

Claudio Guillén

Il sole degli esuli
Letteratura ed esilio

a cura di
Luisa Selvaggini

vai alla scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Questo volume è stato pubblicato con una sovvenzione
del Ministero dell'Istruzione, Cultura e Sport della Spagna*



Titolo originale: *El sol de los desterrados: literatura y exilio*
© eredi di Claudio Guillén

I diritti della presente edizione sono stati gentilmente concessi
dalla Sig.ra Margarita Ramírez

© Copyright 2018

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675186-7

Indice

Introduzione	i
Bibliografia	xxi
Nota alla traduzione	xxv

Claudio Guillén

Il sole degli esuli. Letteratura ed esilio

<i>Cinici e stoici</i>	12
<i>Ovidio</i>	19
<i>L'esilio del saggio: la Cina</i>	25
<i>Dante</i>	32
<i>Tematizzazioni: Du Bellay e Shakespeare</i>	41
<i>Diaspore e peregrinazioni</i>	54
<i>Emigranti ed emigrati</i>	63
<i>Dall'esilio all'essere "fuori tempo"</i>	79
<i>La vita assente</i>	86
Note	103
Indice dei nomi	111

Introduzione

«Solo nell'esilio si arriva a capire fino a che punto il mondo è sempre stato un mondo di esuli».

(E. CANETTI, *La provincia dell'uomo*)

Il sole degli esuli è il frutto di una ininterrotta riflessione sull'esilio che Claudio Guillén ha alimentato con la propria esperienza umana e intellettuale¹. Guillén appartiene infatti a quella seconda generazione dell'esilio repubblicano spagnolo del '39 che crebbe e si formò all'estero, facendosi erede della tradizione culturale e letteraria trasmessa dai padri². Il suo esilio ebbe inizio nell'estate del 1936, quando ancora adolescente lasciò la Spagna, ormai alle soglie della guerra civile, per trasferirsi con la famiglia prima in Francia, poi in Canada e infine negli Stati

¹ La prima edizione de *El sol de los desterrados: literatura y exilio* fu pubblicata nel 1995 (Barcelona, Quaderns Crema). Il saggio fu poi inserito nella raccolta *Múltiples moradas. Ensayo de Literatura Comparada*, Barcelona, Tusquets, 1998, pp. 29-97 (seconda ed. 2007). Sul tema dell'esilio si vedano anche: «Acerca de una emigración romántica española (1823-1834)», *Romanische Forschungen*, 1, 67, 3-4, 1956, pp. 235-251, in cui Guillén recensisce la prima edizione del volume di V. LLORENS, *Liberales y románticos. Una emigración española en Inglaterra (1823-1834)*, México, 1954 (seconda ed. Madrid, Castalia, 1968); la prospettiva di indagine si amplia in chiave comparatistica nel successivo «On the Literature of Exile and Counter-Exile», *Books Abroad*, 50, 2, 1976, pp. 271-280, per poi trovare più concreti approfondimenti in *The Sun and the Self: Notes on Some Responses to Exile*, in *Aesthetics and the Literature of Ideas. Essays in Honor of A. Owen Aldridge*, ed. F. Jost, Newark, University of Delaware Press, 1990, pp. 261-282, che di fatto costituisce una prima versione, in lingua inglese, de *El sol de los desterrados*.

² C. GUILLÉN, *De la continuidad. Tiempos de historia y de cultura. Discurso leído el día 2 de febrero de 2003 en su recepción pública en la Real Academia Española*, Madrid, RAE, 2003, p. 14 (poi ripubblicato con il titolo *Vicente Llorens: de destierros y discontinuidades*, in Id., *De leyendas y lecciones: siglos XIX, XX y XXI*, Barcelona, Crítica, 2007, pp. 337-359). Riferimenti a Claudio Guillén esule di seconda generazione sono presenti in V. LLORENS, *Aspectos sociales de la literatura española*, Madrid, Castalia, 1974, p. 224, e in G. GULLÓN, *El ensayo y la crítica*, in *El exilio español de 1939*, coord. J.L. Abellán, vol. IV: *Cultura y literatura*, Madrid, Taurus, 1977, p. 285.

Uniti, dove risiedette per lungo tempo³. È stato docente nelle università di Princeton, San Diego e Harvard, e agli inizi degli anni Ottanta ha fatto ritorno in Spagna per insegnare Letteratura comparata all'università di Barcellona.

