi su Celestino V è comunque necessario se, com'è stato nelle intenzioni principali in questo lavoro, vogliamo cercare di andare un po' più a fondo alla questione del difficilissimo rapporto tra il potere e la coscienza all'insegna del problema della libertà, coadiuvati in ciò dal “nostro” esempio letterario.

Come sappiamo dalle pagine siloniane, il vecchio papa abruzzese, all'inizio del suo papato, era profondamente convinto (o almeno così sembra) che si potesse effettivamente governare la Chiesa «con il Pater noster»²⁹⁷, mosso in questo dal pensiero e dalla convinzione che il bene stesso, assolutizzato nell'interiorità umana mediante la “virtù fronetica”, potesse venire istituzionalizzato nella Chiesa e che dunque si potesse effettivamente realizzare, anche nel sociale come *in primis* nell'interiorità dell'uomo, il passaggio dall'evangelizzazione all'apostolato²⁹⁸.

Celestino pensava dunque che la Chiesa, con i suoi strumenti e i suoi fini, che erano e dovevano necessariamente essere diversi da quelli utilizzati dagli altri poteri laici, si dovesse occupare di un ambito differente rispetto alle logiche del potere, inteso come mera

²⁹⁶ Analogamente alle osservazioni di Silone sul potere e suoi deleteri ingranaggi, osservava Tocqueville (ID., *La democrazia in America*, cit., p. 299) come, esprimendo e difendendo gli interessi mondani e non quelli spirituali, la religione divenisse appunto «fragile come tutte le potenze terrene» e come, di conseguenza, «legata a poteri effimeri» essa finisce con il seguire la «loro sorte» cadendo spesso «insieme alle passioni che la sostengono».

²⁹⁷ I. SILONE, *L'avventura d'un povero cristiano*, cit., p. 121.

²⁹⁸ Sul punto cfr. M. E. CAPANI, *Immaginario e tradizione nell' «Avventura d'un povero cristiano»*, cit., p. 142. È proprio per questo motivo, come sostengono alcuni studiosi, che il vecchio papa istituì “la Perdonanza”, l'indulgenza plenaria indirizzata, per la salvezza eterna, a tutti i fedeli cristiani che, il 29 agosto di ogni anno, varcheranno la soglia della Basilica di Santa Maria di Collemaggio a l'Aquila. Sul punto cfr. le osservazioni di E. PASZTOR, *La Chiesa alla fine del Duecento ed il pontificato di Celestino V*, cit., p. 32; J. PAUL, *Célestin V dans la dévotion populaire*, in W. CAPEZZALI (a cura di), *Celestino V Papa angelico*, cit., p. 232; B. BOSCO, *S. Francesco e S. Celestino V fra intuizione e istituzione*, in W. CAPEZZALI (a cura di), «*Magisterium et exemplum*»: *Celestino V e le sue fonti più antiche*, Atti del 5° Convegno storico internazionale, l'Aquila, 31 Agosto-1 settembre 1990, Arti Grafiche Aquilane, l'Aquila 1991, p. 130.

espressione di rapporti di forza. Per Celestino, infatti, lo abbiamo visto anche nella Prima parte del nostro lavoro, il Cristianesimo doveva essere vissuto non solo a parole ma soprattutto con i fatti concreti²⁹⁹ che, nel suo pensiero, coincidevano, appunto, con la realizzazione dei principi del Vangelo nella vita di tutti i giorni, fatti che anche la Chiesa cristiana, nella e con la sua istituzione volta all'indirizzo della vita dei fedeli, avrebbe dovuto porre in atto.

Ma, come gli osserva di contro sarcasticamente Bonifacio VIII in uno dei suoi tre colloqui personali presenti nell'opera siloniana, non si poteva affatto governare con il *Pater Noster*. La Chiesa di Roma, come tutte le istituzioni e gli organismi di "potere", aspirava e doveva governare temporalmente con gli stessi mezzi utilizzati dal potere dei principi regnanti ed essa, dunque, non si mostrava differente (come invece appunto pensava e sperava Celestino V) dalle altre potenze laiche che governavano nel mondo.

Celestino, dunque, non riesce ad "istituzionalizzare il bene", non riesce cioè a sostituire il governo della forza con quello della carità amorevole, com'era appunto nei suoi intenti. La sua speranza è vana e i fatti concreti, nel periodo del suo papato, lo testimoniano. Il processo di secolarizzazione della Chiesa e la sua tendenza a voler esercitare sugli uomini, oltre a quello spirituale, anche il potere temporale³⁰⁰ e a volersi relazionare ai Regni esistenti come una potenza politica a tutti gli effetti, sono infatti ormai in atto da diverso tempo ed appaiono essenzialmente integrati nel seno della Chiesa stessa, come appunto nel seno di qualsiasi altro genere di potere. Questa visione totalmente materialistica della Chiesa, ben evidenziata Silone nel testo, sarà raffigurata e posta in atto proprio da Bonifacio VIII, il papa che succederà al trono di Celestino V e che si contrapporrà nettamente ai suoi principi evangelici, tentando addirittura di governare, con la sua idea di "chiesa universale", sui regni laici esistenti.

Ma quali erano e quali di conseguenza dovevano essere, durante il papato, le caratteristiche del "potere" e le sue qualità, a cui pensava Celestino?

Come già sappiamo, a differenza di Bonifacio VIII, che si lascia "tentare dal potere" temporale, la *phrónesis* cristiana che, come qualità interiore, guidava profondamente e fondativamente le convinzioni e le scelte di coscienza di Celestino V (legate man mano, nel loro procedere, al senso di forza, di giustizia, di temperanza, di fede, di speranza e di carità cristiane) era in lui sempre caratterizzata dal senso di autenticità e di lealtà profonda

²⁹⁹ I. SILONE, *L'Avventura d'un povero cristiano*, cit., p. 105.

³⁰⁰ Ci riferiamo, in modo particolare, alla simonia, alla concessione di privilegi e domini e al nepotismo (con la creazione politica dei "vescovi-conti"). Sul punto cfr. le analisi di P. A. ROSSI, *Tormenti ed estasi degli spirituali*, in ID. (a cura di), *La cultura filosofica e scientifica*, Tomo Primo, Bramante ed., Busto Arsizio 1988, p. 161.

verso la propria coscienza per cui i principi evangelici che lo guidavano nelle sue decisioni, mal si conciliavano, appunto, con l'esercizio materiale del potere papale.

“Giusto e forte”, per Celestino V, era tentare di cambiare le cose, era modificare il potere stesso della Chiesa che appunto alienava l'uomo nel suo ingranaggio di forze, per utilizzare i termini espressi criticamente da Silone nel testo.

Questa “realtà del potere”, nelle intenzioni iniziali di Celestino V, poteva essere modificabile anche nella Chiesa affidandosi essa totalmente, nel “suo” potere, con “forza”, “fede” e “temperanza”, ai principi evangelici che a suo giudizio dimoravano nella coscienza dell'uomo, fatto ad immagine e somiglianza di Dio.

In questo senso, il “potere” della Chiesa, nella mente e nelle intenzioni di Celestino, si connota di nuove qualità virtuose, che scaturiscono, appunto, dai principi evangelici.

La “carità”, esercitata anch'essa attraverso l'illuminante “prudenza”, ossia la *phrónesis*, doveva allora essere “il mezzo” cristiano con cui amministrare il potere della Chiesa e l'altra grande virtù, la “speranza”, che illumina la decisione di Celestino V, dovrebbe essere quella di guidare sempre, nelle scelte papali di Celestino, la propria coscienza, illuminata dalla Grazia di Dio. Carità francescana e speranza gioachimita, dunque, unite ad una fervente fede nel divino: questi erano i mezzi che, secondo Celestino, la chiesa aveva e doveva utilizzare, in alternativa al potere della secolarizzazione posto in atto con la mera forza.

Alla fine però, Celestino V, forse anche per sua stessa fragilità, come qualcuno ha voluto evidenziare, o forse, semplicemente, come sosteniamo anche noi assieme a Silone, per via di assoluta inconciliabilità tra l'ideale e il reale, tra ciò che sarebbe dovuto essere e ciò che effettivamente era, deve cedere di fronte alla realtà delle cose e alla forza che necessariamente e a quanto pare, inscindibilmente, le domina.

Egli rifiuterà dunque ciò che ha precedentemente accettato ispirandosi, nel suo pur ragionevole rifiuto, agli stessi principi ai quali egli crede ancora fermamente, perché, per lui, continuare a svolgere il suo compito di “guida spirituale” della Chiesa di Roma, dopo mesi di tentativi, risulta ad un certo punto impossibile a farsi senza venir meno ad essi e alla propria coscienza, che ad essi si ispira e che egli condivide profondamente.

Il messaggio diretto di Celestino, che appare arrendersi all'evidenza delle cose è chiaro come indirettamente è chiaro quello di Silone, che similmente a Celestino V ha fatto la medesima scelta: Celestino V, come Antigone, rifiuta “per coscienza” di sottomettersi al potere necessariamente esistente nell'istituzione e dunque rifiuta di esercitare, in qualità di autorità sovrana del potere spirituale, il potere stesso. Qualsiasi potere, anche quello che, come quello ecclesiastico, dovrebbe secondo lui ispirarsi a principi spirituali diversi da quelli materiali, è

sempre espressione assoluta della forza e, con essa, del male che viene consecutivamente fatto ed esercitato da chi ne ha l'autorità: questo è il fatto innegabile che Celestino comprende e verso cui egli si oppone con il suo rifiuto.

