

MESSAGGIO DEL SANTO PADRE

In occasione del convegno dedicato alla virtù della Speranza organizzato dall'Università di Pavia nel contesto del progetto L'Arca delle virtù: da Agostino al XXI secolo, il Santo Padre rivolge ai promotori, ai relatori e ai partecipanti tutti il suo beneaugurante saluto.

Egli auspica che il significativo simposio sia occasione per favorire un costruttivo confronto circa l'importante apporto che la fede cristiana, interpretata dal dottore della Chiesa Sant'Agostino, ha recato al comune patrimonio di valori morali che stanno alla base della convivenza sociale, facilitando percorsi di solidarietà, pace e rispetto della dignità umana.

Sua Santità esprime apprezzamento per l'iniziativa volta a consolidare il dialogo e la collaborazione tra Ateneo e città e, mentre incoraggia a riscoprire la virtù della speranza per affrontare le sfide e le urgenze contemporanee, invoca copiosi doni dello Spirito per il buon esito dei lavori e volentieri invia la benedizione apostolica.

Testo inviato in data 31 gennaio 2017 al Vescovo di Pavia,
monsignor Corrado Sanguineti, dal cardinale Pietro Parolin,
Segretario di Stato di Sua Santità Papa Francesco.

MEDAGLIA DI RAPPRESENTANZA DEL PRESIDENTE DELLA REPUBBLICA



Medaglia di Rappresentanza del Presidente della Repubblica Italiana, concessa all'iniziativa *L'Arca delle Virtù*. Prima edizione. *Speranza* del 10 febbraio 2017.

SPERANZA
L'ARCA DELLE VIRTÙ:
DA AGOSTINO AL XXI SECOLO

a cura di
Giulia Delogu



PaviaUniversityPress

Speranza : l'Arca delle Virtù: da Agostino al 21. secolo / a cura di
Giulia Delogu. - Pavia : Pavia University Press, 2017. - 72 p. ; 21 cm.

<http://archivio.paviauniversitypress.it/oa/9788869520617>

ISBN 9788869520600 (brossura)

ISBN 9788869520617 (e-book PDF)

© 2017 Pavia University Press

ISBN: 978-88-6952-061-7

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento anche parziale, con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i paesi.

Il curatore e gli autori sono a disposizione degli aventi diritti con cui non abbiano potuto comunicare, per eventuali omissioni o inesattezze.

Prima edizione: ottobre 2017

Pavia University Press – Edizioni dell'Università degli Studi di Pavia
Via Luino, 12 – 27100 Pavia (PV) Italia
<http://www.paviauniversitypress.it> – unipress@unipv.it

Printed in Italy

INDICE

<i>L'Arca delle Virtù: da Agostino al XXI secolo</i>	7
FABIO RUGGE <i>Introduzione</i>	9
SALVATORE VECA <i>Tra prossimità e distanza: la virtù della speranza</i>	13
ALLAN FITZGERALD <i>The virtue of hope in a complex world: Augustine's engagement with the Donatists</i>	17
RENATA CROTTI <i>«Il Medioevo è la speranza». Spunti di riflessione</i>	27
GIULIA DELOGU <i>Dai Lumi a Manzoni: la via italiana ad una speranza moderna</i>	41
SILVIA VEGETTI FINZI <i>Educare alla virtù della speranza</i>	51
ANDREA MORO <i>Le ragioni della speranza</i>	61
MARIO MELAZZINI <i>La speranza: una questione di sguardo</i>	65
<i>Bibliografia</i>	71

Si ringraziano per il sostegno e la collaborazione: Banca Popolare di Milano, Comune di Pavia, Fondazione Comunitaria Provincia di Pavia e Fondazione Cariplo, Scuola Universitaria Superiore IUSS Pavia, Villanova University, Fondazione Alma Mater Ticinensis, Basilica di San Pietro in Ciel d'Oro

L'ARCA DELLE VIRTÙ: DA AGOSTINO AL XXI SECOLO

Nella chiesa di San Pietro in Ciel d'Oro a Pavia sono custodite, in un'arca di sfolgorante bellezza, le spoglie di Agostino d'Ipbona. Il monumento, edificato e scolpito in marmo bianco di Carrara, parla un linguaggio gotico di estrema raffinatezza, ma anche di grande intensità. Sui tre registri del manufatto si svolge infatti un vasto programma dottrinario e storico che glorifica Agostino e lo trascende.

L'arca è decorata da novantacinque statue di diversa dimensione. Tra queste, dodici, collocate a scandire il secondo registro del manufatto, rappresentano altrettante virtù.

È nata un giorno l'idea che questa sequenza, così preziosa e tipica, potesse offrire il tracciato di una riflessione condivisa. Da un lato, il tema della virtù appare oggi, nella conversazione pubblica, abbastanza desueto da risultare stimolante. Da un altro lato, il profilo morale è quello su cui più facilmente dialogano donne e uomini che fanno riferimento a sistemi di credenze diverse. Infine c'è il retaggio agostiniano, tra i più articolati e penetranti che la storia del cristianesimo ci abbia consegnato. Di esso non è difficile ipotizzare che possa interpellare gli abitanti del XXI secolo, cristiani e no, e fornire loro cibo vitale.

L'idea ha dunque prodotto un progetto: una serie di eventi annuali che esplorino, una dopo l'altra, le virtù rappresentate nel monumento. Ricordiamole. Sono la speranza, la carità, la forza, la povertà, la fede, la giustizia, la mansuetudine, la castità, la pruden-

za, la religione, l'obbedienza, la temperanza. Evocandole in ordine casuale – ciò che si è fatto – e senza qualificazione alcuna, è facile intendere come, soprattutto alcune, alludano a tavole di valori oggi fortemente problematiche o addirittura evanescenti.

Si è dato a questo progetto pluriennale il nome di *Arca delle Virtù*. E forse il riferimento all'arca è più che un richiamo ovvio alla collocazione monumentale che conosciamo. Esso evoca una vicenda biblica di disastro e rigenerazione. L'Arca viene quindi riproposta come un vascello nel quale vengono preservate essenze (spirituali stavolta, non animali) volte a garantire la persistenza della vita sul pianeta Terra. L'invito a salire sull'arca con queste virtù è rivolto a persone che intendano discuterle con animo aperto: a credenti e non credenti, studiosi e non studiosi che si sentano chiamati a cimento da questa esplorazione.

Avendo scelto un progetto lungo dodici anni e osato un tema e una dimensione esigenti, ci è sembrato appropriato che a inaugurare la serie delle virtù fosse, in questo 2017, la speranza.

f.r.

FABIO RUGGE*

INTRODUZIONE

Google search lo dà oggi in lieve ripresa. Ma – stando alla stessa fonte – l'uso della parola *hope*, speranza, avrebbe conosciuto un costante declino dalla metà dell'Ottocento in avanti. Se è vero, sarebbe interessante capire perché: per quali ragioni la speranza si sia così allontanata dai nostri discorsi. Ma intanto, eccoci a osservare questo lemma guardandolo da vicino, facendolo ruotare tra le dita come fosse un oggetto sconosciuto.

Il *Dizionario* Treccani definisce la speranza un «sentimento di aspettazione *fiduciosa* nella realizzazione, presente o futura, di quanto si desidera» (corsivo aggiunto). Il Gabrielli soggiunge che la speranza è «attesa *fiduciosa* di un evento desiderato perché ritenuto gradito o vantaggioso» (corsivo aggiunto). E, se ci fermiamo qui, la messa a fuoco del termine ci sembra agevole. Possiamo ricollocare sugli scaffali i nostri vocabolari o chiudere le schede internet consultate. Abbiamo appena avuto la piacevole conferma che il mondo delle parole corrisponde a quello della nostra esperienza. La *speranza* è attesa o aspettazione di quanto desideriamo, certo – cos'altro?

Ma basta un attimo a fare guizzare nuovamente il dubbio. Entrambe le fonti affermano infatti che, perché si dia speranza, l'attesa e l'aspettazione devono essere *fiduciose*. Per questo, nelle definizioni trascritte sopra, all'aggettivo è stato aggiunto il corsivo. Ora, che significa precisamente quell'aggettivo? Questa volta ricorriamo al

* *Università di Pavia*

senso comune. Sappiamo tutti che la fiducia si oppone alla diffidenza, all'incertezza, al dubbio. Un'attesa *fiduciosa* dovrebbe quindi escludere questi stati dell'animo e della mente.

Ma davvero l'attesa speranzosa è esente dall'incertezza e dal dubbio? No, questo non possiamo affermarlo in assoluto. E allora? Se la speranza non esclude del tutto incertezza e dubbio, quanta incertezza e quanto dubbio sono ammessi perché l'attesa di un evento che si desidera rimanga comunque *speranza* e non si trasformi invece in anelito disperato?

E qui, viene per forza in mente un'icona dell'attesa speranzosa: *Madama Butterfly*. Sul finire del dramma, quando ogni sua fiducia nel ritorno a lei di Pinkerton si è ormai infranta, la giovane ingannata canta: «la speranza ed il sogno, quelli no, quelli no, non danno pace». Ecco colei che è vissuta di incrollabile speranza proclamare quello che, in fondo, anche a noi sembra di sapere. La speranza comporterà sì la fiducia, ma è poi sempre inseguita, raggiunta, sfidata da un nugolo di atteggiamenti diversi: il presentimento della delusione, la consapevolezza del rischio, il timore dell'autoinganno. Se dovessimo ascoltare la lezione dell'eroina pucciniana diremmo piuttosto che la speranza è aspettazione tormentosa – e non fiduciosa.

Non basta. Se torniamo per un attimo al Treccani e al Gabrielli, possiamo trovare innesco per altri quesiti. Per il primo dizionario, la speranza è un «sentimento». Il secondo parla solo di una «attesa fiduciosa», ma non dice se essa abita più il nostro cuore o la nostra testa. *Wikipedia* ci viene in soccorso. Riprende la definizione di Gabrielli, ma qualifica l'attesa fiduciosa come «più o meno ragionevole».

Questa aggiunta ci fa fare, all'apparenza, un passo in avanti, perché sposa speranza e ragionevolezza. Sennonché l'indeterminazione della quantità di *ragionevolezza* ci riconsegna alla nostra fastidiosa incertezza. In effetti, asserire che una speranza debba essere *molto* ragionevole, porterebbe ad impiegare il termine solo per indicare un'attesa che abbia a oggetto quanto si ritiene *certo* che accada, prima o poi. E quale speranza, quante *speranze* reggerebbero a questa prova? Se invece si ammette che la speranza abbia una ragionevolezza-

za quasi nulla, come la distingueremo dal semplice, gratuito desiderio che un evento si verifichi? Se del tutto irragionevole, la speranza non diventa delirio?

Fermiamoci qui. In fondo, il nostro breve assedio definitorio, assistito dal fuoco di artiglieria di un paio di dizionari, non aveva grandi ambizioni. Era inteso piuttosto a fare emergere la capacità del significante assediato di resistere a incursioni troppo blande. E a questo primo assaggio, misurato sul metro della mentalità collettiva attestata dai dizionari, il termine *speranza* non si presenta di facile cattura. In realtà, detto con altra metafora, ci fa sentire presbiteri: più lo avviciniamo agli occhi della mente, meno riusciamo a metterlo a fuoco.

A farlo ci aiuteranno gli sguardi che abbiamo raccolto in questo volumetto. Essi non vogliono proporre affatto un approccio sistematico. Sono piuttosto un attestato della poliedricità e versatilità della *speranza*, suscitatrice di emozioni, ma anche di riflessioni e comportamenti. In queste pagine, la speranza viene infatti narrata da angolazioni anche molto diverse tra loro.

Non ultimo tra gli accostamenti possibili vi è quello morale. In questo senso, la speranza è una virtù. Lo è poiché richiede forza per essere concepita, fiducia per essere fondata, coraggio per essere difesa, saggezza per essere temperata, tenacia per essere alimentata. Riverberi di questa costellazione virtuosa si offriranno a noi dalle voci che ascolteremo nelle pagine seguenti. Inoltriamoci in questa lettura con simpatia. In fondo, vi si parla di noi.

SALVATORE VECA*

TRA PROSSIMITÀ E DISTANZA:
LA VIRTÙ DELLA SPERANZA

Sono molto lieto e onorato per il compito affidatomi di aprire le riflessioni contenute in questo volumetto derivato dalla prima edizione del ciclo di convegni, *L'Arca delle Virtù: da Agostino al XXI secolo*. Questa prima edizione è dedicata alla virtù teologale della speranza. Ricordo una appassionata conversazione con il Rettore dell'Università degli studi di Pavia nella primavera dell'anno scorso in cui – *inter alia* – finimmo per scegliere il tema della virtù della speranza come argomento centrale della prima edizione di un ciclo che affronterà altre Virtù teologali e cardinali, che sono scolpite nel grande monumento gotico dell'Arca delle Virtù di San Pietro in Ciel d'Oro.

Il complesso pensiero di Agostino è per noi, in modo incontrovertibile, un *classico* entro la nostra tradizione intellettuale. E come accade spesso nei nostri incontri con il classico, noi siamo indotti a saggiare al tempo stesso la nostra *prossimità* e la nostra *distanza*. Il registro della prossimità è attestato dal fatto elementare che la riflessione, la meditazione e la lezione di Agostino ci parlano. Esse hanno luce e ci inducono a riflettere su noi stessi e sul mondo. Come la luce delle stelle lontane e morte, la lezione di Agostino ci coinvolge e ci attrae.

Se adottiamo il registro della distanza, noi – cui accade di vivere e convivere nei decenni di avvio del ventunesimo secolo – avvertiamo

* *Scuola Universitaria Superiore IUSS Pavia*

per contrasto il carattere situato e remoto del discorso agostiniano. Ma nella nostra riflessione e nel confronto delle idee, nell'esame riflessivo delle nostre vite, avvertiamo al tempo stesso qualcosa come l'eco della parola del *Doctor Gratiae*.

Così, fra prossimità e distanza, abbiamo progettato un ciclo di convegni internazionali che, per un verso, sono dedicati all'esercizio della ricostruzione, dell'ermeneutica e dell'interpretazione dello straordinario repertorio della ricerca di Agostino, per altro verso sono incentrati su quanto fa problema per noi, oggi, alla luce del retaggio agostiniano. *L'Arca delle Virtù* può generare, così almeno auspichiamo, modi più ricchi e illuminanti di riflessione sulla condizione umana e sui suoi dilemmi, sulle sfide e le opportunità, sul senso dei modi di convivere per noi contemporanei.

Per questo, il convegno dello scorso febbraio si è articolato in due sessioni. La prima è stata dedicata all'interpretazione di aspetti e temi dello sterminato discorso e della lezione di Agostino sulla speranza. La seconda è stata dedicata alle domande che noi oggi formuliamo e alle risposte che noi oggi abbozziamo, con tutta l'eco del retaggio.

Consentitemi di sottolineare che prendere sul serio l'eco del retaggio dipende da un'interpretazione del passato come uno sterminato repertorio o archivio di possibilità. E a ciò è strettamente connesso il duplice registro della prossimità e della distanza, cui ho prima fatto cenno. Noi ci rivolgiamo al passato con l'*ars interrogandi*. Il passato è certo irrevocabile, né può essere altrimenti. Il passato è consegnato alla modalità del necessario, ma le nostre interpretazioni e reinterpretazioni del passato aprono un ventaglio di *possibilità*. Possibilità che ci orientano nella comprensione e nella condotta nel nostro presente e, soprattutto, ci offrono ragioni e motivazioni per delineare un futuro degno di lode, alla luce del retaggio.