Guillén si formò in un clima fecondo. A partire dagli anni Trenta le università americane avevano accolto i grandi intellettuali europei costretti ad abbandonare il vecchio continente, vessato dai totalitarismi e dalle persecuzioni razziali. In Spagna, l'esodo provocato dalla guerra civile fu di enormi proporzioni. Una intera generazione di intellettuali, l'élite culturale del paese, scelse la via dell'esilio, e per alcuni di loro si aprirono le porte delle università statunitensi, dove l'interesse per l'ispanismo era in espansione. La *España peregrina*, così fu definita, operò nella distanza, dando vita a una cultura dell'esilio che si sviluppò parallelamente a quella peninsulare⁴.

Negli Stati Uniti Guillén ebbe il privilegio di frequentare alcuni dei grandi intellettuali dell'esilio spagnolo: Amado Alonso, Américo Castro, Joaquín Casaldueiro, Vicente Llorens, José Ferrater Mora, Francisco García Lorca, José J. Montesinos, Pedro Salinas, ed altri. Molti furono amici e colleghi di suo padre, Jorge Guillén, autorevole esponente della Generazione dei poeti del '27, e in seguito alcuni di loro divennero suoi maestri, contribuendo a operare come mediatori tra la tradizione culturale e letteraria spagnola e quel giovane esule di seconda generazione desideroso di approfondire la conoscenza del paese che anni prima aveva lasciato.

³ Sulla traiettoria biografica di Guillén si veda A. SORIA OLMEDO, *Claudio Guillén (1924-2007)*, in *Claudio Guillén en el recuerdo*, edd. A. Monegal, E. Bou, M. Cots, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2017, pp. 15-22 («Biblioteca di Rassegna Iberistica», 6).

⁴ Sul contributo della *España peregrina* si vedano: C. BLANCO AGUINAGA, J. RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, I.M. ZAVALA, *Historia social de la Literatura española (en lengua castellana)*, coord. J. Rodríguez Puértolas, vol. III, Madrid, Castalia, 1984; e inoltre *El exilio español de 1939*, coord. J.L. Abellán, vol. IV: *Cultura y literatura*, cit. Ineludibili sono al riguardo anche le numerose iniziative e pubblicazioni promosse a partire dal 1993 dal GEXEL, Grupo de Estudios del Exilio Literario; in particolare si veda: AA.VV., *El exilio literario español de 1939*, Actas del Primer Congreso Internacional (Bellaterra, 27 de noviembre - 1 de diciembre de 1995), ed. M. Aznar Soler, Barcelona, Publicaciones del GEXEL, voll. 1-2, 1998. Significative riflessioni sul rapporto tra l'intellettuale in esilio e il suo pubblico sono contenute in F. AYALA, *El escritor en su siglo*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

Fu Vicente Llorens a iniziare Guillén allo studio dell'esilio come fenomeno storico e, al contempo, come condizione dell'esistenza, che coinvolge l'individuo nella sua dimensione personale, sociale, intellettuale e politica⁵. A lui Guillén riconosce il merito di aver chiarito meglio di chiunque altro la pluralità di significati che l'esilio assume e i condizionamenti a cui obbliga. Storico della letteratura e studioso degli esili politici spagnoli – che definisce “emigrazioni” –, Llorens ha saputo mettere in luce il ruolo dell'esilio come struttura «socio-politica» che più volte si è reiterata nella storia della Spagna moderna. Dall'editto di espulsione degli ebrei nel 1492 fino all'esodo repubblicano del 1939, osserva Llorens, le continue emigrazioni politiche spagnole hanno determinato nei secoli una discontinuità culturale, il cui esito è stato l'interruzione dei processi di integrazione che avrebbero dovuto proiettare il paese nell'alveo della modernità europea⁶. Significativamente, Guillén dedicherà alla memoria di Llorens la prima edizione de *Il sole degli esuli* (1995).

⁵ Guillén fu allievo di Llorens all'Università di Princeton e ricorda di aver aiutato il maestro nella correzione delle bozze di *Liberales y románticos* (C. GUILLÉN, *De la continuidad*, cit., p. 24). Sul rapporto tra Guillén e Llorens si veda M. AZNAR SOLER, «De discípulo a maestro: siete cartas inéditas de Claudio Guillén a Vicente Llorens», *Laberintos*, 6-7, 2006, pp. 358-374; e ID., *Vicente Llorens y la historia del exilio republicano español de 1939*, studio introduttivo a V. LLORENS, *Estudios y ensayos sobre el exilio republicano de 1939*, ed. M. Aznar Soler, Sevilla, Editorial Renacimiento («Biblioteca del exilio»), 2006.

