



L'uomo: essere fragile

di Mario Bizzotto



Molti sono i pensatori, soprattutto in ambito filosofico, che si sono confrontati con la fragilità umana. Non tutti però allo stesso modo. Alcuni ne hanno fatto non solo il centro di gravitazione delle loro riflessioni ma addirittura una tormentosa ossessione che li ha accompagnati nell'intero corso dell'esistenza. Il tema è particolarmente vasto e articolato, è un denominatore comune che riassume in sé molti sinonimi: miseria, debolezza, precarietà, contingenza, finitudine, mortalità, caducità, insicurezza, rischio, naufragio e altri ancora. L'argomento non dischiude solo un variegato alone semantico, si presta pure ad essere affrontato da diversi punti di vista: ontologico, esistenziale, religioso, cui se ne potrebbero anettere altri di carattere psicologico, sociologico, morale, teologico, scientifico. La prima constatazione elementare rileva che la fragilità umana non è dovuta a scelte sbagliate dell'esistenza ma all'essere stesso.

**La fragilità
dell'uomo è
ontologica**

I maestri, che hanno discusso sulla labilità dell'uomo, si incontrano fin dai primordi del pensiero occidentale, dai tragici greci al cristianesimo, da Agostino a Kant e su su fino all'esistenzialismo dei nostri giorni. Il pensatore che più ha resistito al logorio del tempo, qualificandosi per le sue acute intuizioni sulla miseria dell'uomo, è Pascal. Affrontare il tema in questione partendo da lui, non può non essere stimolante. Dell'uomo Pascal mette in risalto la tensione, che più lo caratterizza, tra grandezza e miseria. L'uomo è grande in forza del pensiero, ma proprio questa sua facoltà che lo eleva al di sopra di tutti gli esseri lo fa

scoprire miserabile. «La grandezza dell'uomo è grande in questo: che si riconosce miserabile. Un albero non sa di essere miserabile, [...] essere grande equivale a conoscere di essere miserabile».¹ Là dove quello intravede il proprio valore è mortificato dalla propria meschinità.

Il contrasto si inasprisce una volta che si prenda atto della sua condizione che lo sottende tra «i due abissi dell'infinito e del nulla»,² tra l'angelo e la bestia,³ tra Dio che lo attrae e l'animale al cui livello spesso si degrada,⁴ tra innocenza e corruzione.⁵ L'uomo è fragile quanto una canna sbattuta dal vento, «la più debole della natura; ma è una canna che pensa. Non occorre che l'universo intero s'armi per schiacciarlo: un vapore, una goccia d'acqua basta ad ucciderlo. Ma quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe tuttavia più nobile di ciò che lo uccide».⁶ La posizione dell'uomo nel mondo è tragica e paradossale. «Paradossale perché concepisce ogni realtà come urto e opposizione dei contrari, [...] tragica, perché l'uomo non può né evitare né accettare il paradosso».⁷ Pascal pensando alla propria esistenza situata nello spazio e nel tempo si sente smarrire e prendere dalla vertigine. «Quando considero la breve durata della mia vita, assorbita nell'eternità che precede e che segue il piccolo spazio che occupo e che vede inabissato nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e che mi ignorano, mi spavento e mi stupisco».⁸

L'uomo non trova nel tempo un punto fermo e nello

¹ B. PASCAL, *Pensieri*, Ed. Brunsvicg, 397. Le citazioni sono riportate secondo l'ordine numerico proposto da Brunsvicg.

² *Ivi*, 72.

³ *Ivi*, 358 e 418.

⁴ *Ivi*, 431 e 427.

⁵ *Ivi*, 434.

⁶ *Ivi*, 347.

⁷ L. GOLDMANN, *Il Dio nascosto. Studio sulla visione tragica nei «Pensieri» di Pascal e nel teatro di Racine*, Laterza, Bari 1971, 293. A sua volta Guardini osserva: «Finitismo tragico: l'esistenza si sente privata di ogni base. L'esistenza umana non trova ove poggiare. Sempre in cerca di definirsi senza che ciò gli riesca realmente e durevolmente» (R. GUARDINI, *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1956, 66).

⁸ PASCAL, *Pensieri*, 205.

spazio un centro. C'è un qua e un adesso, momenti esili che compaiono e scompaiono. Non è giustificato né ad esaltarsi né a deprimersi,⁹ né ad affermare da dove viene, né dove è diretto, né se è nel vero o nell'errore.¹⁰ È sospeso e disorientato, insicuro e sgomento,¹¹ «è miserabile perché lo è; ma è abbastanza grande perché lo sa»,¹² è senza un punto fermo, in balia al disordine.¹³ La visione antropologica di Pascal si tinge di pessimismo, mitigato dall'approdo alla fede in Cristo, unico punto solido e inconcusso.¹⁴ L'uomo dunque così come si presenta allo stato naturale, se non ci fosse Cristo sarebbe senza speranza, sarebbe solo menzogna, ipocrisia, travestimento e rinnegamento della verità.¹⁵ Il messaggio che parte da Pascal è inequivocabile: l'uomo è un essere fragile per natura. Ad analoga conclusione arrivano le osservazioni d'un pensatore contemporaneo: Heidegger, che pur non richiamandosi al pensiero pascaliano, gli si avvicina per notevoli somiglianze.

