

Il dolore, la speranza, il paradosso

di Sergio Cremaschi

La civiltà occidentale moderna ha espresso in alcuni momenti di presa di coscienza più acuta – con Spinoza, con Marx – un rapporto caratterizzato da particolare disagio con il dolore e la morte. Intendiamoci: a soffrire non ha mai goduto nessuno, in ogni tempo e sotto ogni latitudine, ma ciò che ha rappresentato un disagio particolarmente «moderno» è stata la difficoltà di dare un senso alla sofferenza e alla morte. Con le parole di Nietzsche, che di questa storia è interprete e attore: «l'assurdità della sofferenza, non la sofferenza è stata la maledizione che fino ad oggi è dilagata su tutta l'umanità».

Nel colmo della «crisi del Seicento», quando la civiltà occidentale moderna stava stilando la sua carta costitutiva, Spinoza ci avverte che la vita del saggio è «meditazione della vita, non meditazione della morte», e condanna la compassione come «*mala et inutili*», in quanto è ciò che non si nega mai a colui al quale si nega un aiuto effettivo.

Due secoli più tardi, quando questa civiltà celebrava i suoi effimeri fasti nell'Inghilterra dei *satanic mills*, ma oltre Manica, nel mondo delle idee, vedeva con la crisi del dopo-Hegel, venire al pettine tutti i suoi grovigli, Feuerbach annunciava nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità* l'abbandono della credenza nell'immortalità individuale come tributo da pagare per l'accesso a una nuova umanità e Marx, che negli scritti «seri» tace di queste cose teologiche, dichiarava però la morte individuale «una dura vittoria della specie sull'individuo» (vedi V. Melchiorre, «La morte nella coscienza contemporanea», in *Metacritica dell'eros*, Milano, Vita e Pensiero, 1977).

Questo disagio della nostra civiltà l'ha portata, nella maggioranza dei casi, alla tentazione di rimuovere il lato oscuro della vita. Questo disagio è stato diagnosticato con lucidità da Adorno e Horkheimer, che l'hanno però – a parere di chi scrive – in parte frainteso. Il disagio non nasce cioè meramente dal sopravvento della tecnica e del dominio che caratterizzerebbe la modernità, ma nasce invece, ancor più a monte, da una instabilità intrinseca al «progetto» della modernità. E questo progetto era instabile perché risultava dall'accostamento di due componenti diverse, ognuna instabile al suo interno: la scienza galileiana e il millenarismo.

La prima componente derivava in prima istanza da un'eredità greca – il platonismo – ma rimessa con i piedi per terra. La matematica serviva non più alla contemplazione del mondo delle idee ma alla misurazione del mondo delle apparenze. Con questo rovesciamento si apriva la strada al legame stretto fra «scienza» e «tecnica» e all'effetto di alone rappresentato dal progetto di una universale applicabilità del

«metodo matematico» per cui tutto, anche il mondo morale, potesse essere ridotto a realtà da misurare e manipolare. La seconda componente derivava da una eredità cristiana re-giudaizzata: la redenzione attendeva non più l'anima liberata dal suo involucro terreno, come per il cristianesimo medievale, ma attendeva invece nuovamente il «popolo», dopo un esodo che sarebbe durato generazioni, in cui chi era partito dall'Egitto non sarebbe giunto a vedere la Terra Promessa.

Sarebbe necessario un lungo discorso per illustrare i modi in cui le due componenti non si riducono tout court alla componente greca e alla componente giudaica della nostra civiltà, in quanto il platonismo della prima è reso moderno poiché è de-orficizzato e rivolto all'aldiquà, al fare, al provvedere, a una terrestrità cioè che è molto più cristiana ed ebraica che greca.

La seconda componente re-mondanizza la soteriologia cristiana, una soteriologia che era stata spiritualizzata proprio nel momento in cui era stata ellenizzata. E per re-mondanizzarla non ha che da fare ricorso al testo che sta alla base della tradizione cristiana, l'Antico Testamento. Ma la salvezza intramondana e collettiva («Fabbricheranno case e le abiteranno, planteranno vigne e ne mangeranno il frutto»), promessa nel nocciolo centrale dei testi veterotestamentari, non può in questa ripresa ritrovare la sua originaria innocenza. Gli esodi delle rivoluzioni moderne, le instaurazioni sperate di nuove Gerusalemme, le tappe del progresso dell'Umanità sono rivolti verso un punto omega nel quale la pace e la prosperità per il «popolo» non saranno semplicemente una meta la cui desiderabilità è di per sé evidente, ma saranno intesi come la condizione che assicurerà valori di individualità e di universalismo che erano ignoti all'Antico Testamento e che derivavano dallo stoicismo.