⁶ C. GUILLÉN, *De la continuidad*, cit., pp. 24, 31-34. Nella storia della Spagna moderna Llorens individua dodici esili, che corrispondono ad altrettante “fratture” culturali. Alla espulsione degli ebrei nel 1492, e alla conseguente emigrazione dei *conversos*, seguono quella degli “eterodossi” nel XVI secolo, dei *moriscos* (1609-1613), dei gesuiti (1767-1814), degli *afrancesados* (a partire dal 1813), e successivamente le emigrazioni dei liberali (1814 e 1823), dei carlisti (in varie ondate dal 1839 al 1876), e ancora dei progressisti e democratici (1866). Nel 1874 ebbe luogo la prima emigrazione repubblicana, cui seguì l'esilio della dittatura di Primo de Rivera (1923-1930), e infine quello repubblicano del 1939 (cfr. V. LLORENS, *La emigración republicana de 1939*, in *El exilio español de 1939*, coord. J.L. Abellán, vol. 1, Madrid, Taurus, 1976, in particolare le pp. 25-93). Tuttavia, precisa Llorens, la discontinuità culturale aveva già avuto un precedente nel Medioevo, con la frattura provocata dalla dominazione araba, che dal 711 si protrasse per quasi otto secoli, provocando l'interruzione della continuità con l'antichità classica e determinando l'isolamento dei regni spagnoli dal resto d'Europa. Fu poi l'Inquisizione, istituita in Spagna nel 1478, a soffocare ogni auspicabile tentativo di rinnovamento e di diffusione del pensiero critico (V. LLORENS, «La discontinuidad cultural española en la Edad Moderna», *Boletín Informativo*, Fundación Juan March, 84, 1979, pp. 37-40).

Nota alla traduzione

La traduzione è stata condotta sul testo pubblicato nella raccolta *Múltiples moradas* (Barcelona, Tusquets, seconda ed. 2007, pp. 29-97). Guillén riporta in originale le numerose citazioni di autori stranieri, e ne propone una personale traduzione, mentre solo in alcuni casi ricorre a versioni già pubblicate. Mantiene invece nella lingua originale quelle formulazioni linguistiche che ritiene particolarmente riuscite. In considerazione dell'impostazione comparatistica del saggio, nella traduzione italiana si è seguito un criterio analogo. Le citazioni, comprese quelle in spagnolo, sono state riportate nel testo in lingua originale e, laddove possibile, si è ricorso alle traduzioni italiane esistenti, i cui riferimenti compaiono in nota. Nel caso di testi non tradotti, o che non è stato possibile reperire, la versione è mia.

Claudio Guillén

Il sole degli esuli
Letteratura ed esilio

Innumerevoli, gli esuli. Reiterata, ripresa infinite volte, interminabile, l'esperienza dell'esilio nel corso dei secoli. Tuttavia, sempre diversa. Cambiano le conseguenze, le dimensioni, i toni, gli squilibri. È indubbia l'importanza dei condizionamenti storici che in epoche diverse hanno plasmato un'esperienza così specifica, così inestricabilmente legata al divenire politico e sociale dei popoli. È questo che, più di ogni altra cosa, sconcerta gli studiosi, senza però intimorirci: le dimensioni oceaniche del tema, l'infinitezza dell'esilio e delle risposte letterarie all'esilio; e anche il suo improvviso reiterarsi, l'intima associazione del divenire con la permanenza.

Ma ecco che già poche parole ci portano dall'ambito dei temi a quello dei problemi. È ciò che di solito accade quando si entra nel terreno della letteratura comparata. Non basta semplicemente scegliere un tema, intendo dire un autore, un'opera, una scuola, un oggetto di studio, tra i molti che si accumulano nel gran bazar, nell'affollato mercato moresco, della storia della letteratura spagnola come di quella europea. Il problema smette di essere una cosa; e comprendiamo che la nostra ricerca non può cominciare basandosi su una rassicurante distinzione delle particolarità.

