

La letteratura come vita e come speranza: pedagogia politica in Carlo Bo

di *Angela Arsena**

Abstract

Literature as life and as hope: Carlo Bo's political pedagogy

This paper offers a critical-hermeneutic analysis of hope in Carlo Bo's thought, rooting it within a very long tradition (Greek and Hebraic). The author then focuses the attention on the anthological text *Scandalo della Speranza*, with which Bo entertains a dialogue with facts and faces of his time. Bo's thought follows a counter-factuality of hope, moving this notion beyond the mere facts, data or numbers. This is a *fil rouge* that links Bo's to the Pauline thought, bringing it and rooting it within the xx century, and making it a truly topical subject.

Keywords: Hermeneutics, Dialogue, Humanism, Literary pedagogy.

I

Il vaso di Pandora e il peggiore dei mali

In un'opera di Luciano di Samosata *Caronte o i contemplatori* (Χάρων ἢ Ἐπισκοποῦντες) si svolge un interessante dialogo tra Hermes e Caronte (*Caronte o i contemplatori*, 12-1) seduti ad osservare dall'alto il mondo e le sue effimere vanità: «cosa è questo sciame di tormenti?» si chiede stupito Caronte volgendo lo sguardo alla frenesia degli uomini che, come in un affollato alveare, si muovono in massa esagitati e affannati cercando di sfuggire l'uno al pungiglione dell'altro (Longo, 1993, p. 473). A questo interrogativo Hermes risponde prontamente, e seraficamente quasi, dicendo che esso è da attribuire interamente alla Paura e alla Speranza, in ugual misura dannose e pericolose: l'una spaventa gli uomini facendoli tremare «e qualche volta li spinge a rintanarsi», e l'altra plana sulle loro teste e «quando quelli credono di poter finalmente attingere il bene promesso, se ne ritrae lasciandoli a bocca aperta come Tantalò, che all'inferno vedi ingannato dalle acque».

Questo giudizio intorno alla speranza, annoverata da Platone nel *Timeo* (69 C 3-70 A 7) tra i vizi capitali (Reale, 2003, p. 1359) era del resto unanime tra i Greci¹, che narra-

* Assegnista di ricerca, Dipartimento di Studi Umanistici. Lettere, Beni Culturali, Scienze della Formazione, Università degli Studi di Foggia; angela.arsena@unifg.it.

vano la storia di Pandora e dell'omonimo vaso², offerto come dono di nozze a Prometeo che, saggio, lo respinse, mentre Epimeteo, stolto, lo accettò, aprendolo³: ebbene da esso si dispersero nel mondo tutti i mali, che da allora imperversarono tra gli uomini mentre in fondo al vaso rimase, ben acquattata, la speranza (Arrighetti, 2010, p. 96).

Essa era dunque considerata il fondo del male il cui potere, tuttavia, rimaneva per certi aspetti, e nelle dinamiche dell'antico racconto esioidico interpretato da Karl Kerényi, controllabile dall'uomo: questi, se saggio, avrebbe saputo lasciarla nel vaso, rendendola di fatto inoffensiva, ma se stolto, l'avrebbe liberata, pagando caro le conseguenze (Kerényi, 2015, pp. 185-7)⁴.

E sempre Prometeo, ma stavolta nella tragedia di Eschilo, dall'immobilità rocciosa alla quale viene incatenato per volontà di Zeus, interrogato dal coro circa l'origine della sua triste sorte e del suo peccato di ὕβρις (*hybris*), si giustifica dicendo che la sua colpa consiste nell'aver impedito agli uomini di prevedere la loro sorte mortale, di fatto illudendoli. Il coro non può non chiedergli a quale tipo «di farmaco» avesse fatto ricorso per trarre così in inganno il genere umano e a quel punto Prometeo confessa di «aver posto in loro cieche speranze» (Diano, 1983, p. 97), nello stesso modo, diremmo, come si può inoculare lentamente un veleno potente ed efficace (Derrida, 1972)⁵.

2

Disperazione senza speranza

Questa dimensione anfibia tra credenza e cecità e che attraversa il concetto di ἐλπίς (*elpis*), ovvero questa oscillazione, come pendolo leopardiano, tra illusione e certezza che fa della speranza l'ultimo, e il peggiore, dei mali, suprema irrisione divina, ha un'eco remota nel filosofo Spinoza (*Ethica*, Parte III, Prop. XVIII, Scolio II) che ci lascia una traccia interessante nel momento in cui, soppesando il peso della parola e degli universi concettuali che essa trascina con sé, spiega quanto la speranza sia, in fondo, una «Letizia incostante, nata dall'immagine di una cosa futura o passata, del cui esito dubitiamo» (Sensi, 2003, p. 67), mostrando così di non voler tradire il senso greco dello sperare come condizione che può accecare, ingannare, e gettare fatalmente nel dubbio. E infatti per lo stesso Spinoza esiste una dimensione depauperata dell'incertezza, dell'impossibilità a conoscere o a pre-conoscere, ed è ciò che egli chiama Sicurezza (e non Fede), ben più solida, ben più concreta dell'effimera, vaga, incostante Speranza: «Porro si horum affectum dubitatio tollatur, ex Spe fit Securitas».