L'iniziale potere, inteso allora arendtianamente come possibilità di poter cambiare qualitativamente la situazione e il potere stesso con l'azione³⁰¹, guidati, nel nostro caso, da principi cristiani, appare allora soltanto come una mera illusione, e, con la sua mancata realizzazione storica, testimoniata anche dal fallimento personale di Celestino V, appare come una mera, irrealizzabile utopia che più volte appunto, nel testo, anche Silone evidenzia.

Pertanto, se l'uomo vuole rimanere fermamente saldo sui suoi principi e in accordo con la sua coscienza, egli deve condurre la sua esistenza lontano dal potere³⁰²: questa è l'unica scelta ragionevole che egli stesso può fare. Solo così, infatti, egli vivrà un'esistenza libera, perché legata strettamente alla sua sola libertà di coscienza e slegata dalle logiche del potere della forza. Questo è il messaggio che in ultima analisi Celestino V e con lui Silone, irriducibili uomini di coscienza, sembrano volerci comunicare.

Quindi, solo un atto di rinuncia, che indirettamente significa anche, sotto il profilo materiale, solo un atto di "de-creazione" dal potere e dalla materialità delle cose, potrà "accorciare" quello scarto esistente tra creatura e creatore, determinato, con la Creazione, dalla presenza della necessità e del male nel mondo immessi con la creazione, e solo tale atto può abbreviare, appunto, la distanza inevitabile tra materia e spirito, reale e ideale.

Celestino V, possiamo analogamente affermarlo, è concretamente "l'uomo nuovo" dostoevskiano, l'eroe per antonomasia della libertà che, guidato da nobili e virtuosi principi, per non rinunciare ad essere tale, come dice bene Laura Bazzicalupo, dà "cominciamento al racconto" non mettendosi «nella prospettiva delle istituzioni (...) ma nella prospettiva 'bassa' di chi agisce, di chi parla, di chi sente e protesta»³⁰³ contro il potere che egli stesso incarna e che, proprio per questo suo atto di libertà, deve soffrire "andando via", allontanandosi, appunto, dal potere che lui stesso si è trovato ad esercitare.. altrimenti la forza che difatti sottende anche il "suo potere" di Papa e che sottomette a sé tutti gli altri individui (i fedeli cristiani), sottometterà anche lui, soggiogandolo e mettendo a tacere la sua coscienza. Egli deve pertanto inevitabilmente creare una frattura, deve necessariamente dire la sua "verità di

³⁰¹ Sul potere come libertà, quale possibilità di azione pratica, nel pensiero neoaristotelico arendtiano, cfr. l'interessante T. SERRA, *L'autonomia del politico*, Aracne, Roma 2005, in modo particolare p.101ss. .

³⁰² Sull'analogia tra la figura di Celestino V e quella di Silone, presa da quest'ultimo ad esempio della sua stessa vita, quando si dichiarerà "socialista senza partito, cristiano senza chiesa" cfr. anche S. DI CARLO, *L'avventura di due poveri cristiani. Vite parallele Celestino V ed Ignazio Silone*, Abruzzo az 60 -Fondazione Ignazio Silone-, 1999, pp.18-20.

³⁰³ L. BAZZICALUPO, *Eroi della libertà*, cit., p. 170.

coscienza” al potere.

Non c’è, dunque, alcuna negoziabilità tra potere e coscienza, materialismo e spiritualità, ciò che è e ciò che dovrebbe essere, almeno nel pensiero, nell’azione, nell’esempio e nei tentativi di Celestino V.

Al contrario, Bonifacio VIII, lo abbiamo visto bene nei tre colloqui siloniani avuti con Celestino V precedentemente discussi, si mostra irragionevole di fronte alle ragioni del vecchio Papa e la sua irragionevolezza trova spiegazione, similmente a quella del Grande Inquisitore di Dostoevskij, nella sua indiscutibile convinzione legata al potere che anche la Chiesa, come istituzione, deve avere ed esercitare sul mondo, attraverso la forza della sua autorità.

Ma in Celestino, che valenza ha avuto la *phrónesis* cristiana? È possibile identificarla in questo personaggio che rifiuta categoricamente il potere oppure anche in lui essa è mancata? E sotto questo profilo, all’interno di un discorso cristiano di coscienza, che significato ha la libertà ad essa collegata?

Forse la *phrónesis*, che in Celestino V non significa comunque e assolutamente compromesso di accettazione del male insito nel potere della forza, avrebbe dovuto comportare anche, in Celestino V, la possibilità di avere ancora “fede” e “speranza” nella possibilità di cambiare le cose, all’insegna proprio del fatto che, nella coscienza, dimora *anche e sempre* quella goccia di Dio e che essa, attraverso la Grazia, avrebbe potuto rafforzare la determinazione del vecchio papa³⁰⁴, illuminare gli altri uomini e convincerli che si può effettivamente governare il mondo e la stessa Chiesa, come “Papa Angelicus”, senza necessariamente utilizzare il potere (o, per meglio dire, di fatto, essere da esso utilizzati) con i suoi strumenti e le sue caratteristiche, ma sostituendolo con la carità, cioè l’amore cristiano che solo riuscirà a realizzare, su questa terra, il Regno di Dio³⁰⁵.

Forse era necessario solo avere più tempo a disposizione per farlo perché la *phrónesis* ha come caratteristica anche quella del *kairòs* ed essa è, per antonomasia, “l’arte del tener conto”, cioè del considerare e valutare bene, sotto ogni profilo, le persone e le cose.

Essa, inoltre, come sappiamo da Aristotele, è anche e soprattutto possibilità di porre in atto la comunicazione relazionale volta a tentare, nell’incontro *con* l’altro, la migliore scelta

³⁰⁴ Sotto questo profilo, la fede dovrebbe essere anche intesa come fede in Dio, cioè nella sua “Grazia” che nel pensiero cristiano, come osserva anche Simone Weil nel suo *Attesa di Dio*, dopo appunto l’attesa (fiduciosa) umana dell’intervento divino, scenderebbe sulla terra ad aiutare l’uomo nel suo cammino spirituale di trascendenza. La fede e la speranza, nel pensiero cristiano di Celestino V, come dice anche Silone (ID., *L’avventura d’un povero cristiano*, cit., p. 202), non devono essere separate dalla carità. Sul punto cfr. anche M. E. CAPANI, *Immaginario e tradizione nella «Avventura d’un povero cristiano»*, cit., p.148s. .

³⁰⁵ Sul punto cfr. I. SILONE, *L’avventura d’un povero cristiano*, cit., p. 169.

possibile per la realizzazione del “Bene comune”.

Celestino V, aveva “il potere” in mano e poteva utilizzarlo non solo come “mezzo” per raggiungere il fine che si era preposto, ossia di governare metaforicamente con il “Padre nostro”, ma anche per modificare la visione dei fedeli, proprio facendo perno sulla loro coscienza, nel periodo che, come Papa, egli avrebbe avuto a disposizione.

Ma questo “giusto tempo”, come sappiamo, non c’è stato. E non sappiamo per quale motivo non ci sia stato, se cioè ciò sia avvenuto magari per una “debolezza di spirito” di Celestino V, che potrebbe essere stato anche lui, come Cristo nel deserto (discusso analogamente anche nel *Grande Inquisitore*), “tentato dal potere” e affascinato dalla sua idolatria³⁰⁶ e che poi si è pentito per coscienza, o che potrebbe essersi sentito inadeguato ed incapace ad esercitare “il proprio potere” in altro modo o, infine, che potrebbe essersi sentito attraversato dalla passione della paura e dunque abbia assunto un atteggiamento di viltà per il contesto ostile e le situazioni in cui, con le sue idee messe in qualche modo in pericolo, egli si trovava a vivere.

Non lo sappiamo né tantomeno sappiamo se invece (supposizione verso cui in realtà più propendiamo in accordo con la posizione di Silone e sulla base degli studi che abbiamo visionato) Celestino V non abbia proprio potuto fare “di meglio e di più” di ciò che ha effettivamente fatto e se dunque la sua scelta di abdicare dal trono pontificio non sia stata, invece, proprio l’estrema *ratio*, l’estremo sforzo di ciò che egli era in grado di fare, e dunque non sia stata effettivamente proprio l’espressione massima e profonda di quella “ragionevolezza cristiana”, insita, di questo ne siamo certi, nella sua coscienza.

Forse così dunque, pur sottraendosi alle sue responsabilità di Papa, proprio in nome dei suoi nobili principi, la sua coscienza lo ha spinto ad accettare il rifiuto stesso del potere e, prendendone con coraggio le dovute distanze, egli si è ritrovato a subirne le conseguenze, espressioni del male che lo governavano.

