

Gennaro Carillo
Temperanza

Il Mulino, Bologna 2025,
pp. 143, € 13,00

Libretto eccellente, sobrio, – appunto – temperante, elegantissimo: nella misura e nel contenuto. Elegia della continenza, plauso alla giusta misura. Manuale desiderante sul desiderio, *livre de chevet* da gustare in piccole dosi, per meditare. Talvolta, aulici ghirigori letterari, morali, spirituali: arabesco. Dunque, tutto ciò che può attrarre, sedurre, epperò parsimonioso.

La gran parte delle fonti è classica, particolarmente proveniente dall'antica Grecia e – nello specifico – da Platone. L'A., in conclusione al libretto, confessa: «Troppi antichi – troppi Greci, soprattutto troppo Platone – per parlare di un problema

contemporaneo che ci assilla? Forse. Ma è un sintomo. Di cosa, oltre che dei miei demoni? Del fatto che i moderni, quando parlano o sparlano di temperanza, ricalcano l'etica classica. La imitano. E non potrebbero fare altrimenti» (139). Di fatto, l'A. insegna Storia del pensiero politico, Storia della filosofia antica e medievale e Storia della tradizione classica nell'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli.

Il libretto è sul senso politico della temperanza «virtù antieroica per eccellenza» (140). Chiosa l'A.: «trovo in Platone almeno un valido motivo di scontro con il *nostro* tempo, non solo con il suo. Un motivo e una sollecitazione. Oggi è facile intonare il *de profundis*: per la democrazia, per l'Europa, per il mondo. E non mancano certo le ragioni per farlo. Anzi, ogni giorno queste ragioni aumentano e si riducono le già poche certezze capaci di reggere all'urto della realtà. Certezze anche lessicali, perché non sappiamo più come nominare le cose. Eppure, c'è qualcosa di paradossalmente consolatorio nelle voci calamitose che saturano il discorso pubblico recitando un copione: il sollievo dell'esonero, la seduzione del disincanto, la pretesa fatalistica che niente sia riformabile e che quello verso il nulla sia ormai un piano inclinato. Ineluttabile come la caduta di un grave. Tutto Platone – nonostante le oscillazioni interne – dimostra invece che l'insoddisfazione, da sola, non basta. Che non è sufficiente limitarsi a diagnosticare il male. Che al filosofo – come a qualunque altra intelligenza critica – non è consentito nascondersi dietro un "Bruci la città" deresponsabilizzante e lasciare che le cose accadano come accadono. Platone, piuttosto, impone al filosofo – il prigioniero liberato – non solo di ridiscendere nella caverna ma di immaginare e progettare un futuro a partire da quella stessa insoddisfazione nei confronti dello stato presente. Per quanto caro possa essere il prezzo da pagare. Ma sarebbe peggio abbandonare la polis al suo destino e folle contemplarne il naufragio» (141-142).

L'inizio del libretto è la presentazione commentata dell'iconografia della temperanza proveniente da: la patavina Cappella degli Scrovegni affrescata da Giotto – «Il gioco della temperanza è tutto qui, in una soggezione che non presuppone debolezza ma forza, dominio interiore che rende possibile la mediazione del conflitto e la convivenza pacifica» (28) –; la senense Sala dei Nove del Palazzo pubblico affrescata da Lorenzetti – «Lorenzetti allude a una temperanza che è sia misura sia, seppure indirettamente, *mistura*, mescolanza, combinazione equilibrata, proporzione giusta. Quando si miscela, bisogna prestare attenzione massima ai rapporti: non c'è buona mistura senza rigore nella misura» (33) –; i fiorentini Uffizi, di cui il relativo dipinto del Pollaiolo – «la temperanza è intesa come una virtù mediatrice tra gli estremi. La natura stessa è temperante perché il suo ufficio è quello di "acordare", "temperare e rinfrenar" umori opposti, "cose così contrariose e tanto disiguali", col risultato di ricondurre *ad unum* ciò che altrimenti resterebbe irrimediabilmente scisso (Brunetto Latini,

Tesoretto, 799-805)» (34) –; il portale d'ingresso dell'Eremo di Camaldoli realizzato da Parmiggiani – «mirto come immagine della temperanza. Il mirto è una pianta "dalla proprietà temperante e moderante" (*temperative virtutis et sobrie*). Suscita modestia e insieme discrezione, inclinando il monaco alla medietà, mettendolo al riparo dagli eccessi, in un senso o nell'altro. Una volta fattosi mirto, il virtuoso non indulgerà né alla *pleonexia* né alla *meionexia* ma prenderà la via mediana (*inter*, *in medio*), mantenendosi a una giusta distanza da questi due estremi, rovinosi entrambi» (37-38).