Possiamo chiederci: perché il tema di questa prima edizione è stato la speranza? Quali le ragioni di una scelta, entro il paniere delle virtù dell'Arca? Consentitemi ora una breve digressione, per chiarire le ragioni della scelta. Qualche anno fa, mi è stato chiesto di commentare la celebre affermazione di Agostino a proposito della prio-

rità della fede sulla ragione e sulla comprensione umane che è alla base di un modo di vivere l'esperienza religiosa e di dare senso alla propria vita finita. Un modo che ha avuto una persistente influenza e ha esercitato una durevole attrazione nel corso dei secoli. Basta pensare, in proposito, agli straordinari saggi di Blaise Pascal che, nei suoi *Pensieri*, riflette sui limiti della ragione e sulle ragioni del cuore. Riconosciamo in questo modo le radici profonde di una grammatica della virtù della fede, che la iscrive al centro dell'esperienza umana.

A prima vista, tutto ciò sembra riguardare così strettamente le credenze di chi vive, sente e testimonia l'esperienza religiosa, che qualsiasi discorso cerchi di verificare ed esplorare una possibile estensione della prospettiva agostiniana ad altra sfera sembra destinato allo scacco. Ma potremmo sempre impegnarci in una scommessa, per dirla in modo pascaliano anche se blandamente infedele, cercando di saggiare lo spazio di altre virtù, le virtù civili, l'ambito delle virtù della convivenza umana. Un ambito che chiama in causa i fondamentali dell'arte del convivere che coinvolge le persone, abbiano esse credenze religiose o meno. E mi venne fatto di pensare che la priorità della fede abbia a che fare con un valore cruciale per l'arte della convivenza: il valore della *fiducia*. La fiducia, come ci ha suggerito il grande filosofo scettico David Hume, è il cemento della società.

Si consideri che quanto più si disperde e si dissipa il prezioso bene pubblico della fiducia che circola nella società, tanto più si accorcia e si contrae l'ombra del futuro sul presente. E ciascuno prova l'esperienza, di cui parlava il poeta metafisico John Donne, della condanna alla solitudine involontaria. Il gran Decano della Cattedrale di Saint Paul diceva: nessun uomo è un'isola. Quindi, potremmo dire, la virtù civile della mutua fiducia è responsabile della buona compagnia umana, della condivisione del bene comune. Alla base di un senso elementare di reciprocità, rispetto e tolleranza troviamo, come preconditione, la virtù sociale della fiducia. Senza fiducia, i beni comuni della reciprocità, del rispetto e della tolleranza diventano beni scarsi. Senza fiducia, l'esperienza della diversità è esperienza dell'estraneità. E l'estraneità può indurre spesso all'inimicizia e al conflitto, in tempi difficili.

Ma soprattutto, e questo mira a suggerirci la mia breve digressione, senza fiducia si inaridiscono le radici della *speranza*. L'ombra del futuro si contrae sul nostro presente e ci accade di restare intrappolati in una sorta di condanna alla dittatura del presente. Il futuro non è più quello di una volta, come ha scritto Paul Valéry e hanno replicato, negli ultimi anni, i graffiti sui muri delle nostre città. Senza voglia di futuro, senza desiderio categorico e progetto di futuro, sembra che noi restiamo inchiodati all'orizzonte di breve termine dei *mezzi* e perdiamo il gusto dello sguardo e del pensiero e della riflessione di lungo termine sui *fni*.

Si consideri, inoltre, che l'immagine dell'ombra del futuro sul presente può ricevere un senso preciso, se la inscriviamo nel linguaggio della teoria dei giochi e, in particolare, nella soluzione del classico dilemma del prigioniero, quando esso sia proiettato su uno sfondo temporale più esteso. Lo sfondo di iterazioni del dilemma, che da singola partita si converte in un torneo per i giocatori. È proprio in casi come questi che possono insorgere giochi di reciprocità, grazie alla emergenza della mutua fiducia fra noi e altri. Per questo, abbiamo scelto la virtù teologale della speranza per inaugurare i convegni pavesi sull'*Arca delle Virtù*.

Agostino nei suoi *Sermones* ci ha suggerito: «Nulla è tanto contrario alla speranza quanto il guardare indietro, cioè riporre la speranza nelle cose che scorrono via e passano. [...] Protenditi, slanciati verso ciò che ti sta davanti, dimentica il passato. Non voltarti indietro. [...] Quante cose ti dice il mondo, quanto schiamazzo fa alle tue spalle perché tu ti rivolga a guardare indietro».

Tra prossimità e distanza, il nostro primo convegno si assume la semplice responsabilità di avvalerci al meglio del *retaggio* e non mollare, e perseverare nel riflettere assieme su un futuro più degno di lode e sulle virtù che è bene esercitare e far fiorire nelle nostre vite individuali e collettive. Questa, almeno, è la nostra scommessa pascaliana: *da Agostino al XXI secolo*.

ALLAN FITZGERALD*

THE VIRTUE OF HOPE IN A COMPLEX WORLD:
AUGUSTINE'S ENGAGEMENT WITH THE DONATISTS

In a work written late in his life, St. Augustine also spoke about these three virtues as interwoven strands that make up the full experience of Christian life. Even though the *Enchiridion* (3, 8) gives relatively little space to the virtue of hope, it insists on its interdependence with faith and love so that the dynamic quality of Christian life can be seen by Laurentius as founded on these three, interconnected virtues (Langan 1979, pp. 81-95). That is what Augustine also preached to the newly baptized Catholics when he spoke of the importance of both mind and heart. Think and pray with each virtue.

Preaching to the newly baptized, St. Augustine calls them to be attentive in mind and heart: “The mind keeps watch lest faith should go to sleep, hope wither away, and charity grow cold. But with faith awake, hope in full bloom, charity glowing hot, let us pray assiduously throughout the whole time we spend in the night of this age, and say, ‘Lead us not into temptation’ (Mt 6:13)”.¹ But salvation cannot be merely a question of human effort for Augustine. To begin with, these three virtues are a gift from God:

* *Villanova University*

¹ Augustine, *Sermon* 223E: “Vigilia mentis est, ne fides dormiat, spes marcescat, et caritas refrigescat. Sed fide vigilante, spe vidente, cantate fervente, per totum hoc tempus, quo in huius saeculi nocte versamur, assidua oratione dicamus: ‘Ne nos inferas in temptationem’”.

These too are gifts of God. I mean, we received faith from him: “Just as God”, he says, “has allotted to each the measure of faith (*Rom* 12:3)”. And we have received hope from the one to whom it is said, “in which you have given me hope (*P̄s* 119:49)”. And we have received love from the one of whom it is said, ‘The love of God has been poured out in our hearts, through the Holy Spirit which has been given to us’ (*Rom* 5:5).”

But we have come together here to ask what may be distinctive about the virtue of hope. Augustine says that hope is about future goods;² those future goods are a kind of reward that can only be given by God.³ Patient trust in future goods was, of course, part of the classical culture of Augustine’s time. Christian culture called for trust in God, a trust that was guaranteed by the life and example of Jesus Christ:

So he was handed over, the Most High through whom all things were made, handed over thanks to the form of a servant, to be abused by men, cast aside by the people, to be ridiculed, to be scourged, to die on the cross; in this way he taught us by the example of his sufferings with what patience we must walk in him; and by the example of his resurrection he assured us of what we should be patiently hoping for from him. For if we are hoping for what we cannot see, we wait for it with perseverance (Augustine, *Sermon* 157, 3).

A recent study on the virtue of hope questions its value by criticizing the fact that Augustine (*City of God*, 19, 4) insists on grace—on divine agency—for his understanding of hope. It is “predicated on grace—that is divine agency—, not human agency”, or “predicates itself upon a future that rests in security” (Metcalf)

² Augustine, *Enchiridion* 3, 8: “Spes autem non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum, et ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur”.

³ Augustine, *Enchiridion* 30, 114: “Ideo non nisi a Domino Deo petere debemus quidquid speramus nos vel bene operaturos vel pro bonis operibus adepturos” (English translation: “So it is only from the Lord God that we must ask for any good deeds that we hope to do or any reward that we hope to receive for good deed”).

2013, pp. 236-238). Not only is there an effort to emphasize human action, but this author insists that hope is a virtue for the individual, saying: “Of the three theological virtues in Augustine’s account, hope is the most personal, for where faith and love bear responsibilities for others, hope’s only concern is one’s own participation in the good and future object of eternal life” (Metcalf 2013, p. 239).

Is it really accurate to speak about Augustine’s view of hope is only about the salvation of the individual? Is it so personal that no benefit accrues to others? On the contrary, to live *in spe* is to be in this world where no one can deny or undercut the importance of the love of neighbor; no Christian can presume to set oneself apart from the work of the Body of Christ. A person of hope is—quite simply and necessarily—an active member of that Body. It is, therefore, right to raise two practical questions in the rest of this talk, asking what value or importance should be given to the Christian community in Augustine’s vision of the virtue of hope? How did this vision have an impact on the divisions among Christians in Roman North Africa?

I. HOPE AND CHRISTIAN COMMUNITY

In the article, *Speranza*, in the Italian translation of *Augustine Through the Ages: an Encyclopedia*, Francesco Russo summarizes accurately the significance of the Christian community for Augustine in his appreciation of the virtue of hope. Thus, hope

ha un carattere di comunione, perché il cristiano spera nella Chiesa e insieme alla Chiesa, sacramento della speranza (*c. Faust.* 12, 20).⁴ Lo Spirito

⁴ Augustine, *c. Faust.* 12, 20: “quod post dies quadraginta emissus coruus non est reuersus, aut aquis utique interceptus aut aliquo supernatante cadauere inlectus, significat homines inmunditia cupiditatis teterrimos et ob hoc ad ea, quae foris sunt in hoc mundo, nimis intentos aut rebaptizari aut ab his, quos praeter arcam, id est praeter ecclesiam baptismus occidit, seduci et teneri. Quod columba emissa non inuenta requie reuersa est, ostendit per nouum testamentum requiem sanctis in hoc mundo non esse promissam. Post

Santo suscita nel credente un giubilo di speranza, vissuto nella Chiesa e cantato ogni giorno nella lode di Dio (*en. Ps.* 145, 2, 2). Lo sperare si unisce al lodare nella preghiera, che è resa perseverante dalla speranza (*ep.* 130, 9, 18); quest'ultima si rafforza osservando i precetti del vivere (*agon.* 13, 14). (Russo 2007, pp. 1319-1321).

In fact, what Augustine wrote at the very end of Book x of the *Confessions* (x, 43, 69-70) provides a way to think about where he found the strength and the vision to continue to work for peace between the Catholic and Donatist communities. It was an effort that invited all—not just Catholics—to bring peace/union to their communities. After an extended examination of conscience, Augustine spoke about the mediation of Jesus Christ. Then he wrote:

With good reason is there solid hope (*spes valida*) for me in him, because you will heal all my infirmities through him who sits at your right hand and intercedes for us. Were it not so, I would despair. Many and grave are those infirmities, many and grave; but wider-reaching is your healing power. We might have despaired, thinking your Word remote from any conjunction with humankind, had he not become flesh and made his dwelling among us.⁵

quadraginta enim dies emissa est; qui numerus uitam, quae in hoc mundo agitur, significat. Denique post septem dies dimissa, propter illam septenariam operationem spiritalem, oliuae fructuosum surculum rettulit, quo significaret nonnullos etiam extra ecclesiam baptizatos, si eis pinguedo non defuerit caritatis, posteriore tempore quasi uespere in ore columbae tamquam in osculo pacis ad unitatis societatem posse perducī. Quod post alios septem dies dimissa reuersa non est, significat finem saeculi, quando erit sanctorum requies, non adhuc in sacramento spei, quo in hoc tempore consociatur ecclesia, quamdiu bibitur, quod de Christi latere manuit, sed iam in ipsa perfectione salutis aeternae, cum tradetur regnum deo et patri, ut in illa perspicua contemplatione incommutabilis ueritatis nullis mysteriis corporalibus egeamus”.

⁵ Augustine, *Confessions* x, 43, 69: “Merito mihi spes valida in illo est, quod sanabis omnes languores meos per eum, qui sedet *ad dexteram* tuam et te *interpellat pro nobis*; alioquin desperarem. Multi enim et magni sunt idem languores, multi sunt et magni; sed amplior est medicina tua. Potuimus putare Verbum tuum remotum esse a coniunctione hominis et desperare de nobis, nisi *caro* fieret et habitaret *in nobis*”.

Without the healing that came from the incarnation of Christ, Augustine claimed, he would despair. Augustine's words are about his experience as priest and as bishop in Hippo—experience that was, at the very least, immediately related to the leaders of the Donatist community. Not only does he recognize the stark choice between hope and despair, but he then continues by acknowledging that he was tempted to run away: “Terrified by my sins and my load of misery I had been turning over in my mind a flight into solitude, but you forbade me, and strengthened me by saying, ‘Thus did Christ die for all that those who are alive may live not for themselves, but for the one who died for them’”.⁶

Augustine's decision to remain in Hippo, that is, not to flee, is based on his understanding of a verse from Paul's second letter to the Corinthians (5:15); his hope is not about his personal salvation, but about those he has been called to serve. It was not personal but pastoral. He made the exact same statement in his letter to Bishop Valerius—citing in that case a different verse from Paul's first letter to the Corinthians, but whose meaning was no different: “I know and hold with complete faith what pertains to our salvation. But how am I to exercise this ministry for the salvation of others, ‘not seeking what is beneficial for me, but for many, that they may be saved (1 Cor 10:33)’?” (Augustine, *Letter 21*, 4).

The reference to his desire to flee and to a lack of respect from the proud has—as I have argued in another place (Fitzgerald 2009, pp. 37-48)—specific reference to the social circumstances that he faced in Hippo from the time of his ordination as a priest. This text, in fact, is remarkably similar to the feelings he expressed in his letter to bishop Valerius that was just cited (Augustine, *Letter 21*, 4). In the context of this talk, however, his references to the role and the

⁶ Augustine, *Confessions* x, 43, 70: “Conterritus peccatis meis et mole miseriae meae agitaveram corde meditatusque fueram fugam in solitudinem, sed prohibuisti me et confirmasti me dicens: *Ideo Christus pro omnibus mortuus est, ut qui vivunt iam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est*”.

importance of the Christian community need to be underscored. His “solid hope” is not just what he said about Christ’s becoming human; it is also his experience within the body of Christ:

Your only Son, in whom are hidden all treasures of wisdom and knowledge, has redeemed me by his blood. Let the proud not slander me, if I think about my ransom-price. I eat it, I drink it, I dispense it to others, and as a poor man I long to be filled with it among those who are fed and are satisfied: those who seek him will praise the Lord.⁷

Augustine’s hope is not only founded on the work of Christ; rather, he also reflects on that work in specific relationship to the Catholic community with which he celebrates the Eucharist. The joy that nourished his ministry in the face of difficult circumstances was personally and deeply connected to those who were not only nourished together; they also recognized the benefit (“qui edunt et saturantur”). This experience is what staved off despair and flight.

But, later on, after some Donatists had begun to come to the Catholic community after the Edict of Union, the challenge was very much the same—with a difference: he had to make sure that this same community was willing to welcome them as members of Christ. They were not merely returning members; they had to be taught what unity really meant.

2. HOPE IN THIS WORLD

Therein lies the challenge; for, oftentimes, Augustine’s understanding of Christian values is interpreted as so completely centered on a

⁷ Augustine, *Confessions* x, 43, 70: “Tu Ille tuus Unicus, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi, redemit me sanguine suo. Non calumnientur mihi superbi, quoniam cogito pretium meum et manduco et bibo et erogo et pauper cupio saturari ex eo inter illos, qui edunt et saturantur: et laudabunt Dominum qui requirunt eum”.

heavenly future that it may encourage believers to avoid social and political engagement, to remain passive in the face of injustice and suffering, or even to undervalue the importance of human agency. Is the right question being asked about the virtue of hope in Augustine? In his preaching on hope, it is, of course, accurate to say that the verse from *1 Cor 2:9* is central (Massie 2013, p. 238), not only because it deals with a description of hope's goal, but also because it highlights the necessity of human agency: "What eye has not seen, and ear has not heard, and what has not entered the human heart, what God has prepared for those who love him". The virtue of hope, in other words, may be a gift, but, like any virtue, it has to be accepted and lead to action. Augustine said:

Let our footsteps not falter, our eyes not waver, but in faith let us aim at making progress till we come to what, here and now, eye has not seen nor ear heard nor has it come into the heart of man (*1 Cor 2:9*). This is believed before it can be seen, so that when it comes we who have believed will not be confounded. Let us go forward then, walking in hope, hoping for what we do not yet possess, believing what we do not yet see, loving what we do not yet embrace. The exercise of our minds in faith, hope and love makes them fit to grasp what is yet to come.⁸

Clearly, Augustine's approach to the virtue of hope does not distract or block believers from practical action. Not even his experience of the intractable opposition of Donatist leaders in Hippo and beyond kept him from action. His efforts to stimulate his listeners to a greater desire for life with God was a way of talking about the virtue of hope from the point of view of salvation—not an invitation to avoid the

⁸ Augustine, *Sermon 4*, 1: "Nec vestigia eius nutent, nec oculi eius palpitent, sed intentione fidei proficiat, ut veniat ad id quod modo nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Quod creditur antequam videatur, ut cum venerit, qui credidit non confundatur. Intendat ergo ambulans in spe, sperans quod nondum tenet, credens quod nondum videt, amans cui nondum haeret. Exercitatio autem animae in fide, in spe et caritate, facit eum idoneum capere quod venturum est".

difficulties of this world. His focus was pastoral, not theoretical, and that can be seen in his letter to Macedonius.

By these virtues given by God through the grace of Jesus Christ, the mediator, who is God with the Father and man with us, through whom we are reconciled to God in the Spirit of love after the enmities of sin—I repeat, with these virtues given by God we now live a good life, and afterwards we will be given its reward, the happy life, which can only be eternal life. For the same virtues are practiced here and will have their result there. Here they involve work; there they will be our reward. Here they are our duty; there they will be the end we attain. And so all good and holy people, even amid torments of every sort, supported by God’s help, are called happy because of the hope for that end, the end in which they will be happy. For, if they were always in the same torments and the fiercest pains, no sound mind would doubt that they were miserable no matter what virtues they had.⁹

Another constant element in Augustine’s writings is to see hope from the point of view of salvation, that is, to note the difference between living in this world (*in spe*) and life with God (*in re*). That stark contrast between time and eternity, between present hope and future fulfillment is both frequent and significant for Augustine. Seeking to stimulate his listeners to a greater desire for life with God, the *in spe-in re* contrast is a foundational dimension of his understanding of the virtue of hope. But it does not suggest a separation between heaven and earth, between the future and

⁹ Augustine, *Letter 155*, 16: “Hoc qui sobria discretione eligit, prudens est: qui nulla hinc afflictione avertitur, fortis est; qui nulla alia delectatione, temperans est; qui nulla elatione, iustus est. His virtutibus divinitus impertitis, per gratiam mediatoris Dei cum Patre, et nobiscum hominis Iesu Christi, per quem post inimicitias iniquitatis reconciliamur Deo in Spiritu caritatis: his, inquam, virtutibus divinitus impertitis, et bona vita nunc agitur, et postea praemium eius, quae nisi aeterna esse non potest, beata vita persolvitur. Hic enim sunt eadem virtutes in actu, ibi in effectu; hic in opere, ibi in mercede; hic in officio, ibi in fine. Itaque omnes boni et sancti, etiam in tormentis quibuslibet divino fulti adiutorio, spe illius finis beati vocantur, quo fine beati erunt: nam si in eisdem tormentis et atrocissimis doloribus semper essent, cum quibuslibet virtutibus eos esse miseros nulla sana ratio dubitaret”.

the present. Rather, in Augustine's view, there is a unity between the Christ in heaven and the Christ on earth. Salvation *in spe* is a participation *in re*—hope has already come.

We have no reason to despair, then; rather must we with great confidence take it for granted that, if he is with us on earth through charity, we are, through the same charity, with him in heaven. [...] He is still down here, and we are already up there. He is down here by compassionate charity, and we are on high by hopeful charity, “for in hope we have been saved (Rom 8:24)”. But because our hope, even though it bears upon the future, is absolutely certain, Paul's statement is made about us as though it were realized already (Augustine, *Commentary on Psalm 122*, 1).

RENATA CROTTI*

«IL MEDIOEVO È LA SPERANZA».
SPUNTI DI RIFLESSIONE

«**L**a speranza resta l'eredità principale del Medioevo». Così scriveva Jacques Le Goff (2003) a chiusura del bel volume *Alla ricerca del Medioevo*. E il concetto di speranza come elemento immanente la vita dell'uomo medievale è del tutto inatteso per chi il Medioevo non lo conosce appieno. Eppure si tratta di una componente fortemente presente nella civiltà dell'Occidente medievale, almeno in alcuni suoi tratti che si cercherà qui di far emergere ricostruendo alcune tessere di quell'intrigante e complesso mosaico che è il mondo medievale.

Di quel lungo millennio che, com'è noto, comprende nell'accezione classica i secoli dal v al xv, si focalizzerà l'attenzione sui cosiddetti secoli centrali, dall'xi al xiii che si caratterizzano in modo del tutto nuovo. La scelta è da mettere in relazione al fatto che si tratta dei secoli definiti *della crescita e dell'apertura*. Crescita non solo economica e apertura alle influenze di altri mondi; crescita e apertura che si accompagnano all'introduzione di elementi strutturali di lunga durata. Sono i secoli in cui la civiltà medievale ha potenziato il confronto con altre civiltà e con altre religioni spesso antagoniste. Queste civiltà, produttrici di sapere e d'arte, hanno segnato la civiltà cristiana del Medioevo consentendo l'acquisizione di elementi fortemente identificativi e il raggiungimento di una sua propria identità.

* *Università di Pavia*

Dal XII secolo è attestato un periodo di rinnovamento filosofico e scientifico di grande portata, allorché l'Occidente europeo, vivificato dall'incontro con l'Islam, ha ottenuto nuove acquisizioni che spaziano dal mondo della filosofia a quello della matematica a quello della rivoluzione tecnologica e manifatturiera.

La coscienza profonda di una identità religiosa-culturale, unita alla consapevolezza di un'affinità etico-storica delle tre fedi del Libro (Cristianesimo, Ebraismo, Islamismo) è il patrimonio più solido lasciato dal Medioevo, un patrimonio che l'età moderna ha disperso e che è necessario recuperare appieno per affrontare le sfide che il futuro ci riserva.

È, quello preso in esame, il tempo della nascita della città, dello sviluppo vero e proprio dell'economia monetaria, dell'artigianato preindustriale, delle invenzioni tecnologiche in agricoltura, della diffusione e della costruzione su larga scala dell'aratro asimmetrico a ruote e versoio, del mulino ad acqua, del telaio per la tessitura, di un più funzionale sistema d'attacco per animali.

È il periodo in cui si scoprono nuovi modi per dominare lo spazio e il tempo. Lo spazio marittimo è controllato grazie all'invenzione del timone di poppa, l'adozione della bussola, la creazione di nuovi tipi di imbarcazioni; il tempo è governato grazie a migliori e più precisi strumenti per la misurazione, l'adozione di ore uguali e la fabbricazione di orologi per misurare le ore e per darne annuncio pubblico attraverso gli orologi comunali che si sostituiscono via via alle campane.

È il tempo in cui l'alfabetizzazione progredisce, la cultura esce dai monasteri e va in città, dove, in particolare, incontra il mercante che, frequentando le scuole laiche, impara a leggere e a far di conto.

È il tempo di un nuovo tipo d'insegnamento e di sapere scientifico, la Scolastica, fondata su una nuova istituzione, l'università, che favorisce l'ampliarsi delle conoscenze e delle professioni mediche e legali.

È il tempo in cui le mentalità cambiano: si fanno strada nuovi atteggiamenti nei confronti del danaro, del lavoro, della famiglia.

È il tempo della formazione dell'ideale cortese, primo codice occidentale di vita civile.

È il tempo in cui la Chiesa prepara per questa nuova società una nuova dottrina che, tra le altre cose, sovverte la geografia dell'aldilà insinuando il Purgatorio fra Inferno e Paradiso, con esiti del tutto inattesi.

Certo, c'erano anche tanti aspetti negativi di quel mondo dove la carestia era una minaccia quotidiana, dove la violenza era dappertutto, dove la guerra era frenata solo dal movimento delle 'paci di Dio', dove la Chiesa stessa era arrivata a organizzare un Cristianesimo della paura. Dove, in parole povere, nessuno di noi avrebbe voluto vivere.

L'Occidente medievale, all'aprirsi del primo millennio, vive una conversione fondamentale. Prima dell'anno Mille, l'uomo si accontentava di sopravvivere credendo imminente la fine dei tempi in base alla discussa teoria del Millenarismo, sebbene nessuno, e tanto meno la Chiesa, sull'esempio di sant'Agostino, avesse mai creduto veramente alla vicinanza della fine del mondo, concetto che minoranze rumorose portavano di tanto in tanto alla ribalta.

Passato l'anno Mille (peraltro non identificabile con un anno certo, stante anche la scarsa cognizione del trascorrere del tempo) e constatato che nulla era successo di tanto sconvolgente per l'umanità, l'uomo dei primi anni del secolo XI pensò a vivere al meglio in terra e a guardare all'aldilà con meno angoscia, aiutato in questo dalla scelta della Chiesa di *mettere in campo* quel nuovo regno di attesa e di speranza, che è il Purgatorio.

È stato agli albori del secolo XI che il mondo medievale è entrato in una fase che ha visto in tutto l'Occidente uno sviluppo di grandissime dimensioni in tutti i settori: l'economia, la politica, la cultura, la spiritualità, la società. La portata *globale* di tale fenomeno è ben resa dall'espressione che lo identifica come *Rinascita dell'anno Mille*.

Gli uomini e le donne di quei secoli non avevano certo un'idea di progresso ma hanno agito come se avessero creduto nel progresso, come se lo avessero desiderato, come se in loro vi fosse sempre una speranza di futuro.

Nella civiltà medievale gli uomini e le donne non hanno mai smesso di inventare, migliorare, perfezionare.

E così hanno prodotto significative 'espansioni' in vari settori del vivere e del sapere in una società dove la religione permeava di sé in modo forte e opprimente la quotidianità.

È stato quello un tempo in cui un'innegabile potenza creatrice si è sprigionata in modo del tutto contagioso e inarrestabile.

Lì in quei secoli si costruì la vera culla dell'Occidente di oggi.

Come non vedere allora in quel vivace e intraprendente modo di vivere il mondo quei germi di speranza vera che sono il sapore della vita e di cui qui segnaliamo alcuni indizi?

I. PIÙ UOMINI, PIÙ FORZE, PIÙ SVILUPPO

Tra i segnali di speranza, il primo, non necessariamente in ordine di tempo, fu l'espansione demografica.

Pur nella mancanza di documenti (non perché perduti ma perché mai prodotti) si ritiene a ragione che tra i secoli X e XI ma soprattutto nell'XI, la popolazione europea sia cresciuta continuamente ed esponenzialmente. Indizi di tale incremento demografico sono i disboscamenti che estesero l'area delle superfici coltivabili; i nuovi insediamenti che diedero vita a borghi, villaggi, città; l'ampliamento della cinta muraria di molti centri urbani per accogliere un numero sempre più crescente di persone.

L'incremento demografico fu sia un effetto sia una causa dello sviluppo economico, *in primis* di quella che è stata definita la 'rivoluzione agricola' dell'epoca.

Lo sviluppo della produzione agricola fu favorito essenzialmente da due fattori: l'esaurirsi delle ultime grandi invasioni di Ungari, Magiari e Saraceni e un mutamento climatico che instaurò in Europa un clima caldo e secco che determinò a sua volta una diminuzione delle foreste e rese più facile il dissodamento di nuove terre così da garantire cibo a una popolazione in crescita.

2. UN BIANCO MANTELLO DI CHIESE: PIÙ UOMINI, PIÙ FEDELI, PIÙ CHIESE

Un'intensa e diffusa attività costruttiva ha portato in tutta Europa alla moltiplicazione di chiese e di edifici di culto tanto da far dire al cronista del secolo x Rodolfo il Glabro che il mondo di allora si rivestì «di un bianco mantello di chiese», quasi si trattasse di uno *status symbol* delle comunità, piccole o grandi che fossero. E questo è, forse, il fattore esterno più evidente dello sviluppo della Cristianità che ha permeato di sé i secoli centrali del Medioevo e i cui esiti sono ancora oggi sotto gli occhi di tutti.

In campo architettonico/edilizio si assiste alla diffusione di un nuovo linguaggio, denominato Romanico. Il termine rinvia sia a una continuità con modi e metodi costruttivi dell'antichità romana sia a un'analogia con le nuove lingue romanze, un'altra espansione di questi secoli.

Il grande movimento di sviluppo edilizio, verificatosi un po' ovunque, ha avuto un'importanza capitale nel progresso dell'Occidente medievale in quanto svolse principalmente la funzione di stimolo economico. Il recupero e la disponibilità su vasta scala di materie prime (pietra, legno, ferro), la messa a punto di tecniche per la lavorazione, la fabbricazione di attrezzi funzionali per l'estrazione, l'individuazione di nuove e più agevoli modalità di trasporto, il reclutamento di mano d'opera, il finanziamento dei lavori, non solo per le cattedrali ma anche per chiese di minor dimensioni, hanno prodotto, infatti, quel pullulare di cantieri di cui possiamo ben immaginare la forte intensità costruttiva.

E tra le chiese di maggior vastità, imponenza e magnificenza mette conto ricordare quella di Cluny, la più grande chiesa di tutta la Cristianità. Significativo è il fatto che sui capitelli sia ospitato un programma iconografico di grande significato: secondo alcune interpretazioni, sarebbe illustrato il contenuto di una lettera di Pier Damiani che, elogiando la vita dei monaci, fa rappresentazione delle virtù teologali e cardinali. Tra le prime spicca la Speranza, elemento

ben caro al mondo cluniacense, una speranza direttamente collegata al mistero di Cristo e alla salvezza eterna.

3. PORTE E PORTALI DI CHIESE:

DAL 'PORTICO DELLA GLORIA' AL 'PORTICO DELLA SPERANZA'

Sui portali di legno o di bronzo di molte chiese di tutta Europa la scultura persegue un intento narrativo ben preciso. Le porte di chiese si caricano così di significativi messaggi: la Porta è vista come ingresso alla salvezza e diviene essa stessa simbolo di Cristo.

Il forte significato simbolico della porta negli edifici sacri medievali ne ha motivato la monumentalità e il corredo plastico. Esempio è il caso della basilica di San Giacomo a Compostela.

Nella sua grande e spettacolare architettura, imponente è il portale noto come 'Portico della Gloria'. La sua bellezza e il suo mistero hanno affascinato pellegrini di tutti i tempi, soprattutto gli illetterati – che nel Medioevo erano la stragrande maggioranza – capaci di leggere quell'immenso *libro di pietra* che narra tutti i misteri cristiani dalle origini dell'uomo sino alla sua meta ultima nel Regno dei Cieli. In una esplosione di figure e di simboli, tra bellezza artistica e mistero, al centro campeggia la figura di Cristo in trono che accoglie l'uomo alla fine del suo cammino e, con il suo sguardo sereno, amabile e pieno di pace, apre alla speranza. Il 'Portico della Gloria' diventa così il 'Portico della Speranza', speranza della misericordia divina.

4. IL PELLEGRINAGGIO: ALLA RICERCA DI DIO, SPERANZA DI PERDONO

Nel corso del secolo XI la pratica del pellegrinaggio conobbe una grande diffusione nel mondo occidentale, complici la maggior sicurezza delle strade e lo sviluppo dei centri urbani. Il pellegrinaggio costituiva per l'uomo medievale un atto penitenziale ed espiatorio

oltre che lo strumento più efficace per assicurarsi la protezione di Dio e dei santi.

Parallelamente al lungo viaggio attraverso paesi lontani, il pellegrino intraprendeva spesso un cammino interiore, che lo portava a una crescita spirituale. La maggior parte di questi itinerari conduceva ai santuari sorti in corrispondenza di tombe di santi o dove si custodivano le loro reliquie. A Gerusalemme la tomba di Cristo, a Roma quella degli apostoli Pietro e Paolo, mentre la scoperta del corpo dell'apostolo Giacomo attrasse folle di fedeli verso il santuario di Compostela, in Galizia. Secondo la tradizione il santuario fu edificato nel luogo in cui, nella prima metà del IX secolo, il vescovo Teodemiro guidato da una stella (*Campus stellae*) aveva ritrovato miracolosamente la tomba dell'apostolo Giacomo. La devozione a san Giacomo crebbe particolarmente durante il lungo periodo della *Reconquista* contro i Mori di Spagna e assunse dimensioni impressionanti nell'XI secolo, tanto da essere chiamato Santiago *Matamoros*.

Attraverso il *Cammino* di Santiago il pellegrino, spinto dalla speranza, era condotto ai confini del mondo allora conosciuto. Dopo la visita alla cattedrale, molti infatti prolungavano il loro viaggio iniziatico per raggiungere il mare a Finisterre e tuffarsi con lo sguardo in quel suo orizzonte circolare oltre il quale inizia l'aldilà.

La credenza popolare giacobeica e la devozione al santo apostolo furono incrementate da una serie di circostanze: la scoperta autentica o indotta del vescovo Teodemiro, la concessione di privilegi alla chiesa di Santiago da parte di monarchi, il sistematico miglioramento delle strade e di altre infrastrutture, la creazione di condizioni favorevoli all'urbanizzazione e al commercio, la garanzia di pace e di sicurezza lungo il Cammino.

Ma il Cammino si sviluppò anche grazie all'Ordine cluniacense che incoraggiò il pellegrinaggio e ai papi che concessero indulgenze e anni giubilari e fu reso stabilmente presente grazie ai mercanti che ne arricchirono l'itinerario religioso facendone un percorso di commercio.

Tutto questo non avrebbe prodotto un successo di portata tanto inattesa se non ci fosse stata quella grande mobilitazione religiosa dei

credenti che a noi risulta ancora più sorprendente se si pensa che si concretizzò in un'epoca in cui il mezzo abituale di comunicazione era l'oralità, il sentito dire.

Come spiegare allora questo fenomeno d'immense proporzioni se non come espressa e grandiosa manifestazione di credenza e di speranza collettive?

5. IL PURGATORIO: UNA RIVOLUZIONARIA SPERANZA DI SALVEZZA

Tra gli elementi della civiltà medievale che ospitano una forte aspirazione alla speranza, mette conto ricordare un'altra eredità o meglio un'invenzione del Medioevo, il Purgatorio, il terzo luogo dell'aldilà, dopo l'Inferno e il Paradiso, che mette in relazione stretta il mondo dei morti e quello dei vivi proprio tramite la speranza. Infatti, l'attesa rassegnata di una punizione temporanea nel Purgatorio per le anime dei peccatori trova la sua ragion d'essere nella speranza della vita eterna dal momento che, grazie all'aiuto ricevuto dai vivi, sotto forma di suffragio, terminato il periodo di espiazione, era certa la redenzione e dunque il passaggio in Paradiso.

Per gli uomini del Medioevo l'esistenza del Purgatorio ha accresciuto in modo evidente le speranze di salvezza con conseguente cambiamento di prospettiva della vita quotidiana.

La presenza del terzo regno ha modificato anche il rapporto tra la vita e la morte, imponendo la necessità di regolamentare in terra la vita nell'aldilà attraverso soprattutto lo strumento del testamento. «Noli intestatus decedere» è l'invito pressante che a partire dal secolo XII la Chiesa ha rivolto ai fedeli sollecitando di seguire la pratica testamentaria per regolamentare gli affari terreni ma soprattutto per garantirsi l'aldilà attraverso gli strumenti di suffragio (messe, uffici funebri, offerte a chiese e per opere di carità).

Questa elaborata e complessa nuova realtà ha determinato una vera e propria 'contabilità dell'aldilà', in linea con la contabilità mercantile che si era andata intanto affermando. Il Purgatorio prende

quota infatti in coincidenza con lo sviluppo della società mercantile che, ricca sulla terra, veniva messa nelle condizioni di essere salvata dopo morte, pagandosi un posto in Paradiso con lo stesso denaro conquistato con un'attività non sempre lecita.

Il cistercense Cesareo di Heisterbach (inizi secolo XIII), in uno dei circa 800 *exempla* che compongono il *Dialogus Miraculorum*, fa dire all'usuraio di Liegi salvato dalle preghiere della moglie: «Il Purgatorio è speranza» perché promessa di Paradiso, concessione della giustizia misericordiosa di Dio. E l'esempio è ancor più significativo se si tiene conto che si riferisce a un momento in cui la Chiesa era fortemente impegnata a combattere l'usura e i protagonisti di tale illecita attività verso i quali finisce comunque per assumere un atteggiamento d'interessata *disponibilità* e amorevole *comprensione*.

Insieme agli usurai, i beneficiari della nascita del Purgatorio diventarono anche alcune altre categorie professionali disprezzate e condannate (chi sparge sangue, maneggia denaro, si macchia d'impurità): anche a loro era consentito nutrire speranza di salvezza a condizione però che avessero saputo quaggiù farsi amare tessendo legami forti di solidarietà familiare che si trasformavano in garanzie di suffragio.

Fu un francescano, Pietro di Giovanni Olivi (1248-1296), a interrogarsi sulla ricchezza e sulle modalità di salvezza per i ricchi. Da quel primo quesito, con l'apporto di altri pensatori, si giunse a un'idea molto importante per l'avvenire dell'Occidente: l'uomo avido di danaro che è sempre stato considerato a rischio salvezza (si ricordi il ben noto detto evangelico) si trovava ad avere a disposizione un'efficace ancora di salvezza unita a una speranza di perdono attraverso il pentimento e la pratica di opere di carità. Per il ricco che sceglieva di destinare il suo capitale postumo al Purgatorio, la ricchezza diventava tollerabile: la legittimazione del denaro era così un nuovo modo per dare ai ricchi speranza di salvezza.

Un'altra funzione veniva ad assumere il terzo Regno configurandosi come strumento di affermazione di potere per alcune categorie: per i vivi perché potevano influire sul *post mortem* e per la Chiesa

che affermava il suo diritto sulle anime del Purgatorio traendone beneficio finanziario. Di tale nuovo mezzo d'incremento delle finanze della Chiesa furono diretti beneficiari gli ordini mendicanti, i veri propagandisti della nuova credenza e alimentatori di quell'infernale sistema delle indulgenze che non poche conseguenze ebbe sulle sorti della Chiesa in Occidente.

La presenza del Purgatorio si andava intanto facendo sempre più centrale nel pensiero, nella predicazione, nella psicologia dell'uomo medievale riflettendosi in un'infinità d'immagini sino a giungere alla grandiosa raffigurazione che Dante ne ha fatto nella *Divina Commedia*.

Spettò, infatti, a Dante il ruolo decisivo nella diffusione dell'idea del Purgatorio e nel processo che ha imposto il Purgatorio come elemento essenziale dell'oltretomba. Dell'aldilà, Dante trasformò radicalmente anche la geografia raffigurando il Purgatorio come una montagna a cerchi concentrici che si erge in mezzo al mare: le anime, percorrendo tali cerchi dal basso verso l'alto, raggiungono il Paradiso.

Al grande poeta si deve anche la traduzione in immagini dell'elemento veramente rivoluzionario introdotto dal Purgatorio, vale a dire la dimensione della speranza. Una speranza che sul piano dell'immaginario collettivo cambiò il mondo.

6. CRISTO SI FA PIÙ VICINO E AIUTA GLI UOMINI

Dall'VIII secolo l'Occidente medievale, come si sa, accoglie ufficialmente le raffigurazioni di Dio perché le immagini non vanno adorate (idolatria) né distrutte (iconoclastia). Le immagini hanno la precisa funzione di vivificare la fede.

Soprattutto nei secoli XII e XIII delle tre persone della Trinità, il figlio di Dio, Gesù, diventa la più vicina alla devozione dei fedeli perché la più immediatamente comprensibile pur nel suo mistero.

La più diffusa somministrazione dei sacramenti, l'intensa attività di predicazione al popolo, la presenza di una solida rete di parroc-

chie e la più ampia conoscenza della Bibbia contribuirono a porre in primo piano la figura di Cristo così che il Dio inaccessibile diventava poco a poco, nella coscienza del popolo, il Dio immanente, il Dio che è anche uomo e si può imitare nella sua umanità.

Protagonista di questo processo che non è solo intellettuale e teologico è stato il popolo cristiano, messo nelle condizioni di apprendere della figura di Cristo soprattutto gli episodi della vita in terra, potendola identificare con la propria in ciò in cui è più facilmente identificabile, la sofferenza. Fu così che il culto del Cristo della Passione ha prodotto quello straordinario oggetto devozionale che è il crocifisso, destinato a diventare, con il segno della croce, l'immagine simbolo della fede cristiana e portatore di un messaggio di speranza per la salvezza dell'umanità.

Una speranza che diventa certezza con la Resurrezione che rappresenta il coronamento dell'Incarnazione di Gesù. Il Cristo risorto con in mano la bandiera della vita eterna che si eleva verso il cielo al di sopra della tomba vuota, in un'immagine trionfalmente maestosa, è una scena di gloria immensa che ha ispirato i più grandi pittori del Medioevo.

‘Cristo è via alla vita, è verità che deve insegnare a vivere’. E con Lui l'uomo si apre alla speranza.

7. L'ICONOGRAFIA MARIANA O LA SPERANZA DECLINATA AL FEMMINILE

In Occidente, a partire dall'XI-XII secolo, la Vergine Maria, che è la versione occidentale della bizantina madre di Dio, la *Theotokos*, diventa oggetto di un culto appassionato, intenso e onnipresente.

L'iconografia mariana si rinnova fortemente grazie all'iniziativa dei Cistercensi e degli Ordini mendicanti: Maria è presentata come una madre, oltretutto divina, anche terrestre, fortemente umanizzata, della cui vita terrena si raccontano episodi edificanti e simbolici che esprimono sentimenti molto umani.

In Occidente si va poi affermando e trionfa l'immagine della Vergine *Hodigitria*, 'colei che indica il giusto cammino': con Lei cresce la speranza per il cristiano di seguire la retta via per raggiungere la salvezza eterna.

Nelle rappresentazioni pittoriche e scultoree della Vergine viene reso evidente il suo ruolo di Madre di tutti i fedeli per i quali intercede presso il Figlio avendo a cuore la salvezza dell'umanità.

Il gesto di Maria di indicare affettuosamente con la mano il Bambino che tiene in braccio, che ritroviamo in molte rappresentazioni del binomio *Madonna con il Bambino*, ci racconta di uno speciale rapporto madre-figlio che riverbera poi su tutti i fedeli, rapporto che diventa un inno alla speranza e che ha dato spunto alla creazione di alcuni tra i capolavori del Romanico e del Gotico.

8. SPERANZA DI FUTURO: LA DIFFUSIONE DEL LIBRO E IL SECOLO CHE LEGGE E CHE SCRIVE

Com'è noto, nell'alto Medioevo le scuole si trovavano per lo più nei monasteri e nelle sedi episcopali ed erano di fatto riservate a futuri ecclesiastici.

In seguito alla forte espansione urbana che ha caratterizzato i secoli dopo il Mille, si assiste a una vera e propria esplosione di scuole laiche. Al vertice stanno quelle speciali associazioni di studenti e di docenti che sono le università.

Fu proprio in concomitanza con l'incremento delle scuole laiche e delle università che il libro si diffuse sempre più, democratizzandosi. La scrittura corsiva finì con il predominare, il numero dei possessori di libri, anche di lusso, andò aumentando sistematicamente. E financo le donne diventarono protagoniste, essendo loro destinati i cosiddetti libri d'ore, arricchiti da miniature d'indicabile bellezza.

Anche la biblioteca monastica assunse così una nuova funzione e si arricchì di una nuova missione. Da bene da conservare tra i beni

del monastero diventa strumento di crescita spirituale e intellettuale, un insieme di saperi da consegnare al futuro.

In questo contesto hanno subito modifiche anche le modalità del leggere: alla lettura svolta singolarmente e in silenzio si va via via sostituendo la lettura ad alta voce che diventa occasione di socialità, di vivere civile, di cortesia, di intrattenimento, di condivisione, di relazione con l'altro con modi alternativi alla cultura clericale e più rispondenti alla nuova temperie culturale, spirituale e sociale di evidente apertura a un futuro di speranza.

9. ANDARE IN CITTÀ O LA SPERANZA DI LIBERTÀ

Anche l'ambiente urbano laico offre occasione per riaffermare l'immanenza della speranza. I contadini inurbati andavano cercando in città la libertà dagli obblighi feudali e la possibilità di un miglioramento di vita, non sempre facile, anche attraverso la pratica di un mestiere specializzato.

Al di là delle condizioni materiali la città apriva a nuovi orizzonti, mutava la mentalità, il modo di vivere il mondo, grazie anche alla presenza di persone di provenienza e cultura diverse.

In città aumentava anche il senso di sicurezza garantito, tra l'altro, da mura imponenti che dal secolo XII vennero ampliate a più riprese. Mura di cui si apprezzava l'aspetto più propriamente estetico insieme ovviamente alla funzione difensiva indispensabile per la sopravvivenza della città. Lo affermava, all'inizio del XII secolo, Rabano Mauro nel suo *De Universo*: «Le mura della città significano l'inespugnabile fermezza della Fede, della Speranza e della Carità».

Proprio le tre virtù teologali diventano le virtù civiche per eccellenza, capaci di garantire il buon governo che non può prescindere dall'amor di patria che affonda le sue radici nella Carità, trova linfa vitale nella Fede che vivifica le azioni della giustizia e individua nella Speranza della guida divina la ragione del governare bene per la prosperità dell'intera comunità.

Sono proprio la Fede, la Speranza e la Carità, rappresentate in tutta la loro valenza simbolica, a fare da corona al personaggio del Bene Comune raffigurato al centro del celebre affresco trecentesco di Ambrogio Lorenzetti, noto come il *Buon Governo* dipinto nella Sala della Pace del Palazzo Comunale di Siena, da leggere come un inno alla speranza.

IO. PER CONCLUDERE

Diceva Bernardo di Chartres: «Noi siamo come nani seduti sulle spalle dei giganti», secondo quanto riferisce il suo allievo Giovanni di Salisbury (1159 ca.) nel *Metalogicon* (III, 4), volendo indicare l'importanza di quel grande patrimonio trasmesso dagli antichi, nella piena consapevolezza che le conoscenze e le acquisizioni di tutti i tempi e in tutti i campi del sapere siano frutto non solo delle capacità delle generazioni che le hanno prodotte bensì il risultato di secoli e di millenni di progresso e di conquiste. Nello stesso tempo, la postazione sopraelevata sulle spalle di giganti consente di vedere più lontano, di ampliare l'orizzonte rimandando all'importanza e al valore imperituro della ricerca e della conoscenza che stanno alla base di ogni forma di speranza.

GIULIA DELOGU*

DAI LUMI A MANZONI: LA VIA ITALIANA
AD UNA SPERANZA MODERNA

Nell'anno v della Repubblica, 1797, Giovanni Rasori trentenne Rettore dell'Università e del Collegio Nazionale (denominazione assunta dal Ghislieri nel corso del Triennio repubblicano 1796-1799) definiva proprio gli alunni nazionali, cioè gli studenti del Collegio, «questa gioventù speranza della nostra repubblica nascente». La speranza di Rasori, medico materialista e ardente giacobino, condivideva con quella di Agostino l'afflato verso il futuro, ma le somiglianze si arrestavano più o meno qui. Il futuro al quale pensava il giovane professore era infatti tutto terreno e concreto: era la nascente Repubblica Cisalpina. Ed era un futuro collettivo fatto dagli studenti universitari, chiamati ad essere le (illuminate) classi dirigenti del nuovo stato. In effetti a ben guardare sia Agostino sia Rasori condividevano anche l'idea che la speranza fosse non un sentimento ma una virtù, cioè l'attitudine a fare del bene. Rasori stesso credeva fortemente in una istruzione che fosse insieme scientifica e morale: proponendosi agli studenti come «compagno delle [loro] fatiche» li invitava, una volta laureati, a spargere i «lumi» appresi nelle aule presso i meno fortunati facendosi così veicolo di quei «semi della virtù» che lui stesso aveva sparso in loro. Che, però, l'idea rasoriana di virtù, all'atto pratico, fosse ben distante da quella del patrono dell'Università di Pavia è ben chiarito dalla scelta del giovane Rettore di redigere un controverso calendario dove tra i santi

* *Università Ca' Foscari Venezia*

Agostino, patrono dell'Ateneo, non aveva posto, ma era anzi sostituito da «uomini grandi»:

Vi compiego parimente una prova del Calendario che io propongo quest'anno come Rettore dell'Università, e v'indico la norma che ho tenuta nell'eseguirlo. 1. Ho adottato come era di dovere il Calendario francese 2. Per non incorrere nell'inconveniente del farsi scuola ne' giorni detti feste di precepto, ho fatto in modo che tutti questi giorni vengano ad essere notati come giorni di vacanza, conservando pure come vacanza la decade 3. Ad ognuna delle decadi ho apposto le rispettive denominazioni quali si trovano nel Calendario francese 4. Agli altri giorni, invece di apporre nomi di piante o di animali, come nel Calendario stesso, ho sostituito nomi d'uomini grandi nelle scienze, nelle arti o nel mestier delle armi, specialmente poi ho cercato i nomi de' nostri Italiani (*Il Cittadino Rasori Professore di Medicina, Rettore dell'Università di Pavia e del Collegio Nazionale all'Amministrazione Generale della Lombardia, 15 piovoso anno V - 3 febbraio 1797*).

Roventi le polemiche suscitate dal calendario, tali da far intervenire anche Alessandro Volta insieme ai suoi colleghi decani delle facoltà pavesi e da attirare l'attenzione dell'Amministrazione generale della Lombardia a Milano:

L'invitto General Bonaparte [...] con replicati proclami [ha] comandato il rispetto alla Religione, e persino agli usi e alle consuetudini del paese; e in questa Università, oltre alle scienze naturali e politiche, s'insegnano i principi della religione e della morale, affinché sotto la pubblica ispezione vi si possan formare non solamente uomini probi, ma anche illuminati ministri del culto, che sieno buoni Cittadini. Ora nel nuovo Calendario [...] si fa sparire agli occhi di giovani Cristiani ogni idea di feste Cristiane, si toglie loro una direzione assi comoda per sapere in quai giorni debbono assistere a' divini uffici; e si levano que' due o tre giorni ne' quali il Corpo dell'Università esercita pubblici atti di Religione. In questo Calendario tra molti illustri nomi che possono servir d'esempio e di stimolo alla studiosa gioventù, si sono posti i nomi di Giuliano l'apostata, di Spinosa, di Tolando, di Collins e di molti altri, i quali malgrado i loro talenti e le loro cognizioni, hanno però meritato la detestazione pubblica per la loro dichiarata inimicizia con ogni sorta di religione,

specialmente la cristiana; per essere stati, se non tutti, certamente alcuni di essi, illustri scellerati; e per aver scosso i fondamenti di ogni virtù; senza di cui sarebbero inutili ed anche nocive le scienze, e vano risulterebbe ogni governo repubblicano. E ciò che fa meraviglia, in un governo democratico si ricorda a' giovani il nome di Hobbes, il quale ha piantato i principi del più terribile dispotismo (*I Decani dell'Università di Pavia a' Cittadini Perelli e De Mattia, Rappresentanti per gli studi nell'Amministrazione Generale della Lombardia, 25 piovoso anno V - 13 febbraio 1797*).

La battaglia sul calendario, che poi fu abrogato senza mai entrare veramente in uso a Pavia (ma del quale copia resta nella Biblioteca Universitaria sotto la dicitura «famosissimo e rarissimo calendario di Rasori»), ben mostra come nel corso del Settecento la questione della definizione di cosa fosse la virtù – e le sue tante diramazioni tra cui la speranza – fosse diventata un terreno di scontro dai caratteri sempre più marcatamente politici. Il caso pavese, scelto per la chiarezza con cui esemplifica la questione e per il profondo significato nel panorama culturale coevo, illustra infatti le profonde tensioni che attraversano il Settecento, dove centrale diventa il problema della definizione di un sistema valoriale rispondente al *moderno* e, dunque, anche la definizione di cosa, in senso positivo, sia da intendersi come veramente *moderno* (Dipper 2015, pp. 33-58). Nel percorso che va da Agostino al XXI secolo, pertanto, il secolo dei Lumi si presenta come un fondamentale momento di ridefinizione del concetto di speranza e in senso più lato di virtù.

Nella riflessione settecentesca il dibattito sulla virtù si lega sovente a quello sul concetto di felicità, che subisce una forte evoluzione in senso terreno e politicamente impegnato. Nel dibattito italiano, la felicità terrena o celeste, propria o altrui, si trova ad essere spesso indicata quale fine ed esito desiderato del comportamento virtuoso. Così Antonio Genovesi nelle sue *Lezioni di commercio* (1765-1767) definiva la virtù come «forza nutritiva, conservatrice e miglioratrice» e «forza conduttrice alla perfezione e alla felicità». Gaetano Filangieri ne *La scienza della legislazione* (1785) ricordava la «virtù civile, che combina la volontà col dovere e che può sola costituire l'umana felici-

cità». E il binomio felicità/virtù tornava a beneficio del vasto pubblico che ne conosceva i drammi, anche nei versi di Pietro Metastasio, che sottolineava come i compiti del sovrano fossero «sollevar gli oppressi / rendere felici i regni, / coronar le virtù», insomma «produrre la pubblica felicità». Filangieri, poi, discutendo del tema a lui caro della riforma legislativa come strada verso una «società più giusta ed equa» (Ferrone 2005), metteva in luce come l'agire virtuoso si legasse inscindibilmente alla speranza che veniva ad essere riletta come una sorta di sostegno per le leggi e spinta al bene comune:

l'oggetto delle leggi che riguardano l'educazione, i costumi, l'istruzione pubblica è di formare il cuore e lo spirito degli individui della società, di condurli alla virtù per la strada istessa delle passioni, di aggiungere al timore delle pene per i delitti, la speranza dei premi per la virtù, di sostituire ai pregiudizi ed agli errori i lumi, e le verità, di distruggere quell'ignoranza che nasconde all'uomo i suoi veri interessi, lo conduce ai vizi.

La saldatura tra virtù, felicità e speranza è, d'altra parte, una costante del pensiero europeo dell'età moderna. Nell'ottica cristiana, fin dalle origini, era la speranza stessa nel paradiso ad essere una forma di felicità, la tensione verso un'altra vita nella quale, rimosso il peccato originale, si sarebbe tornati allo stato di felicità primigenio dell'Eden. La speranza nel paradiso era, insomma, una forma di immaginazione e prefigurazione di un futuro migliore, ancorché molto remoto e celeste. Speranza nel futuro e ricerca della felicità erano, dunque, una spinta dell'animo che avrebbe visto esito e ricompensa nell'aldilà. Un cambio di prospettiva, in senso terreno, avviene col pensiero di John Locke per il quale la ricerca della felicità non è più solo una «necessità interiore», ma ha una «funzione sociale e civile» (Trampus 2008, p. 76) e può guidare l'essere umano ad agire in favore del bene comune.

Nella piena età dei Lumi, come sottolineato anche dalle citazioni tratte dal dibattito italiano, la dimensione terrena della speranza e della felicità, il loro convergere nella direzione della riforma (o

della rivoluzione) della società coeva sono ormai un tema ricorrente. Adam Smith, rielaborando le teorie utilitaristiche di Bernard de Mandeville e Francis Hutcheson – che non a caso saranno alla base delle riflessioni su felicità e progresso civile anche di Claude-Adrien Hélietius in Francia e di Pietro Verri e di tutto il gruppo dell'Accademia dei Pugni e de «Il Caffè» a Milano (Francioni 2013, p. 26) – propone una visione competitiva della società nella quale la speranza del singolo in un futuro migliore favorisce il progresso e la felicità universali. Tali teorie sembrano trovare, agli occhi dei *philosophes*, esempio pratico nei nascenti Stati Uniti d'America, come ben messo in chiaro, a titolo d'esempio, da Denis Diderot che, nel suo appello *Agli insorti d'America* (1778), intende mostrare che «sul male trionfa sempre la speranza in un mondo migliore e più felice» (Trampus 2008, p. 175).

Nel corso del Settecento, dunque, si assiste ad un processo di ridefinizione in senso politico e secolare del concetto di speranza ed in senso lato di virtù. Alla tradizionale visione della virtù come un concetto già per sé multiforme – nella sua *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani* (1735) Ludovico Antonio Muratori l'aveva definita «albero nobile» che «si dirama poscia in varie moltissime virtù particolari, alle quali gli antichi Filosofi diedero il nome con tale estensione e moltiplicazione, che non solamente ci additarono le principali branche d'essa Virtù, ma insino i suoi più minuti ramicelli» – si sovrappone, con decisione a partire dagli anni Sessanta del secolo (Rosa 1999, p. 12), una ulteriore ramificazione, o meglio divaricazione, tra una virtù di ispirazione religiosa, che abbia il suo fine ultimo in cielo, ed una secolarizzata, che si concentra invece sulla realizzazione di cambiamenti, riforme, in terra.

Se si guarda con attenzione a come, nella trattatistica, siano definiti gli obiettivi e i fini dell'azione virtuosa, è possibile così tracciare una linea semantica evolutiva della virtù moderna che dalla morale, attraverso il commercio e la legislazione, giunge fino alla politica. In una prima fase inaugurata nel 1709 con *La vita civile* di Paolo Mattia Doria e conclusasi nel 1749 con *Della pubblica felicità* di Murato-

ri, si passa dalla preminenza assoluta della salvezza ultraterrena alla considerazione della felicità terrena. Negli anni centrali del secolo (1751-1767), Ferdinando Galiani e poi soprattutto Antonio Genovesi e Cesare Beccaria conducono il discorso dall'ambito commerciale (e quindi dal dibattito sul lusso e la felicità pubblica) a quell'etica applicata alla giurisprudenza (l'importanza di leggi giuste ed eque). Sarà poi la scuola di Genovesi, ed in particolare Gaetano Filangieri, a sottolineare come la vera virtù debba consistere in un amore per il prossimo che si concretizza in un'azione riformatrice per il miglioramento della società (1767-1785). È in questi stessi decenni che si assiste all'abbandono dei tentativi di conciliazione tra virtù terrena e virtù celeste – istanza che aveva dominato il dibattito italiano fino a Genovesi – e dunque al radicalizzarsi delle prospettive, in un senso e nell'altro: alla virtù tutta terrena di Filangieri, Appiano Buonafede oppone un recupero dell'amor di Dio e della religione. Il finire del secolo vede una sostanziale convergenza verso un'idea di virtù repubblicana (fatto soprattutto politico), ma ancora una volta le posizioni sono molteplici e si va dalla repubblica cristiana di Giambattista Roberti a quella aristocratico-libertaria di Vittorio Alfieri e a quella di Francesco Mario Pagano, nella quale libertà doveva andar di pari passo con felicità e prosperità. Si assiste, insomma, ad una evoluzione che sposta il centro della discussione dalla salvezza eterna alla felicità terrena, e ancora dalla morale al commercio, proseguendo quindi verso la questione della legislazione. Una volta abbandonati i tentativi di conciliare virtù pagana e virtù cristiana, nella seconda metà del secolo, da un lato ci si concentra nuovamente sulla preminenza assoluta della religione e della vita eterna, dall'altro la virtù diventa il punto di partenza per piani riformatori che si propongono di mettere in pratica l'invito di Genovesi a creare una «società giusta ed equa». L'esito finale è una focalizzazione sul terreno della politica e una rivisitazione dell'idea repubblicana di virtù, interpretata, pur variamente, come amore della patria e del prossimo.

Il percorso che conduce ad una virtù e una speranza *moderne* mostra come dopo la riflessione di Muratori, che ne aveva per primo

ricosciuto con chiarezza la valenza terrena e secolare pur senza negarne il fine ultimo celeste e la preminenza dell'amor di Dio su quello di patria e del prossimo, si sia giunti ad una profonda divisione. Da un lato si pone il pensiero del circolo milanese dei Pugni e della scuola napoletana di Genovesi saldamente ancorato alla dimensione terrena e legato a tentativi concreti di proporre piani di riforma (dal campo legislativo a quello educativo) per gli antichi stati italiani; dall'altro la forte ripresa della tradizione agostiniana tra gli intellettuali cattolici. Tra questi ultimi, Appiano Buonafede è un interessante esempio della vivacità della ricezione agostiniana oltre che di grande abilità comunicativa: poeta e filosofo scrisse, tra il 1745 e il 1796, quasi cento sonetti-ritratto per spiegare attraverso l'esempio di personalità europee delle scienze e delle lettere di età moderna cosa fosse la vera virtù. La sua raccolta poetica, edita per la prima volta a Napoli, ebbe nel corso del secolo un tale successo da venir ripresentata, tra ristampe e nuove edizioni accresciute, ben sette volte.