Entrambe le componenti presentano perciò uno scarto rispetto al loro archetipo, e questo scarto le condanna a una minore capacità di fornire senso. Se le forme matematiche non danno beatitudine attraverso la loro contemplazione, ma sono ciò che permette di fare e di trasformare, i risultati di questo fare e trasformare dovranno venire misurati, e per misurarli bisognerà rifarsi a un criterio esterno all'universo matematizzato. I destinatari sono degli individui umani che si attendono di vedere allontanata la morte, lenita la sofferenza, soddisfatti bisogni e desideri. Nel caso dei millenarismi, se si tratta di realizzare una redenzione futura dal dolore e dalla morte, chi asciugherà le lacrime delle generazioni che sono morte prima di entrare nella Terra Promessa? E chi comunque libererà dal dolore della finitudine umana le generazioni post-esiliche?

Il libro di Salvatore Natali (*L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*) ha il merito di mettere a tema il nodo centrale di questo intreccio. Il proposito dell'autore è quello di svolgere un'opera ermeneutica e genealogica che metta in luce i due «scenari di senso» o le due «forme» fondamentali entro cui la civiltà occidentale ha avuto esperienza del dolore.

Due precisazioni sono indispensabili. In primo luogo, va ricordato che il progetto di portare in luce le forme costitutive del dolore acquista un senso a partire dal riconoscimento della circostanza che ogni esperienza umana è già interpretata. Ciò che si dà prima dell'interpretazione è solo il «danno» che il nostro corpo subisce, ed è la cultura entro cui viene vissuta l'esperienza del danno ciò che dà la possibilità di costituire il «dolore», costituendone anche un senso. In secondo luogo, va notato che l'autore opportunamente centra il suo discorso sul tema del dolore, e non su quello della morte. Ma l'autore chiarisce che il dolore e l'esperienza del morire sono inseparabili (pp. 7 - 35). Il libro studia perciò la genealogia dei molteplici modi in cui la nostra civiltà ha avuto esperienza del soffrire e del morire. È stata una scelta opportuna – dicevo – quella di non porre a tema la morte; infatti la discussione sul senso che è stato e viene dato alla morte porterebbe inevitabilmente a intrecciare la discussione sul senso dato al morire con la discussione sulle credenze relative al dopo-morte. La scelta del tema del «patire» rappresenta invece una felice messa a fuoco di un nodo sul quale in modo peculiare si concentra il disagio della nostra civiltà.

I due «scenari» di partenza illustrati nel libro sono quello del tragico, emerso con la cultura greca, e quello della speranza di salvezza, emerso con la cultura ebraica. Per i greci «fedeltà alla terra significa amare questa terra per se stessa con tutto il suo dolore, nella convinzione che vita e dolore sono inscindibili, che nulla può essere veramente vissuto al di fuori delle possibilità che il presente offre ad ogni uomo. Per questo, mantenersi fedele alla terra significa aderire al qui ed ora del mondo cercando di attingere nella situazione in cui si è il fondo delle proprie possibilità» (p. 251). Il greco non ha quindi bisogno di speranza, perché questa vita è bella nonostante il dolore.

L'eredità ebraica ci ha tramandato invece qualcosa di radicalmente diverso: la speranza, o la seduzione del «Regno». Questo è «una terra liberata dal dolore, dalla morte, dal male. Il "Regno" non è 'al di là' del mondo, non è l'altro mondo, ma è il mondo a venire, è questo mondo al futuro» (p. 256). La speranza regge però solo appoggiandosi sul paradosso. Di fronte alla sofferenza del giusto, la fede in Jahvé può resistere solo affidandosi alla presunzione della imperscrutabilità di Dio o (ed è un passo ulteriore) alla presunzione di una impotenza di Dio, di una identificazione di Dio con il servo sofferente. L'altra via, alternativa al paradosso, è quella della spiritualizzazione, quella di fare del Regno l'al di là del mondo. È stata la via imboccata dalla gran parte della tradizione cristiana e – lo sottolineerei molto di più di quanto faccia Natoli – ha implicato una radicale infedeltà a quel paradosso di cui è intessuta la fede biblica e gran parte della fede della prima comunità cristiana. Ma su questo punto dovrò ritornare.