Anche Heidegger si inoltra nell'analisi dell'esistenza umana adottando il metodo dialettico del filosofo francese. Parla di essere e nulla, fondamento e abisso, vita autentica e alienata, patria ed esilio. A differenza di quello però è soffocato senza alcuna via di scampo dall'angoscia e dal sovrastare della morte. «Il nulla, davanti al quale sfocia l'angoscia, svela la nullità, che determina l'esserci (l'uomo) nel suo fondamento».¹⁶ L'uomo portando in sé il nulla e la morte è preso dall'angoscia. Si rende conto della propria fragilità, cui tende invano di sottrarsi. Se pensa di riuscirvi

⁹ Cf *ivi*, 418.

¹⁰ Cf *ivi*, 427 e 431.

¹¹ Cf *ivi*, 348.

¹² Cf *ivi*, 416.

¹³ Cf *ivi*, 693.

¹⁴ Cf *ivi*, 556.

¹⁵ Cf *ivi*, 100.

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1985, § 62, 373. Il pensiero di Heidegger interpreta una caratteristica che da diverso tempo compare nella letteratura filosofica. Vattimo la definisce l'avventura della differenza, che va da Marx a Nietzsche e alla scuola strutturalista con Foucault. Cf. G. VATTIMO, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980, 26-36.

s'inganna, e ingannandosi si rassegna a trascinare la vita miserabilmente in superficie. Per motivi di comodità si lascia prendere dall'illusione di non dover morire. Ignora il suo destino ed evita il peso dell'angoscia, passa così ai margini del suo essere perdendosi nell'insignificanza. Non vive l'istante per quello che è: sfuggente ed effimero. Il tempo dell'esistenza si consuma, non concede ritorni. Il susseguirsi degli istanti fa pensare ad una loro ripetizione. Ma ci si sbaglia. Si vive il proprio essere nel tempo e lo si annulla. Non c'è l'essere allo stato puro, c'è l'essere associato al nulla, logorato dal nulla.

Senza angoscia la vita è meno dura, ma non è neppure vita, è solo apparenza ed illusione. L'uomo si trova dentro in un inarrestabile vortice, assediato dal nulla e dalla morte. Aprendo gli occhi non può non capire che «l'ente intramondano è irrilevante», anche perché esso non è in grado di giustificare l'angoscia. Questa infatti non è causata né da «un determinato "qui" o "là", da cui si avvicina ciò che è minaccioso [...] non è in nessun luogo». L'angoscia va rapportata a qualcosa di essenziale dell'essere umano, appunto al nulla «ossia al mondo in quanto tale».¹⁷ L'angoscia origina dal nulla, dall'essere-nel-mondo. L'angosciato vive in modo originario e autentico proprio perché accetta «il senso dell'esistere nella nullità più propria».¹⁸ La riflessione di Heidegger va alla radice dell'essere dell'uomo e della sua condizione esistenziale. Vi scopre il flusso inarrestabile del tempo e la presenza del nulla. L'uomo è il luogotenente del nulla. «L'esserci (l'uomo) è, innanzitutto, sempre già decaduto da se stesso come autentico poter-essere e deietto nel mondo».¹⁹

Il pensiero di Pascal e di Heidegger conducono ad un analogo risultato: l'uomo è un essere povero e fragile per costituzione. Divergono non appena si passa alla proposta d'una terapia. Pascal scopre nella fede una via d'uscita che porta ad un ricupero dell'uomo. Heidegger lo lascia nella

¹⁷ *Ivi*, 234.

¹⁸ *Ivi*, 396.

¹⁹ *Ivi*, 221.

perplessità in cui è stato gettato fin dalla nascita. Il pessimismo dell'uno si stempera non appena compare la speranza, quello dell'altro tenta l'evasione nell'emozione estetica, magro e insufficiente rimedio che non porta alcuna correzione ad un'esistenza abbandonata a se stessa.

Dalla fragilità ontologica all'esistenziale

Già negli autori surriferiti spunta di tanto in tanto l'ag-gancio all'esistenza, tuttavia l'ambito delle loro riflessioni gravita precipuamente intorno alla domanda sull'essere dell'uomo. L'approdo all'esistenza imbriglia la riflessione trasferendola nell'esperienza quotidiana.²⁰ Anche in questo caso ci possono fare da guida autori qualificati. Nietzsche è uno di questi. La sua attenzione è rivolta spesso alla gracilità dell'uomo, colto nel suo mondo feriale. Alle grandi tematiche: Dio, uomo, anima, mondo, tempo, storia sostituisce l'interesse per i problemi di immediata esperienza: «i problemi dell'alimentazione, dell'abitare, della dieta spirituale, della cura dei malati, della pulizia, del tempo che fa».²¹ Ancora più esplicito al riguardo il frammento 6 dal titolo *Fragilità terrena e la sua causa principale*, in *Il viandante e la sua ombra*, dove si lamenta la trascuratezza delle «cose più vicine di tutte». Si precisa inoltre che «l'essere ignoranti e il non aver occhi acuti in ciò che è più piccolo e ordinario» è causa di «quasi tutte le infermità fisiche e spirituali dei singoli». L'errore parte da una falsa educazione impartita al bambino, cui non si insegna «il bisogno del singolo, le sue necessità grandi e piccole entro le ventiquattro ore del giorno».²² Seguendo il suggerimento di Nietzsche si è immessi nel travaglio della vita feriale con i

²⁰ Per un'informazione sulle fragilità e malattie che particolarmente colpiscono la nostra società si veda *Persona, salute, fragilità*, a cura di R. Rozzini – A. Morandi – M. Trabucchi, Vita e Pensiero, Milano 2006. Cf ancora di M. TRABUCCHI, *Le fragilità*, in Id., *I vecchi, la città e la medicina*, Il Mulino, Bologna 2005, 131-149.

