





Centro Studi
La permanenza del Classico

Ricerche 37



ante retroque prospiciens

Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica
Alma Mater Studiorum
Università di Bologna

<http://www.permanenza.unibo.it>





LA FELICITÀ

a cura del

Centro Studi “La permanenza del Classico”





Si ringraziano:

l'Alma Mater Studiorum-Università di Bologna, la Scuola di Lettere e Beni Culturali, la Fondazione Cassa di Risparmio in Bologna, la Fondazione del Monte di Bologna e Ravenna, Carisbo, G.D. e Unipol Gruppo Finanziario per il contributo offerto al ciclo di letture e alla pubblicazione del presente volume.

Per il patrocinio si ringraziano:

Comune di Bologna e Regione Emilia-Romagna.

Immagine di copertina: "Volti" di Serena Nono; un ringraziamento sentito all'artista. Grazie a Claudio Longhi per la consulenza e la collaborazione.

© Centro Studi "La permanenza del Classico", 2017

Centro Studi "La permanenza del Classico"

Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica

Alma Mater Studiorum-Università di Bologna

Via Zamboni 32, I – 40126 Bologna

Tel. +39 051 2098507 / e-mail: permanenza@unibo.it

<http://www.permanenza.unibo.it>

ISBN: 978-88-6923-230-5

I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, riproduzione e adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi microfilm e fotocopie), sono riservati in tutti i Paesi.



BUP Bononia University Press

Via Ugo Foscolo, 7 – 40123 Bologna

Tel. +39 051 232882

Fax +39 051 221019

<http://www.buonline.com>

info@buonline.com





La felicità

Tis aristos bios? Qual è il tipo di vita migliore, ideale, più felice? Come quella sul male, la domanda sulla felicità è la più antica del mondo.

Agostino ci riferisce (*La città di Dio*, 19, 1, 1) che nell'antichità ben 288 dottrine (*ducentae octoginta et octo sectae*) si sono cimentate sul quesito “che cosa rende l'uomo felice” (*quid efficiat hominem beatum*). Le più svariate le risposte: chi poneva la felicità nella carriera (*philòtimos bios*), chi nella gloria (*philòdoxos bios*), chi nel piacere (*philèdonos bios*), chi nelle ricchezze (*philochrèmatos bios*), chi nella politica (*politikòs bios*), chi nella conoscenza (*philòsophos bios*).

Felicità è parola assoluta che abbiamo pudore persino a pronunciare in riferimento alla nostra esistenza. Oscillanti le stesse parole per definirla: insufficiente il latino *felix*, detto di qualcuno o di qualcosa “che ha successo, prosperità”, e quindi anche “fecondo, fertile”; ambiguo *fortunatus*, voce neutra, “in preda alla fortuna favorevole o sfavorevole”, non corrispondente al greco *eutychès*, che ha significato solo positivo, “raggiunto da buona sorte”; improprio *laetus*, “lieto”, traslato dal significato originario di “grasso, fertilizzante”. Dobbiamo rassegnarci a *beatus*, che in verità rinvia – come nelle Beatitudini evangeliche – a una dimensione interiore, spirituale ed etica; e che sconta anche l'inadeguatezza dal calco italiano “beato”, parola che rinvia a un campo semantico ormai sequestrato dal linguaggio ecclesiastico che lo adotta nel processo di canonizzazione. L'equivalente greco di *beatus*, più che *makàrios*, propriamente detto degli dèi immortali, era *eudàimon*, a significare che felice è colui che è assistito da “un buon demone”. Potremmo dire che mentre la *makariòtes* è propria degli dèi, l'*eudaimonia* è propria degli uomini.

La lingua stessa dunque sembra impari e incerta di fronte a questo concetto assoluto: quasi percepissimo la felicità più co-





me una aspirazione che un possesso, più come un'assenza che una presenza, più come un'idea che una cosa.
Che si debba convenire con Nietzsche il quale sentenziava:
“La felicità non ha volto, ma spalle: per questo noi la vediamo quando se n'è andata”?

Ivano Dionigi





La vita felice





La vita felice

CARLO CARENA
IVANO DIONIGI

letture da

Erodoto, Epicuro, Orazio, Seneca, Agostino

Interpretazione

ROBERTO HERLITZKA
MANUELA MANDRACCHIA

Musiche dal vivo

GIUSEPPE FAUSTO MODUGNO

Giovedì 4 maggio 2017, ore 21
Aula Magna di Santa Lucia





La domanda di sempre

“Tutti desiderano una vita felice”: così esordisce Seneca nel trattato *De vita beata*, partendo dalla constatazione di un problema per poi presentare la soluzione sulla base della dottrina stoica. La richiesta di felicità, che già affiora con chiarezza nel dialogo erodoteo tra Creso a Solone – in cui il potente sovrano interroga il saggio ateniese su chi sia, per lui, l'uomo più felice – è un filo rosso che attraversa gran parte della riflessione filosofica antica. “Noi uomini, non vogliamo forse tutti star bene?”, si chiedeva, ben prima di Seneca, Platone (*Eutidemo*, 278e), impegnandosi implicitamente a trovare una risposta a questa universale esigenza di felicità. Che fosse proprio questo il grande compito della filosofia, lo ricorda Cicerone (*Sul bene e sul male*, 5, 29): “tutta la volontà della filosofia [...] consiste nel procurare la felicità, perché tutti siamo infiammati dal desiderio di vivere felici”. Del resto l'esercizio della filosofia, per gli antichi, aveva una forte componente spirituale, che faceva di questa disciplina la *magistra vitae* per eccellenza: “Il filosofo non insegna soltanto a parlare, a discutere, ma anche a vivere nel senso più nobile e più forte del termine. È a un'arte di vivere, a tutto un modo di vivere, che egli incita i propri discepoli” (P. Hadot). Alla filosofia, dunque, si rivolgono gli inquieti, tormentati dall'apprensione e dall'eterna scontentezza – la *mempsimoiria* –, quella malattia dell'anima di cui Orazio è un efficacissimo testimone. Ma l'arte di vivere è un'arte difficile, che obbliga a prendersi cura di sé con una disciplina, che, al di là delle differenze tra le diverse dottrine, si configura ferrea: chi vuol essere felice deve assicurarsi autonomia di giudizio, libertà dalle passioni, imperturbabilità nelle catastrofi personali e cosmiche, disponibilità alla contemplazione, coraggio e fermezza nell'affrontare l'indicibile. Un percorso ascetico, che verrà in parte recuperato dal cristianesimo.

Francesco Citti, Lucia Pasetti





[1, 30, 1] αὐτῶν δὴ ὧν τούτων καὶ τῆς θεωρίας ἐκδημήσας ὁ Σόλων εἶνεκεν ἐς Αἴγυπτον ἀπίκετο παρὰ Ἄμασιν καὶ δὴ καὶ ἐς Σάρδις παρὰ Κροