

Lorenzo Tinti

Sullo stare al mondo

Come citare questo articolo:

Lorenzo Tinti, *Sullo stare al mondo*, «Bibliomanie. Letterature, storiografie, semiotiche», 28, no. 5, gennaio/marzo 2012

«Non ci possono essere persone, né libere volontà, dove si può vivere senza imparare come si sta al mondo - come si deve stare al mondo»

Roberta De Monticelli

«Tu ne cede malis, sed contra audentior ito, quam tua te Fortuna sinet».

(Non cedere al male, ma affrontalo con più coraggio di quanto la Fortuna consenta)

Virgilio, *Eneide*, VI, 95-96

L'uomo contemporaneo, qualora davvero intenda affrontare il disagio che lo travaglia per liberarsene, deve anzitutto rimpossessarsi del concetto di asceti, nel suo significato autentico, e quindi attuarlo nella propria esistenza. Il termine, al contrario di quanto sembrerebbe suggerire la sua degenerata accezione corrente, non pertiene alla dimensione del disinteresse, della rinuncia o di un apatico, quando non snobistico, distacco. Tutt'altro. Se interpretato nel suo senso originario, cioè greco, esso configura una forma di filosofia operativa, così come la concepivano gli antichi, ovvero un esercizio di perfezionamento graduale, «un metodo di progresso spirituale» (Pierre Hadot): un vero e proprio tirocinio, non meno fisico che contemplativo, per quanto i suoi risultati finiscano da ultimo per ripercuotersi sulla sfera dell'interiorità. L'obiettivo primario cui mira la pratica ascetica non è dunque un religioso abbandono del mondo (*contemptus mundi*), ma la capacità tutta immanente di abitarlo con saggezza, e decenza.

Non che gli individui, nemmeno nel nostro tempo, abbiano smesso di avvertire un'intima ansia di miglioramento, tuttavia, distratti come sono dalla pervasiva frenesia della società consumistica, paiono impossibilitati a tradurla efficacemente in atto, ora smarrendosi in un intrico di proponimenti continui ma inconcludenti, ora sviluppando compulsioni ossessive. In questo caso, comunque minoritario, incapaci di distinguere correttamente il fine dai mezzi

(si pensi, ad esempio, alla consuetudine maniacale del body-building), in quello rinunciari perché atterriti dall'entità dello sforzo che l'obiettivo finale presuppone e che l'impazienza impedisce loro di programmare. E, come aveva intuito Leopardi (Zibaldone, 245), «l'irrisoluzione è peggio della disperazione».

L'intelligenza, fors'anche il genio, sono niente senza volontà, ma la volontà manca oggi di metodo e, assediata da un eccesso di stimoli, ha ormai smarrito il senso della propria funzione - che poi è quello di ultima difesa del sé - divenendo voglia scomposta ed evanescente. «La nostra società non fa l'apologia del desiderio, fa piuttosto l'apologia delle voglie, che sono un'ombra impoverita del desiderio, al massimo sono desideri formattati e normalizzati» (Benasayag e Schmit). In ultima analisi, uno stile di vita genuinamente ascetico dovrebbe corroborare con un allenamento metodico la saldezza del carattere e la determinazione nel perseguire i propri intenti, giacché, per mutuare le parole di Gandhi, «la forza non deriva dalle capacità fisiche, ma da una volontà indomita».

Ritorna altresì alla mente la frase con la quale il grande filologo tedesco Ernst Robert Curtius introdusse il suo capolavoro, Letteratura europea e Medio Evo latino: «i peggiori nemici del progresso morale e sociale sono l'ottusità e la ristrettezza della coscienza, favorite potentemente tanto dalle passioni antisociali d'ogni tipo, quanto dall'inerzia intellettuale, cioè dal principio del minimo sforzo spirituale possibile (*vis inertiae*)». Analogamente, per Immanuel Kant: «La pigrizia e la viltà sono le cause per cui tanta parte degli uomini, dopo che la natura li ha da lungo tempo affrancati dall'eterodirezione (*naturaliter maiorennis*), tuttavia rimangono volentieri minorenni per l'intera vita; e per cui riesce tanto facile agli altri erigersi a loro tutori».

Rapportata al singolo individuo, la forza d'inerzia è quel fenomeno di deriva esistenziale a causa del quale si avverte una crescente impotenza d'intervento sul percorso della propria vita, quantunque urga nell'intimo un bisogno uguale e contrario di ridefinirne autonomamente la traiettoria. È la sensazione sempre più diffusa di vedersi vivere, l'affidamento rassegnato e insoddisfatto al flusso degli accadimenti routinari entro il quale scorrono le giornate, il vizio della procrastinazione che diviene abulica passività, la resa angosciata di fronte alle suppliche con cui le potenzialità rimaste in noi inevase reclamano il proprio diritto a inverarsi.

Sarà un luogo comune, ma bisogna pure ripeterlo: l'uomo contemporaneo è sempre meno padrone della propria esistenza, non solo perché è quasi completamente asservito al funzionamento di un meccanismo di produzione e consumo che lo riduce a mera forza-lavoro e a oggetto di strategie pubblicitarie, ma soprattutto perché, se così non fosse, egli precipiterebbe nell'inerzia ansiosa di chi non sa più stare solo con se stesso e non sa impiegare proficuamente quel "tempo libero" che, indispensabile per l'educazione dell'anima, fu chiamato dai greci *scholé* e dai latini, meno avvezzi alla vita ascetica, *otium*. Lo dimostrano, tra le altre cose, la diffusione capillare dei videogiochi, «in cui ogni giovane,

in una sorta di autismo informatico, diventa padrone del mondo in battaglie individuali contro nulla, su un percorso che non conduce da nessuna parte» (Benasayag e Schmit), il flagello dell'obesità, sintomo che l'ingestione di cibo rimane uno sfogo sostitutivo per l'energia vanamente repressa, e l'affollamento abnorme durante i giorni festivi dei supermercati e degli outlet, dove si compie regolarmente un paradossale rito collettivo, la fregola dell'acquisto, la quale confonde un adeguamento pronò al plagio delle coscienze con la libertà di scelta. Reagire a questi fenomeni di strenua inertia (espressione oraziana che Alfonso Traina ha efficacemente tradotto come «torpore smanioso»: inquieta apatia o, secondo i dettami dell'odierna psicoanalisi, depressione ansiosa) e ridivenire protagonisti del proprio essere si pone ormai, se non altro sottoforma di percezione confusa o di vibrazione di fondo, come una missione non più eludibile.