C'è un momento, infatti, nell'universo semantico ebraico rinvenibile nell'Antico Testamento, in cui tutta questa dimensione semiologica implicita, invero intessuta come contrappunto dall'esperienza storica ed esistenziale dell'esilio e della diaspora, mostra una capacità semantica insolita, ovvero quella di saper mantenere insieme in un singolo vocabolo il concetto di speranza e il suo rovescio ingannevole: lo storico ebreo Yerushalmi ci metteva in guardia dall'analizzare la storia della speranza ebraica senza, al tempo stesso, analizzare la storia della disperazione ebraica:

Solo quando saremo diventati dolorosamente coscienti delle profondità storiche della disperazione ebraica, solo quando l'avremo affrontata con serietà cominceremo a capire che la speranza ebraica non è un «dato» storico da considerare scontato, bensì un problema storico che non abbiamo ancora iniziato a riconoscere, men che meno a comprendere. [...] Nella tradizione ebraica il Dio di Israele può essere molte cose, ma è soprattutto il Dio della Storia. Proprio per questo la fede in Dio e quindi anche la speranza degli ebrei sono state sempre potenzialmente vulnerabili agli assalti della storia⁶ (Yerushalmi, 2016, pp. 38-9).

Si tratta di un sentimento che non corrisponde alla condizione di chi pensa e dice, proclama e denuncia, arrendendosi, un mondo senza speranza ma di un sentimento che va a connotare una dimensione diversa e più dolorosa, e che infatti sembra attraversare tutta la storia ebraica coinvolgendo l'attesa, il messianesimo, sino a divenire talvolta «disperazione senza speranza» (Arendt, 1957, p. 64) che tuttavia non nega ancora l'attesa: Hannah Arendt parlerà precipuamente di essa e del fatto che proprio essa appare e rimane orizzonte proprio di «un'attesa non insicura», e di un «inatteso desiderato», capovolgendo così il paradigma spinoziano nel momento in cui sembra rafforzarlo, e ponendosi sulla strada che percorre controcorrente e lucidamente la vulgata talvolta «edificatoria e apologetica» di un'eterna sospensione⁷.

3

Spes contra spem

In ogni caso, già San Girolamo traduce efficacemente e genialmente questa dimensione ebraica con l'espressione *illusio* (Gryson, Bogaert, 1987) nell'accezione precipuamente tardo latina *illudere* composta dal rafforzativo *in* e *ludere*, giocare o scherzare (da *ludus*, gioco), come a mantenere il significato di ironia (della vita? della sorte?) che solo in seguito diventa derisione, e poi inganno e propriamente falsa speranza ma che può, al contempo, diventare occasione di meraviglia inaspettata. Nei Salmi, invece, il termine speranza, che risuona anche come *qawab* (Aumann, 1980, p. 321) è riconducibile soprattutto ad una sospensione del tempo, al sostare pazienti, talvolta indefinitivamente (Lattes, 1980, pp. 237-8)⁸. Anche per San Paolo, educato alla scuola rabbinica, la speranza si associa alla pazienza anche se con un'accezione ulteriore e finalizzata a quella dimensione esistenziale, molto paolina e particolarmente bella, che ruota attorno alla perseveranza (1 Cor 9, 24-25; Eb 12, 3; Eb 10, 35-36). Con un movimento linguistico e metafisico in più e che riproduce quasi un connubio tra quello stare in attesa e lo stare protesi in posizione dinamica, in movimento, come per correre una gara (Eb 12, 1-2), San Paolo carica infatti la perseveranza di connotazioni che vanno oltre una sorta di fermezza nel perseguire gli scopi, in quanto essa rimane animata dalla consapevolezza, dalla certezza, di una promessa che senz'altro si compirà. In questo modo San Paolo sembra disinnescare sin da subito quel sottile, sotterraneo ma permanente disagio greco nei confronti della speranza e che nel pensiero filosofico di Spinoza, dove l'ebraicità viene mescolata con un naturalismo rinascimentale vicino agli stoici più che all'Anti-