Del resto, come Celestino V non fuggirà dalla persecuzione dei suoi nemici e dal combattimento della sua coscienza per aver effettuato il suo atto di rinuncia, anche Gesù, come ben discute la *Leggenda* di Dostoevskij, di fronte al dolore della croce, ha accettato la sofferenza della rinuncia al miracolo che lo avrebbe potuto salvare dalla morte, e lo ha fatto perché l’uomo potesse effettuare (attraverso l’amore della croce, a lui mostrato esemplarmente con la sua sofferenza sulla croce), mediante un atto soggettivo di dolorosa “de-creazione”, la sua personale ascesa e il suo distacco dal materialismo e da tutto ciò che ad

³⁰⁶ Sul concetto di idolatria del potere cfr. le interessanti analisi di S. WEIL, *L’ombra e la grazia*, cit., pp. 71-72 e 163-173.

esso appartiene³⁰⁷.

La croce cristiana, simbolo del dolore³⁰⁸ e, con esso, dell'amore caritatevole, che si deve contrapporre alla spada, simbolo del potere della forza: questo è il messaggio che anche Celestino V vuole darci.

Non è facile, infatti, essere un buon Papa rimanendo un buon cristiano³⁰⁹: Celestino V si rende conto che anzi questa condizione è del tutto e assolutamente inconciliabile. E il potere per sua essenza, anche senza ombra di dubbio quello della Chiesa, di là delle leggi positive che esso esprime e che potrebbero accordarsi al diritto naturale, appare proprio espressione di questo mero materialismo, tentatore delle debolezze umane e tutore dei loro desideri, esercizio esclusivo dell'autorità del "potere" della forza, come diceva bene il *Grande Inquisitore* di Dostoevskij e come ci mostra bene anche Silone.

Celestino potrebbe quindi aver fatto la sua scelta prima di accettazione e poi, di fronte all'inconciliabilità, del rifiuto del potere, in accordo con i suoi principi di responsabilità della sua coscienza.

Tuttavia, e ciò è altresì innegabile, questo atto di rinuncia è stato effettuato di là della percezione e del senso responsabilità legate al ruolo che egli rivestiva. In un certo senso qualcuno potrebbe dunque accusarlo di aver tradito l'istituzionalizzazione stessa del Pontificato creata da Gesù con l'affidamento a Pietro della sua Chiesa³¹⁰ e, sotto questo profilo, di aver tradito proprio quel senso di apostolato per il cui principio egli aveva accettato l'incarico di Papa.

Cosa ha guidato le scelte di Celestino V?

Non sappiamo con certezza se il suo atto di libertà sia stato quello di un eroe che "difende la libertà che ha", o quello, invece, di un uomo che "cerca la libertà che non ha" inseguendo i suoi sogni, né tantomeno sappiamo se il suo abdicare sia stato "un esodo" verso la libertà o se invece esso sia stato "una fuga dal mondo", parafrasando i titoli dei capitoli del lavoro di Laura Bazzicalupo, dedicato espressamente ad eroi che, come Celestino V, si sono rivoltati contro il potere, in nome appunto della propria libertà di coscienza³¹¹. Non sappiamo, dunque,

³⁰⁷ Come osserva Silone nel suo testo (ID., *L'avventura d'un povero cristiano*, cit., p.138), «il cristianesimo chiama l'uomo ad elevarsi dalla pesantezza animalesca».

³⁰⁸ Sul punto, specificatamente nel pensiero di Celestino V, cfr. A. SCURANI, *Il cristianesimo «spirituale» di Ignazio Silone*, cit., p.443s. .

³⁰⁹ Cfr. I. SILONE, *L'avventura d'un povero cristiano*, cit., p. 137.

³¹⁰ A questo proposito occorre porre in evidenza come, secondo alcuni studiosi della figura di Celestino V, egli abbia voluto anche porre in risalto, durante il suo pontificato, la visione "giovannita" a discapito di quella "petrina", e dunque indirettamente porre in risalto la questione del "primato" nella chiesa cristiana. Sul punto cfr. A. MARINI, *Celestino V nell'attesa escatologica del secolo XIII*, cit., p. 41ss.; B. BOSCO, *S. Francesco e S. Celestino V tra intuizione e istituzione*, cit., p. 130.

³¹¹ Cfr. direttamente L. BAZZICALUPO, *Eroi della libertà. Storie di rivolta contro il potere*, cit.

se la sua sia stata (o meno) l'affermazione della sua identità e con essa delle sue verità, dei suoi credo, che l'altro o il sistema istituzionale gli hanno negato o impedito di esprimere e che dunque egli, per probità e per autenticità di coscienza, ha cercato di conservare e/o di continuare a perseguire in altro modo, ritraendosi appunto dal potere stesso. Non ne abbiamo certezza. Certo è però che, appunto, nel contesto dello scegliere, «la domanda sull'identità del soggetto (...) riapre la questione dello statuto morale ed etico della costituzione della soggettività»³¹², domanda che non possiamo non porci: che tipo di uomo era Celestino V, qual'era cioè il suo "spessore etico" e quali furono le motivazioni etiche più vere e profonde della sua scelta di rinuncia al trono papale?

Sotto questo profilo, di là di una possibile comprensione o anche giustificazione del suo gesto, ci chiediamo inevitabilmente se sia giusto seguire quali principi e, in relazione ad essi, quali responsabilità, per chi come Celestino V rivestiva una carica pubblica (ed etica allo stesso tempo) così importante. Più profondamente, se rispondiamo a questa domanda, pur se forse troppo semplicisticamente, dicendo che è comunque giusto seguire la propria coscienza, di là del senso del dovere e dunque del potere che ci ritroviamo a gestire (se quest'ultimo appare inconciliabile con quella), ci chiediamo comunque se, in ultima istanza, siano poi davvero inconciliabili la strada della coscienza e quella del potere che dovrebbe esprimerla, come Celestino V, del resto, sembra storicamente dimostrarci e come abbiamo visto anche negli altri esempi letterari?

In altri termini, le due posizioni ed effettività tra il potere e la coscienza sono solo di fatto parzialmente attenuabili (a condizione chiaramente che si eserciti attivamente e costantemente, come abbiamo visto precedentemente, la nostra *phrónesis* e quella degli altri, per evitare i conflitti innegoziables che abbiamo esemplarmente osservato) oppure è possibile davvero riuscire in qualche modo a conciliarle in un modo assoluto, dissolvendo così la distanza che c'è tra ideale e reale, spirituale e materiale, cosa che appunto, nell'ultimo caso analizzato, Celestino V non è riuscito comunque a fare?

³¹² T. SERRA, *L'identità e le identità*, cit., p. 6.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

*“Dépasser l’instant pour le situer selon un ordre,
Chercher les remèdes à la vulnérabilité humaine,
Tenter la synthèse des valeurs divergentes,
Cette triple tâche pourrait définir l’appel à la prudence”*
(ETIENNE BORNE, *Passion de la vérité*)

La *phrònesis* come necessario *tòpos* “pratico” della relazione e la letteratura come necessaria espressione della *práxis*

Un dubbio, sull'impossibilità definitiva di scarto tra reale ed ideale, ed implicitamente sulla risoluzione pratica in grado di conciliare in modo assoluto, attraverso la *phrònesis*, il potere e la coscienza dei comunicanti, evitando l'innegoziabilità e lo scontro tra i relazionanti, rimane comunque presente in noi, di là della scelta ragionevole che, come abbiamo visto, avrebbe potuto accorciare di molto quella distanza tra ciò che effettivamente è e ciò che effettivamente potrebbe essere e che è stata comunque assente, nella irragionevolezza del “giusto *kairos*” di Celestino, delle scelte cristiane di Dimitrij, del rispetto dell'alterità di Antonio o di Shylock, della giustizia di Antigone e di Creonte e, per altro verso, di Oreste e di Agamennone.

Tuttavia, di là di ciò, la nostra analisi, legata alle diverse epoche storiche in cui le opere tragiche hanno avuto vita e dunque necessariamente contingenti al contesto culturale che le ha sottese e determinate, ci indica, comunque, nonostante tutto e pur se tragicamente, i tentativi possibili di una conciliazione, pur se non assoluta, tra l'ideale e il reale, nei vari ambiti di indagine e sotto i diversi profili analizzati.

Questa perplessità sulla conciliazione assoluta tra ciò che effettivamente è e ciò che potrebbe essere, che, di fatto rimane, nasce proprio a partire dall'idea stessa di tendenza “al

miglioramento” che comunque caratterizza, per essenza, la *phronesis* stessa dell'uomo³¹³ e, più profondamente, dalla mancanza di assolutezza e di perfezione che caratterizza la sua azione, il suo pensare e il suo sentire, di là, appunto, della possibilità, positiva ed ottimistica, al miglioramento.

Una tendenza che, indirettamente, è legata ed è espressione proprio, dell'innegabile limitatezza e finitudine della natura umana, che non possiamo comunque né negare né risolvere in modo netto e definitivo, al fine di superare l'*impasse* tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, anche se essa venisse contestualizzata all'interno di una visione più legittima del “potere” ed anche dunque se essa fosse, in altri termini, strettamente legata ed espressione diretta e consequenziale della stessa coscienza individuale e/o collettiva³¹⁴.

Questa tendenza umana alla possibilità del miglioramento, ampiamente analizzata ed evidenziata da Aristotele nelle sue opere “pratiche”, denota più profondamente anche la possibilità nell'uomo di porre in atto delle azioni “libere”, di creare, cioè, uno spazio di intervento volontario in cui egli possa costruire, sulla base della sua percezione e comprensione, la relazione comunicativa con gli altri uomini e, con essi così realizzare, risolvendo di volta in volta i particolari problemi pratici che gli si presentano, la “pubblica felicità” del suo vivere in relazione paritaria con gli altri.