L'uomo occidentale, che troppo spesso per pigrizia mentale ha delegato ad altri l'impegno di definire l'essenza della virtù, deve ricondursi a un paradigma antropologico d'ascendenza umanistica, recuperando l'importanza della responsabilità individuale nel rapporto con la trascendenza ma anche con il tempo, dal momento che «il tempo è lo spazio della lotta incessante per l'autoperfezionamento, per crescere e diventare le persone che dovremmo essere» (Riemen) secondo un modello trascendente di giustizia e libertà. Le virtù non sono folgorazioni, e nemmeno doni teologali, ma «valori generali più fatica individuale», esercizio spirituale: di esse, la loro stessa etimologia «ci dice per di più che, con ripetuti comportamenti opportuni e molto apprezzati, possono essere acquisite attraverso i nostri sforzi» (Ralf Dahrendorf). Sovviene altresì la lezione di Quintiliano, per altro legata a un diverso contesto: *frequens imitatio transit in mores* o, per dirla con Alvise Cornaro, «l'uso negli uomini col tempo si converte in natura».

Attenzione però: lo stesso Quintiliano ricorda che si deve comunque «tendere verso ciò che è più alto», come hanno fatto gli antichi, i quali perseveravano a «insegnare i dogmi della sapienza», pur nella convinzione che «non si fossero ancora incontrati sapienti.» Detto altrimenti, una pratica ascetica, ovvero una filosofia operativa che miri a divenire «una maniera di esistere nel mondo» (Pierre Hadot), coincide nel suo stesso sforzo non meno che nel suo scopo, si sostanzia dell'apparente paradosso della gratuità, dell'esercizio disinteressato. L'importante non è giungere a padroneggiare verità sulla vita, ma uno stile di vita improntato alla ricerca della verità. Nella storia di un individuo, infatti, come in quella di un'intera civiltà, la verità non è un concetto immutabile, non è un possesso stabile da ottenere una volta per tutte, bensì una competenza bisognosa di continuo apprendistato, tramite la quale orientarsi tra le cose e distinguere di volta in volta ciò che è bene da ciò che è male, e ciò che è giusto da ciò che è sbagliato. Come ebbe a sostenere Italo Calvino, ne *Le città invisibili*: «L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abbiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce fatale a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al

punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare e dargli spazio».

Il cittadino di oggi, lavoratore acquirente contribuente genitore, è così assuefatto a demandare alla forza dell'autorità pubblica la coercizione delle proprie infrazioni a un codice sociale di norme positive, da essersi dimenticato che, per l'uomo saggio, ben altra gravità dovrebbero avere le infrazioni al codice personale delle norme morali, e ben altra coerenza dovrebbe possedere l'autorità della coscienza individuale. In maniera analoga, il credente di oggi, come di ieri, è stato troppo lungamente indotto ad affidarsi con fiducia acritica alla tutela delle istituzioni clericali cui appartiene, le quali, in nome dell'assunto primario del proselitismo e in base a un accorto programma politico-mondano, hanno spesso avallato la convinzione possibilista che esistano sistematicamente forme di riparazione commisurate all'entità dei peccati e che esse siano sempre disponibili a chi, pentitosi, intenda redimersi. In tal modo, la Chiesa ha finito per ammansire lo sdegno razionale derivante dall'inammissibilità preventiva della ricaduta, nonché l'intransigenza e la scrupolosa sorveglianza con cui ognuno dovrebbe autonomamente e responsabilmente vigilare sulla propria maturazione etica e, come sosteneva il Sismondi della Storia delle Repubbliche italiane, essa ha finito per sostituire «l'autorità dei suoi decreti, e delle decisioni dei suoi Padri, ai lumi della ragione e della coscienza, lo studio dei casuisti a quello della filosofia morale».

Eppure c'è un'immagine d'uomo, patrocinata, tra gli altri, anche dal grande pensatore francese Pierre Hadot - sul quale dovremo nuovamente tornare a breve - in cui collimano, l'uno completando l'altro, il sapiens e il fidelis. La fermezza dello stoico a compensare il potenziale lassismo che nel cristiano può scaturire dalla fiducia nella garanzia di redenzione guadagnata una volta per tutte da Cristo; la carità (l'amore) del cristiano a compensare la potenziale disumanità che nel saggio antico può scaturire dall'orgogliosa esclusività della propria scelta di vita, in contrasto con quella, fallace, degli altri (gli edita templa serena di lucreziana memoria). Non v'è dubbio, ad ogni modo, che qualsiasi ridefinizione antropologica non possa prescindere dall'acquisizione di ciò che gli antichi chiamavano autárkeia, intesa come la condizione di autosufficienza di colui al quale basta essere virtuoso per essere felice.