co Testamento, possiamo ancora respirare: la speranza paolina non è infatti cieca alla maniera indicata da Prometeo, non è ingannevole ma è ben ponderata, anzi oculata, perché volta al compimento di una promessa finale e sancita da un'alleanza, da un patto iniziale. Se nel mondo greco la speranza dell'uomo è falsificata dall'inesorabilità della ciclicità naturale che, inaugurata con la nascita, si conclude inevitabilmente con la morte, e dunque dalla irrimediabile finitudine umana; se nel Vecchio Testamento la speranza come arco è infinitamente teso, dilatato quasi, nell'attesa messianica (Fromm, 1970, p. 140)⁹, non immune da tentazioni e passi falsi tanto che Isaia, ad esempio, indicava nella sottile, sfumata, a volte impercettibile sovrapposizione tra la corona di superbia (quella stessa, greca e prometeica *hybris*) e la corona di speranza (proprio *elpis*) un sentiero stretto e angusto che l'uomo deve attraversare non sempre con esiti felici (Is. 28, 1-19), nel Nuovo Testamento la Resurrezione fa da sutura tra il reale e l'impossibile, rendendo quest'ultimo certo e dunque trasfigurando la speranza nella fede. Essa non coincide con lo spettatore che aspetta e guarda ciò che accadrà, e non consiste neppure in un atteggiamento più o meno dinamico, più o meno attivo o volenteroso (Bloch, 1967): essa ruota attorno alla consapevolezza che la sconfitta e persino la morte non sono ragioni sufficienti per invalidare la speranza; anzi, un'intelligenza sostenuta dalla speranza potrebbe addirittura considerare la vittoria e il successo, l'onore e la gloria con sospetto, o alla stregua di meri dati non significativi oppure addirittura come una maschera della sconfitta. La speranza così trasfigurata e non più vissuta alla maniera greca, esioidea o eschilea, ma alla maniera paolina, radicata nella convinzione che il proprio ideale non solo si sia fatto carne ma sia addirittura risorto, viene permutata in qualche modo in una sorta di speranza paradossale, espressa nel monito «sperare contro ogni speranza» (Rm, 4, 18) che San Paolo attribuisce allo stare al mondo di Abramo e che equivale a dire: sperare contro ogni evidenza, contro le prove portate dalla realtà dei nudi fatti (Nitrola, 2005, p. 220)¹⁰. In una breve affermazione della *Mishnah* (Avot II, 21), del resto, questa condizione già si evince ed è legata al movimento, alla non arrendevolezza, nonostante i fatti e nonostante l'evidenza: «Non tocca a te portare a termine il compito, ma non hai neanche alcun diritto di ritirarti». Questa dimensione precipuamente cristiana o para-cristiana era forse già nelle corde e negli umori degli alessandrini, e dunque di coloro che avevano cominciato a transitare, ed erano sospesi e protesi, diremmo quasi, tra la riva greca e la nuova terra etica e filosofica cristiana, o che nuotavano del grande mare al crocevia tra il tardo ebraismo, il greco ellenistico e il primo cristianesimo, se Filone (*Legum allegoriae*, III, 85-87) non esiterà a definire la speranza «gioia prima della gioia» (Radice, 2000, p. 317).

4

Carlo Bo e lo scandalo della speranza

Ebbene, come nel quadro di Gustav Klimt, *La speranza I* (1903), dove il corpo di una donna incinta diventa una sorta di vaso nel quale matura una nuova speranza per l'umanità, Carlo Bo (1911-2001) sembra raccogliere nello scritto *Scandalo della speranza*

(Bo, 1957) l'eco remota di tutte le suggestioni sino a quel momento attraversate e vissute dall'uomo ma portandole a lievitazione o, diremmo meglio, fecondandole, con un cristianesimo ormai maturo di duemila anni che ritrova nella gioia la speranza di una creazione nuova¹¹: «guardate il nostro cattolicesimo», scrive Bo, «e lo vedrete soffrire di una particolare esclusione, non è completo, è un cattolicesimo da Venerdì Santo, bagnato di dolore ma senza speranza di trovare e di vivere la gioia, la gloria della fede salvata» (ivi, p. 54).

Ora, più che una speranza nelle sorti vaghe e vagamente progressive del futuro (talvolta tradito e comunque imprevedibile), emerge in Bo il tentativo, dettato da un nuovo umanesimo di là da venire o da un «umanesimo del volto», per usare un'espressione riconducibile a Italo Mancini (1989), di tendere in maniera costruttiva verso successive attese già giustificate, diremmo alla maniera paolina, dalla fede.

Si tratta, probabilmente, dello stesso movimento di apertura al tempo e di confronto dialettico con esso: se il tempo può portare all'oblio e alla perdita della memoria, e financo alla perdita della memoria della propria umanità, al punto che talvolta (e ahimè oggi sempre più spesso) occorre ricordare di essere e rimanere umani, ovvero piantati in uno statuto che esclude intrinsecamente il rifiuto o la negazione dell'altro e l'eccidio, ad esempio, la speranza tende alla riunificazione, alla sutura, al rinnovo dell'alleanza tra il tempo e la memoria sino a diventare, per usare le stesse parole di Gabriel Marcel (1984), memoria del futuro¹².

Per Carlo Bo questa tensione mnemonica verso il domani non corrisponde in nessun caso e in nessun modo alle nostre «banche piene di biglietti puramente fantastici e così solidamente reali delle nostre speculazioni quotidiane». E neppure «con una biblioteca che ha le risposte fisse e necessariamente mutilate»¹³ (Bo, 1938, p. 51).