Non risponde a questo proposito, quindi, il procedimento più prudente, che consiste nell'attenersi a un unico momento storico, a uno scrittore, o a un luogo, poiché i limiti temporali, o la coerenza spaziale che serve come punto di avvio, non ci consentono il confronto con il nostro problema, che è l'incontro della storicità con la ripetizione e la persistenza. Non possiamo neppure confidare troppo nell'estremo opposto, se ciò fosse possibile, che consentirebbe uno sguardo temporale d'insieme,

ovvero, il tentativo di definire la lenta evoluzione nel corso dei secoli dell'argomento che ci interessa – di questo esilio, dicevo, quasi infinito. Vorrebbe dire, infatti, dare eccessivo credito a un presunto senso della cronologia, a quei cambiamenti irreversibili che hanno gradualmente configurato, come una Provvidenza secolarizzata, la storia della cultura. La sequenzialità, come sappiamo o possiamo supporre, non coincide con la causalità. L'ordine cronologico è una condizione del significato, ma non una delle sue manifestazioni.

La sfida evidente e provocatoria posta dalla letteratura che scaturisce dall'esilio, o scritta in risposta a esso, risiede nel carattere ricorrente di alcune circostanze e coordinate, o di determinati avvenimenti, processi, conflitti e scoperte che si osservano sia nelle forme dell'esilio stesso che in quelle delle risposte degli scrittori. Ritengo perciò che sia utile avvicinarsi al dialogo tra il divenire e la ripetizione, o tra il cambiamento storico e le strutture messe in evidenza dalla ripetizione, seguendo una modalità che in altre occasioni ho definito intrastorica. La intrastoricità esamina in primo luogo le diverse risposte originatesi in differenti epoche – non necessariamente prossime, né successive, né progressive – a uno stesso ambito esperienziale; e costruisce in seguito, non come previo schema strutturale, ma come risultato della conoscenza acquisita, degli insiemi di opzioni, opposizioni o alternative, capaci di inglobare o rappresentare o simbolizzare la dimensione, per lo meno europea, dell'ambito che ci interessa¹. Nelle note che seguono ricorrerò prevalentemente all'ordine cronologico, che presenta molti vantaggi, ma che, ripeto, non va inteso come implicito principio significativo. Se a breve parlerò di Diogene, il cinico greco, non lo farò perché mi interessi segnatamente come punto di inizio, come *fons et origo*, ma in quanto atteggiamento durevole e ancora attuale.

In questa occasione, la mia ipotesi intrastorica di lavoro prende avvio da una polarità. Il mio proposito è quello di mettere in evidenza due considerazioni valutative fondamentali. La prima è rappresentata da un'immagine solare. Suggesto da alcune parole archetipiche di Plutarco, questo atteggiamento muove dalla

contemplazione del sole e degli altri astri, e continua e si sviluppa verso dimensioni universali. Come quegli uomini e donne che, esiliati e sradicati, contemplanò il sole e le stelle, e imparano a condividere con gli altri, o iniziano a condividere, un processo comune e un impulso solidale di portata sempre più ampia – filosofica, o religiosa, o politica, o poetica –. La seconda considerazione in termini valutativi, associata o contrapposta alla prima, denuncia una perdita, un impoverimento dell'individuo, o finanche una mutilazione di una parte di sé, o di quelle funzioni inscindibili dal rapporto con gli altri e dalle istituzioni sociali. L'individuo si dissangua. L'io percepisce come spezzata e frammentata la propria dimensione psicosociale e la propria partecipazione ai sistemi di segni su cui poggia la vita quotidiana. È la crisi vissuta da Ovidio e, secoli dopo, da molti altri, in particolare dal poeta moderno o dall'intellettuale che vive da esiliato senza uscire dal suo stesso paese, esule per volontà propria.

Questi due atteggiamenti si sfiorano, si congiungono, si distanziano? È questa forse la questione che ingloba tutte le altre, come fossero racchiuse dalle pareti di una cupola? È questo il modo e il grado in cui l'esilio può provocare al contempo un processo di universalizzazione o una crisi nella stabilità sociale dell'individuo? Non cerco sintesi anodine. Poco e difficilmente semplificabile, ciò che mi interessa osservare è fino a che punto queste due risposte si pongono come i termini ultimi di specifiche "tendenze", che di fatto, in molti casi, aprono il cammino ad atteggiamenti intermedi. Non sarà forse che una sola tendenza, diretta verso un unico polo, implica una forza che la frena e la limita, quella di una seconda tendenza e un polo opposto? L'esilio è una realtà storica, sociale o personale, che non può essere confusa con concetti che, in quanto tali, indicano atteggiamenti intellettuali, morali o politici riguardo a questa realtà. L'atteggiamento sì, invece, può coincidere con un concetto-limite; e da questo dipendono tanto la tendenza quanto l'eventualità di comportamenti meno incondizionati, sia in ambito storico che letterario.