Sentiamo le parole dell'autore dell'epocale saggio intitolato Esercizi spirituali e filosofia antica, riferite alla scuola degli stoici: «Ai loro occhi la filosofia non consiste nell'insegnamento di una teoria astratta, e meno ancora in un'esegesi di testi, ma in un'arte di vivere, in un atteggiamento concreto, in uno stile di vita determinato, che impegna tutta l'esistenza. L'atto filosofico non si situa solo nell'ordine della conoscenza, ma nell'ordine del «Sé» e dell'essere: è un progresso che ci fa essere più pienamente, che ci rende migliori. È una conversione che sconvolge la vita intera, che cambia l'essere di colui che la compie. Lo

fa passare dallo stato di una vita inautentica, oscurata dall'incoscienza, rosa dalla cura, dalle preoccupazioni, allo stato di una vita autentica, dove l'uomo raggiunge la coscienza di sé, la visione esatta del mondo, la pace e la libertà interiori. [...] L'attenzione (προσοχή) è l'atteggiamento spirituale fondamentale dello stoico. Sta in una vigilanza e una presenza di spirito continue, una coscienza di sé sempre desta, una costante tensione dello spirito. Grazie ad essa il filosofo sa e vuole pienamente ciò che fa in ogni istante. [...] Vengono infine gli esercizi pratici destinati a creare abitudini. Alcuni sono ancora molto «interiori», ancora vicinissimi agli esercizi di pensiero, mentali [...]. Altri presuppongono comportamenti pratici: la padronanza di sé, il compimento dei doveri della vita sociale».

Pare davvero innegabile come la maggioranza degli uomini da sempre si consorzi seguendo ideali grossolani, che molti possano comprendere e tutti sottoscrivere, e come poi quando giudichi non si conceda eccessivi distinguo, ma sentenzi così, a spanne, pronunciando un verdetto di accoglimento o di esclusione. Né, in fondo, è stato raro in ogni tempo imbattersi nel filisteismo di chi sacrifica con leggerezza la propria autenticità di essere umano, nonché la solidarietà che naturalmente dovrebbe legarlo agli altri rappresentanti della stessa specie, per aderire consapevolmente agli interessi corporativi di gruppi di potere sociale. Ma l'epoca in cui viviamo sembra aver potenziato a dismisura queste tendenze latenti, forse, in ogni persona. E l'ideale dell'oggi, lo aveva intuito un secolo e mezzo fa Baudelaire («la modernità è il transitorio, il fuggitivo, il contingente»), si manifesta come ideale dell'ora, come dominio della moda (per Leopardi, sorella della morte), come condizionamento dell'impermanente.

Gli oggetti cui, acquistandoli, abbiamo delegato il compito di sancire la nostra appartenenza alla società, sono oggetti a obsolescenza programmata, la distruzione - per usare le parole di Umberto Galimberti, che fa eco al grande pensatore tedesco Günther Anders - non rappresenta la loro fine naturale ma il loro fine previsto: «si conferma così il tratto nichilista della nostra cultura economica che eleva il non-essere di tutte le cose a condizione della sua esistenza, il loro non permanere a condizione del suo avanzare e progredire». La solidità del carattere e la maturità, come affidabilità e riconoscibilità del sé, sono bandite dall'attuale sistema socio-economico, siccome paiono opporsi alla declinazione odierna del mito dell'eterna giovinezza, e al loro posto è subentrata un'identità fluida, eternamente rinnovantesi, garantita proprio dall'incessante ricambio dei beni posseduti. «I mercati dei beni di consumo tendono sistematicamente a svalutare le proprie offerte precedenti, per lasciare spazio libero alla domanda pubblica di nuovi beni e prodotti. Sono mercati che alimentano l'insoddisfazione dei consumatori per i prodotti che già utilizzano per soddisfare i propri bisogni, e incentivano, allo stesso modo, un sistematico scontento per le identità preesistenti, e quindi per l'insieme di bisogni in funzione dei quali si definiscono tali identità. A ben vedere, i cambiamenti di identità, l'abbandono del passato, la ricerca di sempre nuovi inizi e gli sforzi di "rinascere" sono altrettanti doveri, travestiti da privilegi»

(Zygmunt Bauman). Di conseguenza, come conferma Rob Riemen ne *La nobiltà di spirito*: «la società occidentale finisce per attribuire superiorità alla novità, alla velocità e al progresso. [...] L'inevitabile conseguenza di questa nuova egemonia è che un significato duraturo non può più esistere, perché non può più essere riconosciuto. Al massimo, viene attribuito per un istante, arbitrariamente. Il valore e la misura, ciò che è duraturo nel mondo transitorio, scompaiono. Al loro posto c'è il nichilismo, il culto della vacuità. La verità viene ridotta a una realtà empirica o matematica e non è più l'ideale cui la realtà deve tendere».

Se questo è il quadro sconcertante che si presenta ad una disamina obiettiva del modello sociale imperante e se è vero che, rispetto ad esso, sarebbe controproducente assumere i modi del profeta solitario (*vox clamans in deserto*), è altrettanto vero che chiunque rifiuti di indulgere all'esercizio ozioso della scrittura accademica o dell'art pour l'art e intenda la letteratura come luogo in cui una riflessione lucida e onesta dispiega le proprie intenzioni parentetiche, ha addirittura il dovere di richiamare l'attenzione su una condotta giovevole, sebbene emarginata per interesse o per debolezza. Egli deve proferire, se caso, anche ammonimenti inattuali. Il più importante dei quali può essere così formulato: a buon mercato non c'è salvezza (mi sia concesso usare questo termine, pronunciato del resto senza implicazioni teologiche o semplicemente escatologiche). Anzi, come abbiamo già accennato, la salvezza non è nemmeno acquisibile - e tanto meno acquistabile - una volta per tutte, e il tentativo di approcciarlesi prevede impegno indefesso, costi alti e tempi lunghi. Non c'è felicità se non nella virtù, ma la virtù è il risultato dell'autodisciplina, di una pratica ascetica che ricerchi la saggezza, la quale, infine, esige fatica e abnegazione continue. Nessuna scorciatoia è ammessa. *Quod maximum vinculum est ad bonam mentem, promisisti virum bonum, sacramento rogatus es. Deridebit te, si quis tibi dixerit mollem esse militiam et facilem*: Il più tenace dei vincoli ti lega a una prospettiva di alto equilibrio mentale; ti sei impegnato a essere un uomo che tende al bene: è come se ti fossi arruolato sotto giuramento. E ti prenderebbe in giro uno che dicesse che questa è una milizia comoda e facile (Seneca, *Epistole a Lucilio*, XXXVII, 1).