²¹ F. NIETZSCHE, *Perché io sono un destino*, in Id., *Ecce homo*, Mondadori, Milano 1983, 8, 100.

²² F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, II, Adelphi, Milano 1992, 6, 125.

suoi affanni, con le sue apprensioni, incertezze e indisposizioni fisiche. Dalle osservazioni raccolte è più che giustificabile, per quanto stupefacente, l'affermazione: «l'uomo è un animale malato».²³ Nietzsche intende demitizzare la corrente idea di salute come ridimensiona l'idea di verità qualificandola come menzogna o l'idea di virtù identificandola con l'ipocrisia. A dispetto della convinzione che salute e malattia sono in contrapposizione tra loro, non è forse vero che l'uomo per quanto si esibisca di forte e sana costituzione in fondo è sempre debole? Se si dà salute, questa si dà come un bene labile. Da un momento all'altro si può perdere. Gli esami di laboratorio possono attestare che tutto funziona al meglio, eppure l'insidia del male è sempre in agguato. La linea di separazione tra salute e malattia è messa in discussione. Th. Adorno parla d'una salute mortale,²⁴ mentre E. Fromm parla d'una patologia nella normalità, mettendo in discussione la presunta salute dei cosiddetti sani.²⁵

Dove corre la linea di separazione tra chi gode buona salute e chi è infermo? Vista l'incertezza della situazione, si taglia corto facendo ricorso ad una convenzione sui termini salute e malattia. La loro netta distinzione è smentita da molti esempi riportati dalla letteratura clinica. La vita è un flusso delicato e gracile, mobile e imprevedibile, sottile e incerto. Non si lascia fissare in traiettorie stabilmente definite. Per quanto l'uomo si dia da fare per costruire difese avvalendosi di istituzioni, costumi e tradizioni, non può

²³ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, Mondadori, Milano 1979, III, 13. Si legga anche dello stesso Nietzsche l'introduzione alla Gaia scienza, dove nota la trasformazione che ha luogo nel malato. Cf. *La gaia scienza*, Mondadori, Milano 1979, 15-21.

²⁴ Cf W. TH. ADORNO, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1974, 49.

²⁵ Cf E. FROMM, *I cosiddetti sani. La patologia della normalità*, Mondadori, Milano 2000. Tra l'altro si dice che malato figura «chi non corrisponde al tipo di personalità gradito alla società». E ancora: «il sistema sanitario [...] ha lo scopo di ricondurre il singolo individuo all'uomo medio indipendentemente dal fatto che questo sia cieco o vedente» (*Ivi*, 8). Fromm si riferisce alla problematica linea di separazione tra malato psichico e il cosiddetto sano. La stessa osservazione vale anche al di fuori dell'ambito psichico.

mai dirsi al sicuro.²⁶ Può correggere la sua condizione, mai però eliminare il pericolo della malattia e della morte. Le minacce alla vita non sopraggiungono dall'esterno, sono insite nello stesso essere umano. Se questo cade vittima d'un naufragio o d'un incidente stradale, è perché porta la morte già in se stesso. Dire che si è morti a causa d'un gesto di violenza o altro è addurre una causa secondaria che rimanda ad un'altra primaria: alla natura mortale.

Se poi si ha la fortuna di non incorrere in alcun incidente, non per questo si è risparmiati dai disagi e dalla morte. Si deve perciò riconoscere alla radice di tutti i mali qualcosa che li rende possibili e precisamente la fragilità dell'uomo. Anche se al momento godesse ottima salute, resta sempre ammalabile.²⁷ È la sua stessa costituzione che è inficiabile. Si può vivere senza rendersene conto. Allo scopo viene in aiuto l'abitudine, sotto la cui protezione è possibile ignorare la realtà della propria costituzione. Il pensarci su troppo guasta molte gioie della vita. Meglio allora la gioia con l'illusione che la tristezza con la verità. Così conduce la sua esistenza l'uomo, tra illusione e verità.

L'equivoco d'una salute apparente è favorito dalla tendenza di fisicizzare la malattia, come se le esperienze della psiche: delusioni, conflitti, insuccessi, obiettivi falliti non avessero il loro peso per l'equilibrio della persona. All'insieme dei disagi per istinto si reagisce opponendovi un rifiuto, per cui alla precarietà ontologica si tenta paradossalmente di rimediare con la precarietà gnoseologica. L'uomo è un essere malato e lo è molto di più quando si lascia convincere di non esserlo. Questa forse è una tattica che ci offre la natura come ancora di salvezza per non paralizzare il flusso della vita.