Cinici e stoici

Numerosi aneddoti compongono la leggenda di Diogene il Cinico. Uno di questi ci suggerisce già, sebbene in dimensioni ridotte, una versione del primo atteggiamento: la venerazione e il bisogno del sole, così come il rifiuto del potere e delle istituzioni sociali, impersonate da un individuo, in questo caso dal capo supremo. Alludo al famoso incontro a Corinto tra Diogene e Alessandro Magno, che si avvicinò al filosofo facendogli ombra. «Mentre una volta prendeva il sole nel Craneo, Alessandro sopraggiunto disse: “Chiedimi quel che vuoi”. E Diogene, di rimando: “Lasciami il mio sole”». Poche altre trovate attribuite a Diogene dicono tanto con così poche parole.

Massimo di Tiro, maestro di retorica del II secolo d.C., ricorda che Diogene «traeva diletto dalla presenza del sole, come Sardanapalo dalla propria magnificenza». Parimenti, di lui si raccontava che «a chi gli rimproverava l'esilio, rispose: “Ma è per questo, o disgraziato, che mi diedi alla filosofia”». E quando in un'altra occasione gli dissero che «il popolo di Sinope l'aveva condannato all'esilio», replicò: «Ed io lui a rimanere a casa». E Cratete di Tebe, suo discepolo, sembra affermasse che «aveva come patria l'oscurità e la povertà»². Ritornerò in seguito sull'atteggiamento mostrato dai cinici riguardo all'esilio, atteggiamento portato agli estremi, ovvero assolutamente positivo.

Il primo libro o trattato dedicato al tema dell'esilio del quale si abbia notizia in Occidente è attribuito ad Aristippo di Cirene, nato attorno al 425 e morto nel 355 d.C. Diogene Laerzio fa riferimento a un suo dialogo intitolato *Agli esuli*, e afferma che Panezio di Rodi e Sozione, il peripatetico, gli attribuivano il trattato conosciuto come *Gli esuli*, Φυγάδας. Fondatore della scuola cirenaica, che ravvisava nel piacere dello spirito e del corpo il bene supremo, Aristippo era noto per la sua capacità di adattamento a ogni circostanza esterna, senza essere dominato dalle cose, ma dominandole, come ricorda Orazio nella *Epistola* I, 1, 18-19; oppure, ad esempio, possedendo la sua amante, ma senza esserne posseduto. Aristippo si distingueva per la finissima indifferenza

che mostrava verso l'esistenza, e anche, o forse principalmente, verso quel piacere che tanto celebrava. Nei *Memorabilia* Senofonte riporta una disputa tra Aristippo e Socrate, suo maestro, nella quale il discepolo dichiara: «Io non mi rinchiudo in nessuno stato, e resto invece straniero dappertutto» (II, 11-15)³.

È superfluo sottolineare qui che il cosiddetto cosmopolitismo, o il sentirsi in ogni luogo come a casa propria, alla maniera degli stoici, non è lo stesso che dichiararsi straniero ovunque, come faceva Aristippo. Queste due posizioni osavano contraddire gli insegnamenti sociopolitici di Socrate, che preferisce la cicuta piuttosto che evadere dalla prigione e affrontare le conseguenze dell'esilio, distante per sempre dalla madrepatria. L'impegno di Socrate verso le leggi della *polis* era compatibile con l'allontanamento o il cosmopolitismo solo nella misura in cui questi potevano corrispondere alla necessaria evasione del filosofo, refrattario alla monotonia delle attività quotidiane⁴, mentre «la sua anima», scrive Platone nel *Teeteto* (173e), «tutte codeste reputandole cose da poco e anzi da nulla, e avendole in dispregio grande, trasvola, come dice Pindaro, da ogni parte, e ora scende giù nel profondo della terra, ora ne misura la superficie, ora sale su nel cielo a mirare le stesse, e tutta quanta investiga in ogni punto la natura degli esseri, ciascuno nella sua universalità, senza mai abbassare se stessa a niente in particolare di ciò che le è vicino». Continuando sulla stessa linea, poco dopo, Platone (*Teeteto*, 174a) ricorda il famoso aneddoto di Talete di Mileto, il quale «mentre stava mirando le stelle e avea gli occhi in su, cadde in un pozzo»⁵.