Che il percorso verso la trasmutazione della materia grezza in oro fosse impervio, lo hanno sempre saputo anche gli alchimisti, gli esperimenti dei quali, condotti sulle sostanze vegetali o minerali, ebbero in ogni epoca «un fine ben più ambizioso: modificare la natura del loro stesso essere» (Mircea Eliade). «Questo è il grande segreto ermetico, che c'è un soggetto universale nella natura, e quel soggetto», grazie all'arte alchemica, «può essere nutrito nell'essere umano [...] che può non solo ritrovare in sé la natura divina, ma renderla effettivamente operante» (Mary Ann South); epperò «l'esercizio dell'arte è una strada ardua, la strada più lunga. L'arte non ha altri nemici all'infuori degli ignoranti» (Carl Gustav Jung). Similmente lo stesso Platone, per il quale - ricordiamolo - Dio era l'idea suprema della bellezza e della bontà, nel *Timeo* (28c) afferma che «è difficile trovare il creatore e

padre di questo universo, e, anche dopo averlo trovato, non è possibile indicarlo a tutti». La vita appare come la più scontata delle evidenze, e proprio per questo si tende a credere che essa basti a se stessa o che sia semplicemente ingiustificato farne oggetto di ricerca e di studio; tuttavia così si finisce, nella migliore delle ipotesi, per trascorrerla (o vedersela trascorrere davanti) da dilettanti, nella peggiore per rimetterne la gestione ad altri, raramente animati da nobili intenti. In qualsiasi campo della conoscenza (letteratura, cinema o, che so, antiquariato...) solo la frequentazione assidua, l'impegno e la volontà di approfondimento permettono di emanciparsi da una condotta approssimativa e da una curiosità largamente inconsapevole e di sviluppare un approccio competente. Accumulare esperienza, acquisire perizia, specializzarsi significa in fondo orizzontarsi con crescente dimestichezza nello spazio articolato di una disciplina, consolidare una vasta conoscenza tanto dei suoi fondamenti teorico-pratici, quanto delle sue particolarità, delle anomalie e delle eccezioni, così da addomesticarne (nel senso etimologico) le dinamiche interne e da raggiungerne un saldo dominio. A poco a poco, l'occhio dell'intenditore si fa esigente, ricerca stimoli via via più raffinati, svela i procedimenti grossolani volti al facile soddisfacimento del gusto massificato, del quale sono contemporaneamente causa ed effetto, e rifiuta di acconsentirvi. Egli intuisce che non si guarda davvero un film se non si conosce la tecnica del linguaggio cinematografico, non si ascolta davvero la musica se non si sa scorrere uno spartito o suonare uno strumento, non si legge davvero i libri se non li si scrive, al limite non si gusta davvero una vivanda se non si ha almeno tentato di cucinarla. Solo chi possiede le capacità per produrre - e perfezionare - è anche un fruitore attivo, solo costui può dirsi protagonista ed interprete delle esperienze che lo coinvolgono. «Per sua natura è un esecutore, qualcuno che 'mette in atto' il materiale che ha davanti a sé per dargli una vita intelligibile» (Georg Steiner).

Ciò premesso, è plausibile l'idea di apprendere competenze per divenire uno specialista della vita? o essa è semplicemente la cassa di risonanza in cui avviene qualunque altro episodio di formazione? Un uomo che abbia imparato a compiere con perizia numerose attività, che sia un buon medico, un valente sportivo, un capace pianista, sa ipso facto vivere adeguatamente? La vita è una disciplina dotata di proprie, precipue finalità o coincide unicamente con ciò che, con minore o maggiore abilità, in essa facciamo? Gli antichi non avevano dubbi: vivere bene è un'arte a sé, che presuppone un proprio studio - teorico e pratico insieme - chiamato filosofia, e specifici obiettivi: il dominio delle passioni, l'equilibrio e la serenità interiori, la padronanza di sé, il superamento della paura della morte. Anzi, spesso per loro la dedizione a qualsiasi altro interesse rischiava di tradursi in una fonte di imperdonabile distrazione. Si sentano, a riguardo, le parole di Seneca (*De brevitate vitae*, VII): «tieni poi presente [...] che chi è troppo indaffarato non può svolgere bene nessuna attività e tanto meno alcune, come l'eloquenza e gli studi liberali, perché una mente impegnata in mille cose non può concepire nobili pensieri, o li respinge, come se le

venissero ficcati dentro a forza. Per l'uomo sempre occupato niente conta così poco quanto la vita: perché non la conosce; e in verità l'arte del vivere è certamente la più difficile [difficilior scientia est]». Secoli dopo, Francesco Petrarca avrebbe sentenziato analogamente che «gli uomini vanno ad ammirare gli alti monti e i flutti vasti del mare e i larghi letti dei fiumi e l'immensità dell'oceano e il corso delle stelle, e trascurano se stessi» (Familiares, IV, 1).