Una conferma della definizione di Nietzsche è data dalla stessa riflessione antropologica condotta sull'atleta. Sembra inverosimile, eppure si costata che il corpo dell'atleta è un corpo malato, ha bisogno di continue cure, farmaci, allena-

²⁶ Cf al riguardo le riflessioni sofferte di P. WUST, *Incertezza e rischio*, Morcelliana, Brescia 1946, specie 29ss.

²⁷ Cf S. MORAVIA, *L'esistenza ferita*, Feltrinelli, Milano 1999, 220-227.

menti, diete. È sottoposto ad una disciplina stressante, è sospinto verso nuovi record, è sollecitato a vincere nelle competizioni. Il corpo dell'atleta è un corpo d'avanguardia costruito in laboratorio, un modello prototipo del futuro. «Non è un caso né una perversione se lo sport sconfinava con il doping: vi è anzi un'intima connessione, perché esso è la realizzazione progressiva delle più futuristiche utopie biotecnologiche». ²⁸ Se ora il corpo dell'atleta necessita di continui trattamenti terapeutici, finisce per trasformarsi da sano in malato. Nonostante figure dotate d'un fisico ideale, ancora una volta si deve dar ragione alla definizione di Nietzsche. L'esperienza della malattia con i suoi disagi, cure, ospedalizzazione non fa che tradurre in forma acuitizzata una situazione normale. Da essa si ricava la verità dell'uomo, una verità incresciosa che volentieri si cerca di rimuovere e come la malattia si rifiuta anche e, a maggior ragione, la morte. ²⁹

La surriferita affermazione di Nietzsche potrebbe indurre in errore nel caso fosse interpretata in termini pessimistici. Essa infatti riveste anche un senso positivo. È lo stesso Nietzsche a ribadirlo: «i deboli e i malati [...] sono più umani; i malati e i deboli hanno più spirito, sono più mutevoli, più versatili, più divertenti [...] hanno dalla loro il fascino, sono più interessanti dei sani: il pazzo e il santo sono le due specie umane più interessanti [...] e strettamente affini al "genio"». ³⁰ Presi nella strettoia del dolore è ovvio pensare ad una conoscenza più profonda del proprio essere, se non altro perché quello aiuta ad essere realisti e ad eliminare pregiudizi. Dopo la malattia una maschera in meno. Si ribadisce: solo l'uomo malato è veramente uomo. Non è però questo l'aspetto più interessante. La malattia

²⁸ R. REDECKER, *Lo sport contro l'uomo*, Città Aperta, Troina (Enna) 2003, 48s. Cf. anche V. DINI, *La disciplina del corpo*, in «Salute e Società» V/2 (2006) 117-130.

²⁹ Cf. M. FOUCAULT, *La nascita della clinica*, Einaudi, Torino 1977, 222s.

³⁰ F. NIETZSCHE, *Volontà di potenza*, Bompiani, Milano 1995, Nr. 864. Cf. dello stesso *Al di là del bene e del male*, Mondadori, Milano 1981, Nr. 200, *Unschuld des Werdens*, II, Kröner, Stuttgart 1978, 254 e ancora *Così parlò Zarathustra*, Mondadori, Milano 1985, 153.

infatti è creativa, sviluppa un "principio geniale". La situazione della fragilità si capovolge in forza.

Th. Mann è al riguardo l'interprete più prestigioso. «Nello spirito, dunque nella malattia consiste la dignità dell'uomo, e il genio della malattia è più umano di quello della salute».³¹ Già nel saggio giovanile del 1903 *Tristano* accosta malattia e genialità. L'idea ritorna ripetutamente nel romanzo *La montagna incantata* e in altri saggi. Anche l'artista come l'atleta è un malato, con la differenza che quello fa della sofferenza un punto di lancio per la sua ispirazione, la traduce in un valore altamente positivo. La malattia è segnalata come lo stacco più netto tra uomo e animale. Solo l'uomo ammalà, non l'animale, in quanto puro dato di natura, sostanza inconscia e anonima. Altra è l'infermità che colpisce l'uomo, altra quella che colpisce l'animale. La prima s'accompagna ad una lista di componenti di natura psichica e gnoseologica. È carica di domande, emozioni, aspettative, dubbi, scoraggiamenti, speranze. Soltanto per analogia è detto che l'animale ammalà. Esso non farà mai delle sue disfunzioni organiche un'esperienza di sofferenza. Sentirà dolore, senza farne un problema o un oggetto di riflessioni.

Il malato ha una coscienza più desta di sé, arriva alla propria identità. Si rende conto del suo essere irripetibile, si eleva al di sopra dell'anonimato. Nel caso si chieda: da dove il male? ha come risposta: «dall'interno, da me stesso. La malattia non aggrede dal di fuori, cresce dal profondo»,³² è inerente alla natura fragile dell'uomo.

Si sa che alla natura non si arriva mai direttamente. Per conoscerla ci si deve rivolgere alla cultura con le sue costruzioni, sistemi di ordine, statuti etici, costumi e tradizioni. Tra l'una e l'altra intercorrono rapporti stretti, nonostante le non rare smentite. Capita infatti di scambiare del-

³¹ TH. MANN, *Goethe e Tolstoj*, in Id., *Nobiltà dello spirito*, Mondadori, Milano 1997, 53-62; si veda anche nello stesso volume il saggio *Dostovskij*, 861-880.