Quindi, l'A. narra il «romanzo» della democrazia demagogica, incubazione della tirannide, secondo la *Repubblica* di Platone: «Dove non c'è governo, la libertà sconfina nella "licenza di fare ciò che si vuole" (*Repubblica*, VIII, 557b5-6). Nella "liberazione", nello scatenamento del desiderio. L'oggetto del desiderio diventa allora la stessa libertà di desiderare, di disinibire le pulsioni nella maniera più 'democratica', inclusiva ed egualitaria possibile, senza ordinarle secondo una gerarchia fondata su un sapere che Platone pretende oggettive. L'uomo democratico non potrebbe desiderare altrimenti, perché il "posto di guardia" a presidio della *psyché* è stato usurpato da discorsi falsi ma persuasivi. E questi *logoi* adescanti, come sentinelle infedeli, anziché respingere gli assalitori esterni (i desideri dannosi), ne favoriscono l'ingresso e la moltiplicazione, la crescita incontrollata che li porterà infine alla presa dell'Acropoli, la cabina di regia della psiche, dalla quale detteranno legge» (49). L'A. illustra la situazione dionisiaco-bacchica della democrazia, paragonando la libertà democratica al vino di cui la *polis* è insaziabile: «Platone dipinge una democrazia *ciclopica*, nella quale la *akrasia* è la regola e non c'è spazio per la temperanza, bollata come *anandria*, scarsa virilità […] La democrazia nasconde un doppiofondo, un retroscena tirannico. Ma non è in questione la tirannide nella sua accezione storica. Sono in questione, piuttosto, le pulsioni non dominabili che quella libertà – nella sua assolutezza, nella sua purezza – lascia erompere» (68-69). La risposta alla deriva democratica è la *paideia* che, attraverso la *mousiké* e la *gymnastiké*, suscita la *sophrosyne* ossia la temperanza ossia – ancora – la moderazione e il dominio di sé: perché il difensore della *polis* sia «pronto al *polemos* e immune dalla tentazione della guerra civile» (61).

Sotteso alla vita della *psiché* e della *polis* è il desiderio, per cui la sua conduzione realizza la salvezza o la dannazione. L'A. lascia brevemente l'antica Grecia, per citare la grande opera di Melville, *Moby Dick*. Il capitano Ahab è l'esempio della dannazione: «Una vicinanza tantalica sottintende un'idea di punizione. Ahab la merita perché incorre in uno degli errori tragici più frequenti, e più decisivi ai fini dello scioglimento dell'intreccio: eccede in quella che in greco si chiama *authadeia* (o *authadia*), ostinazione, peccando di presunzione, trascinando il Pequod nel proprio delirio, il delirio di un proposito troppo fermo» (78). Il primo ufficiale, Starbuck, voce della prudenza, fallisce nel correggere il

desiderio del capitano. La figura greca evocata dall'A. come sfondo ermeneutico della celebre rappresentazione di Melville è Tantalo che «sconta la pena per la sua *hybris*» (82) – che ricompare nei golosi della *Commedia* di Dante e nel Raphaël de Valentin della *Pelle di zigrino* di Balzac.