Ancora oggi, se all'esperto di cinema attribuiamo il nome di cinefilo e all'esperto di libri quello di bibliofilo, all'esperto di vita diamo il nome di saggio (sapiens, per gli antichi), magari riservando questo titolo agli anziani, i quali pur senza un metodo preciso se non altro sembrano avere il merito di una lunga esistenza, e a figure anomale di solitari, spesso orientali, capaci di porsi come guide spirituali, in fiero contrasto con la confusa e frenetica società industriale. Ma la saggezza, così come non è un portato necessario della vecchiaia, non postula nemmeno uno stile di vita eremitico. Essa implica semmai una gestione matura del proprio io, e ciò attraverso il raggiungimento della costanza nel controllo delle intenzioni e di quell'attitudine all'orientamento dell'attenzione che si tramuti in un'attività metodica e ordinata. «Per essere proficua, l'attività dev'essere ordinata, organizzata. Tutta la vita in generale dev'essere ordinata secondo un piano, subordinata ad un sistema di principii: la si deve lasciare il meno che sia possibile all'azione del caso, dell'imprevisto, della passione» (Piero Martinetti, Breviario spirituale). Ma sentiamo, nella traduzione di Pierre Hadot, la descrizione che Filone d'Alessandria fece nel I secolo della figura del saggio (stoico):

Tutti coloro che, tra i greci e tra i barbari, si esercitano nella saggezza [...], conducendo una vita immune da biasimo e rimprovero, astenendosi volontariamente dal commettere l'ingiustizia o dal restituirla ad altri, evitano le relazioni con la gente intrigante e condannano i luoghi che frequentano questi individui, tribunali, consigli, pubbliche piazze, assemblee, tutte le riunioni e i gruppi di gente sconsiderata [...] come si addice a coloro che, divenuti realmente cittadini del mondo, considerano il mondo come la loro città ai cui cittadini è familiare la saggezza, che hanno ricevuto i loro diritti civili dalla Virtù, la quale è incaricata di presiedere al governo dell'Universo. Così, colmi di perfetta eccellenza [καλοκάγαθίας], abituati a non tenere più conto dei mali del corpo e dei mali esterni, esercitandosi ad essere indifferenti alle cose indifferenti, armati contro i piaceri e i desideri, insomma sempre ansiosi di tenersi al di sopra delle passioni... senza piegarsi sotto i colpi della sorte, poiché ne hanno calcolato in anticipo gli attacchi (giacché, fra le cose che accadono senza che le si vogliano, pesino le più penose sono alleviate dalla previsione, quando il pensiero [διάνοια] non trova più nulla di inatteso negli eventi ma smussa la percezione come se si trattasse di cose vecchie e logore, è ovvio che per gli uomini siffatti, che trovano il piacere nella virtù, tutta la vita sia una festa.

Sono, certamente, un piccolo numero, tizzone di saggezza mantenuto nelle città affinché la virtù non si estingua del tutto e non sia strappata alla nostra specie.

Ma se ovunque gli uomini avessero gli stessi sentimenti di questo piccolo numero, se diventassero veramente tali quali la natura vuole che siano, immuni da biasimo e rimprovero, innamorati della saggezza [ἐρασταὶ φρονήσεως], lieti del bene perché è il bene e convinti che il bene morale sia l'unico

bene... allora le città sarebbero colme di felicità, liberate da ogni causa di afflizione e di timore, colme di tutto ciò che costituisce la gioia e il piacere spirituale, di modo che nessun momento sarebbe privo di vita lieta e che tutto il ciclo dell'anno sarebbe una festa.

Il sapiens non è dunque un anacoreta o un rude stilita - viene ripetuto spesso che il suo milieu è la città - ma, selezionando accuratamente le proprie frequentazioni, non teme nemmeno la solitudine, purché lo preservi da influenze nocive o dal condizionamento di un modello sociale contrario al suo ideale di vita. Egli si affida al concetto tutto sommato proto-illuministico del cosmopolitismo (sentirsi cittadino del mondo), mirabilmente espresso da Seneca, confinato in Corsica, alla madre Elvia: «Percorriamo tutta la terra, non vi sarà nessun esilio; infatti al mondo non c'è luogo che sia straniero all'uomo. Da ogni parte, egualmente, si può volgere lo sguardo al cielo; la distanza che separa l'uomo da Dio è sempre la stessa». Dovunque si trovi, l'uomo saggio si sente a casa, giacché trae un completo senso di serenità dalla profonda sintonia con lo spirito razionale che governa le cose, ovvero dalla coincidenza tra la direzione del suo agire e quella indicata dalla voce del suo daimon. E, con Hillman, per daimon intendiamo «un Io trascendentale, uno spirito mentore ancestrale, che si prende cura individualmente delle persone e guida il loro comportamento, come Socrate era guidato a fare il bene dal suo daimon. In sostanza, [...] il fatto di seguire il daimon si traduce nell'aver carattere, ovvero abitudini comportamentali rette. Il daimon rappresenta i tratti comportamentali profondi che frenano gli eccessi, impediscono l'arroganza inflattiva e ci inducono a rimanere fedeli ai paradigmi della nostra immagine (genio). Tali paradigmi si manifestano nel modo in cui ci comportiamo; di conseguenza, per trovare il nostro genio, dobbiamo guardare nello specchio della nostra vita».