Chiaramente, come sappiamo, anche sulla base di questa possibile valutazione, l'azione o la non azione pratica, come Aristotele ci insegna, sono attuabili solo in via di possibilità ed esse dipendono comunque solo “in gran parte” da noi, proprio per il fatto che le possibili decisioni sono solo parzialmente in “nostro potere”³¹⁵, ossia nelle nostre mani.

L'uomo è innegabilmente artefice della sua azione pratica e, di conseguenza, è responsabile delle sue azioni. Come rileva bene Zingano: «nous sommes (...) responsables de nos propres dispositions. Ces dispositions constituent ce qu'on peut appeler une seconde nature, la nature pratique de l'agent. (...) puisque nous sommes en un certain sens cause de notre nature pratique, nous sommes donc aussi, dans une certaine mesure, responsables des fins qui nous apparaissent»³¹⁶.

³¹³ Sul punto cfr. anche le osservazioni sulla *phrónesis* contenute in A. BAUDART, *La morale et sa philosophie*, Vrin, Paris 2004, p. 36.

³¹⁴ A tal proposito osserva bene Vittorio Dini (ID., *Il governo della prudenza*, cit., p. 10) che dalla «parte del potere, il comando non si legittima per una sovranità fondata su religione e teologia ma su legge, diritto, legittimità. Il disciplinamento sociale, la realtà del mondo ‘esterno’ all'individuo, produce obbedienza e consenso non tanto come passiva e obbligata obbedienza al comando dall'alto. Piuttosto è la relazione, l'incontro con il disciplinamento individuale, l' ‘interno’ a costruire la legittimità».

³¹⁵ Sul punto cfr. M. ZINGANO, *Émotion, action et bonheur*, cit., p. 125ss. .

³¹⁶ *Ivi*, p. 129. Sul punto osserva analogicamente in una sua nota André Compte-Sponville (ID., *Petit traité des grandes vertus*, cit., p. 57), come «le rapport à l'avenir ne pouvait être politiquement et moralement responsable que dans la mesure où il concernait l'avenir *en tant qu'il dépend de nous*: que dans la mesure, donc, où il était un

Tuttavia, utilizziamo l'espressione "in gran parte" o, come dice bene Zingano, "in un certo senso" perché, di là della nostra volontà, l'efficacia della nostra azione, il suo risultato e il raggiungimento del fine che ci siamo preposti dipendono "anche" dalle circostanze ottimali o meno che incontriamo, "anche" dal momento opportuno (*kairòs*) o meno in cui operiamo le nostre scelte³¹⁷ ed "anche" dal pensiero, dalle valutazioni e dalle scelte dell'altro con cui entriamo in relazione, situazioni contestuali che devono quindi essere non solo considerate, appunto, prudentemente³¹⁸, ma la cui imprevedibilità, sfuggente di fatto al nostro controllo totale, deve essere comunque tenuta in grande considerazione affinché si possa pensare e l'azione pratica stessa possa avere un esito efficace e positivo.

Ciò che tuttavia sappiamo, è che le scelte pratiche potranno essere poste in atto nel "miglior modo possibile" che le circostanze offriranno al soggetto il quale, a sua volta, cercherà di fare comunque, nell'azione pratica, "del suo meglio" guidato dalla sua *phrónesis*.

Inoltre, come abbiamo visto, la scelta pratica, di natura etica, politica o giuridica, si propone uno specifico fine che può essere, proprio sulla base o meno della presenza e della guida della *phronèsis* (che funge da mezzo per porli in atto), virtuoso oppure no³¹⁹.

Al di là dei risultati e dunque del raggiungimento del fine o dei fini etici che ci siamo preposti, i cui esiti positivi dipendono appunto dalle circostanze favorevoli suindicate, la *phrónesis* è comunque indiscutibilmente l'elemento indispensabile, la *conditio sine qua non* per porre in atto una scelta eticamente virtuosa ed essa si pone, come mediazione altrettanto indispensabile per accorciare quello scarto, la tensione tra i due poli dell'essere e del dover essere³²⁰.

Supportati in ciò anche dalla fondamentale importanza che ad essa danno Aristotele e gli studiosi neoaristotelici dell'agire pratico, questa sua indispensabilità per l'ambito pratico ci permette allora di annoverarla in modo innegabile tra i concetti fondanti l'ambito politico, etico e giuridico.

rapport non d'espérance mais de volonté. Telle est la prudence : volonté actuelle (...) de préparer ou de préserver l'avenir».

³¹⁷ Sul punto cfr. le osservazioni di P. AUBENQUE, *La prudence chez aristote*, cit., p. 115s. .

³¹⁸ Sul punto osserva A. Compte-Sponville (ID., *Petit traité des grandes vertus*, cit., p.53) che la prudenza è da ritenersi anche una virtù «temporelle, toujours, et temporisatrice, parfois». L'uomo prudente, inoltre, «est attentif, non seulement à ce qui advient, mais à ce qui peut advenir : il est attentif et il fait attention». La prudenza, pertanto, è «vertu de patience et d'anticipation (...) la prudence est l'art d'en tenir compte : c'est le désir lucide et raisonnable».

³¹⁹ Osserva sul punto M.-H. GAUTHIER-MUZELLEC, *Aristote et la juste mesure*, cit., p. 81, come in realtà l'essere umano, nella sua azione pratica, in assenza di *phrónesis* possa agire nell'ignoranza o per ignoranza, preda delle sue passioni e dei suoi pensieri appunto privi della ragionevolezza e di tutti i suoi elementi qualitativi.

³²⁰ Sul punto, in accordo alla nostra convinzione, cfr. le osservazioni di V. DINI, *Il governo della prudenza*, cit., p. 95. Osserva bene Teresa Serra (EAD, *L'uomo programmato*, Torino, Giappichelli 2003, p. 22), come la *phrónesis* possa «essere collegata con un tipo di ragione ampia», a cui tutto dunque, sostanzialmente, dovrebbe far riferimento.

Un concetto-chiave fondamentale per l'ambito pratico, come abbiamo cercato di dimostrare, che troppo spesso è stato poco adeguatamente considerato dagli studiosi della filosofia politica, giuridica ed etica e che dunque, in tal contesto, dovrebbe essere, riabilitato.

Infatti, tra i tanti vantaggi che, come abbiamo visto dagli esempi letterari, la sua presenza può determinare, la *phrónesis* garantisce al soggetto che la esercita induttivamente di far sì che la morale non sia più preda del fanatismo ed espressione di un atteggiamento, *a priori*, fondamentalista ed intollerante³²¹ (come ci dimostra del resto bene, esemplarmente, il *Mercante di Venezia*, che “dipingere” davvero in modo encomiabile il confronto multiculturale secentesco), ma che sia, al contrario, espressione di scelte individuali auto-ponderate ed auto-valutate induttivamente.

Sotto questo profilo, allora, la valutazione soggettiva esprime proprio quell'umano “principio di adeguatezza” a cui fa espresso riferimento Habermas nell'evidenziare come la *phrónesis*, ispirando fondativamente le scelte dell'individuo, abbia poi il ruolo fondamentale di “adattare” i principi naturali (universali e divini allo stesso tempo, come abbiamo visto essere espressi ed appellati da Antigone) ai singoli casi che via via gli si pongono di fronte³²².

Una presenza della *phrónesis* che sia altresì in grado di garantire quel senso di “giustizia della coscienza”, a cui faceva appello Antigone di contro a Creonte, su cui rifletterà poi tutto il pensiero filosofico greco successivo, i cui barlumi abbiamo visto essere presenti già nell'*Oresteia*, opera rappresentativa, come sappiamo, dell'epoca “di passaggio” tra il vecchio regime aristocratico ed il nuovo sistema democratico della polis.

In ultimo, come abbiamo visto, è ancora la presenza della *phrónesis* che permetterebbe all'individuo di orientare la sua scelta “verso il bene”, vivendo la sua libertà entro quella nuova dimensione, dostoevskijana e siloniana allo stesso tempo, in cui il potere, come auspicavano entrambi gli autori, l'uno mosso dall'idea della creazione della “grande madre Russia” e l'altro di fronte alla “crisi delle ideologie” novecentesche, non venga più visto nei termini espressivi e qualitativi della forza ma nei termini della possibilità di espressione del proprio sentire spirituale, soggettivo e collettivo.

In sostanza, per sintetizzare con Aristotele a partire dagli esempi letterari che abbiamo osservato, è appunto solo ed esclusivamente con la presenza della *phrónesis* che possiamo

³²¹ Osserva ancora Sponville (ID., *Petit traité des grandes vertus*, cit., p. 58), che la *phrónesis* è la “morale applicata”. Essa «c'est le contraire d'une morale abstraite au théorique, mais le contraire aussi d'une morale négligente. (...) la prudence est nécessaire, y compris pour protéger la morale du fanatisme».

³²² Una critica al pensiero habermasiano, sotto questo profilo all'insegna della inconciliabilità e contraddittorietà tra principio universale e caso individuale è stata effettuata da Samantha Airoidi nel suo lavoro, *EAD, Morale cognitivista: saggezza o regole?*, contenuto in A. PIRNI (a cura di), *Globalizzazione, saggezza, regole*, ed. ETS, Pisa 2011.

effettuare auto-criticamente, a volte anche fortemente³²³, delle scelte personali orientate alla giustizia, alla verità e al bene.