Dalla raccolta emergono con chiarezza i tratti salienti della declinazione di virtù cristiana che Buonafede voleva difendere e diffondere. Era un'idea che, come si accennava, prendeva le mosse dalla concezione agostiniana secondo la quale non poteva esistere in terra una virtù perfetta: questa attitudine spiega perché quasi tutti i ritratti fossero tratteggiati a luci e ombre e perché pochi fossero i modelli o assolutamente positivi o totalmente negativi. È così di Erasmo da Rotterdam: «L'immagine di costui dubbiosa pende / tra gran virtù, e vizi assai peggiori», di Jacques Bénigne Bossuet: «del ver gettò costui l'ottimo» ma fu funestato dalla troppa ambizione, di Jean-Jacques Rousseau: «figlio del caos [...] mesci voler, virtude, codardia, delitto». Anche Antonio Genovesi, del quale pure Buonafede era stato amico personale, non fu esente dai rimproveri: ne descrisse infatti «l'acre ingegno e il vivo lampo / d'acceso spirto» che però l'aveva portato a divampare «tra fervide immagini» trascurando il «paterno campo» – la religione cattolica – in favore della rivendicazione dei «diritti del cielo e delle genti». Particolarmente rivelatore dell'ambiguità della virtù, e della concezione in merito di Buonafede, era il

sonetto dedicato a Daniele Concina che il poeta conobbe ed ascoltò predicare a Napoli nel 1746. All'intransigente frate domenicano, che pure era elogiato per il suo impegno in difesa della fede, veniva rimproverato l'aver dimenticato che la vera virtù non richiedeva un'eccessiva severità, ma soprattutto moderazione. I pochi modelli interamente positivi erano accomunati dalla caratteristica della modestia – mentre ad ambizione e superbia era spesso ricondotta l'origine di atteggiamenti viziosi – e dalla capacità di unire armonicamente aspetti della vita religiosa e della vita civile. Così Marino Caracciolo era colui che «premo di virtù nuovi sentieri / leggi alla pace, e alla guerra diede», Prospero Lambertini era «Socrate e Augusto», Giambattista Vico era colui che aveva incarnato «ragione e pietate» e Celestino Galiani era un vero e proprio eroe della modestia, uno di quegli «eroi fuggitivi» che aveva diviso la sua esistenza tra cure pubbliche e devozione privata, tra «taciturni chiostrì, sudati incarichi, gravi studi». Di converso la «poca o niuna religione» era «la macchia indelebile» che offuscava chi era andato contro la dottrina cattolica come Giusto Lipsio, Niccolò Machiavelli, la «serpe» che «all'empio e al tiranno, i passi e i varchi addita [...] l'onesto e la fede insulta», Thomas Hobbes «de' sozzi geni d'Epicuro erede», Baruch Spinoza «empio ateista» e Montesquieu «superbo ed empio».

Tale solco andò approfondendosi fino a diventare in apparenza incolmabile nell'età rivoluzionaria, durante la quale, come ben esemplificato dal caso del calendario di Rasori, da un lato i santi cristiani – tradizionali depositari delle virtù e modelli guida di una speranza rivolta all'aldilà – non sembravano più aver posto, dall'altro i difensori dei valori cristiani sembravano non voler più accettare quanti, nell'età dei Lumi, avevano lavorato per il progresso della conoscenza umana in tutti i campi del sapere, dando alla speranza nuove accezioni terrene, e li accusavano di essere cattivi esempi per gli studenti ed «illustri scellerati». Una dicotomia quasi insanabile tra fronte religioso e secolarizzatori non è certo limitata alla Pavia della Repubblica Cisalpina, ma trova numerosi riscontri in tutte le esperienze repubblicane, tanto in Francia quanto a Roma e nella

Napoli del 1799, dove si tentò, in vario modo, di promuovere nuove religioni civili che soppiantassero quella cattolica, creando nuovi martiri e santi, scrivendo inni patrioti e fondando templi della patria come il Panthéon (Bell 2001; Bonnet 1998; Caffiero 2005; Formica 2004; Rao 2002): tutti segni tangibili di una virtù che voleva essere soprattutto amor di patria e di una speranza che guardava al progresso soprattutto materiale della società nel suo insieme e non era più afflato e spinta del singolo né verso la salvezza eterna né verso la propria, tranquilla, felicità. Di converso, dalla parte controrivoluzionaria seguivano dure reazioni e decise prese di posizione che sembravano voler chiudere ogni possibile dialogo, come evidente, a titolo d'esempio, dalla definizione di virtù data nel diffuso e fortunato *Nuovo Vocabolario Filosofico Democratico*, una sorta di dizionario militante pensato per confutare i valori rivoluzionari, dato alle stampe a Venezia nel 1799:

Virtù. Virtuoso. Anticamente Scelleratezza: Scellerato. Subito che si è Patriota, si è ancora Democraticamente virtuoso. Ogni azione di un Patriota è un atto di virtù; e la Storia repubblicana ha eternizzata la memoria delle eroiche azioni virtuose Repubblicane di quei Patrioti che spogliarono i tempi, calpestarono le cose più Sacre: violarono le Vergini, massacrarono i Sacerdoti, si lavarono le mani nel sangue del proprio Padre, e della propria Madre ... ma basta per intendimento di virtù Democratica.

Se tuttavia non si considera il momento rivoluzionario, il Triennio repubblicano in Italia, come una cesura ma piuttosto come un filtro attraverso il quale il chiaroscurale, complesso e mosso laboratorio di pensiero settecentesco viene trasmesso al secolo successivo, si può intravedere come il dialogo sul concetto di virtù – nel quale si compenetrano idee moderne, fiorite nell'età dei Lumi e portate alle estreme conseguenze nella Rivoluzione, e tradizione cristiana che, nel caso dei concetti di virtù e speranza, poggia fortemente sulle riflessioni di Agostino – non sia mai stato del tutto abbandonato e, anzi, attraverso la rilettura ottocentesca, sia una eredità giunta fino

alla contemporaneità. È infatti nel pensiero e nell'opera di Alessandro Manzoni che la frattura tra virtù secolarizzata e virtù cristiana trova finalmente efficace sintesi (Prodi 2015, pp. 443-444). Nel suo lungo e tortuoso percorso intellettuale, Manzoni passa, attraverso molteplici conversioni, da un apprendistato giacobino all'apprezzamento per la virtù laica e massonica del gruppo degli *Idéologues* per approdare ad una sincera fede, sempre però ancorata ad interessi terreni di ordine politico, sociale e civile che si riverberano nella sua incessante ricerca delle forme espressive più adatte per comunicare col *popolo* ed educarlo all'agire secondo virtù. La complessa visione di virtù manzoniana e in particolare di speranza trova, infine, emblematica espressione nel *Cinque maggio*. L'ode, scritta di getto nel 1821 e subito circolata in tutta Europa, ricompone nella figura di Napoleone Bonaparte, una virtù e una speranza *totali*, intese su un piano politico e collettivo come aspirazione all'unità e indipendenza per l'Italia (De Francesco 2011, pp. XIII-XIV) e quindi come creazione di uno stato dove realizzare, attraverso progresso e diritti, una maggiore giustizia terrena, su un piano religioso e personale come Provvidenza e salda fede in quella «man dal cielo» che è venuta a salvare persino Napoleone.

SILVIA VEGETTI FINZI*

EDUCARE ALLA VIRTÙ DELLA SPERANZA

Se vuoi che un pensiero cambi il
mondo, prima devi cambiare te stesso.
(Albert Camus)

Nella riflessione di Agostino la speranza non solo occupa un posto centrale, ma costituisce l'elemento dinamico, il motore che anima il suo sistema filosofico.

Quando scrive: «Il tempo è la tensione dell'anima», riconosce nella speranza il vettore che congiunge la storia umana all'eternità, la città terrestre alla città celeste, l'attesa alla felicità. Una felicità inscritta nel piano divino della salvezza ma profondamente radicata nell'esistenza umana.

Mentre per Paolo di Tarso la speranza è un dono di Dio, della sua Grazia, Agostino ne coglie le premesse nel cuore stesso dell'uomo, nella sua interiorità. Nella nostra memoria profonda sussiste infatti l'impronta di una felicità totale, una condizione che non abbiamo mai sperimentato, ma che tende a essere ripristinata. La pretesa di riottenere ciò che non c'è più e non c'è ancora fa della speranza una manifestazione del desiderio. Un desiderio instabile e turbolento che richiama, forzando l'analogia, il modello di inconscio teorizzato da Freud. In ambito teologico poi, allacciando la speranza alla carità, Agostino ne sottolinea la dimensione affettiva e relazionale, l'apertura all'altro che essa comporta.

* *Università di Pavia*

Ma per comprendere appieno la rivoluzione provocata dalla filosofia morale di Agostino dobbiamo confrontarla con la tarda concezione pagana, rappresentata dallo stoicismo.

Per il saggio stoico, incarnato nella figura dell'intellettuale aristocratico, la felicità consiste nell'esercizio della virtù, intesa come controllo delle componenti irrazionali dell'anima. Scopo della virtù è il raggiungimento di uno stato di atarassia, d'imperturbabile calma, capace di sottrarre l'uomo tanto all'impeto delle passioni quanto alle contrarietà del destino. Saggio è colui che, inscrivendo la propria vita nell'ordine necessario del mondo, vuole ciò che accade.

A quella sobria, rinunciataria promessa, Agostino contrappone una felicità totale, incondizionata ed eterna, non qui, sulla terra, ma nell'aldilà, quando la misericordia divina accoglierà in cielo l'umanità redenta. La sua promessa si rivolge a tutti, anche e soprattutto a chi non ha altra speranza che la speranza stessa. Siamo nel IV secolo, negli anni tragici della caduta dell'Impero romano, anni di decadenza materiale e morale che culmina nel sacco di Roma da parte dei Goti di Alarico nel 410. La crisi di un'epoca che molti storici paragonano alla congiuntura negativa che stiamo vivendo.

Nella concezione agostiniana sperare non consiste soltanto nell'attesa passiva di un premio. Comporta piuttosto un soggetto attivo, propositivo, capace di orientare l'impeto dei desideri verso la verità e il bene. Il verbo *sperare* non conosce il passivo, nessuno può essere *sperato* da un altro.

Il fatto che la speranza nasca nel cuore dell'uomo e sia gestita in prima persona da un soggetto desiderante la rende particolarmente suscettibile a una progettualità educativa.

Così intesa, la formazione alla speranza si propone innanzitutto di propiziare sentimenti di fiducia, atteggiamenti positivi verso se stessi e gli altri, di suscitare e alimentare l'inclinazione ad andare oltre, a cambiare le cose, a individuare nuovi percorsi e nuovi fini.

A questo scopo le parole del maestro non sono determinanti, hanno solo una funzione di stimolo perché la verità è raggiungibile,

secondo Agostino, con procedure introspettive, con pratiche di conoscenza di sé, come l'autoanalisi e l'autobiografia.

Ora, nella tarda modernità, dopo l'eclisse del futuro provocata dalla secolarizzazione della società e dal crollo delle grandi utopie del Novecento, una pedagogia della speranza s'impone come un compito ineludibile. Il persistere di una grave crisi, economica e morale, sembra aver deprivato l'orizzonte di promesse, abbassato il livello delle attese, compresso il futuro nelle anguste dimensioni del presente.

Eppure, come aveva rilevato Agostino, persiste nel cuore umano una pretesa di felicità che non si lascia appagare da soddisfazioni parziali e contingenti. Ed è da questo inesauribile afflato che può prendere le mosse, nell'epoca della morte di Dio e della fine della storia, un progetto di educazione morale. L'incapacità, tanto di evocare un futuro ultraterreno, quanto di proporre scenari storici di grandi proporzioni, riporta la morale contemporanea alla sobrietà dell'etica stoica, all'esercizio di una virtù individuale, cui sono predisposti tutti gli uomini in quanto animali razionali (Vegetti 1989, p. 274).

Tuttavia nei secoli che ci separano dall'antichità, molte cose sono cambiate. Le nostre esperienze e conoscenze, la stessa percezione che abbiamo di noi stessi, ci impediscono di nutrire, nella ragionevolezza umana, la fiducia dei filosofi antichi.

Il romanticismo ha riconosciuto, nel caos delle passioni, nell'irrazionalità dei sentimenti, non una deviazione, ma una manifestazione della natura umana. E, nel Novecento, la contrapposizione tra ragione e passione è stata riformulata, nella concezione psicoanalitica, come interazione tra conscio e inconscio, pulsioni e censure, Eros e Thanatos.

L'uomo classico, padrone di sé e del mondo, secondo l'immagine leonardesca, si è trasformato in un soggetto impigliato nelle sue contraddizioni, un individuo debole, suggestionabile, dominato da quelle che Spinoza definiva le «passioni tristi»: stati d'animo d'impotenza, stanchezza, sfiducia che lo inducono a vivere nella paura rinunciando alle risorse della speranza (Benasayag, Schmit 2004).

In una modernità «liquida», secondo la nota definizione di Bauman (2011), incapace di emergere dai flussi della quotidianità, risulta impossibile rappresentare quanto non c'è ancora, prevedere l'avvenire, confidare nei vantaggi di un progresso inarrestabile. I desideri, privi di uno schermo sul quale proiettare attese e previsioni, ricadono inerti nelle angustie del presente. E all'individuo, solo e spaventato, non resta che consegnare la realizzazione dei suoi incompiuti desideri ai discendenti più prossimi, figli e nipoti. L'educazione morale diviene così un compito privato, centrato sulle aspettative dell'educatore più che sulle potenzialità dell'educando.

Spaventata da un domani imprevedibile e minaccioso, la famiglia contemporanea cerca in ogni modo di difendere i figli dal fallimento esistenziale assicurando loro sicurezza, benessere e, se possibile, successo sociale. Addestrati sin dall'infanzia alla competizione e alla lotta da genitori trasformati in allenatori, i bambini attuali vivono in modo radicalmente diverso dalle generazioni precedenti.

I rischi d'insuccesso in una gara che contrappone tutti a tutti si rivelano duramente nel costante incremento, che supera ormai il 20%, degli inattivi di età compresa tra i 14 e i 24 anni. Ragazzi 'né né', che non studiano e non lavorano, non desiderano e non pensano. In uno stato di anestesia esistenziale, non chiedono nulla a nessuno, tanto meno a se stessi. Gli adulti li supplicano con angoscia di uscire dall'isolamento, di tornare tra noi. Ma l'appello non viene recepito e migliaia di giovani, gli occhi puntati allo schermo, le orecchie sigillate dagli auricolari, la bocca silenziata dalla mancanza di domande, rimangono vicini, a portata di mano, eppure lontani come extraterrestri intravisti dall'oblò di un'astronave.

Incapaci di infrangere uno stato di esasperato solipsismo, di abbandonare circuiti di pensiero che, come nella reversibilità dei videogiochi, procedono privi di scopo e di senso, gli autosequestrati si limitano a sopravvivere.

Umberto Galimberti (2003, p. 119) li descrive così: «virtuosi dell'irresponsabilità, senza alcun riguardo per la propria storia personale, senza rispettare impegni e senza temere le eventuali conseguen-

ze del proprio agire, dal momento che tutte le scelte sono disponibili e quelle effettuate tutte revocabili».

«Il mondo non mi chiede niente», lamenta un'adolescente che, apparentemente ha tutto, anche troppo, salvo un motivo, uno solo, per abbandonare la sua cameretta.

In una società che non sa prospettare un futuro possibile e desiderabile, alle ultime generazioni si presentano due alternative: lottare per l'affermazione di sé, il successo e il prestigio affrontando una competizione feroce, oppure gettare la spugna, scendere dal ring della vita lasciando che i giorni fluiscano nell'indifferenza, nella noia, nel vizio antico dell'accidia.

In entrambi i casi assistiamo a un collasso della speranza, svanita insieme al catalogo delle passioni e delle virtù. Per fortuna tra questi due estremi si collocano tanti adolescenti e giovani alla ricerca di un'autentica realizzazione di sé, di una vita non fine a se stessa, spesa alla conquista di un successo effimero, ma finalizzata alla costruzione di un futuro positivo per tutti.