Ora, questa dimensione, lungi dall'essere intimistica o ricorsiva, si fonda su un assioma incontrovertibile che Bo chiarisce sin dall'inizio della sua riflessione sulla speranza come fenomenologia dell'umano e della relazionalità tra l'uomo e l'uomo, tra l'uomo e il tempo e, non ultimo, tra l'uomo e il Dio fatto uomo il quale, egli chiarisce, non è un fatto culturale, ovvero un fatto da relegare ad una biblioteca, appunto, o ad un sapere. L'assioma esistenziale e relazionale nonché caratterizzato da una compiuta, lucida analisi introspettiva e psicologica del fenomeno/uomo e che si rivela controintuitiva nella sua semplice linearità e chiarezza, ci dice e ci ricorda che il peso dello sconforto, che potremmo qui chiamare il peso specifico della disperazione o dell'assenza di speranza, dell'evaporazione della speranza (se essa fosse davvero una sostanza informe in un vaso pressurizzato), è più forte nei periodi di calma, negli anni di pace «e questo probabilmente dipende dalla maggior possibilità che ognuno di noi ha di registrare la propria inerzia, l'abisso della volontà perduta, offesa e tradita». Come a dire, ma è una nostra ipotesi interpretativa dettata anche dalle contingenze della nostra contemporaneità nichilistica e frettolosa, o frettolosamente nichilistica, che abbiamo da temere la disperazione proprio quando attorno a noi, e dentro di noi, i fatti e le evidenze ci mostrano in maniera incontrovertibile un soddisfacimento immediato o mediato dei nostri bisogni, dei nostri desideri, delle nostre pance (già piene). Mentre quando vi-

viamo nelle *more* di un travaglio (esistenziale, collettivo, culturale, sociale), quando al vuoto, al nulla e al silenzio troviamo solo la risposta nel nulla, «l'assoluto peccato della rinuncia» (Bo, 1957, p. 86), o del non desiderio ulteriore, della *noluntas*, l'annichilimento di ogni ottativo, proprio allora irrompe, dirompente, lo scandalo della speranza perché «è davvero uno scandalo il fatto che possa, nonostante la nebbia della rinuncia, il tradimento della volontà, resistere il segno della speranza: la speranza non è mai in noi, la speranza che vive in qualcuno sopra di noi».

Ebbene, quando l'evidenza e i nudi fatti impongono che «quel mondo che abbiamo letto con ansia e a volte con angoscia avrebbe dovuto rispondere allo stesso modo, con un no irrimediabile», ricambiando, come da ferreo e ancestrale editto, occhio per occhio, *nefes* per *nefes*, e vuoto con il vuoto, proprio allora «al momento di frenare, ci restituisce un'altra voce, ci dà un segno nuovo, ci fa sfiorare il limite di un'altra speranza, che dà scandalo contro la parete delle nostre infinite miserie».

Parafrasando un altro grande intellettuale e scrittore del Novecento, Clive S. Lewis, proprio nell'immediatezza dell'esperienza del male e della ferita che esso apre può insinuarsi la speranza insieme ad una sua elaborazione o anticipazione più o meno teoretica, più o meno cristiana (*apud* Aguti, 2013).

5

I fatti non bastano

Ecco perché per Carlo Bo i fatti non hanno mai l'ultima parola, né nel bene né nel male, anzi diremmo che la sua è una guerra ai fatti, senza mai scadere in un vago spiritualismo: ad avere valore educativo, dunque, non sono le avversità del mondo, gli errori che si possono compiere dinanzi ad essi, oppure le crisi che sempre, secondo le diverse vulgate, dovrebbero insegnare qualcosa. No: non c'è nulla di educativo nella guerra, nel dolore, nella malattia. Ad essere educativa è la speranza che da esse rinasce e che, se fossimo rimasti in una condizione paradisiaca, di benessere, sarebbe rimasta inespressa, acquattata, diremmo, là in fondo al vaso, ben nascosta. Capovolgendo il paradigma interpretativo greco, Carlo Bo ci ricorda che la speranza è scandalosa proprio perché si riproduce là dove non dovrebbe, o là dove tutto invita a credere che sia solo sterile deserto¹⁴: come per il paradosso della fede descritto da Kierkegaard (Regina, 2018)¹⁵, la speranza è proprio «la posizione di chi parla nel deserto» (Bo, 1957, p. 146).

E infatti, continua Bo lucidamente, quando usiamo l'espressione senza speranza non intendiamo «ipotizzare il futuro, e sarebbe un errore grossolano: ci limitiamo a osservare quello che succede sotto i nostri occhi, registriamo il comportamento della maggior parte di noi [...] ci sono anche dei giornali che respirano questi presupposti, queste tesi e sono le bandiere delle anime dimissionarie». Ma allora «dire senza speranza non significa credere per forza ad una rinuncia dei nostri atti, in una generale dimissione dei nostri fatti, vuol dire soltanto che alla base c'è questo stato d'animo, questa crisi che investe gli stati iniziali, la fonte di noi stessi. Qui sta la grave differenza e

la nostra condanna». E poi conclude, perentoriamente: «non bastano i fatti o meglio la lezione dei fatti conta se siamo in grado di coglierla e di valutarla con intelligenza».