Come è stato giustamente osservato, «il ragionamento pratico presuppone la possibilità di scelta, di decisione, ma presuppone anche che queste non siano del tutto arbitrarie, che ogni scelta e ogni decisione non si equivalgano», nel rispetto della pluralità e della non massificazione ed uniformità del pensiero e nella considerazione che esso, comunque, proprio perché legato ad un campo dello scibile particolare, ossia politico, etico e giuridico, debba necessariamente sempre rinviare, poi anche «ad una dialettica dell'ordine e della libertà, poiché anche la decisione libera deve essere conforme ad un ordine o ai dei valori che consentano di considerarla opportuna, legale ragionevole»³²⁴. Questo, chiaramente, per evitare che in nome della libertà di coscienza possano essere effettuati atti arbitrari e del tutto sregolati, che non tengano in considerazione l'altro, con la sua soggettività a la sua peculiarità di vedute e che non abbiano comunque rispetto della società. Sotto questo profilo, quel che vuol essere posto in evidenza, non tanto come risposta quanto come indicazione di una problematica verso cui occorre porre la giusta attenzione, è dunque la necessità di tenere sempre in considerazione, ragionevolmente appunto, la “presenza” dell'altro e, proprio sulla base della sua diversità di essere, di sentire e di pensare, la necessaria possibilità di organizzare, con lui, lo stesso potere sociale, politico, giuridico e istituzionale, in sostanza, l'ambito pratico con tutte le sue sfaccettature ed espressioni in cui, appunto, gli esseri umani convivono.

Tuttavia, come dicevamo prima, lo scarto tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, ossia tra la possibilità di “tendere personalmente al meglio”, che non potrà mai farsi perfezione e che si esprime proprio attraverso la possibilità del “potere” umano di tendere sempre al meglio nel suo scegliere e nel suo relazionarsi, ci appare sempre come un cammino verso qualcosa di “più elevato”, come un pur lungo e faticoso lavoro che l'uomo deve comunque fare per raggiungere interiormente e socialmente quella “nuova dimensione” spirituale, auspicata a gran voce, in modo esemplare, dal Dimitrij Karamazov di Dostoevskij e dal Celestino V di Silone.

Questa “condizione di possibilità”, non solo immaginaria ma anche reale che sottende l'idea del miglioramento guidato dalla *phrónesis* auto-critica interiore della nostra coscienza, è comunque ancora un ulteriore elemento evidente ed indubbiamente indiscutibile.

³²³ Com'è accaduto per la scelta di Silone e per quella di Antigone, l'atto di coscienza contro il potere della forza può infatti avvenire anche in modo forte e/o violento.

³²⁴ T.SERRA, *L'uomo programmato*, cit., p. 25.

Lo scarto massimo o in via di possibilità anche minimo tra reale e ideale che l'essere umano può avere nella sua ricerca del "vivere bene" in società, pur se attuato attraverso un atto "de-creativo" individuale portato avanti con coraggio e determinazione (come ci hanno mostrato alcuni personaggi delle tragedie da noi presi in esame), inevitabilmente rimane e continuerà comunque ad esserci sempre proprio per via, della finitudine che ci costituisce e ci caratterizza e dalla quale non possiamo separarci del tutto.

A questo riguardo, ci viene da pensare che potrebbe essere proprio questo "scarto" inevitabile, grande o pur piccolo che sia, tra creatura e creatore, tra reale e ideale, tra immanenza e trascendenza, tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, a determinare e a significare metaforicamente, nell'immaginario dostoevskijano, il "misterioso" silenzio di Cristo e l'incomprensione del suo bacio contenuti nella *Leggenda del Grande Inquisitore*, e dunque, in via più generale, che sia proprio esso a qualificare il mistero della logica della creazione e a giustificare quel "velo di Maia" che inevitabilmente è presente nella nostra realtà spazio-temporale.

Utilizziamo il "forse", perché chiaramente, in questo ambito speculativo di ricerca, così fuori dalla schematizzazione e dalla logica sillogistica e causale e così fortemente legato, come abbiamo visto, alla scelta individuale, alle situazioni contestuali che abbiamo tentato di rilevare nonché, in ultimo, al mistero stesso della ricerca dell'assoluto e della sua relazione con Lui (*inter-Esse*), non ci sono certezze³²⁵.

Certo è che la *phrónesis*, proprio per via delle sue innumerevoli caratteristiche qualitative che ci hanno anche condotti a fare delle riflessioni importanti sul rapporto dell'uomo con il divino, attraverso l'interrogazione sul senso del male e della libertà, ci appare come un atto inevitabile ed assolutamente necessario per affrontare tutte le questioni e le problematiche di qualsivoglia ordine pratico e, allo stesso tempo, teorico³²⁶. Come si è visto, è la presenza della *phrónesis* che ci permette di agire con assennatezza e di valutare l'azione "giusta ed opportuna" da farsi e, con essa, a comportare in noi la possibilità qualitativa al miglioramento, ed è la stessa *phrónesis* che ci permette di comprendere i contesti e le ragioni dell'altro, nella costruzione del nostro spazio etico, politico e giuridico³²⁷.

³²⁵ Sul punto osserva Teresa Serra in un suo lavoro (EAD., *Scienza fede e ragione*, «Il Contributo», anno XXXI, n°1, 2009, p.22), come, in relazione al problema spirituale della Verità, occorra «restare in cammino», data la «consapevolezza del Mistero e dell'irraggiungibilità del suo svelamento totale». Proprio per questo, pertanto, «occorre avere nei confronti della verità e del mistero un atteggiamento di umiltà».

³²⁶ Sul punto, proprio perché, di là delle differenze speculative, l'etica è comunque legata al comportamento, alle convinzioni, alla capacità di comprensione e, in via generale, al sentire dell'individuo, cfr. H.G.GADAMER, *La ragione nell'età della scienza* (a cura di A. Fabris), Il Melangolo, Genova 1982, pp.88-89.

³²⁷ A tal proposito Gadamer (ID., *Verità e metodo*, cit., p. 49) parla di filosofia del "buon senso", che contiene in essa sia i fondamenti di una filosofia morale sia quelli relazionali legati alla vita sociale dell'individuo. Sul

Da qualsivoglia angolazione prendiamo dunque la *phrónesis* (sotto il profilo dell'identità, della giustizia, del bene o della libertà) e a prescindere dalla sua origine (religiosa o laica), essa è comunque sempre espressione di ponderazione tra l'eccesso e il difetto, via di mezzo cioè tra i due termini opposti e mezzo, a sua volta, per superare tutte le *impasses* che, come abbiamo visto, si possono venire a creare nel conflitto tra il potere e la coscienza.

La sua presenza guida la coscienza facendo sì che non si creino tra gli uomini meri rapporti di forza-potere ma permettendo che le relazioni si basino sul "potere" di ciascuno, inteso come possibilità di migliorarsi e dunque di tendere sempre, nell'ambito pratico, verso il meglio.

Il suo esercizio e, laddove essa, per qualsivoglia motivo fosse assente, il suo insegnamento, devono dunque essere posti necessariamente in atto se vogliamo effettuare le nostre scelte pratiche all'insegna del senso di giustizia, di correttezza, di rispetto dell'altro, di equanimità, di bene e di libertà, che in questa sede abbiamo cercato di analizzare.

Sotto questo profilo, allora, il termine "pratico" assume la significazione primaria di "praticabile"³²⁸, intesa come possibilità che, a determinate condizioni, possa essere appunto posta in atto la migliore scelta del soggetto.

I modelli letterari presi in esame, ciascuno in relazione a specifici aspetti e problematiche legati al connubio "potere-coscienza", vogliono fungere da esempio ideal-tipico e da indicazione possibile per aiutarci ad evidenziare l'importanza essenziale e con essa le caratteristiche qualitative della *phronèsis* nel soggetto, espressioni, consapevoli o meno, del nostro immaginario collettivo.

Secondo Gadamer la letteratura rappresenta una situazione mentale di base "comune" a tutti i soggetti. In altri termini, per utilizzare una sua espressione, «ciò che appartiene alla letteratura universale ha il suo posto nella coscienza di tutti. Appartiene "al mondo"»³²⁹ e questo proprio grazie al suo linguaggio verosimile, e, appunto, grazie alle situazioni archetipiche che essa utilizza e pone in evidenza, di là delle diverse problematiche e questioni stesse, di differente natura, che essa presenta e potrebbe creare al suo lettore³³⁰.

Queste difficoltà possono riguardare, ad esempio, l'intenzionalità e la significazione differenti che lo scrittore a suo tempo voleva dare, e, di contro, in via di possibilità, l'interpretazione e la significazione differenti che il lettore o lo studioso possono dare al testo.

punto, cfr. anche di seguito, *Ivi*, p.49 ss. e le osservazioni, sotto il profilo della *phronèsis*, legate alla capacità di discernere e giudicare, p. 54ss. .

³²⁸ Sul punto cfr. le osservazioni di E. BERTI, *Filosofia pratica*, cit., p. 19.

³²⁹ H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p.199.