Telete, nella sua diatriba cinica sull'esilio, *Perì phygês* (ca. 240 a.C.), aveva fatto riferimento alle autorità esistenti, come Stilpone di Megara. Gli studiosi, inoltre, hanno dimostrato che quando Plutarco scrive il trattato che porta lo stesso titolo, più di tre secoli dopo (ca. 96 d.C.), dispone ormai di un coacervo di *topoi*, o luoghi comuni, sull'argomento. Il *De exilio* di Plutarco appartiene al sottogenere della *consolatio*, coltivato in Grecia fin dai tempi di Crantore (IV secolo a.C.), e soprattutto a Roma dagli stoici o da chi, come Cicerone, si era avvalso, in determinate circostanze, delle idee diffuse dagli stoici (*Tusc.*, V, 37). Vale a dire che

l'epistola di Plutarco – questa è la forma del trattato – risponde al costante proposito di confutare, sia dal punto di vista retorico che dialettico, coloro i quali avevano deprecato i mali dell'esilio, come ad esempio Euripide nelle *Fenicie*, in cui l'esilio è associato alla perdita della libertà di parola, o *parresia* (V, 391). Plutarco quindi si disinteressa delle sofferenze dell'esule? Delle dimensioni sociali della convivenza nelle città greche? Certamente egli riconosce che l'esiliato, recluso su un'isola, si troverà senza amici né parenti, ma accoglie con favore «l'assenza di politica (*apragmosyne*), l'ozio, la libertà» di una vita dedicata alla filosofia, tranquilla e distesa. L'assenza di tensione politica, dunque, è positiva. I mali sono minori, mentre i vantaggi raggiungono dimensioni pressoché cosmiche. Plutarco ricorda le parole attribuite – sorprendentemente – a Socrate, che dichiara di «non essere né ateniese né greco, ma di appartenere al mondo (*kósmios*), come se qualcuno dicesse di essere cittadino di Rodi o di Corinto». Subito dopo Plutarco spiega e argomenta eloquentemente (601 a-b):

Questi i confini della patria nostra, e non c'è esiliato, straniero, estraneo là dove medesimi sono fuoco, acqua, aria, dove medesimi sono i magistrati, economi, pritani, cioè sole, luna, luce del mattino; medesime sono le leggi per tutti, sotto una sola autorità ed un solo governo stanno solstizi d'estate e d'inverno, equinozi, Pleiadi, Arturo, stagioni delle semine e delle piantagioni; uno solo è re e magistrato, «la divinità, che avendo in sé inizio, parte mediana e fine dell'universo, in linea retta compie secondo natura il suo corso. Le tiene dietro Giustizia che si vendica di chi è venuto meno alla legge divina» e a questa Giustizia tutti noi uomini ci atteniamo per natura, nei riguardi di tutti gli uomini, quali concittadini⁶.

Cambiando luogo e contesto sociale l'individuo è portato a scoprire o a comprendere ancor più profondamente ciò che lo accomuna agli altri uomini, in un'unione che supera i confini locali o personali: vale a dire a scoprire le dimensioni cosmiche della natura, ovvero di una natura governata dall'ordine degli astri, che rivelano verità e leggi divine. Questo è il significato del celebre passo di Plutarco.

I grecisti manifestano pareri discordi rispetto al debito contratto da Plutarco nei confronti degli stoici, e si chiedono fino

a che punto egli dissentisse dai loro insegnamenti. In un saggio dedicato al tema, Daniel Babut conclude che: «tra Plutarco e gli stoici è possibile riscontrare un accordo formale che dissimula regolarmente alcune profonde divergenze, nelle credenze o negli atteggiamenti spirituali»⁷. Il passo sopra citato ne è un buon esempio. Certamente però condividono lo stesso sentimento di solidarietà universale. Tra tutte le scuole filosofiche, gli stoici furono i primi a sostenere l'idea di una unità degli esseri umani, ribadendo che tutti potevano definirsi cittadini del mondo. Alla base di queste convinzioni c'erano motivazioni di carattere scientifico e religioso più che politico. Zenone di Cizio, unendo la fisica e l'etica, ritiene che vivere una vita virtuosa significhi essere in sintonia con il corso generale della Natura, e che questa guidi gli uomini verso la perfezione morale. Le diverse parti del cosmo sono unite tra loro da una simpatia universale, come dimostra la coincidenza dei fenomeni terrestri con quelli celesti. Come riassume Zeller, Dio rappresenta «quella parte del mondo dalla quale provengono e si propagano le forze che agiscono in esso, sia che la sede di questa forza efficiente risieda nei cieli, come pensavano Zenone, Crisippo e la maggior parte degli stoici, sia nel sole, come credeva Cleante»⁸. Il più religioso tra gli stoici della prima generazione, e autore del famoso inno a Zeus, Cleante, ritiene infatti, come ricorda Cicerone (*Academica*, II, 41), che «il sole sia signore e maestro del mondo».