A tal fine l'educazione, se non intende ridursi a strumentale trasmissione di contenuti e di metodi, deve mirare a cambiare le disposizioni interiori dei ragazzi, l'animo oltre che il mondo. Non basta allora dichiarare i valori che la orientano, ma occorre giustificarli e testimoniarli: «Dite quello che fate e fate quello che dite», avverte la grande psicoanalista Françoise Dolto. Solo la testimonianza rende vive e vere le dichiarazioni di principio, facili da enunciare, difficili da realizzare.

Non si tratta di imporre, come in passato, comportamenti prefissati, né di indurre un galateo della vita, ma di promuovere atteggiamenti di fiducia e di speranza, gli unici capaci di costruire saldi progetti di felicità. Infranti gli stampi della tradizione, spetterà poi a ciascuno scegliere la meta da raggiungere e la strada da intraprendere.

Come primo passo occorre però che gli educatori, superando la paura, concedano ai bambini progressivi margini di autonomia e di indipendenza, possibilità di valutazione, di scelta e di dissenso. La

speranza è un arbusto che cresce libero e spontaneo: nessuno spera per dovere o per forza. Non si tratta di un lascito testamentario ma di un obiettivo da prefigurare e perseguire liberamente. In questi anni invece i piccoli crescono in un regime di massima sicurezza che controlla ossessivamente spazi e tempi della loro vita. Lo sguardo degli educatori non li abbandona mai: l'agenda che scandisce la loro giornata non prevede fessure di autonomia. Fin da piccoli seguono un circuito obbligato: casa-scuola-compiti-tempo libero (che meno libero non potrebbe essere) -rientro a casa-cena e buonanotte.

Sono bambini buoni, troppo buoni, bambini che non sbagliano mai: e come potrebbero?

Sottratti a ogni rischio, non conoscono le ginocchia sbucciate, ma neppure le potenzialità del loro corpo. Eppure senza tentare, mettersi alla prova, sbagliare e ricominciare, non saranno mai in grado di cavarsela da soli. La vita s'impara solo vivendo.

Spesso le mamme sono così adesive da diventare confusive. Parlando della scuola dicono: «Adesso andiamo a fare in compiti», «dobbiamo impegnarci di più», «sono certa che ce la faremo».

E il fragile Io del figlio resta così soffocato da un'indistinzione che non gli consente di disegnare i confini della sua identità, di distinguere tra sé e l'altro, tra dentro e fuori, tra le speranze proprie e altrui. Di fronte alle scelte della vita (il ciclo di studi, il progetto professionale, ma anche gli amici, lo sport, le lingue straniere, i viaggi, il partner) sono sempre di più i genitori che avocano a sé ogni decisione: «perché iscriversi al Classico quando lo Scientifico è più conveniente?»; «è assurdo fare l'attore, meglio il notaio», «perché seguire l'Erasmus a Barcellona quando Londra offre più possibilità?» e via di seguito. Nessuna considerazione per i talenti, gli hobby, i desideri, le aspirazioni del figlio. Ma un'educazione morale è anche una educazione sentimentale, che riconosce e sostiene le inclinazioni personali, che insegna ad agire ma anche a sentire nel modo giusto.

Invece il timore dell'insuccesso è tale da giustificare ogni prevaricazione sul figlio, esercitata per il suo bene naturalmente, sebbene nessuno sappia quale sia il bene del ragazzo se non lui stesso. Lo si

deve informare, consigliare, ma infine spetta a lui scegliere quando partire, la rotta da seguire, il porto da raggiungere.

La speranza è un potenziale della gioventù ma, se viene confiscata dagli adulti, ogni possibilità di esprimersi si devitalizza: la tensione si smorza e il futuro si rattrappisce.

Finite le utopie dell'Uomo nuovo, che offrivano immagini e parole collettive, ciascuno, divenuto l'intellettuale di se stesso, è chiamato a delineare il proprio futuro. Ma, per pensare ciò che ancora non c'è, per dare un volto alla felicità, per tratteggiare percorsi mai percorsi, occorre usare la fantasia, l'immaginazione, il sogno ad occhi aperti. Come dice Moni Ovadia: «Abbiamo bisogno di sogni per sentirci svegli».

Invece diffidiamo della fantasia: temiamo che ci distolga dalla realtà, che evochi l'irrazionale e, oltrepassando i limiti, ci induca all'eccesso. Ci affidiamo piuttosto alla ragione calcolante, a una razionalità tecnica e burocratica che procede automaticamente, in modo neutro e impersonale, senza interrogarsi sui fini, senza controllare i mezzi che utilizza arbitrariamente.

La lezione dell'Olocausto, avverte Bauman, insegna che quell'orrore sarebbe stato impensabile e inattuabile senza l'indifferenza morale indotta dalla ragione strumentale. La burocrazia e la tecnica, che esprimono il più alto livello di efficienza raggiunto dalla civiltà occidentale, hanno frammentato le responsabilità sino a produrre la «banalità del male» di cui parla Hanna Arendt (1964; Bauman 1992).

La responsabilità morale può essere assunta solo da un soggetto che, emancipato dalla dipendenza infantile, riconosce il suo desiderio e risponde delle sue azioni.

Il desiderio va oltre il semplice appagamento del bisogno. Sollecitato dalla mancanza che ci contraddistingue in quanto esseri imperfetti e irrealizzati, non ha motivo di esistere quando, ancor prima di tradursi in domanda, viene saturato da offerte improprie e premature. I genitori che dicono «a mio figlio non faccio mancare niente», non sanno, certo in buona fede, che lo stanno privando della capacità di aspettare, della risorsa di sperare. Se il desiderio rimane privo

di motivazioni, di tensioni, di atteggiamenti critici e selettivi, si ripiega su se stesso sino a divenire «desiderio di desiderio», malinconico rimpianto di una pienezza perduta.

È vero che la speranza si proietta nel futuro ma le sue radici affondano nel passato: senza immagini tratte dagli archivi della memoria individuale e collettiva non c'è prefigurazione di ciò che vorremmo avvenisse. Noi lavoriamo inevitabilmente con materiali che ereditiamo da un vasto e complicato repertorio che è alle nostre spalle, osserva Salvatore Veca. L'autobiografia per l'individuo e la storia per l'umanità sono il repertorio da cui la speranza trae il materiale con cui prefigurare il futuro.

Poiché il mondo cambia in fretta, il futuro che la speranza anima e sostiene non può tuttavia essere una ripetizione del passato. L'avvenire è sempre qualche cosa di nuovo, di sorprendente, d'inatteso.

Ed è nel flusso della narrazione, intesa come costruzione, che la speranza si mantiene viva. Per questo è importante, nell'epoca degli «Io multipli» (Bodei 2002), che la nostra fragile identità sia ricomposta da un soggetto narrante che, collegando il passato al futuro, appronti lo schermo sul quale proiettare possibili, desiderabili attese. Tuttavia le speranze non sono necessariamente positive, può sempre accadere che il risentimento, l'invidia, l'odio e il rancore le indirizzino verso il male. Come tutte le passioni, sono composite e ambivalenti, tanto che la speranza degli uni può corrispondere alla paura degli altri. Per questo Papa Francesco, definendo la speranza «una virtù rischiosa», in una predica tenuta presso Santa Marta il 29 ottobre 2013, ci mette in guardia dalle sue ingannevoli lusinghe (Bodei 1991a).

In questi anni sta drasticamente diminuendo la capacità di pensare un futuro collettivo, di immaginarlo al di fuori dalle aspettative private, spesso fragili e inconsistenti.

Ma, se gli ideali religiosi e civili perdono la loro funzione di orientamento, le scelte e i comportamenti restano affidati a una gestione conflittuale e predatoria dell'io e del mio che risulta reciprocamente distruttiva. Perché la speranza di felicità diventi realtà è necessario

coniugare il verbo *sperare* nella forma plurale del noi: nessuno può essere felice se gli altri sono infelici.

Solo in una società giusta e solidale, aperta e accogliente, volta al bene comune, le speranze individuali possono armonizzarsi con quelle collettive. Agostino confida nell'*ordo amoris*, l'amore divino che, verticalizzando il tempo, ricomponi i frammenti del mondo e mette ordine nelle fratture della storia, della vita individuale, del passato e del futuro (Bodei 1991b). A un'analoga speranza sembra richiamarsi Freud quando, concludendo il saggio su *Il disagio della civiltà*, di fronte al pericolo imminente del nazismo, confida, con una frase aggiunta nel 1931, nel trionfo dell'amore contro l'odio, l'altra delle «due potenze celesti» (Freud 1929, x, p. 630; Veca 2005).

L'epoca in cui viviamo reclama grandi cambiamenti ma il tragico fallimento di tante utopie ci impedisce di immaginare un futuro eroico e grandioso, inducendoci a giustificare l'esistente solo per il fatto di esistere. La rassegnazione, non la disperazione, è oggi il più forte antidoto alla speranza.

«Nel crepuscolo del futuro», scrive Remo Bodei, «mentre incombe l'oblio, dobbiamo cercare di comprendere come i conflitti e le tragedie del passato si sono composti nella mappa del presente e quali cicatrici segnano tuttora la coscienza contemporanea. [...] E, insieme, ragionare su quali speranze possano far sì che la storia non appaia come un processo già determinato, una coazione senza riscatto» (Bodei 1995, p. 8).

«Oggi», scrive Luigi Zoja (2013), «nessuno può illudersi di far trionfare il bene. Ma chi non lotta contro le degenerazioni del nostro tempo, perché il compito non è glorioso né epico, manca di vero coraggio».

ANDREA MORO*

LE RAGIONI DELLA SPERANZA

Esiste una manifestazione concreta della speranza? Inaspettatamente, ho trovato una risposta a questa domanda. L'ho trovata durante un viaggio estivo in Europa, in un peregrinare senza piani, mentre passavo in macchina tra Spagna, Francia e Germania. La risposta l'ho trovata in luoghi nei quali non l'avrei mai cercata: l'ho trovata nelle lapidi poste all'ingresso di quegli edifici sorprendenti e magnifici che sono le cattedrali del periodo gotico. Di questi edifici, secondo una trama capillare ed impressionante, è disseminata l'Europa, quella reale, quella che precede le chimere ciniche della politica contemporanea ed è in essi che questa risposta è custodita: affermativa e chiara, anche se implicita. Si nascondeva nella differenza tra la data della posa della prima pietra e la consacrazione delle cattedrali. Salvo rarissimi casi, per edificarne una occorreva un tempo più lungo della durata media della vita in quel periodo storico.

Come non rimanere colpiti dal fatto che quando nel Medioevo una comunità si imbarcava nell'impresa della costruzione di una cattedrale aveva praticamente una sola certezza: che chi iniziava i lavori non ne avrebbe mai visto la conclusione. Perché le persone accettavano di lavorare in queste imprese? Anzi, per chi lavoravano? Certamente per se stesse, per sbarcare il lunario: carpentieri, operai, falegnami, fabbri, muratori, pittori, tessitori, orafi, architetti, manovali, cuochi, insomma tutti i membri della comunità che gravitava

* *Scuola Universitaria Superiore IUSS Pavia*

intorno alla realizzazione della cattedrale, spesso il cantiere maggiore della città, lavorano – è evidente – per guadagnarsi da vivere; ma tutto questo non basta a spiegare quello sforzo collettivo, soprattutto se si tiene conto che, oltre alle persone che lavoravano direttamente alla cattedrale, c'erano in gioco gli investimenti di chi deteneva il potere e, ovviamente, l'approvazione della comunità intera. Chi deteneva il potere, in particolare, avrebbe potuto benissimo scegliere progetti di minor durata, tanto più che non si trattava di opere di utilità pubblica come ad esempio fortificazioni, ponti, acquedotti o cinte murarie; come luoghi di culto, le cattedrali erano palesemente *inutili* o comunque ben distanti dall'esercizio di quella *scienza applicata*, come oggi si usa ossimoricamente dire, che caratterizza altre opere di rilevanza sociale. Non c'era infatti nessuna esigenza di mobilitare le città per decine e decine di anni, affrontando rischi imprevedibili che magari avrebbero potuto ostacolarne o bloccarne per sempre l'edificazione, come accadde nel caso della magnifica, anche se ridimensionata in corso d'opera, cattedrale di Siena.

Non occorre dunque avere troppa fantasia interpretativa per rendersi conto che la comunità che intraprendeva questo percorso decideva di fatto di investire risorse e energie a favore di chi doveva ancora nascere. La misura dell'efficacia di un'impresa, in altre parole, superava l'utile immediato degli individui presenti: si proiettava sui figli, sui discendenti, sugli immigrati, su chi – insomma – non c'era ancora. Certo, in molti casi, insieme alla gloria di Dio, la cattedrale serviva per esaltare la gloria del committente ma il punto non cambia: la fine del lavoro non era quasi mai visibile al committente che dunque per primo doveva riporre speranza, se non in Dio, almeno nella continuità della propria casata. È stato dunque nel guardare questi edifici che mi sono reso conto che la dimostrazione concreta della speranza esiste. Ma una volta riconosciuto un primo segno, subito si è spalancata la sensibilità ad altri segni: sono tanti, tantissimi, forse infiniti e non occorre viaggiare e visitare le cattedrali per vederli. Se non si ha speranza, semplicemente, non si riesce a progettare il futuro – anche quello prossimo – anzi, come sa chi si è imbattuto

nel buio paralizzante della depressione, se non si ha speranza non si riesce nemmeno a progettare il presente. Le cattedrali dunque sono una testimonianza concreta della speranza ma la loro importanza è, in un certo senso, ancora maggiore perché qualificano ed esaltano una proprietà essenziale che caratterizza la sostanza della quale la speranza è costituita in generale: cioè l'ipotesi ragionevole che ciò che io sono e che io faccio di positivo possa essere condiviso con un altro da me; anzi, possibilmente, con una catena di altri da me, proiettata senza un limite verso il futuro. Sul contrasto tra il Medioevo e la miopia politica contemporanea, indotta e regolata dai ritmi elettorali, preferisco non soffermarmi qui.

Se questo è vero, dunque, se cioè è vero che la nostra speranza si manifesta concretamente in una catena di rapporti umani proiettata nel futuro, questa stessa manifestazione porta anche necessariamente con sé una domanda simmetrica rispetto all'asse del tempo e ci fa chiedere quale speranza sia stata riposta in ciascuno di noi dal passato. Anche in questo caso, ovviamente, come per il caso della speranza rivolta al futuro, la catena non si basa solo su rapporti dei quali abbiamo avuto esperienza diretta: noi stessi siamo stati, nei sogni di altri, i beneficiari dei loro sforzi e dei loro sacrifici, persone che non ci hanno conosciuto e che non potevano nemmeno immaginare che saremmo esistiti, nella nostra identità personale. Tutta la nostra esistenza, dunque, si caratterizza come un equilibrio non prevedibile costituito dai gesti di speranza concreta e gratuita di chi ci ha preceduto e da quelli dello stesso tipo dedicati da noi a chi ci seguirà. Il nostro passato ha le radici nel suo futuro: ignorarlo o negarlo vorrebbe dire negare parte della nostra realtà e non farci capire come indirizzare le nostre azioni.

Siamo dunque al centro di una catena di speranza: siamo il punto di arrivo delle azioni di persone che non conoscendoci hanno sperato in noi e a noi rimane la possibilità di decidere se proseguire in questo esercizio di cuore e di ragione, riponendo la nostra speranza in chi non conosciamo e forse non esiste ancora. Intendo insistere sul ruolo della ragione perché, se con altre forme dove la speran-

za conta – la speranza di una vincita alla lotteria, ad esempio, che caratterizza nella nostra società investimenti da capogiro – sembra naturale ammettere che si tratti di una aspettativa basata esclusivamente su fattori emotivi, è evidentemente impossibile pensare che un'esperienza concreta, condivisa e ripetuta, come nel caso delle edificazioni delle cattedrali non si sorregga invece prevalentemente sulla ragione. In altre parole, sarebbe davvero scorretto e ingiusto pensare alle cattedrali come a scommesse d'azzardo. E, se la speranza è sulla base della ragione che porta ad agire e al futuro, deve essere sempre la stessa ragione che ci porta a ritroso nella catena di speranza che viene dal passato, dal momento che la sostanza dei rapporti umani dei quali noi siamo eredi diretti o indiretti non può che essere simile a quella dei rapporti che noi proiettiamo nel futuro.