³³⁰ Queste ultime possono essere di diversa specie. Sul punto cfr. ancora *Ivi*, p. 199ss. .

Sotto questo profilo, allora, di là delle possibili, differenti significazioni ed interpretazioni del lettore, legate allo scrivere dello scrittore, entro cioè la possibilità di un'erronea interpretazione ermeneutica e proprio per via della presenza ideal-tipica di alcuni stati ed immagini mentali primordiali e comuni a tutti gli uomini, come osserva ancora bene Gadamer, nello «scritto, tempo e spazio sembrano soppressi. Chi sa leggere ciò che è tramandato per iscritto attesta e insieme realizza la pura presenzialità del passato. In tal modo, a dispetto di ogni distinzione e delimitazione estetica, si rivela nella nostra prospettiva la validità del più ampio concetto di letteratura» e, con essa, «si verifica la riconversione di una morta traccia di significato in senso vivo e concreto»³³¹.

Sono, queste, dunque, condizioni necessarie per permettere la comprensione delle problematiche “pratiche”, laddove la comprensione è espressione, appunto, di «un caso particolare di applicazione di qualcosa di universale ad una situazione concreta determinata»³³² ed è questa l'importanza fondamentale e il carattere universale della letteratura³³³.

Sotto questo aspetto, allora, l'opera d'arte riesce a liberarsi dalla soggettività sia dell'autore che scrive sia dei personaggi o delle situazioni in esso contenuti, nel senso che, la sua portata riesce a presentare un carattere oggettivo, a-spaziale ed a-temporale. Pertanto, come evidenza bene Jung, citando un'espressione di Gherart Hauptmann, essere «poeta significa far risuonare dietro le parole la parola primordiale»³³⁴.

La “parola primordiale” e le immagini archetipiche che essa esprime sono allora una raffigurazione, «demone, uomo o processo, che si ripete nel corso della storia, ogniqualvolta la fantasia creatrice si esercita liberamente. (...) essa è in un certo qual modo la risultante d'innumerabili esperienze tipiche di tutte le generazioni passate. (...). Essa rappresenta una media di milioni di esperienze individuali e dà un'immagine della vita psichica, suddivisa e proiettata nelle forme multiple del *pandemonium* mitologico. (...). In ciascuna di queste immagini è racchiuso un frammento di psicologia e di destino umano, un frammento dei dolori e delle gioie che si sono succedute infinite volte, secondo un ritmo su per giù sempre uguale, nelle schiere dei nostri antenati. (...) In tali momenti non siamo più degli esseri umani particolari, noi siamo la specie, ed è la voce dell'umanità che risuona in noi»³³⁵.

Sotto questo profilo, ci viene dunque da pensare che se lo scarto tra reale ed ideale è difficile

³³¹ *Ivi*, p. 202.

³³² *Ivi*, p. 363.

³³³ Cfr. sul punto A. VITOLO, *Prefazione* al volume di Carl Gustav Jung (ID., *Psicologia e poesia*, Bollati Boringhieri Torino 2008), pp.16-17.

³³⁴ C. G. JUNG, *Psicologia analitica e arte poetica*, 1922, in ID., *Psicologia e poesia*, cit., p. 43.

³³⁵ *Ivi*, pp. 45-46.

dal superarsi in modo netto ed assoluto, è comunque possibile sempre, attraverso la voce della letteratura, trarre insegnamento e ridurre quanto più possibile tale scarto, correlando il più possibile i due opposti termini.

Jung, sotto questo profilo, ci può aiutare a capire bene come il linguaggio e le immagini utilizzate nella narrazione letteraria possano fungere da *metaxù* tra il reale e l'ideale, in quella che il pensatore svizzero chiama la "participation mystique"³³⁶, e come così essi possano permettere di collegare direttamente, nello spazio pratico e sotto il profilo del "comune sentire", l'individuo *con* la collettività: colui «che parla con immagini primordiali è come se parlasse con mille voci; egli afferra e domina, e al tempo stesso eleva, ciò che ha designato dallo stato di precarietà e di caducità alla sfera delle cose eterne; egli innalza il destino personale a destino dell'umanità e al tempo stesso libera in noi tutte quelle forze soccorritrici che sempre hanno reso possibile all'umanità di sfuggire ad ogni pericolo e di sopravvivere persino alle notti più lunghe. Questo è il segreto dell'azione che può compiere l'arte. (...). Il dare forma all'immagine primordiale è in un certo modo un tradurla nella lingua di oggi, ed è per mezzo di questa traduzione che ognuno può ritrovare l'accesso alle fonti più profonde della sua vita»³³⁷.

In questo senso lo scrittore e la sua opera assumono allora anche il ruolo importante di educatori, come avevano ben capito i Greci che, ad esempio, solitamente facevano rappresentare pubblicamente le tragedie di fronte ai cittadini della *polis*, in modo tale che catarticamente essi venissero educati alle virtù cittadine che esse contenevano.

Ovviamente tutto ciò è non solo di difficile realizzazione ma è velato profondamente dall'incertezza del suo accadimento e della sua realizzazione, essendo l'essere umano continuamente "tentato" e limitato dalle sue passioni e dalla necessità di cui egli *anche* si costituisce ed essendo l'ambito pratico una sfera del possibile e non della certezza. Ma con quell' "anche" abbiamo in noi la speranza profonda che ci possa essere nell'uomo dell'altro e che ci siano dei fattori in grado di mediarlo e di correlarlo con ciò che lo limita.

In altri termini, abbiamo *anche* la speranza che il tutto, tra ideale e reale, appunto, possa quantomeno ridursi, accorciarsi, che cioè la negoziabilità ragionevole, con i suoi principi, possa comunque riuscire a regolare sempre il rapporto tra il pur inevitabile potere e la coscienza dell'individuo, volto fronetivamente a vivere "al meglio" la sua relazione pratica

³³⁶ Cfr. *Ivi*, p. 47 e di seguito *ID.*, *Psicologia e poesia 1930/1950*, *Ivi*, p. 80.

³³⁷ Cfr. *ID.*, *Psicologia analitica e arte poetica*, cit., pp. 47-48. Sul punto cfr. anche di seguito, *Psicologia e Poesia 1930/1950*, *Ivi*, p. 74. Osserva sul punto analogamente Enrico Berti (*ID.*, *Filosofia pratica*, cit., p.60) che «la poesia, trattando del verosimile, si avvicina molto di più alla storia universale, oggetto della filosofia».

con gli altri.

Ed è questa la grande sfida che, come appunto ci insegnano anche le tragedie, non da oggi ma da sempre, ciascuno di noi deve personalmente affrontare nel cammino della vita, districandosi tra il potere e la coscienza suoi e degli altri.

BIBLIOGRAFIA

- S. AIROLDI, *Morale cognitivista: saggezza o regole?* in A. PIRNI (a cura di), *Globalizzazione, saggezza, regole*, ed. ETS, Pisa 2011.
- H. ARENDT, *La disobbedienza civile e altri saggi* (a cura di T. SERRA), Giuffrè, Milano 1985.
- H. ARENDT, *Vita activa. la condizione umana*, Bompiani, Milano 2000.
- ARISTOTELE, *La Metafisica*, Fabbri ed., Bergamo 1997.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- ARISTOTELE, *Poetica*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- T. ASCARELLI, *Antigone e Porzia*, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», anno XXXII, Serie III, Novembre-Dicembre 1995.
- M. ASERO, *La riabilitazione della filosofia pratica tra moderno e postmoderno. Un possibile itinerario tra la tradizione della filosofia pratica e il neoaristotelismo di Hannah Arendt*, in B. MONTANARI (a cura di), *Spicchi di Novecento*, Giappichelli, Torino 1998.
- P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 2004.
- E. BAGLIONI, *La lotta contro i poteri. Il radicalismo di Alain*, F. Angeli, Milano 1988.
- E. BAGLIONI (a cura di), *Tocqueville e la crisi delle post-democrazie*, «Trimestre», XXXIX, 3-4, 2006.
- E. BAGLIONI, *Tocqueville e l'âge nouveau*, Giappichelli, Torino 2001.
- E. BAGLIONI, *Sull'uso pratico delle emozioni*, La Nuova cultura, Roma 2011.
- S. BAHNABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale*, Il Mulino, Bologna 2005.
- A. BAUDART, *La morale et sa philosophie*, Vrin, Paris 2004.
- L. BAZZICALUPO, *Mimesis e Aisthesis. Ripensando la dimensione estetica della politica*, ESI, Napoli 2001.
- L. BAZZICALUPO, *Politica, identità, potere*, Giappichelli, Torino 2004.
- L. BAZZICALUPO, *Eroi della libertà. Storie di rivolta contro il potere*, Il Mulino, Bologna 2011.
- N. BERDJAEV, *La concezione di Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1977.
- E. BERTI, *Filosofia pratica*, ed. Guida, Napoli 2008.
- A. BIANCHI, *La scienza della vita. Lo Yoga e l'Āyurveda*, Ed. SpazioAttivo, Vicenza 2010.
- H. BLOOM, *Shakespeare. L'invenzione dell'uomo*, Rizzoli, Milano 2003.
- R. BODÉÛS, *La justice, état de choses et état d'âme*, in P. DESTRÉE (a cura di), *Aristote. Bonheur et vertus*, PUF, Paris 2003.
- C. BONVECCHIO, *Ripensare l'identità*, Ed. Settimo Sigillo, Roma 2009.
- C. BONVECCHIO, *L'eclissi della sovranità*, Mimesis, Milano 2010.
- B. BOSCO, *S. Francesco e S. Celestino V fra intuizione e istituzione* in W. CAPEZZALI (a cura di), «*Magisterium et exemplum*»: *Celestino V e le sue fonti più antiche*. Atti del 5° Convegno Storico Internazionale, l'Aquila, 31 agosto-1 settembre 1990, Arti Grafiche Aquilane, l'Aquila 1991.
- R. BULTMANN, *Polis e Ade nell'Antigone di Sofocle*, in P. MONTANI (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Milano 2001.
- R. CANTONI, *Crisi dell'uomo. Il pensiero di Dostoevskij*, Mondadori, Milano 1948.
- M. E. CAPANI, *Immaginario e tradizione nella «Avventura di un povero cristiano»*, in W. CAPEZZALI (a cura di), «*Magisterium et exemplum*»: *Celestino V e le sue fonti più antiche*, Atti del 5° Convegno Storico Internazionale, L'Aquila 31 agosto-1 settembre 1990, arti Grafiche Aquilane, l'aquila 1991.
- E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, Armando Ed., Roma 2004.
- G. M. CHIODI, *Propedeutica alla simbolica politica*, vol. II, F. Angeli, Milano 2010.