Ecco che, allora, una condotta ascetica, o filosofica (che è dire lo stesso), dovrebbe tacitare le distrazioni e implementare l'attenzione, almeno quanto serve per sentire la vocazione ad assecondare il proprio destino, ad adempierlo, dal momento che esso non è costituito dalla serie di eventi fortuiti che ci accadranno, ma dalla nostra stessa essenza, che in noi attende di essere inverata e che, se trascurata, travaglia la nostra anima (psyché). Secondo una celebre massima stoica, *Ducunt fata volentes, nolentes trahunt* (Il destino accompagna chi lo accetta, trascina chi lo rifiuta). «In ultima analisi, noi contiamo qualcosa solo in virtù dell'essenza che incarniamo, se non la realizziamo, la vita è sprecata» (Carl Gustav Jung). Oggi potremmo forse dire che il daimon è l'araldo del Logos, della ragione, anzi che è esso stesso ragione: quella forma di ragione che Kant chiamava Ragion pura pratica, intendendo la morale stessa. Come l'istinto negli animali, difatti, la ragione è da sé sufficiente a determinare la nostra volontà, è un imperativo a priori capace di garantire infallibilmente l'accordo dell'uomo con se stesso e con il mondo che lo circonda, ma bisogna imparare ad ascoltarla, bisogna comprendere come la legge alla quale essa obbedisce sia necessariamente incondizionata. Anzi, si può senz'altro sostenere che imparare a vivere

significhi imparare ad ascoltare la voce pura della propria ragione, mondandola dalle passioni scomposte, dalle basse inclinazioni e dagli interessi materiali che la contaminano, e ad esaudire poi le azioni che essa consiglia, le quali, a quel punto, si prospettano come doverose. Il dovere è quindi un'azione conforme all'ordine razionale e tale che, se ripetuta e consolidata, diventi una disposizione costante del nostro carattere, ovvero una virtù. Il dovere morale è allora l'unica costrizione che rende liberi (*philosophiae servias oportet ut tibi contingat vera libertas*). Nei Ricordi, l'imperatore Marco Aurelio sosteneva che «rimane a chi è buono, come propria caratteristica, la cura di non insozzare il dèmone che ha preso dimora nel nostro petto, la cura di non turbarlo con impressioni confuse e molteplici; di mantenerlo sereno e benigno, tributandogli rituale onore come a un dio; e non dire nulla che sia contrario al vero; non far nulla contro giustizia» (III, 16).

Detto in parole più semplici: davanti a un'alternativa, qualsiasi uomo sa sempre "istintivamente" cosa sia bene in generale e cosa sia bene per sé, in particolare; e sente che ciò che è bene per sé non può essere in disaccordo con ciò che è bene in generale, perché l'unico comportamento corretto è un comportamento individuale che possa essere esteso a comportamento universale. Tuttavia, la scelta che la ragione gli imporrebbe come dovere non è detto sia la più comoda, la più facile, la più vantaggiosa o semplicemente la più popolare. Al contrario, le lusinghe dell'inerzia, dell'utile e del conformismo sono assai persuasive, poiché da una parte si appellano ai principi, pure innati, del risparmio delle energie, della volontà di potenza e del bisogno psicologico di integrazione, dall'altra promettono benefici immediati. Di conseguenza, aderire all'imperativo della propria ragione (all'appello del proprio daimon) implica fatica, che è tanto più gravosa quanto meno si è abituati ad assecondarlo. Sapere cosa fare è spesso il meno: farlo è il vero cimento.

«L'oggetto di un'azione e il livello dell'energia che lo alimenta; cose distinte. Bisogna fare una data cosa. Ma dove trovare l'energia necessaria? Una azione virtuosa può disperdersi, se al medesimo livello non c'è energia disponibile» (Simone Weil). È ormai giunto il tempo che si smetta di sostenere che un uomo si giudica, e al limite si giustifica, in nome dei propri pensieri o della propria fede; un uomo si giustifica in nome delle proprie azioni o, meglio, in nome del coraggio e della coerenza con le quali traduce i propri pensieri in azioni virtuose. Come per il corpo, così per lo spirito esiste una fatica che naturalmente si oppone allo sforzo, ma esiste altresì un allenamento che, se non la elimina, almeno ne innalza la soglia di sopportabilità. E in questo risiede la virtù, la quale - come detto - rappresenta la sola fonte di felicità durevole (*sola virtus praestat gaudium perpetuum, securum*). Nessun guadagno materiale è privo di inquietudine, nessun beneficio immediato è destinato a durare. Gli unici piaceri solidi sono quelli che derivano da risultati a lungo termine, i quali, coinvolgendo l'intero nostro essere, abbiano richiesto impegno continuativo e per ottenere i quali ci si sia a lungo esercitati. Tutto il resto non ha reale consistenza e non serve a renderci persone migliori, sebbene la nostra società, dominata da un paradigma

consumistico e tecnico-scientifico, sembra ormai non perseguire altro. «Il paradigma tecnico-scientifico, infatti, non si propone alcun fine da realizzare, ma solo dei risultati da raggiungere come esiti delle sue procedure. Questa abolizione dei fini destituisce, fin dalle sue fondamenta, ogni possibile ricerca di senso per quel tipo d'uomo, l'occidentale, cresciuto nella "cultura del senso" secondo la quale la vita è vivibile solo se inscritta in un orizzonte di senso» (Umberto Galimberti).

Il brano di Filone d'Alessandria citato poc'anzi suggerisce chiaramente anche un altro aspetto, all'apparenza sorprendente, cioè che il nemico principale del saggio sono le passioni (atarassia). Il che sembrerebbe avvalorare un'immagine severa - quando non disumana - del filosofo antico, tutto votato ad un ideale, per noi lontano, di aridità emotiva e di impassibile razionalità. Un uomo la cui imperturbabilità sembra talvolta sfociare nell'incapacità di compatire e nella conseguente mancanza di misericordia. È indubbio che tale impressione detenga elementi di verità. Infatti, se la forza del saggio risiede proprio in un equilibrio interiore inalterabile, che lo preserva dai rivolgimenti della fortuna, e se la compassione è letteralmente un moto di simpatia (syn-pátheia) per le sventure altrui, c'è il rischio che essa porti ad identificarsi più con la debolezza e l'arrendevolezza delle persone comuni che non con la perseveranza e la risolutezza dei sapientes.