La storia della civiltà occidentale è stata costruita con una serie di combinazioni di questi due scenari, attraverso il cristianesimo prima, e attraverso le secolarizzazioni del cristianesimo negli ultimi tre secoli. Va sottolineato che l'architettura del libro è costruita intorno al gioco fra questi tre scenari, dei quali il terzo (anche se è disegnato a maglie larghe in 24 pagine) è proprio ciò che il libro è volto a decodificare.

Veniamo ai meriti del libro. I due scenari di partenza sono disegnati in due ampi capitoli con buone basi storiche e filologiche e con grande finezza. Il cuore di Natoli, nativo della Magna Grecia, batte con il cuore dei Tragici e di Pindaro. Ma alcune parti del capitolo sull'Antico Testamento – quelle su *Giobbe* e sul *Qobélet* sono anch'esse molto belle. Anche se cita i classici greci nella lingua originale e la Bibbia in traduzione (non è colpa sua ovviamente: è colpa della nostra storia e della nostra cultura) Natoli cita il Von Rad e altri esegeti recenti, sapendo fare buon uso dei tesori che gli specialisti di Antico Testamento hanno messo negli ultimi decenni a disposizione dei lettori di questi testi. È un'esperienza insolita per chi è abituato al totale silenzio, e a qualche occasionale castroneria, che la cultura accademica italiana ci ha sempre propinato in proposito.

Inoltre la tesi centrale del libro, secondo cui la civiltà occidentale moderna ha combinato gli scenari di senso precedenti in maniera inestricabile, di modo che non è possibile alcun ritorno all'indietro, né nel senso di un neopaganesimo, né nel senso della restaurazione di una cristianità (perché la civiltà moderna non è semplicemente il risultato di una secolarizzazione dello scenario di senso ebraico-cristiano) è una tesi assennata, e l'ampia illustrazione dei due scenari di partenza è tale da confortarla.

Veniamo ora ai sensi di disagio e agli interrogativi. Il primo, vivissimo, senso di disagio devo esternarlo nei confronti dell'editore. Un libro del genere non va pubblicato con pagine di 54 righe, con note addirittura indecifrabili, senza un indice dei nomi e dei concetti e, da quanto si può immaginare, imponendo all'autore drastici limiti di spazio che lo hanno verisimilmente portato alla scelta non molto felice di contenere il capitolo finale entro lo spazio di 24 pagine.

Dato all'editore ciò che è dell'editore, passiamo agli interrogativi. Il primo – devo ammetterlo – è in una certa misura espressione di uno stato d'animo o di un gusto diverso da quello dell'autore. Ma forse è contemporaneamente espressione di una diversa diagnosi e di un diverso progetto esistenziale riguardo al senso da conferire al dolore (come Natoli volentieri ammetterebbe: vedi p. 275). Mi chiedo cioè se non possiamo non dirci giudei in un grado molto maggiore di quello ammesso da Natoli. La spiritualizzazione, che secondo Natoli è una possibilità intrinsecamente insita nello scarto fra la promessa e l'attesa (p. 252), mi sembra che sia una possibilità molto poco sfruttata entro la tradizione veterotestamentaria, e imboccata dal cristianesimo solo in concomitanza con l'ellenizzazione dell'eredità veterotestamentaria. L'ebraismo post-biblico – e Natoli ne è consapevole (vedi p. 264) – si è lasciato tentare abbastanza raramente da questa via, e ha resistito, nelle sue espressioni migliori, sulla breccia del paradosso. L'ellenizzazione del cristianesimo per di più – e qui mi sembra di discostarmi da Natoli – non è stata solo una reinterpretazione filosofica del messaggio biblico e non è giunta solo con le teologie che hanno interpretato Dio in termini di essere e divenire. È giunta molto prima, costringendo la predicazione messianica negli abiti troppo stretti, e che in qualche punto ha lacerato e rattoppato, di un culto misterico soteriologico, abiti che forse doveva inevitabilmente indossare per farsi sentire dal mondo non giudaico,

ma che poi le sono rimasti incollati addosso. In questo atto di rivestimento, il cristianesimo ha ripreso per prima proprio l'altra faccia della greicità, quella che è meno simpatica sia a me sia a Natoli, ma di cui forse Natoli sottace l'esistenza: non il razionalismo ma le religioni misteriche.