- P. CIARAVOLO, *La lezione della natura nella politica*, Ed. Nuova Cultura, Roma 2011.
- A. COMPTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, PUF, Paris 1995.
- F. CREUZER, *Simbologia e mitologia*, ed. Riuniti, Roma 2004.
- F. D'AGOSTINO, *Epieikeia. Il tema dell'equità nell'antichità greca*, Giuffrè, Milano 1973.
- T. D'AQUIN (SAINT), *Somme théologique, La prudence, Ila e Ilae Questions 47-56* (a cura di P. TORRIEL), ed. Du Cerf, Paris 2006.
- T. D'AQUINO (SAN), *Il male e la libertà* (a cura di U. GALEAZZI), BUR, Milano 2002.
- P. DESTREE (a cura di), *Aristote. bonheur et vertus*, PUF, Paris 2003.
- P. DESTRÉE (a cura di), *Introduction a ID. (a cura di), Aristote. Bonheur et vertus*, PUF, Paris 2003.
- T. DE KONINCK, *De la dignité humaine*, PUF, Paris 2002.
- H. DE LUBAC, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. Dagli Spirituali a Schelling*, Jakabook, Milano 1984.
- A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, BUR, Milano 1999.
- A. DE TOCQUEVILLE, *Quindici giorni nel deserto*, in ID., *Viaggi*, a cura di U. COLDAGELLI, Bollati Boringhieri, Torino 1997.
- J. DE ROMILLY, *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele*, Garzanti, Milano 2005.
- V. DI BENEDETTO, *Eschilo e lo sviluppo delle forme tragiche*, in ESCHILO, *Oresteia* (a cura di E. MEDDA-L. BATTEZZATO-M. PATTONI), BUR, Milano 1995.
- S. DI CARLO, *L'avventura di due poveri cristiani. Vite parallele Celestino V e Ignazio Silone*, Abruzzo az 60, fondazione Ignazio Silone 1999.
- A. DI GIANDOMENICO, *Percorsi di bioetica*, Aracne, Roma 2005.
- S. DI MATTIA SPIRITO, *Monachesimo e povertà*, in W. CAPEZZALI (a cura di), *S. Pietro del Morrone Celestino V nel Medioevo monastico*, Atti del Convegno Storico internazionale, l'Aquila 26-27 Agosto 1988, Arti Grafiche Aquilane 1989.
- L. DI MICHELE, *Donne, denaro e proprietà nel "Mercante di Venezia" di W. Shakespeare* in L. DI MICHELE-M. STELLA (a cura di), *Donne e proprietà. un'analisi comparata tra scienze storico-sociali, letterarie, linguistiche, figurative*, vol. II, I.U.O., Napoli 1997.
- V. DINI, *Il governo della prudenza*, Franco Angeli, Milano 2007.
- G. DI SALVATORE, *Simone Weil e il problema della forza*, «Trimestre», XXXIV, 3-4, 2001.
- G. DI SALVATORE, *Giustizia e legge: i personaggi dell'Antigone di Sofocle*, in G. BOMBELLI-A. MAZZEI (a cura di), *Dike Polypoinos. Archetipi di giustizia fra tragedia e dramma moderno*, CLEUP: Padova 2004.
- G. DI SALVATORE, *Il «per lo più» dell'attività pratica: la «ragionevole incertezza» del diritto*, in V. OMAGGIO (a cura di), *Diritto in trasformazione*, ES, Napoli 2005.
- G. DI SALVATORE, *L'inter-esse come metaxú e práxis. Assonanze e dissonanze tra Simone Weil e Hannah Arendt*, Giappichelli, Torino 2006.
- G. DI SALVATORE, *Alterità e riconoscimento ne Il Mercante di Venezia di William Shakespeare*, «Teoria del diritto e dello Stato», nn.1-2-3, 2006.
- G. DI SALVATORE, *I nativi d'America e l'identità. Da un'esperienza diretta di Alexis de Tocqueville*, in E. BAGLIONI (a cura di), *Tocqueville e la crisi delle post-democrazie*, «Trimestre», XXXIX, 3-4, 2006.
- G. DI SALVATORE, *L'uomo tra i "due abissi". Il male e la libertà nel Grande Inquisitore, I e II*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», nn. 3 e 4, Luglio-Settembre e Ottobre-Dicembre 2009.
- G. DI SALVATORE, *Democrazia e tragedia tra Thémis e dike. Riflessioni e commenti a partire dall'Oresteia di Eschilo, sul nascere di Dikaiosyne*, «Teoria del Diritto e dello Stato», n°3, 2010.
- G. DI SALVATORE, *Il dramma della coscienza. La "via spirituale" di Celestino V ne*

- l'Avventura d'un povero cristiano di Ignazio Silone*, in T. SERRA-M. SIRIMARCO, *La Nottola di Minerva II*, Ed. Nuova Cultura, Roma 2012 e in A. DI GIANDOMENICO, *Scritti in onore di Serenella Armellini*, in corso di pubblicazione.
- F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Rusconi, Milano 2004.
- G. DUSO (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, F. Angeli, Milano 1988.
- P. N. EVDOKIMOV, *Gogol' e Dostoevskij, ovvero la discesa agli inferi*, ed. Paoline, Roma 1978.
- D. FLORIO, *Ignazio Silone tra populismo e cristianesimo*, Atti Accademia Cosentina, 18, 1970-1971, Tip. Eredi Serafino, Cosenza 20 marzo 1970.
- D. FRANCAVILLA, *Giustizia e conflitto nell'Oresteia di Eschilo*, in G. BOMBELLI- A. MAZZEI (a cura di), *Dike Polypoinos. Archetipi di giustizia fra tragedia e dramma moderno*, CLEUP. Padova 2004.
- G. FRANCHI, *Alcune considerazioni sul rapporto tra religione e società*, in E. BAGLIONI (a cura di), *Tocqueville e la crisi delle post-democrazie*, Trimestre, XXXIX, 3/4, 2006.
- G. FRASSANITO (a cura di), *Celestino cristiano senza chiesa*, ed. Gallo Cedrone, L'Aquila 1983.
- S. FREUD, *Dostoevskij e il parricidio*, in ID., *Shakespeare Ibsen e Dostoevskij*, Boringhieri, Torino 1976.
- H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani Milano 2004.
- H. G. GADAMER, *La ragione nell'età della scienza* (a cura di A. FABRIS), Il Melangolo, Genova 1982.
- S. GARGANI, *Conversazione con Alejandro Jodorowsky*, youtube, <http://www.youtube.com/watch?v=1dXszRBvojM>.
- J. J. GARCIA-NOBLEJAS, *Fiction e verità pratica: fra il verosimile e il necessario*, Poetics & Christianity. Third Conferences: "Mimesis, Truth and fiction", Rome, 29-30 March 2007.
- R. GATTI, *Filosofia politica*, ed. La Scuola, Brescia 2011.
- M. H. GAUTHIER-MUZELLEC, *Aristote et la juste mesure*, PUF, Paris 1998.
- A. GIULIANI, *Il campo dell'argomentazione : su di un recente volume di Chaim Perelman*, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», serie IV, 1972.
- A. GIULIANI, *Logica (teoria dell'argomentazione)*, «Enciclopedia del diritto», vol. XXV, Giuffrè, Milano 1992.
- S. GIVONE, *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- E. GREBLO, *La politica in giudizio. Aspetti della filosofia pratica in Germania e in Francia*, «Aut-Aut» nn.220-221, Luglio-Ottobre 1987.
- D. GUASTINI, *L'Antigone di Martha Nussbaum. La tragedia della phronésis*, in P. MONTANI (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Milano 2001.
- E. GUERRIERO, *Silone l'inquieto*, ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1990.
- B. GUILLEMAIN, *Bonifacio VIII e la teocrazia pontificia*, in D. QUAGLIONI (a cura di), *Storia della chiesa. La crisi del Trecento e il papato aragonese (1274-1378)*, Vol. XI, San Paolo ed., Cuneo 1994.
- S. HESSEN, *Il bene e il male in Fëdor M. Dostoevskij*, Armando, Roma 1980.
- K. H. HILTING, *Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit*, in «Philosophisches Jahrbuch», LXXII, 1964.
- A. JELLAMO, *Il cammino di dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Donzelli, Roma 2005.
- C. G. JUNG, *Psicologia analitica e arte poetica 1922*, in ID., *Psicologia e poesia*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- C. G. JUNG, *Psicologia e poesia 1930/1950*, in ID., *Psicologia e poesia*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna 1999.