E tuttavia la filosofia antica (in particolare l'epicureismo) fu in genere abbastanza attenta a distinguere le passioni, dannose, da quei sentimenti che Adam Smith avrebbe definito morali e che possono rappresentare il supporto stesso di un indirizzo etico. Non c'è, del resto, una definitiva antitesi tra sentimento e ragione, come dimostrerebbe la loro contiguità funzionale; anzi sempre di più gli studi odierni dell'etologia e delle neuroscienze suffragano l'ipotesi che, in ambito morale, intuizioni automatiche di tipo emozionale anticipino e preparino il ragionamento vero e proprio: «è l'assenza di una risposta affettiva ed emotiva alle condizioni di sofferenza degli altri a impedire di percepirle come negative o da evitare. Senza empatia o simpatia la vita morale appare dunque impossibile» (Armando Massarenti). Il che aiuterebbe a meglio comprendere l'apriorismo della Ragion pratica kantiana, la quale è sì svincolata da finalità empiriche condizionanti ma non dal mondo. In esso, difatti, si svolge quel lungo apprendistato di giudizi anche emozionali sul comportamento e sulle reazioni altrui che poi l'individuo introietta come abilità automatica e razionale di orientamento del proprio dovere, forse fin da quando, ancora lattanti, differenti azioni si assicuravano dalla madre ora occhiacci di rimprovero (e delusione), ora sorrisi di approvazione.

A nemmeno cinque anni dalla pubblicazione della Critica della ragion pratica, nel saggio *Grazia e dignità*, Friedrich Schiller chiosava Kant, sentenziando che «Per le verità morali non è certo vantaggioso avere come avversari sentimenti che l'uomo può confessare a se stesso senza arrossire. Ma in che modo i sentimenti di bellezza e di libertà possono conciliarsi con l'austero spirito di una legge che lo guida più mediante paura che mediante

fiducia, che tende continuamente a smembrarlo, mentre la natura lo ha unificato, e che solo suscitando in lui diffidenza contro una parte del suo essere si assicura il dominio sull'altra? La natura umana è nella realtà un tutto più unitario di quanto sia permesso farla apparire al filosofo, che solo separando può ottenere qualche risultato. La ragione non può mai respingere come indegni di sé affetti che il cuore manifesta con gioia e là dove l'uomo si è inabissato moralmente, non può certo risalire nella propria stima. [...] La volontà ha peraltro un rapporto più immediato con la facoltà dei sentimenti che con quella della conoscenza, e sarebbe funesto, in taluni casi, se dovesse solo orientarsi sulla pura ragione».

Su questa falsariga, Martha Nussbaum ha recentemente (L'intelligenza delle emozioni) proposto di «concepire le emozioni come reazioni intelligenti alla percezione del valore», aggiungendo che «se le emozioni sono permeate di intelligenza e discernimento, se contengono una consapevolezza del valore e dell'importanza, esse non possono [...] esser messe da parte facilmente nelle spiegazioni del giudizio etico, come tanto spesso è accaduto nella storia della filosofia. Invece di vedere la moralità come un sistema di principi che può essere colto dal freddo intelletto, e le emozioni come le motivazioni che favoriscono o sovvertono la nostra decisione di agire secondo i principi stessi, dovremo considerarle come parte costitutiva del sistema del ragionamento etico».

Perniciose invece erano universalmente considerate, e ancora dovrebbero considerarsi, le passioni (dal latino *passio*, anche "patimento", "sofferenza"), intese come luogo della dismisura emozionale, come degenerazione dei sentimenti, non più riflessi sull'anima di un rapporto sano con il mondo, ma padroni dispotici di essa, pronti, come ricorda Eraclito, a barattarla per raggiungere i propri scopi («Contro la brama della passione è arduo combattere: qualsiasi cosa voglia, difatti, essa è disposta a pagarla con l'anima»). Ecco perché Epicuro risolutamente sentenzia: «Vana è la parola di quel filosofo dalla quale nessuna passione [*πάθος*] umana viene curata. Come non v'è nessuna utilità d'un'arte medica che non liberi il corpo dai suoi mali, così neppure della filosofia se non libera l'anima dalle sue passioni». Dallo sdegno per l'ingiustizia all'ira e all'*odium theologicum*, dall'affetto alla gelosia e alla possessività il passo può essere breve se non si sviluppano adeguate strategie di autocontrollo. «L'uomo che agisce secondo le regole della perfetta prudenza, della severa giustizia, e dell'appropriata benevolenza può esser considerato perfettamente virtuoso. Ma la più perfetta conoscenza di queste regole non lo rende, da sola, capace di agire in questa maniera. Le sue stesse passioni tendono a sviarlo, lo tentano, lo portano a violare tutte le regole che a sangue freddo approva. La più perfetta conoscenza delle regole, se non è sostenuta dal più perfetto dominio di sé, non sempre lo renderà capace di compiere il suo dovere» (Adam Smith).

Ma torniamo a noi e configuriamo a questo punto il compito di chi, oggi, intenda intraprendere un percorso ascetico di auto-perfezionamento. Anzitutto, non confidi egli che il proprio cammino gli venga rivelato attraverso una folgorazione dall'alto o che il proprio

daimon, secondo il modello biblico, si incarni in qualcosa di esterno da sé, magari in una potenza angelica latrice di un messaggio salvifico. Creda invece che il daimon gli parla continuamente e che, se trascurato, amplifica la propria voce nell'unica maniera consentitagli, ovvero attraverso quella sofferenza psichica che ora si sopporta confidando che passi, ora si cerca di tacitare ricorrendo ai farmaci. Si ricordi, assieme a Hillman, che «l'anima vede per mezzo dell'afflizione. [...] La ferita e l'occhio sono una sola e medesima cosa. Dal punto di vista della psiche, patologia e visione interiore non sono opposti - quasi che il nostro soffrire fosse dovuto a una mancanza di visione interiore e cessasse quando questa mancanza fosse colmata. No, la patologizzazione è essa stessa un modo di vedere». È assecondando il malessere psichico che cogliamo l'appello accorato del nostro spirito ed è, ad esempio, «attraverso la depressione che entriamo nelle profondità, e nelle profondità troviamo l'anima».