³² N. GARDINI, *Postfazione*, in V. WOOLF, *Sulla malattia*, Boringhieri, Torino 2006, 65.

le leggi puramente contingenti per esigenze di natura. Così ad es. è accaduto a Hegel parlando della legge del maggiorascato.

A parte i possibili fraintendimenti, alla natura si arriva passando attraverso la storia, campo di conflitti, errori, fallimenti e innumerevoli rischi. Niente è messo al sicuro. Entrare nella storia significa mettere piede su un terreno franoso, trovarsi in una condizione di instabilità e incertezza. Qui si capisce chi è l'uomo, qui si capisce un'ulteriore presa di posizione di Nietzsche: la storia è malata, perché fatta da un corpo malato. Questo però non gli impedisce di sognare un mondo finalmente liberato dal dolore, un uomo posto *Al di là del bene e del male*, trasformato da uomo in *oltre-uomo*, divenuto un fanciullo che ride dopo aver lasciato alle spalle furibonde tempeste.³³ Delle osservazioni di Nietzsche interessa qui rilevare il legame che unisce malattia della cultura e quella del corpo. L'una richiama l'altra. Siamo sempre dentro un destino di precarietà. Dal corpo malato parte un mondo malato. La cultura porta l'impronta del corpo fragile, stentato, mal riuscito, insicuro. Il suo misconoscimento è la radice guasta che ha avvelenato la cultura.³⁴

L'osservazione di Nietzsche fa pensare che il carico di sofferenze e disordine presente nel mondo occidentale è dovuto ad una deviazione culturale: alla svalutazione del corpo. La critica di Nietzsche non regge, è per lo meno riduttiva. Alla sua visione antropologica va riconosciuto il merito d'aver spostato l'attenzione sul valore del corpo, tuttavia è unilaterale pensare che tutto faccia capo al corpo, ma è ancora più discutibile pensare che i disagi d'una cultura siano dovuti ad una scelta sbagliata. Il disordine, i malianni, le sciagure sono dovute alla fragilità stessa delle cose, al limite dell'essere contingente. La radice del male richia-

³³ Cf NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*. L'immagine del fanciullo che ride ricorre di frequente in Nietzsche. Il fanciullo è l'ultima fase delle metamorfosi: si passa da cammello (schiavitù) a leone (violenza contro la schiavitù) a fanciullo (l'uomo libero e riuscito) (*Ivi*, 43s, cf anche 159 e 328).

³⁴ Cf L. CASINI, *La riscoperta del corpo. Schopenhauer / Feuerbach / Nietzsche*, Studium, Roma 1990, 255-272 e 297-310.

ma la contingenza e la relatività del mondo stesso. Di queste il corpo rappresenta un momento importante, ma non unico. L'intero universo è segnato dal marchio del limite.

I rimproveri che Nietzsche muove all'occidente lasciano intravedere un'opportunità mancata o un'inadempienza nei confronti del corpo, quasi a dire: se a questo è riconosciuto il dovuto valore, tutto si rimetterà a posto e il mondo ritornerà sano. In realtà il mondo non è mai stato sano, sarà sempre bacato in radice. Con questo non è detto che l'aspirazione verso un suo emendamento sia vana e fallimentare. Il dolore continua ad imperversare per il semplice motivo che l'essere umano è in se stesso fragile e lo è tanto nella sua costituzione fisica quanto nella sua costituzione psichica, dove s'accumula l'angoscia.³⁵ Anche questa parla della fragilità umana.

La risposta alla fragilità

Le reazioni all'urto contro il limite sono tante quanti sono gli individui, tuttavia ci sono delle tipologie. C'è l'angosciato e il naufrago, l'esteta e l'eroe, il cinico e lo stoico, il ribelle e il rassegnato.³⁶ Ognuno risponde a suo modo all'esperienza della propria fragilità. Non manca chi fa del proprio limite una pedana di lancio per saltare verso emozioni esaltanti. Nella propria sventura può provare l'ebbrezza del brivido e della vertigine, l'esaltazione entusiastica della caduta, il sì incondizionato alla morte. La fragilità allora si risolve in senso positivo: in autorealizzazione. Diventa singolare opportunità per una crescita psicologica che esprime coraggio, sfida del pericolo, disinvoltura, padronanza di sé, signorilità, piacere. Così è dell'esteta o dell'uomo dall'ironia romantica di cui parla Kierkegaard. Egli gioca con se stesso come il romanziere gioca con i personaggi che intende mettere in scena. La sua esistenza non insegue più la realtà ma

³⁵ Cf E. MOUNIER, *La fragilità dell'essere umano*, in Id., *Gli esistenzialismi*, Ecumenica, Bari 1981, 48-52.

³⁶ Cf K. JASPERS, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950, 288-298 e 501-509.

le stravaganze della fantasia. Si capisce come anche nella disfatta assapori l'euforia del trionfo.