- D. LAPEYRONNIE, *Peut-il exister une politique antiraciste?* in M. WIEVIORKA, *Racisme et modernité*, Ed. de la Découverte, Paris 1993.
- R. LAUTH, *Dostoevskij e la Verità*, (a cura di M. IVALDO), Il Ramo, Rapallo 2005.
- M. LETTERIO, *Saggezza e mondo, a partire da Aristotele*, in A. PIRNI (a cura di), *Globalizzazione, saggezza, regole*, Ed. EST, Pisa 2011.
- LUCA, *Vangelo secondo Luca, La sacra Bibbia*, CEI_UELCI, Libreria Editrice Vaticana 2008.
- A. MAGRIS, *L'idea del destino nel pensiero antico*, Vol. I, Del Bianco ed., Udine 1984.
- A. MARINI, *Celestino V nell'attesa escatologica del secolo XIII*, in W. CAPEZZALI (a cura di), *Celestino V papa angelico*, Atti del 2° Convegno Storico internazionale, l'Aquila 26 e 27 agosto 1987, Arti Grafiche aquilane, l'Aquila 1988.
- G. MARRAMAIO, *Contro il potere*, Bombiani, Milano 2011.
- A. MARZOLA, *La parola del mercante*, Bulzoni ed., Roma 1996.
- MATTEO, *Vangelo secondo Matteo, La sacra Bibbia*, CEI_UELCI, Libreria Editrice Vaticana 2008.
- G. MELCHIORI, *Shakespeare. Genesi e struttura delle opere*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- P. MONTANI (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Milano 2001.
- G. MORETTI, *Introduzione a F. CREUZER, Simbologia e mitologia*, Ed. Riuniti, Roma 2004.
- M. C. NUSSBAUM, *L'Antigone di Sofocle: conflitto, visione e semplificazione*, in EAD, *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna 2004.
- M. C. NUSSBAUM, *Nascondere l'umanità*, Carocci, Roma 2005.
- E. NUZZO, *Tra religione e prudenza. La "filosofia pratica" di Gian Battista Vico*, ed. di Storia e letteratura, Roma 2007.
- C. PACCHIANI (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci ed., Abano 1980.
- L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1955.
- L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, Il melangolo, Genova 1991 (1995).
- L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993.
- L. PAREYSON, *Essere, libertà, ambiguità*, Mursia, Milano 1998.
- D. PASINI (a cura di), *La paura e la città*, Atti del Primo Simposio Internazionale di Filosofia della Politica, Vol. I, Ed. Astra, Roma 1993.
- E. PASZTOR, *la chiesa alla fine del Duecento ed il pontificato di Celestino V*, in W. CAPEZZALI (a cura di), *Celestino V Papa angelico*, Atti del 2° Convegno Storico internazionale, l'Aquila 26 e 27 agosto 1987, Arti Grafiche aquilane, l'Aquila 1988.
- J. PAUL, *Célestin V dans la dévotion populaire*, in W. CAPEZZALI (a cura di), *Celestino V Papa angelico*, Atti del 2° Convegno Storico internazionale, l'Aquila 26 e 27 agosto 1987, Arti Grafiche aquilane, l'Aquila 1988.
- C. PERELMAN, *Logica giuridica. Nuova retorica*, Giuffrè, Milano 1979.
- A. PIRNI (a cura di), *Globalizzazione, saggezza, regole*, Ed. ETS, Pisa 2011.
- M. POHLENZ, *L'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1995.
- R. PREZZO, *Il cominciamento*, Introduzione all'edizione italiana di M. ZAMBRANO, *Verso un sapere dell'anima*, RaffaelloCortinaEditore, Milano 1996.
- P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, RaffaelloCortinaEditore, Milano 2005.
- M. RIEDEL, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Voll. I e II, Rombach, freiburg 1972-1974.
- A. RIPA, *Dalla "ecclesia carnalis" alla "ecclesia spiritualis": Giocchino da Fiore*, in W. CAPEZZALI (a cura di), *Celestino V e le sue immagini del Medioevo*, Atti del 6° Convegno Storico Internazionale, L'Aquila, 24-25 maggio 1991, Arti Grafiche Aquilane, L'Aquila 1993.
- G. RITTER, *"Politica" ed "etica" come filosofia pratica*, in ID., *Metafisica e politica. studi su Aristotele e Hegel*, Marietti, Casale Monferrato 1983.
- V. ROZANOV, *La leggenda del Grande Inquisitore*, Marietti, Genova 1989.
- P. SAVARESE, *Il diritto nella relazione*, Giappichelli, Torino 2000.

- A. SCURANI, *Il cristianesimo "spirituale" di Ignazio Silone*, «Lecture», Giugno 1968.
- T.SERRA, *L'identità e le identità*, Giappichelli, Torino 2003.
- T.SERRA, *La disobbedienza civile*, Giappichelli, Torino 2002.
- T.SERRA, *L'uomo programmato*, Giappichelli, Torino 2003.
- T.SERRA, *L'autonomia del politico*, Aracne, Roma 2005.
- T. SERRA, *Scienza fede e ragione*, «Il Contributo», anno XXXI, n°1, 2009.
- T.SERRA, *Dissenso e democrazia. La disobbedienza civile*, La Nuova Cultura, Roma 2010.
- I. SILONE, *L'avventura d'un povero cristiano*, Mondadori, Milano 2010.
- SOFOCLE, *Antigone* (a cura di C. Paduano), UTET, Torino 1982.
- G. SORGI, *Aristotele, Hobbes e la "riabilitazione della filosofia pratica"*, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 4°serie, LXVIII, 1991.
- G.SORGI, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, F. Angeli, Milano 1996.
- G.SORGI, *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, Giuffrè, Milano 1999.
- G. STEINER, *Le Antigoni*, Garzanti, Milano 1990.
- C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, ed. Flammarion, Paris 1997.
- C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 2003.
- F. TÖNNIES, *Hobbes e lo zoon politicò*, «Micromega» n°3, Luglio-Settembre 1988.
- A. TOURAINE, *Le racisme aujourd'hui*, in M. WIEVIORKA (a cura di), *Racisme et modernité*, Ed. de la Découverte, Paris 1993.
- F. VASSALLO, *Recensione a Ignazio Silone: l'Avventura d'un povero cristiano*, «Idea», anno XXIV, 1968.
- B. VETERE, *Nuove forme di spiritualità e di vita monastica nell'Italia meridionale dei secoli XI-XII*, in W. CAPEZZALI (a cura di), *Atti del Convegno Storico Internazionale*, l'Aquila 26 e 27 agosto 1988, Arti Grafiche Aquilane, l'Aquila 1989.
- T. VIEWHEG, *Topica e giurisprudenza*, Giuffrè, Milano 1962.
- A. VITOLO, *Prefazione a C.G.JUNG, Psicologia e poesia*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- F. VOLPI, *Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica*, «Il Mulino», anno XXXV, n°303, Gennaio-Febrero 1986.
- S.WEIL, *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, Paris 1960.
- S. WEIL, *L'Iliade ovvero il poema della forza*, in EAD., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Rusconi, Milano 1974.
- S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano 1985.
- G. ZAGREBELSKY, *Antigone, pace per chi chiede*, «La Stampa», 17 Marzo 2002.
- G. ZAGREBELSKY, *La leggenda del Grande Inquisitore*, Morcelliana ed., Brescia 2003.
- G. ZAGREBELSKY, *Il diritto di Antigone e la legge di Creonte*, in I. DIONIGI (a cura di), *La legge sovrana. Nomos basileus*, BUR Rizzoli, Milano 2006.
- M. ZAMBRANO, *Verso un sapere dell'anima*, RaffaelloCortinaEditore, Milano 1996.
- M. ZAMBRANO, *La tomba di Antigone*, Ed. La Tartaruga, Milano 2001.
- G. ZANETTI, *"Concretezza esistenziale" e razionalità della prassi: l'orizzonte moderno della filosofia pratica*, «Il Mulino», anno XXXV, n°308, Novembre-Dicembre 1986.
- A. L. ZAZO, *La Venezia a Belmont: le tappe di un viaggio immaginato*, Saggio Introduttivo a W. SHAKESPEARE, *Il Mercante di Venezia*, Mondadori, Milano 2000.
- A. L. ZAZO, *Il Mercante di Venezia. La trasmissione del testo, le fonti*, Saggio introduttivo a W. SHAKESPEARE, *Il Mercante di Venezia*, Mondadori, Milano 2000.
- M. ZINGANO, *Émotion, action et bonheur* in P. DESTREE (a cura di), *Aristotele. Bonheur et vertus*, PUF, Paris 2003.
- D. ZOLO, *Sulla paura*, Feltrinelli, Milano 2011.