Ma ecco che la lezione cristiana ed escatologica di Carlo Bo da invito quasi mistico e disarcionato dalla realtà per protendersi alla dimensione dello spirito, subisce qui un'ulteriore torsione di senso e da gesto pedagogico diventa gesto politico, ovvero ancorato, intessuto della sapienza della convivenza nella *polis*, anche oggi diremmo, e anche nella *polis* globale che abbiamo edificato, laddove le sue parole ci ricordano che i fatti separati dalla loro interpretazione o, più precisamente, i fatti diventati interpretazione, sono il pilastro delle peggiori tirannie, catene di una schiavitù mentale che uccide.

Ogni totalitarismo, infatti, si impone come concretezza fattuale che mira ad annullare la libertà critica dell'essere umano, trasformandolo in un automa che esegue. E questo vale anche per la politica contemporanea che ci rimanda uomini asserviti ai meri fatti, anzi, «non più uomini, ma soltanto immagini occasionali di partito, fragili fantasmi dell'attualità. Non sembri una cosa da poco, questa impossibilità di identificazione spirituale». Ecco, dice Bo: non sembri cosa da poco essere diventati, anche politicamente, bronzi che risuonano o cembali che tintinnano, diremmo usando ancora le parole di Paolo di Tarso, e risuonano solo come sismografi di mero attualismo, diventando così, «pornografi» di fatti e al contempo «bigotti», ovvero incapaci di cambiare la narrazione del presente che viene offerta ed elargita, fiaccati nell'anima perché «ci sono tanti modi per avvilitare uno spirito ma non c'è dubbio che quello di metterlo costantemente di fronte all'immagine della fatalità è il peggiore, quello che raggiunge le radici del nostro essere».

6

Considerazioni (conclusive) sulla speranza nelle *more* del dopoguerra (di ieri e di oggi)

Se dunque la speranza è quella condizione liberante che si respira non in tempo di pace (dove invece prevale una forma d'inerzia, dice Bo) bensì nelle *more* di ogni guerra (reale e metaforica), e necessariamente nelle *more* di ogni dopoguerra, diventando farmaco e rimedio alle ferite riportate; se da essa scaturisce un nuovo racconto che circoscrive i fatti e li analizza e li soppesa nella giusta valutazione senza farsi fagocitare da essi, è chiaro allora come le considerazioni di Carlo Bo abbiano assunto immediatamente non colore ma connotazione politica nel senso che sono diventate, nell'immediatezza della loro diffusione, considerazioni pertinenti, adeguate alla politica: essa è qui intesa come pedagogia politica in senso soggettivo e oggettivo, ovvero come politica educante e che al contempo scaturisce da un'attenzione educativa, volta al rafforzamento delle facoltà conoscitive e delle attitudini relazionali che caratterizzano la dimensione umana del vivere e del convivere.

Ecco dunque che nello scritto *Scandalo della Speranza* compare una considerazione ad ampio respiro, dedicata al gesto politico di ieri e di oggi, laddove oggi sembra

necessario riscoprire il senso e il significato primo ed ultimo dello stare insieme in un passaggio d'epoca, diremmo, o all'indomani di una crisi.

Essa fu scritta nel dicembre del 1952, è lasciata come ultimo capitolo, ha i toni di un' *oratione* politica e la pacatezza di un discorso dinanzi ad un caminetto, fu vergata guardando l'Italia del dopoguerra, e sembra una resa ed invece è un inno a ritrovare la gioia, anche se preceduto da una lucidissima, talvolta spietata analisi della situazione allora in atto. Si muove in un gioco di specchi che sembra negare la speranza per poi ammetterla tra le righe, paradossalmente ed efficacemente, senza artifici retorici ma con la forza di una sapienza antica che non lascia l'ultima parola al dato, al fatto, ma lo vuole ammettere per poi trascenderlo in senso cristiano e anche kantiano, ovvero critico sino all'ultimo, ed è infine, secondo noi, ma anche questa è solo una nostra ipotesi, una pagina attualissima nella sua cogenza politica, pedagogica, e civile:

È chiaro che alla fine del conflitto era nata in tutti la sensazione che fosse necessario combattere con le armi dello spirito la parte della materia brutta che aveva fino a quel momento dominato le nostre vite: specialmente per noi italiani, uscire dalla guerra, uscire dalla dittatura doveva significare questa restituzione di primato allo spirito. Allora, bene o male, tutti finimmo per credere che una vigilanza continua, una misura di osservazione profonda avrebbero potuto salvarci da una nuova caduta e da nuovi errori. [...] E invece fu proprio a questo punto che le cose cambiarono quasi di colpo, la politica riprese un sopravvento assoluto e a poco a poco le cose persero un significato reale: chi aveva ripreso a condurre la danza erano i fatti. I fatti con tutto l'accompagnamento possibile di commenti interessati e di propaganda: i punti conquistati si dimostrarono di una estrema fragilità e ben presto furono nascosti dalle nebbie dei vecchi discorsi, dal ritorno delle vecchie ragioni che ci eravamo illusi di avere sepolto per sempre. [...] Se avessimo bisogno di una prova ci basterebbe dare un'occhiata al senso della letteratura, al costume, al ritmo normale della vita. Uomini che sembravano sepolti al tempo del trionfo fascista hanno riconquistato il loro posto [...] il conformismo ha un dominio assoluto su tutto, uomini, su idee, su parole. E nessuna reazione seria, nessuna reazione capace: direi, nessuna speranza. Nessuna speranza, ecco il dato dell'ultima stagione (Bo, 1957, pp. 330-1).

Ora, molto è stato scritto su Carlo Bo e la sua opera di critico letterario, di intellettuale, di politico, di accademico e di Rettore ha senz'altro segnato la cultura del Novecento, ma noi abbiamo voluto lasciarlo qui, in un dialogo sapienziale sulla speranza, περί ἐλπίδος, intorno alla speranza, quando, riprendendo un discorso di quasi tremila anni, egli prova a spiegare forse e infine ciò che Esiodo non ha mai chiarito, ovvero il motivo per cui la speranza rimase, essa sola, all'interno del vaso: probabilmente perché vive nascosta proprio là dove non è visibile mentre il resto delle passioni sono fenomeniche. Ci permettiamo di ipotizzare un Bo intento a proseguire probabilmente la lezione palolina, avversa ad ogni feticismo del dato e ad ogni esasperazione del fatto come unica incontrovertibile verità laddove essa ci ricorda che «ciò che si spera, se visto, non è più speranza; infatti ciò che uno vede come potrebbe sperarlo?» (Rm 8, 24): in questo senso allora Carlo Bo sembra capovolgere Gabriel Marcel, pure tanto amato, per costruire una contro-fenomenologia della speranza, oggi probabilmente utile nelle maglie di un

universo di aspettative oltremodo secolarizzate e bisognose di fatti incontrovertibili, più o meno plausibili e attendibili, di immagini anche e anche solo virtuali (Bruscia, 1999, pp. 54-135)¹⁶. Insomma di un'ulteriore anfora nella quale contenere, e schiacciare, la speranza.

Note

1. Si tratta di uno dei miti più noti e anche più articolati nelle sue diverse varianti, e comunque di un mito fondativo. In ogni caso l'idea di un vaso contenente tutti i mali, e con essi la Speranza, è presente anche nell'*Odissea* (XI, v. 19), con l'otre dei venti, mentre nell'*Iliade* (XXIV, vv. 527-533) abbiamo una versione del mito che parla non di uno, ma di due vasi.

2. Umberto Curi chiarisce che il vaso di Pandora non corrispondeva affatto ad un vasetto (*pissis*) come erroneamente veniva tradotto nel Medioevo, bensì a un *pithos*, una giara (grande forse quanto quella del racconto di Pirandello, diremmo), e dunque non trasportabile, di grandi dimensioni (Curi, 2015, p. 125): si tratta di una precisazione non secondaria anche perché ci porge, quasi visivamente e plasticamente, l'immagine di un recipiente capace di accogliere al suo interno i mali del mondo (come aria compressa?) e in più una presenza divina e femminile, o ambiguamente femminile, come la Speranza.

3. Esiodo in *Le opere e i giorni*, vv. 42-105: in particolare, Esiodo spiega che: «Soltanto la Speranza là, nella intatta casa, dentro rimase sotto i labbri dell'orcio, né volò fuori, perché prima Pandora rimise il coperchio nell'orcio, secondo il volere dell'egioco Zeus, adunatore di nubi».

4. L'ambiguità della Speranza è ambiguità riconducibile al nome della donna che se ne fa portatrice: Pandora significa colei che ricevette doni (*dora*) da tutti (*pan*) gli dèi, ma anche colei che distribuisce tutti i doni: Kerényi fa notare come questo nome è attribuito da Esiodo anche alla Terra a conferma del fatto che la donna è una sorta di suo *alter ego* con le stesse forze benefiche e oscure.

5. La nozione anfibiologica di farmaco come rimedio e veleno appartiene non solo alla dimensione filologica ma anche filosofica. Essa infatti verrà intensificata in Platone attraversando la sua dicotomia vita/morte, anima/corpo, interno/esterno, verità/apparenza.

6. Cfr. Yerushalmi (2016, pp. 38-9).

7. Scrive infatti la Arendt: «La speranza induce a esplorare il mondo alla ricerca di una piccola, minuscola crepa che potrebbero aver lasciato rapporti e legami; una fessura – sia pur sottilissima – che aiuti a ordinare e centrare il mondo indefinito perché l'inatteso desiderato dovrà infine uscirne fuori come felicità definitiva. La speranza porta alla disperazione se la convinzione non fa trovare nessuna fessura, nessuna possibilità di essere felice».