L'esteta cerca scampo nella fantasia, perché niente gli fa tanta paura quanto la meschinità e la ripetizione della prosa quotidiana. Ha bisogno di continue scosse, di continue novità e imprevisti. Per non finire nella noia, nella pedante e uniforme monotonia della vita a bassa quota, cerca il pericolo e lo trova sfidando la morte. Fa della sua precarietà uno stile di vita. Tenta di sollevarsi al di sopra del tempo e di se stesso per contemplarsi dall'alto. Trasforma il mondo e se stesso in un gioco, vanifica la realtà riducendola a pura possibilità. Ama scherzare con il destino. Se da una parte è implicato in uno stato di fragilità, dall'altra si propone di superarlo, perseguendo ostinatamente la rivincita contro una sorte impietosa. È convinto d'avere a sua disposizione un'uscita di sicurezza dal vicolo cieco in cui la sventura tenta di confinarlo. Da qualsiasi evenienza egli esce vincitore e salvo. Contro questa presunzione Kierkegaard muove aspri rimproveri. La salvezza dell'ironia romantica è solo un capriccio estetico, un narcotico che illude. Sotto la maschera del vincitore si nasconde un'ulteriore fragilità psicologica. Si tratta d'un vincitore apparente, che s'inalbera in trionfi fittizi.

Alla salvezza romantica Kierkegaard contrappone quella cristiana.³⁷ Il tipo romantico è accusato di fuggire da se stesso sicuro di trovare riparo nelle sue finzioni, naturalmente ad alto prezzo, tagliando bruscamente i contatti con il mondo reale. Il tentativo di superare la fragilità, utilizzando come strumento l'ironia, è un inganno, una pura emozione estetica e niente più. In forza dell'ironia ci si solleva sopra la vita e si sorride.³⁸ Un esempio di ironia è la

³⁷ Cf voce ironia in S. KIERKEGAARD, *Diario*, I-II, Morcelliana, Brescia 1962 e Id., *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, specie 270ss e 291ss.. Sul concetto di ironia si veda H. VETTER, *Stadien der Existenz. Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Sören Kierkegaards*, Herder, Wien 1979, specie 102-106 e P. PRINI, *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*, Studium, Roma 1989, specie 28-32.

³⁸ Anche in Nietzsche viene esaltato l'uomo che si supera liberandosi dall'istinto della vendetta: «Che l'uomo sia liberato dalla vendetta; è questo per me il ponte verso la più alta speranza e un arcobaleno dopo lunghe tempe-

figura del seduttore³⁹ o del gaudente il don Giovanni mozartiano o anche un arguto ragionatore come Socrate che in fondo, non avendo conosciuto il Dio crocifisso,⁴⁰ resta fermo ad un rango estetico, da cui trae la sensazione d'un dominio sul mondo.⁴¹ «Socrate mantiene perciò l'ironia, che esprime solo la sua superiorità sulla nequizia del mondo. Ma per un cristiano l'ironia è troppo poco: essa non può mai corrispondere all'orrore che per la salvezza dell'uomo ci è voluto un Dio crocifisso».⁴²

Il martirè del Golgota sbaraglia le sterili velleità dell'emozione estetica, evoca la rude realtà della vita. In lui si scoprono le estreme conseguenze della fragilità umana: colpa, sofferenza, tradimento, disordine morale, violenza. Il crocifisso è sceso nella più desolata umiliazione dell'uomo interpretandone l'estrema fragilità (Fil 2,6ss). Con la sua agonia e morte dà una risposta alla sofferenza e alla morte dell'uomo. Finché si cerca salvezza all'interno del mondo, ci si ritrova sempre da capo, appunto entro un destino di fragilità. Solo un Dio può salvare, come ha rilevato lo stesso Heidegger, solo lui può sollevare l'uomo dall'abisso del male. Il Dio della croce realizza quella salvezza che mai l'ironia è in grado di raggiungere.

La risposta decisiva alla condizione precaria dell'uomo non è data dagli espedienti escogitati dall'astuzia della ragione, ma dalla trascendenza. Da ogni parte si è stretti d'assedio, da ogni parte sbarramenti. La linea orizzontale non muove il problema d'un centimetro. Resta solo il salto radicale sollecitato da Kierkegaard.⁴³

L'appassionato richiamo di Kierkegaard alla fede cristiana, come unica proposta efficace per guarire l'essere caren-

ste». E ancora: «imparate a ridere di voi stessi [] al di là di voi stessi» (NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, rispettivamente 120 e 324).

³⁹ Cf S. KIERKEGAARD, *Diario del seduttore*, Rizzoli, Milano 1974. La stessa tematica viene ripresa dall'autore in *Aut-Aut*, Mondadori, Milano 1956, soprattutto 109-116.

⁴⁰ Cf KIERKEGAARD, *Diario*, Nr. 2311.

⁴¹ Cf *ivi*, Nr.1338.

⁴² *Ivi*, Nr.1311.