Questo percorso sulle ragioni della speranza, che parte dalle testimonianze concrete della speranza così come risulta dalle date di edificazione delle cattedrali gotiche, ci porta quindi alla fine inevitabilmente a riconoscere un tratto distintivo della speranza che non può essere limitato a questi esempi specifici: cioè che la speranza si appoggia alla ragione; che la speranza non è una scommessa fondata solo sull'emozione bensì un'ipotesi positiva sulla realtà basata sull'esperienza e sui nostri desideri. E mi pare che questo sia un percorso che ci permette di apprezzare quella riflessione di sant'Agostino che qualifica ed esalta la fede come esperienza che si accompagna inscindibilmente alla ragione, legandola con ciò per sua natura alla speranza: «Comprendi per credere e credi per comprendere» (*Discorso* 43, 9; *PL* 38, 258). La fede e la speranza prendono dunque entrambe la loro forza – *virtù*, dunque – dalla ragione, ed è anche per questo che l'una non può darsi senza l'altra: solo in questo modo – mi pare ancora – potremmo infine far nostre quelle parole folgoranti di san Pietro il quale, lungi dal vendere certezze, ci sprona invece «ad essere sempre pronti a rendere ragione della nostra speranza» (*I Pt* 3, 15).

MARIO MELAZZINI*

LA SPERANZA: UNA QUESTIONE DI SGUARDO

«**S**offre più chi spera sempre o chi non sperò mai in nulla?». L'interrogativo racchiuso in questo verso di Neruda ci conduce a quella che può essere ritenuta, in un'ultima istanza, la principale alternativa che ciascuno di noi, in ogni circostanza dell'esistenza, si trova davanti, la scelta tra speranza e rassegnazione. La speranza scandisce tutte le età e tappe della vita, come già scriveva sant'Agostino:

L'esistenza stessa di ogni uomo non manca di speranza. Anzi, fino alla morte, ciascuno non è privo di speranza. Speranza nei fanciulli: di crescere, di istruirsi, di apprendere qualcosa. Speranza negli adolescenti: di prender moglie, generare dei figli. Speranza nei genitori dei figli: di allevarli, di istruirli, di vedere adulti quelli che vezzeggiavano bambini.

Ma la speranza è soprattutto – vorrei definirla così – la *virtù della frontiera*, quella che ci accompagna, sostenendoci, fino alle situazioni-limite, quelle più difficili e dolorose da affrontare, e che ci propone un significato quando nulla sembra più averlo e la rassegnazione si profila come l'unico definitivo approdo della nostra esistenza. La speranza, irrompendo in scenari simili, come quello segnato dalla malattia, allarga il nostro sguardo e dischiude orizzonti più ampi rivelandoci che il limite, in realtà, non limita, e non c'è condizione

* Agenzia Italiana del Farmaco

che possa precluderci la possibilità di ricercare, anche quando comprenderlo è difficile, il senso della vita, per apprezzarla e riconoscerla quale dono. La speranza ribalta dunque i parametri, spesso mitizzati, dell'efficienza fisica, della bellezza e del successo, diffusamente considerati, tralasciandone molti altri, come indicatori della qualità della vita, rivelandoci che in realtà l'*essere* conta più del *fare*.

Nella mia esperienza umana e professionale di medico oncologo sono giunto a questa consapevolezza gradualmente, a partire da un evento drammatico, quando nel 2003 mi venne diagnosticata la sclerosi laterale amiotrofica, la SLA, una malattia neuro-degenerativa che colpisce il primo e il secondo motoneurone e che progressivamente porta a una paralisi di tutta la muscolatura volontaria, andando a colpire non solo ciò che permette il movimento ma anche i muscoli che ci consentono di parlare correttamente, deglutire, alimentarsi e respirare.

La speranza ha inciso sul mio sguardo mutandolo in maniera decisiva: ho cominciato a smettere di guardarmi indietro, a cosa non avrei più potuto fare, alle rinunce cui la malattia mi avrebbe inevitabilmente costretto o a proiettarci con paura nel futuro, fino a giungere alla convinzione che, anche da malato, avrei potuto continuare ad essere utile per i miei pazienti, dei quali avrei potuto pienamente condividere il vissuto e la quotidianità, i miei familiari e anche nell'impegno sociale e istituzionale. Uno dei connotati fondamentali della speranza, infatti, è che essa non resta confinata nella dimensione individuale ma ha ripercussioni sociali che ne fanno il volano per ogni cambiamento positivo. È la speranza, ad esempio, che suscita lo sdegno per le cose come stanno e incoraggia ad operarsi per cambiarle.

La natura relazionale di questa virtù, che si traduce in una questione di sguardi, emerge con particolare chiarezza nel rapporto medico-paziente. Un sondaggio condotto, diversi anni fa, tra alcuni medici oncologi e i loro assistiti rivelava quanto divergessero le opinioni degli uni e degli altri in merito all'individuazione delle priorità e impellenze da affrontare nel percorso terapeutico. Mentre i medici,

infatti, alla domanda su cosa fosse più importante trattare riconoscevano come assolutamente prioritario il trattamento del dolore e degli altri aspetti strettamente legati alla patologia, per i pazienti era ritenuto altrettanto importante il contrasto dell'astenia e di altre componenti, pressoché ignorate dai medici, riconducibili non esclusivamente alla sfera biologica della persona. Solo parzialmente, pertanto, gli oncologi interpellati si sono dimostrati capaci di intercettare tutte le esigenze dei pazienti, considerando anzi marginalmente proprio alcune delle loro istanze più pressanti. Questa discrepanza può essere imputata a un modo di intendere la professione sanitaria limitativo, fossilizzato sulle pur irrinunciabili e fondamentali competenze scientifiche, che non considera il paziente nella sua unicità e trascura molte delle dimensioni che, accanto a quella biologica e fisica, concorrono a definire il nostro essere al mondo. Le dinamiche dell'accostarsi dei medici alle esigenze dei pazienti e lo sguardo assunto rischiano così, spesso, di configurarsi come descritto, tra gli altri, dal filosofo Umberto Galimberti:

Lo sguardo medico non incontra il malato ma la sua malattia, e nel suo corpo non legge una biografia ma una patologia, dove la soggettività del paziente scompare dietro l'oggettività di segni sintomatici che non rinviano a un ambiente, a un modo di vivere, a una serie di abitudini contratte, ma a un quadro clinico dove le differenze individuali scompaiono in quella grammatica di sintomi di classificazione.

Un approccio simile rischia di far risuonare certe e arroganti le parole del medico e le sue diagnosi, soprattutto quando si è di fronte a patologie inguaribili, come sentenze inappellabili. Tutto questo è riconducibile a rapporti tra medico e paziente che riflettono l'asimmetria informativa che, in termini di competenze scientifiche, nella maggior parte dei casi sussiste tra di loro, e che porta il professionista a calibrare il suo sguardo focalizzandosi esclusivamente sugli aspetti prettamente clinici. Anche per l'operatore sanitario, tuttavia, resta un deficit informativo da colmare, relativo alla sfera emotiva del suo

assistito. Il malato, pertanto, non ha bisogno solo di essere indirizzato su una terapia, ma soprattutto di non sentirsi abbandonato. Questo è possibile abbracciando una concezione ampia della cura, non intesa soltanto come terapia. Occorrono supporto, conforto e compassione, intesa non nel senso pietistico, ma come impegno per alimentare quella speranza che non deve mai abbandonarci.

La speranza ci sollecita dunque a ripensare, nel segno dell'empatia, il rapporto con il paziente, a reintegrare pienamente lo sguardo, il dialogo e l'ascolto come momenti irrinunciabili di questa relazione e strumenti di lavoro quotidiano per garantire una presa in carico che sia autenticamente integrale. È il fulcro della *Dignity Therapy*, la terapia della dignità, una forma di accompagnamento e supporto psicologico alle persone affette da malattia in fase terminale ideata dal medico canadese Chochinov, per il quale «la dignità sta nell'occhio del curante».

Non si tratta, in definitiva, di assumere un atteggiamento paternalistico, ma della condivisione di un percorso e della sofferenza con i pazienti. Chiaramente il medico, come nessun altro, non potrà mai farsi interamente carico di un dolore che per sua natura resta, fisicamente, di chi ne è colpito, ma grazie a questo sguardo rinnovato potrà sostenere il paziente e svolgere la sua professione autenticamente, in coerenza con il fine ultimo della medicina, la cui missione, sintetizzata dall'antico adagio francese, resta sempre quella di «guarire talvolta, spesso dar sollievo, sempre consolare».

L'impegno che, come medici, dovremmo assumere consiste dunque nel coraggio di avere uno sguardo diverso su ciascuna delle persone che ci troviamo di fronte, sguardo che diventa così autentico strumento di cura e trasmette la speranza che se la malattia indubbiamente trasforma la vita segnandola in profondità, non le appartiene comunque la parola ultima sul suo significato. Allo stesso modo, però, lo sguardo di un malato che, pieno di speranza, guarda chi lo cura, riempie di dignità l'altro e l'azione che sta compiendo, generando così un circolo positivo e benefici diffusi.

Per i medici, i ricercatori e gli altri membri della comunità scien-

tifica la speranza, elemento vitale per i pazienti, diventa dunque strumento di lavoro e fonte inesauribile di motivazioni. Possiamo dunque sostenere, con le parole di Benedetto XVI, che a questa virtù ha dedicato l'enciclica *Spe salvi*, che «ogni agire serio e retto dell'uomo è speranza in atto».

Nel ruolo istituzionale che come Direttore Generale dell'Agenzia Italiana del Farmaco (AIFA) attualmente ricopro mi piace pensare – ed è per me una grande motivazione – che anche i compiti di un'agenzia regolatoria, responsabile di seguire l'intero ciclo di vita dei farmaci, possano essere in qualche modo afferenti a questa virtù e che, per quanto ovviamente non decretato in questi termini negli atti normativi, tra di essi rientri quello di farsi carico e soprattutto garante delle speranze dei pazienti. Questo sia rispondendo ai bisogni di salute dei cittadini garantendo un rapido accesso alle terapie, in condizioni di uguaglianza e sostenibilità per il sistema e assicurandone la sicurezza, che vigilando affinché lo sconforto e la disperazione non orientino i pazienti verso false speranze rappresentate dalla ricerca di soluzioni non convenzionali, prive di autorevolezza e validazione scientifica e in quanto tali pericolose.

La speranza è per me quel sentimento confortante che provo quando intravedo con l'occhio della mia mente il percorso per una condizione migliore. Sperare, in definitiva, significa intraprendere un percorso di comprensione dell'esistenza nel quale non siamo soli. Possiamo infatti rivolgere il nostro sguardo ad esempi luminosi di persone, per me autentiche icone di speranza, che hanno condotto e realizzato la loro esistenza in pienezza nonostante le loro condizioni, spesso drammatiche, di disabilità e limitazione fisica, senza mai per questo cedere alla tentazione dello sconforto e dell'isolamento e rinunciare al proprio talento. Penso, ad esempio, a Beethoven e al patrimonio musicale inestimabile che ci ha lasciato nonostante la sordità che lo affliggeva, oppure al matematico Nobel per l'economia Nash, affetto da una grave forma di psicosi, Einstein, Roosevelt o, per arrivare ai giorni nostri, all'astrofisico Stephen Hawking. Gli esempi potrebbero davvero moltiplicarsi, senza tuttavia dimenticare

quanti, pur nell'anonimato, con la loro vita sono testimoni di speranza per i loro familiari. Tutte persone, viste nel loro complesso, che riescono a fare della loro straordinaria debolezza un grande dono e della loro malattia un grande valore aggiunto, mostrandoci che la circostanza non è mai obiezione alla felicità.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt H. (1964), *La banalità del male*, Milano, Feltrinelli.
- Bauman Z. (1992), *Modernità e Olocausto*, Bologna, Il Mulino.
- Bauman Z. (2011), *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza.
- Bell D. (2001), *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680-1800*, Cambridge (MA)-London, Harvard, University Press.
- Benasayag M., G. Schmit (2004), *L'epoca delle passioni tristi*, Milano, Feltrinelli.
- Bodei R. (1991a), *Geometria delle passioni*, Milano, Feltrinelli.
- Bodei R. (1991b), *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità terrestre*, Bologna, Il Mulino.
- Bodei R. (1995), *Libro della memoria e della speranza*, Bologna, Il Mulino.
- Bodei R. (2002), *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli.
- Bonnet J.-C. (1998), *La Naissance du Panthéon: Essai sur le Culte des Grands Hommes*, Paris, Fayard.
- Caffiero M. (2005), *La Repubblica nella città del Papa: Roma 1798*, Roma, Donzelli.
- De Francesco A. (2011), *L'Italia di Bonaparte: politica, statualità e nazione nella penisola tra due rivoluzioni, 1796-1821*, Torino, Utet.
- Dipper C. (2015), *Il moderno. La storia del concetto e i contenuti chiave*, in Dipper C., P. Pombeni, *Le ragioni del moderno*, Bologna, Il Mulino, pp. 33-58.
- Ferrone V. (2005), *La società giusta ed equa: repubblicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Roma-Bari, Laterza.
- Fitzgerald A. (2009), *When Augustine was a Priest*, «Augustinian Studies», 40/1, pp. 37-48.
- Formica M. (2004), *Sudditi ribelli: fedeltà e infedeltà politiche nella Roma di fine Settecento*, Roma, Carocci.

- Francioni G. (2013), *Prefazione*, in Verri P., *Meditazioni sulla felicità* [1763], Como-Pavia, Ibis.
- Galimberti U. (2003), *I vizi capitali e i nuovi vizi*, Milano, Feltrinelli.
- Langan J.P. (1979), *Augustine On the Unity and the Interconnection of the Virtues*, «Harvard Theological Review», 72/1-2, pp. 81-95.
- Le Goff J. (2003), *Alla ricerca del Medioevo*, Roma, Laterza.
- Massie A. (2013), *Recherche philosophique et humilité chrétienne dans la prédication de Saint Augustin*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 97/2-3, pp. 213-241.
- Metcalfe J.S. (2013), *Hoping Without a Future: Augustine's Theological Virtues Beyond Melancholia*, «The Anglican Theological Review», 95/2, pp. 235-250.
- Prodi P. (2015), *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e giustizia*, Bologna, Il Mulino.
- Rao A.M. (a cura di) (2002), *Napoli 1799 tra storia e storiografia. Atti del convegno internazionale, Napoli, 21-24 gennaio 1999*, Napoli, Vivarium.
- Rosa M. (1999), *Settecento religioso. Politica della ragione e religione del cuore*, Venezia, Marsilio.
- Russo F. (2007), sub voce *Speranza*, in Fitzgerald A. (a cura di), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. italiana a cura di Alici L., A. Pieretti, Roma, Città Nuova, pp. 1319-1321.
- Trampus A. (2008), *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Roma-Bari, Laterza.
- Veca S. (2005), *La priorità del male e l'offerta filosofica*, Milano, Feltrinelli.
- Vegetti M. (1989), *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza.
- Zoja L. (2013), *Utopie minimaliste*, Milano, Chiarelettere.