La civiltà medievale è stata allora già integralmente una sintesi di greicità e giudaismo. Tutti gli strappi e gli scossoni che in questa sintesi ha subito dal tardo medioevo in poi hanno sempre dato luogo a tentativi di ritorno alla terrestrità della tradizione ebraica contro la sintesi medievale. Pensiamo ai filoni radicali della Riforma, con la loro ripresa della teologia dell'Esodo e con il loro ascetismo intramondano. Ma pensiamo poi all'inesauribile filone dei millenarismi «secolarizzati» moderni, che non è comprensibile semplicemente come «eresia cristiana» (secondo una vecchia tesi tipica, fra altri di Maritain), ma piuttosto come un ritorno all'Antico Testamento, seppure con una sua de-teologizzazione.

L'altro grande momento della modernità, la nuova scienza e il suo alone di progetti e di miti, nasce da un padre neoplatonico e da una madre baconiana. Se il padre neoplatonico ha un patrimonio genetico greco (pur con il capovolgimento, o la rimessa con i piedi per terra del platonismo che si diceva), la madre baconiana è la Marta evangelica che ha scelto l'operare e il provvedere, una possibilità inconcepibile per la greicità. La «tecnica» di cui Natoli parla nelle ultime pagine con toni heideggeriani e severiniani (che sono la cosa meno giustificata, fra quelle che si trovano nel libro, dal suo ordito complessivo) è forse anch'essa molto più ambigua di quanto Natoli ritenga in queste pagine, e forse non è proprio quella gabbia d'acciaio che alcuni hanno pensato. Può essere anche molto peggiore di quanto Natoli dice: scriviamo quarant'anni dopo Auschwitz, e non è più il caso di parlare di «pericoli» o di «incertezze». L'impensabile è già avvenuto. Il disagio della nostra civiltà di fronte al senso da dare al dolore, a mio modo di vedere, più che discendere dalla medicalizzazione del dolore, dal suo essere affidato a competenze specialistiche e sottratto alla vista, discende ancora prevalentemente da fattori dell'orizzonte culturale. E cioè lo stesso disagio che era avvertito nel Seicento. È un disagio che nasce da una incompiuta, dogmatica, e contraddittoria ripresa di elementi che la sintesi medievale aveva marginalizzato: la speranza e la terrestrità. Le ideologie della modernità – rivoluzionarie-progressiste da un lato e tecnico-scientifiche dall'altro – erano condannate a essere ideologie, e quindi dogmatiche, perché si fondavano su fedi contrabbandate come ragioni. Viviamo oggi (almeno alcuni di noi, in alcuni luoghi e da pochi anni) un momento di presa di coscienza del carattere incompiuto dei discorsi scientifici e del carattere parziale e provvisorio dei discorsi politici. Ma è proprio la consapevolezza di questi limiti a lasciare aperto lo spazio per il paradosso che è ciò a cui – e Natoli ne è consapevole – è rimasta tenacemente attaccata la tradizione ebraica, tradizione che oggi, ad alcuni di noi, suona di una attualità particolarissima.

Natoli certamente mi concede lo spazio del paradosso, ammette che il sofferente «può ancora oggi sfidare e confidare» (p. 274). Che, come dice Natoli, sia «un'esperienza di pochi» (ibidem) non è un argomento

molto rilevante contro tale opzione. L'opzione a favore del paradosso e della speranza – Natoli mi concederà – non è però mera opzione arbitraria, ma può entrare in circolo con una mappa parzialmente diversa del tragitto seguito dalla civiltà occidentale moderna nel suo travagliato esodo.

Salvatore Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano, Feltrinelli, 1987, pp. 275, L. 35.000.