Ma Plutarco, la cui indole era conservatrice e conciliante, il più delle volte rimane fedele a Platone, e crede nell'esistenza di una realtà trascendente. Così non ci sorprende che la seconda parte del lungo paragrafo riportato sia un passo tratto dalle *Leggi* di Platone (715e-716a), né che in esso si faccia riferimento al mito cosmologico presente nel *Timeo* (38c), relativo alla creazione congiunta del tempo e degli astri. Inoltre, se teniamo in considerazione l'intero contesto del trattato di Plutarco, risulta chiaro che la parte conclusiva della sua *consolatio* è di ispirazione platonica. L'anima umana è prigioniera della forma e dell'esistenza terrene; e «certo», come si legge nell'ultima pagina, «l'animo va in esilio e si muove vagabondo, cacciato da decreti e leggi divine» (607 d-e).

I luoghi comuni che la tradizione della diatriba cinico-stoica aveva contribuito a diffondere circa le disgrazie immaginarie dell'esilio senza dubbio entravano spesso in contrasto con quanto avveniva nella realtà storica del mondo antico. Certamente ad essi si interessarono i numerosi scrittori e pensatori perseguitati, esiliati o uccisi per essersi opposti ai primi imperatori romani, a partire dall'assassinio di Cesare fino all'epoca di Vespasiano e Domiziano. I filosofi furono espulsi da Roma nel 71 d.C. – tranne Musonio Rufo, già confinato da Nerone sull'isola di Giaro, e autore della diatriba *Che l'esilio non è un male* –, e una seconda volta nel 93; nell'anno 131, anche Favorino, dopo aver subito la *relegatio ad insulam*, scrisse un discorso consolatorio⁹. Indubbiamente, per un cittadino romano l'esilio, il disonore, e la possibile perdita dei diritti civili erano eventi disastrosi, alcune tra le principali "calamità" (*deinâ*) descritte da Dione Crisostomo¹⁰, che mettevano a dura prova la forza d'animo del filosofo. L'ordine che Seneca attribuisce in una delle sue epistole a ciò che gli stoici denominavano *indifferentia* è molto significativo: «Dico che sono indifferenti, cioè né beni né mali, la malattia, il dolore, la povertà, l'esilio, la morte» (*Ep. ad Luc.*, 82, 10). Dal punto di vista dello stoico l'esilio non è una disgrazia ma un'opportunità e una prova, attraverso le quali l'uomo impara a subordinare le circostanze esterne alla *virtus* interiore, mentre in lontananza il sole, la luna e le stelle confermano quotidianamente la nostra unione con l'ordine dell'universo.

Seneca, relegato in Corsica dall'imperatore Claudio (il termine *relegatio* indicava l'esilio senza la perdita dei diritti civili) per otto anni, dal 41 al 49 della nostra era, scrive alla madre consolandola, perché lo spirito non può in alcun modo subire l'esilio; e aggiunge (*ad Helviam*, 8, 6):

Purché i miei occhi non vengano allontanati da quello spettacolo di cui non si saziano mai, purché mi sia concesso contemplare il sole e la luna, restare intento a osservare gli altri corpi celesti, studiarne il sorgere, il tramontare, le distanze fra uno e l'altro e le ragioni per cui si muovono con maggiore velocità o lentezza, stare a guardare tante stelle che brillano nella notte, alcune ferme, altre che si spostano per un tratto non grande ma de-

scrivono sempre la stessa orbita, certe che spuntano fuori all'improvviso, certe altre che abbagliano la vista con una fiammata, come se cadessero giù, o compiono a volo un lungo tragitto portandosi dietro una scia di luce, purché io sia in unione con tutto questo e, nei modi consentiti all'uomo, mi mescoli alle cose celesti, purché io mantenga elevato ad una somma altezza l'animo, che è proteso verso la contemplazione di ciò che gli è affine, che importanza ha per me quale terra calpesto¹¹?