⁴³ Cf S. KIERKEGAARD, *Dio come maestro e salvatore*, in *Id.*, *Opere*, 211-219.

te dell'uomo, rifiuta ogni ricetta mediata dall'ordine intramondano. È in questo contesto che Freud affronta il problema della fragilità umana. Nel suo saggio *L'avvenire d'un'illusione*⁴⁴ accusa la religione di aggravare la fragilità umana, anziché guarirne le ferite. Le si rimprovera di causare delle nevrosi, acutizzando il rapporto di dipendenza. Dio è una mistificazione del padre, la cui presenza porta il figlio al complesso di Edipo. Fragilità per Freud è sinonimo di dipendenza. L'autorità paterna, che affermandosi in istituzioni, norme morali e prescrizioni religiose, si consolida in Super-Ego, aggrava la condizione già pesantemente compromessa del figlio.⁴⁵

Se ora l'uomo è affetto dalla nevrosi, è necessario guarirlo e liberarlo da ogni condizionamento. Solo sciogliendo tutti i vincoli di sottomissione è possibile condurlo alla maturità e ridargli l'autonomia perduta, acutizzata dal disagio della civilizzazione e in particolare dalla religione, ritenuta fonte di illusioni e responsabile d'un'oppressione alienante. Come salvare l'uomo? Freud con l'aiuto della psicanalisi è convinto non solo d'aver diagnosticato il male, ma d'aver scoperta la terapia adeguata per sconfiggerlo, non certo educando il sentimento religioso, come suggerisce Kierkegaard, ma eliminandolo. Così si libera l'uomo e gli si permette finalmente di essere se stesso. L'indipendenza dal padre è possibile sganciandosi dalla dipendenza da Dio.

Freud si batte per una causa che ha come obiettivo la salvezza dell'uomo. Si tratta ora di esaminare l'efficacia o meno dei rimedi adottati. È qui che il suo pensiero presta il fianco a molte obiezioni. Anzitutto è il suo presupposto antropologico ad essere messo in discussione. Risente infatti l'influsso della cultura illuministica, secondo la quale l'uomo è religioso non per natura ma per malattia. La psicanalisi avrebbe finalmente chiarito che il rapporto con

⁴⁴ Cf S. FREUD, *L'avvenire di un'illusione*, in Id., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino 1982, specie 154-196.

⁴⁵ Cf S. FREUD, *Totem e tabù*, in Id., *Opere 1905-1921*, Newton, Roma 1992, specie 645s e Id., *Introduzione alla psicanalisi*, Boringhieri, Torino 1969, 557ss.

Dio è legato sia al rapporto con il padre sia ad una condizione di fragilità. Il figlio, impossibilitato a misurarsi con il padre, è indotto ad inventare un essere onnipotente capace di prendere le sue difese. Ma s'inganna. Il Dio onnipotente è solo un'invenzione fantasiosa, un astuto espediente giocato dalla psiche. Anziché porre fine alla debolezza da cui si è afflitti, non fa che perpetuarla. Dunque dal genitore naturale, nel confronto con il quale non è possibile alcun successo, si passa a quello divino. Il punto nevralgico è il padre.

Una volta però che si rivolge l'attenzione su di lui, non è difficile accorgersi che anche il padre a sua volta è figlio d'un altro padre. Si dà allora un processo all'infinito, un legame di filiazione che sale ininterrottamente dal figlio al padre. Se ora anche questo è a sua volta figlio, segue che il rapporto di figliolanza è costitutivo dell'uomo e conferma chiaramente la sua condizione di dipendenza e fragilità, ma se costitutivo non è eliminabile e perciò va accettato. Il tentativo di eliminarlo è un gesto non solo inutile ma anche dannoso, se non altro perché urta con lo stesso essere umano. Anziché accelerare il processo di maturazione e guarire la debolezza naturale la peggiora. Alla padronanza di se stessi si arriva scoprendo la propria realtà e conformandosi ad essa. La fragilità dell'uomo si rivela anche nel rapporto di dipendenza interpersonale. Volerlo negare aggiunge un ulteriore ostacolo alla promozione umana. Non è eliminando ogni rapporto di dipendenza che si salva l'uomo, ma educandolo alla filiazione e accettando i condizionamenti ineliminabili della realtà. La fragilità dell'uomo che s'impone nello stesso contesto familiare è un dato evidente della natura. Si voglia o no non è possibile rifiutarlo. Nel caso però ci si ostini contro, in forza d'un sistema pre-costituito, non è la realtà che va corretta ma il sistema stesso. Freud non contesta la presenza di disagi nell'esistenza e neppure il limite di questa, tuttavia pensa che la precarietà presente nello stesso rapporto familiare sia qualcosa di patologico, per cui la dipendenza dal genitore non sia dovuta ad una condizione della natura, ma ad una condizione contingente.

Nel sistema di Freud ogni rapporto di dipendenza è vi-

sto con sospetto, soprattutto se si chiama in causa Dio, la cui presenza ha un peso sulla concezione della vita e della realtà. Su questo non si discute. Il disaccordo comincia quando si risponde alla domanda: come influisce Dio nell'esistenza? Freud risponde: creando illusioni, che sono tuttavia utili per gli incolti. Essi infatti non comprendendo la ragionevolezza delle norme necessarie alla convivenza, hanno bisogno di ordini contrabbandati come volontà di Dio. Ad essi si chiede un'obbedienza estorta con la minaccia di castighi. Ad es. il comandamento di non uccidere è osservato per timore, non per la presa di coscienza di motivi razionali. L'imposizione perentoria e immotivata è origine di nevrosi.⁴⁶ Non appena però le norme civili sono interiorizzate, la religione si manifesta per quello che è: «un sistema di illusioni di desiderio, cui si accompagna il rinnegamento della realtà».⁴⁷

A questa interpretazione del fenomeno religioso non è difficile ribattere. Anzitutto per l'osservanza d'una norma la motivazione razionale è insufficiente. La ragione trova tanti motivi per osservare una legge quanti per trasgredirla.⁴⁸ L'argomento decisivo però che contesta Freud è un altro. Una autentica fede in Dio ha come effetto la presa di coscienza del proprio limite e della propria condizione umana: creaturale, debole, precaria, bisognosa di cura. Tutto questo costituisce un dato inequivocabile che non umilia l'uomo come se lo assoggettasse ad un potere tirannico. Semplicemente lo richiama alla sua condizione reale e lo riporta nella sua giusta misura.⁴⁹

⁴⁶ Cf *ivi*, 179-181.