La scena esi(sten)ziale del desiderio s'impernia sul vuoto: «Il vuoto non è solo il movente del desiderio. Ne è anche l'effetto, quando il desiderio è […] smodato, fuori misura» (88). Dunque, – con il dire dantesco –, la temperanza *graziosa* è l'antidoto: «La giusta misura procede da un'illuminazione della grazia che spenga non il *disir* ma il *troppo disir*» (93). A questo punto, l'A. svela la redazione del libretto quale interlocuzione continua con Simone Weil: «Senza nominarla neppure una volta, ho tenuto costantemente presente Simone Weil» (103). Di fatto, io affermo che la Weil è maestra del Vuoto nel desiderio. Il capitolo riguardante la Weil, stranamente, – a mio giudizio – è sommesso: al cospetto della magniloquenza della tessitura retorica e argomentativa del libretto. Lo stesso A. ammette: «Ora è venuto il momento di riconoscere il debito contratto con lei, seppure nello spazio breve di un intermezzo» (104). La Weil – invero – giganteggia nella meditazione cristologica e interreligiosa del Vuoto che è la Croce […] del suo itinerario di ricerca metafisica, spirituale e teologica: all'interno della ricerca fenomenologica della giustizia. Quindi, – a me pare – il debito non è stato veramente assolto. Particolarmente, la de-creazione viene – nel libretto – trattata – in modo discutibile – negativamente, all'interno della rappresentazione cacciariana gnostica: «Per non incontrare il vuoto, per non subirne la frustrazione tantalica, Weil prospetta un atto contro natura – *soprannaturale* – di abdicazione, rinuncia» (109). Nel libretto, salvo cursorie citazioni, non è affrontata la questione teologica: e proprio, nel capitolo presente, si omette la ricerca spirituale e teologica della Weil riguardante la connessione tra il desiderio e il Vuoto. È un'omissione – per me – significativa. Non è una semplice defezione ermeneutica, ma è assenza di evidenziazione dell'acme dell'itinerario esistenziale di ricerca di questa maestra: all'interno di una crisi epocale – proprio denunciata nella contestualizzazione storica del libretto. L'abdicazione de-creatrice umana – secondo la Weil – è la dismissione dell'ego ad imitazione dell'evento cristico-trinitario ossia la kenosi di risposta del Figlio di Dio – da lei riconosciuto «*Logos alogos*» – all'abdicazione creativa del Padre (cf F. Gianfreda, *Logos alogos. La giustizia cristologica nei* Cahiers *di Simone Weil*, Pazzini, Villa Verucchio 2011). L'attenzione, che è l'"ultima" declinazione meditativa della Weil, è stata in lei plasmata nella contemplazione di Gesù Cristo: da quando lui l'afferrò nel novembre 1938, nella recitazione della poesia *Love* del pastore inglese George Herbert. Da qui, tra l'altro, la sua riflessione sulla figura cristica del Graal del Perceval/Parzival (cf Id., *Il Graal di Simone Weil*, Pazzini, Villa Verucchio 2012).

Quindi, vorrei chiudere questa recensione – a modo di eco personale a

seguito della mia personale lettura affascinata di questo libretto pro-vocante e rispondente (al)la mia stessa ricerca – citando una parte della conclusione del mio principale testo sulla Weil – che tratta la visione cristologica suddetta –, come dialettica di risposta: «Il Verbo divino, mediazione cosmica, insegna l'arte difficile del giudizio: in un bilanciamento possibile solo nella posizione di sospensione delle umane vedute, in obbedienza al vuoto dettato da una attenzione assoluta di ascolto. Il *Logos* totalmente rivolto dall'eterno verso il Padre indica l'atteggiamento da assumere verso ogni creatura in cui la volontà di Provvidenza si manifesta ad ogni istante. Leggere il mondo e le sue relazioni secondo giustizia è possibile solo alla scuola del cammino di spoliazione con cui il Cristo si comunica all'intero creato quale sostanza eucaristica di vita. La sintonia con il ritmo creaturale prodotto dal dialogo di obbedienza del Figlio al Padre consente di esprimere il giusto giudizio sull'esistente, fuori dalla logica di dominio inesorabilmente presente in un mondo consegnato a necessità. Colui che è chiamato al giudizio deve disporsi ad assimilazione all'unico Giudice che, insediato sul patibolo del peccato umano, consegna il Suo Spirito alla mano del Padre: il quale abbandonatoLo Lo sorregge» (cf Id., *Logos alogos*, 278).

Fausto Gianfreda SJ