L'impeto e la coerenza del discorso, eloquente e altisonante, rivelano con evidenza che Seneca non ricorre alla consolazione della filosofia ma a una filosofia sistematica della *consolatio*, in risposta alle sofferenze della vita umana. Questo sistema non consente nessuna crisi dell'individuo e nessuna relazione sofferente con lo spazio circostante. L'esilio permette di concentrarsi sulle due risorse più importanti di cui disponiamo: «la natura, che appartiene a tutti, e la virtù, che è un nostro bene personale» (*ad Helviam*, 8, 2). Bisogna tuttavia osservare che la società rimane esclusa, la comunità più o meno circoscritta alla quale apparteniamo, che non è universale né ci appartiene del tutto.

Nel rileggere oggi simili apologie non è facile dipanare i fili della matassa, distinguere l'atteggiamento dei cinici da quello degli stoici. Nel suo saggio su Musonio, A.C. Geytenbeek evidenzia che il modello proposto da entrambe le scuole era quello di un individuo indipendente, autonomo, e in armonia con la natura; ma lo studioso è incline ad attribuire l'atteggiamento cosmopolita agli stoici e l'esigenza di libertà ai cinici¹². Epitteto, il filosofo stoico discepolo di Musonio, combina indubbiamente questi due atteggiamenti nel celebre ritratto della vita dei cinici. «L'esilio?», risponde al suo interlocutore, «E dove mi possono cacciare? Fuori del mondo, no davvero. E dovunque andrò, lì c'è il sole, lì la luna, lì le stelle, i sogni, i presagi, i colloqui cogli dei» (*Diatribae*, III, 22, 22)¹³. Di certo l'attitudine degli stoici richiedeva una costante comunione con il sole e con gli astri, più che una militanza in questioni politiche. Ma il rifiuto delle istituzioni sociali e delle convenzioni culturali mostrato dai cinici non aveva limiti teorici. Il cinico non solo reagiva positivamente all'esilio, all'allontanamento dal proprio contesto, all'affrancamento da ogni legame: il

cinico esigeva tutto questo. L'espulsione, o meglio, l'autoespulsione, sembrava essere connaturata al suo modo di vivere, alla sua libertà, al sovvertimento dei costumi e delle leggi, al rifiuto dell'istituzione matrimoniale, dell'idea di patria, delle restrizioni sessuali, della distinzione tra pubblico e privato, e persino dell'amicitia. «Bisogna tendere le mani agli amici», era solito dire Diogene, «con le dita aperte e non contratte»¹⁴. Occorre anche pensare, però, che l'impassibilità dello stoico rivela un livello di coinvolgimento sociale alquanto inferiore rispetto a quello dell'insolenza del cinico, che trascorre la vita criticando gli errori altrui, o la cui stessa esistenza, ostinata e sacrificata, li denuncia quotidianamente. «Ma se tutti imitassero la sua saggezza», si chiede Latanzio, «come potrebbero continuare ad esistere le città?»¹⁵. Di fatto, in gioco c'è la città, con tutto ciò che comporta. È questo il pericolo al quale fa fronte Epitteto nel suo ritratto idealizzato del cinico. Ebbene, il suo interlocutore non si trattiene dal chiedergli: «Come potrà più il cinico mantenere in vita la comunità umana?». Alla domanda Epitteto risponde che il cinico considera il genere umano come sua prole, ha «gli uomini per figli, le donne per figlie: con questo spirito a tutti si accosta, con questo spirito di tutti si cura. O credi che per un'ingerenza indebita riprende chi incontra? Come un padre lo fa, come un fratello, come un servo del padre comune che è Zeus» (III, 22, 81-82)¹⁶.

Orbene, l'esercizio critico del linguaggio determina la dimensione sociale dell'individuo. Si è detto che alcuni tra i cinici si esprimevano soltanto attraverso i gesti. Ma lo stesso Diogene, quando gli chiesero quale fosse la più preziosa delle cose, rispose: «La libertà di parola» (Diogene Laerzio, VI, 69). La maggior parte degli aneddoti che gli vengono attribuiti assumono la forma della *kreía*, dell'apotegma, dell'arguzia¹⁷. In generale, si potrebbe dire che il cinico, esule per volontà propria, libero di vagabondare sotto il sole e prodigo di arguzie da elargire in ogni luogo che visita – come secoli dopo il *Licenciado Vidriera* –, non si sia mai esiliato dal linguaggio e dall'uso dei segni della comunicazione.

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di settembre 2018