Secondariamente, non pensi egli che si tratti semplicemente di troncare dalla propria vita, dall'oggi al domani, abitudini sbagliate, giacché il loro rapporto con l'anima è talmente vischioso, talmente profonda la connessione, che non possono essere recise senza portarsi via un pezzo di essa. «Ogni volta che interiorizzazione attraverso il sacrificio significa alzare il coltello sulla vita concreta perché è concreta [...], allora vuol dire che non c'è stata alcuna interiorizzazione, ma semplicemente una letteralizzazione più radicale. Anziché interiorizzazione attraverso il sacrificio si ha letteralizzazione attraverso la repressione. Il sacrificio stesso è stato letteralizzato e inteso come un negare, un tagliar via, un uccidere la vita concreta, e l'interiorizzazione è stata posta, letteralmente, "dentro" la nostra testa o la nostra pelle».

Si tratta piuttosto di una lenta, graduale riabilitazione, di un'esercitazione accorta nel dosare lo sforzo del cambiamento, in modo che i benefici via via maturati non soccombano sotto il peso di una fatica apparentemente insostenibile o magari figurino come abiti imprestati e che, anzi, proprio il loro avvertimento e la loro accettazione inducano la coscienza a pretendere un aumento progressivo dello sforzo stesso. Purché si attribuisca un significato corretto alla sua concezione austera di edonismo, la stessa posizione si può ritrovare in Epicuro, secondo cui «in tutte le altre forme di attività solo alla fine se ne coglie il frutto ed a stento; nella filosofia conoscenza e diletto vanno insieme: giacché non prima s'impara e poi si gode, ma nel medesimo tempo s'impara e si gode».

Non rischi egli di smarrirsi cambiando risolutamente, ex abrupto, il corso della propria esistenza, ma individui, prima, e inizi poi a valutare criticamente le passioni prepotenti cui ha ceduto il controllo del proprio essere e che, forzando la traiettoria della vita lontano dal traguardo di una piena affermazione, inducono il suo daimon a richiamarlo, tormentandogli l'anima.

Esamini attentamente la fine perversione dell'idea oggi imperante che l'uomo si realizzi nel lavoro, che sacrificare almeno la metà delle ore di veglia di ogni giorno al profitto di un

imprenditore rappresenti l'unica garanzia misurabile di emancipazione. Soppesi le parole che Marguerite Yourcenar fece pronunciare al suo Adriano: «Si possono immaginare forme di schiavitù peggiori delle nostre, perché più insidiose: sia che si riesca a trasformare gli uomini in macchine stupide e appagate, che si credono libere mentre sono asservite, sia che si imprima in loro una passione forsennata per il lavoro, divorante quanto quella della guerra presso le razze barbare, tale da escludere gli svaghi, i piaceri umani». Sveli per quello che sono la tentazione dell'inerzia, che mena alla sedentarietà fisica e alla pigrizia mentale, e la brama di potere e di denaro. Colga, se può, la correlazione tra fenomeni ormai pervasivi nella nostra società: la ricerca ossessiva dello "sballo", come forma programmata di oblio; il soddisfacimento sempre più rapido del bisogno impulsivo di piaceri bassi che porta all'intemperanza e alla dipendenza da cibo, sesso (o, meglio, pornografia), alcol, droghe; il richiamo allo spostamento continuato e coattivo (*mutatio locorum*), metafora di una fuga senza fine dalla noia e dall'incapacità di coesistere con se stessi in un luogo determinato; la pratica dell'acquisto iperbolico come sfogo momentaneo della tensione psichica (*post emptum omne animal triste*). Smascheri la fragilità insita nel vizio dell'egoismo e della superbia intellettuale, intrisa di malevolenza e di invidia, consideri che, per quanto la saggezza sia un possesso individuale, la sua certificazione pertiene agli altri, i quali, qualora la incontrino, non possono non riconoscerne l'influsso benefico sulla loro vita. Agisca infine di conseguenza, ponderatamente. Scelga tra le opzioni disponibili la più coerente con le proprie esigenze autentiche, misuri, passo dopo passo, se per caso il senso interno di inadeguatezza e il livello di sofferenza psichica non diminuiscano, e, in caso, persista con impegno rispettoso e calibrati sacrifici fino a quando le immancabili forze di resistenza non diventino un trascurabile brusio di fondo, lasciando il posto a una sensazione progredente di sollievo e alla padronanza di sé. Sappia inoltre che l'inizio non ha quasi mai l'intensità dell'abbrivio, è un periodo di spinte contrapposte, agevolato essenzialmente dalla perseveranza, e che similmente la fine non possiede, di norma, la perentorietà dell'evento ineluttabile, anzi principia spesso come una forma blanda di agonia, difficile da percepirsi correttamente o comunque dubbia al punto da sembrare una convalescenza. Si ripeta che nessuna grande opera può essere ultimata senza costanza e fermezza, senza determinazione e tenacia; che «portare a compimento un'opera richiede [...] *durchhalten, Ausdauer*. Com'è che si dice in inglese? *Endurance, resistenza*» (Rob Riemen). *Nihil est autem quod tam deceat, quam in omni re gerenda consilioque capiendo servare constantiam*: Nessuna cosa è tanto conveniente quanto l'essere costanti nelle azioni e nelle deliberazioni (Cicerone, *De officiis*, I, 125).

Il premio, nondimeno, vale tutto l'impegno erogato: è ciò che i greci chiamavano *eudaimonia* e che il succitato Filone d'Alessandria aveva indicato come una festa che dura per l'intera vita.