⁴⁷ S. FREUD, *L'avvenire di un'illusione*, 183.

⁴⁸ Cf al riguardo le riflessioni suasive dei due fondatori della Scuola di Francoforte M. HORKHEIMER - W. Th. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1971, 90-129.

⁴⁹ Cf M. MASSARD, *Fede cristiana, verità dell'uomo?*, Queriniana, Brescia 1968, specie 57-75. Altrettanto illuminante lo studio di P. RICOEUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967, 271-291.

La riflessione sulla fragilità dell'uomo rimanda ad una radice ontologica e questa a sua volta all'esistenza. Natura e cultura si intrecciano in un reciproco interscambio. Lo stato di dipendenza dell'uomo stimola a risalire dalla filiazione paterna a quella divina. Il salto alla trascendenza ha dalla sua parte molti appoggi della ragione, ma può essere compiuto soltanto dalla fede. L'uomo non si rassegna ad una condizione deficitaria senza cercare dei rimedi. Per sopravvivere ai disagi ha bisogno d'una speranza, che vale come punto di riferimento e incentivo all'azione.

Si può trovare difficile la proposta della fede. Kierkegaard si presenta con il suo motto: aut-aut. Supposto si rifiuti l'apertura verso l'alto, la fragilità non si guarisce ma si esaspera. La mistica atea fa della propria debolezza un motivo di orgoglio, che coniuga il destino alla volontà. «Ciò che fu, vollen, ciò che è, voglio e ciò che sarà, vorren». Alla volontà è riportato l'intero trambusto dell'esistenza: dolore, disordine, male e morte. Un atteggiamento eroico che ancora una volta tenta di far della debolezza un'espressione di potenza. Non si può negare il fascino di questo sì incondizionato alla realtà per quanto dura essa sia. Insorgono però molti interrogativi. Questa grandezza umana che nasce dalla miseria è vera e autentica grandezza o è una posa che ben si confà all'esteta? Non è un gesto di orgoglio, che mira a mascherare la disperazione? È una vera vittoria sulla realtà o una bugia raccontata a se stessi? Questa autoredenzione libera veramente l'uomo? Lo rimuoverà con l'esperienza della felicità?

Meno eroica e più modesta la scelta del credente, ma anche più aderente alla realtà fragile che egli riconosce e se da una parte con il sentimento della umiltà l'accetta, dall'altra la sorpassa, non certo con la boria delle proprie meschine possibilità ma con l'aiuto viene dall'alto. Qui l'uomo resta uomo, non cede alla tentazione di far di sé un signore assoluto, resta uomo con la sua fragilità, tuttavia sostenuto dalla speranza.

SOMMARIO

La fragilità dell'uomo affonda le sue radici nell'essere, si esplicita poi nell'esperienza quotidiana. Non c'è pensatore che non ne abbia parlato senza nascondere il proprio sconcerto e nel contempo riconoscendovi un'opportunità particolarmente favorevole per un processo di maturazione umana. La fragilità allora, di per sé espressione d'una carenza, si rovescia in un'accezione positiva. È nota l'affermazione che definisce l'uomo un "essere malato", chiarendo ulteriormente che "i malati e i deboli sono più umani, hanno più spirito". Così Nietzsche, ripensato poi da Th. Mann, che parla d'un "principio geniale" della malattia. Le reazioni all'esperienza della fragilità sono tante quanti sono gli individui. C'è chi ravvisa nelle alterne vicende della vita una necessità ineluttabile, di fronte alla quale non resta che rassegnarsi passivamente, chi al contrario sfida il destino in gesto eroico o tenta di salvare davanti al naufragio l'imperturbabilità dell'animo. In ogni caso senza il salto nella trascendenza si esce sempre come vittime. Alla fragilità umana non resta che un solo rimedio: la risposta della fede.

ABSTRACT

Man's frailty is rooted in being, then it unfolds in the everyday experience. There is no thinker who hasn't talked about it without hiding his own confusion and, at the same time, recognizing it as a particularly favourable opportunity for a human maturation process. The frailty then, per se expression of a deficiency, is reversed in a positive sense. Well renowned is the statement that defines the man as a "sick being", explaining further that "sick and weak people are more human, have more spirit." Similarly Nietzsche, rethought then by Th. Mann, who speaks of a "brilliant principle" of the sickness. The reactions to the experience of frailty are as many as there are individuals. There are people seeing in the vicissitudes of life an unavoidable necessity, facing which we can do nothing but resign ourselves passively, and on the other hand there are people who tempt fate in a heroic gesture or, at least, try to save their own souls' impassivity facing the ruin. In each case, without the leap into transcendence, one always comes out as a victim. There are no remedies to human frailty, but one: faith's answer.