8. Esiste invero anche il termine *tikvā*, ossia una sorta di "fiducia" motivata dalla speranza che il destino dell'uomo non sia vano e che un brillante avvenire di luce attende l'Umanità: non è la speranza ascetica d'un paradiso contrario alla natura dell'uomo bensì, spiega Lattes, «ottimismo filosofico, basato sopra un atto di fede invincibile nella realtà del bene».

9. Scriveva Erich Fromm: «Le difficoltà economiche, sociali e politiche che gli ebrei dovettero sopportare per molti secoli, fanno capire facilmente l'impazienza e l'intensità del desiderio per la venuta del messia. Ma le delusioni li resero anche più coscienti del pericolo di essere trascinati dalle speranze e dai desideri stessi. La letteratura rabbinica ammoniva continuamente di non cercare di forzare il messia [...] l'atteggiamento richiesto non è né di pazienza impulsiva, né di attesa passiva; è l'atteggiamento della speranza dinamica».

10. Scrive Nitrola: «A questo versetto siamo un po' tutti affezionati, ma dobbiamo ammettere che in questi termini non dice granché. Sperare contro ogni speranza alla lettera non significa niente, perché quell'"ogni" non può che comprendere anche la speranza di Abramo, che così si annulla da sé. E poi non è neanche fedele al testo originale che non parla di sperare, ma solo di credere. Su questa linea è più corretta la versione latina dove compare solo il verbo credere: Qui contra spem in spem credidit. Ma né il testo italiano né quello latino riescono a far emergere tutta la ricchezza di quello originale greco: hòs par'elpída ep'elpídi epístēusen. Abramo credette (epístēusen) par'elpída ep'elpídi. Qui ha ragione H. Schilier quando commenta che il versetto vuole dire che Abramo credette contro ogni speranza nel senso che nessuna realtà terrena poteva suscitare la sua speranza».

11. Si tratta di una raccolta di scritti di Carlo Bo e che sono stati redatti in un arco di tempo che si estende dal febbraio del 1945 al dicembre del 1952, raccolti poi nel 1956 e pubblicati nel '57, per volontà dello stesso

autore, sotto il titolo *Scandalo della Speranza*. Sembrano tutti aver avuto origine da una circostanza esterna ben precisa, da un intervento critico letterario particolarmente urgente (*Una replica ad Unamuno*, ad esempio, e al suo pessimismo); oppure dalla morte di Mounier (*Che cos'era l'assenza*) o ancora dal suicidio di Cesare Pavese (*Un uomo si uccide*); passando per il dibattito critico-letterario-politico innescato da un suo precedente intervento su "l'Unità" circa il *Dovere del cristiano* e che sembra svolgersi nelle *more* della sua attività di politico (*Primato dell'Idea*); sino da una riflessione sulla preghiera del cristiano (*Preghiere di Guardini*) e ancora sul dovere di visitare i carcerati; sulle impressioni di una conferenza di Ortega y Gasset a Madrid (*Saper inghiottire*) e che diventa riflessioni sull'esilio; sul fanatismo politico e religioso, e persino letterario; sul cammino dell'Azione Cattolica; sulla consapevolezza, scritta come replica ad Elio Vittorini, che la croce e il Cristo non sono un simbolo culturale, oppure una bandiera, uno stemma di partito, un talismano, né un momento più o meno interessante di una più ampia storia della filosofia («mi rifiuto – egli scrive – di includere il nome di Cristo tra Platone e Croce»), ma propriamente grazia e gloria e il cui valore risuona innanzitutto nella propria anima (*Cristo non è cultura*): un intervento, questo, oltremodo attuale che, se riletto oggi, potrebbe mettere fine al nostro annoso, sfibrato e sfibrante dibattito sul dilemma circa la presenza o meno del crocifisso nelle aule scolastiche. In ogni caso Carlo Bo scrive esplicitamente nell'introduzione che essi (37 interventi, quasi dei capitoli a sé stanti, divisi in un primo blocco, più esplicitamente chiamato *Scandalo della Speranza* e un secondo blocco dal titolo *Fatti e parole*) sono tutti riconducibili ad una comune riflessione, pur riconoscendo la difficoltà di tracciare un *fil rouge* di comune appartenenza: «Ci vuole una parte di illusione per raccogliere pagine di tanti anni e puntate su un solo tema, il tema delle nostre speranze, delle delusioni e dello sconforto».

12. Si tratta di una riflessione metafisica della speranza che come crocevia fenomenologico tiene insieme due strade: la strada del metodo, che guarda ai fenomeni, e la strada dell'incertezza, del dubbio, dell'ipotesi e della scommessa, per dirla con Pascal, che tuttavia non nega la possibilità di una felice risoluzione finale alla nostra esistenza.

13. Sulle risposte che possono provenire dalla letteratura, rimanendo fermo nella sua equazione letteratura come vita Carlo Bo ci regala in questo scritto un approfondimento ancora più lucido e più attuale, se possiamo dire, laddove, ad esempio, si dilunga sulla realtà che ci circonda e sulla stessa realtà presente nella letteratura, prendendo come esempio proprio *La peste* di Albert Camus per insinuare una sorta di collaborazione vita-letteratura, invero molto suggestiva. Egli infatti scrive, al di là di ogni *reductio* ad un più o meno convincente realismo o peggio ad un dovere di cronaca della letteratura, che quest'ultima ha la capacità di farci intravedere come Orano (la città della peste di Camus) sia «nell'atmosfera ammorbante che la circonda in fondo per sempre il nostro mondo dove siamo regolati da una norma che ci supera e che il bene e il male non sono a nostra disposizione, non ce ne possiamo servire: siamo noi che dobbiamo servire, che dobbiamo partecipare».

14. Scrive Carlo Bo (1957, p. 54): «Sono stati proprio gli spiriti che credevano nei fatti, nella realtà a farne uso così disgraziato e vergognoso da portarci a poco a poco al disgusto e all'abbandono».

15. Si fa riferimento qui alla definizione di S. Kierkegaard «Crederè è propriamente andare per quella via dove tutti gli indicatori stradali mostrano: *indietro, indietro, indietro*».

16. Pare che il primo incontro letterario tra Carlo Bo e Gabriel Marcel sia avvenuto nel 1933, quando, in una lettera del 3 maggio 1933 a don Giuseppe de Luca, presbitero, editore e suo grande amico nonché guida spirituale con il quale scambiava confidenze anche e soprattutto letterarie, Carlo Bo, appena ventenne, dopo aver raccontato entusiasta della risposta della casa editrice Morcelliana, dei suoi primi esperimenti critici sul misticismo di Virginia Wolf, e su Ugo Betti, nonché sulle sue prime note apparse su "Il Frontespizio", scrive in calce «Conosci Gabriel Marcel?», con lo stesso tono di un allievo che chiede al maestro un parere prima di inoltrarsi in una lettura nuova. Ma già in una lettera del 30 agosto del 1935 sarà lui stesso a dire al suo maestro, scusandosi per il tono, «ti consiglio di leggere il nuovo volume di Gabriel Marcel *Etre et Avoir*, dove in fondo ci sono delle osservazioni preziose sull'*irreligione contemporanea e sulla fede*».

Bibliografia

- Aguti A. (2013), *Filosofia della religione*, La Scuola, Brescia.
 Arendt H. (1957), *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, East and West Library, New York.
 Arrighetti G. (a cura di) (2010), *Esiodo. Opere e giorni*, Garzanti, Milano.
 Aumann J. (1980), *Teologia spirituale*, Edizioni Dehoniane, Roma.

- Bloch E. (1967), *Dialettica e speranza*, Vallecchi, Firenze.
- Bo C. (1938), *Letteratura come vita*, in "Il Frontespizio".
- Bo C. (1957), *Scandalo della Speranza*, Vallecchi, Firenze.
- Bruscia M. (1999), *Carlo Bo-Giuseppe de Luca, Carteggio (1932-1961)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Curi U. (2015), *Endiadi: figure della duplicità*, Raffaello Cortina, Milano.
- Derrida J. (1972), *La pharmacie de Platon*, in *La dissémination*, Seuil, Paris.
- Diano C. (a cura di) (1983), *Il teatro greco. Tutte le Tragedie*, Sansoni, Firenze.
- Fromm E. (1970), *Voi sarete come dei. Un'interpretazione radicale del Vecchio testamento e della sua tradizione*, Ubaldini, Roma.
- Gryson R., Bogaert P. M. (a cura di) (1987), *Recherches sur l'histoire de la Bible latine*, Publications de la Faculté de théologie, Louvain-la-Neuve.
- Kerényi K. (2015), *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, trad. it., il Saggiatore, Milano.
- Lattes D. (1980), *L'ottimismo d'Israele*, in *Aspetti e problemi dell'ebraismo*, Carucci Editore, Roma.
- Longo V. (a cura di) (1993), *Luciano. Dialoghi*, UTET, Torino.
- Mancini I. (1989), *Tornino i volti*, Marietti, Genova.
- Marcel G. (1984), *Dialogo sulla speranza*, trad. it., Ed. Logos, Roma.
- Nitrola A. (2005), *Pensare l'attualità*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma.
- Radice R. (2000), *Allegoria e paradigmi etici in Filone di Alessandria. Commentario al Legum allegoriae*, Vita e Pensiero, Milano.
- Regina U. (a cura di) (2018), *S. Kierkegaard, Ultimatum*, Morcelliana, Brescia.
- Reale G. (2003), *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano.
- Sensi P. (a cura di) (2003), *Spinoza. Etica*, Armando, Roma.
- Yerushalmi Y. H. (2016), *Verso una storia della speranza ebraica*, Giuntina, Firenze.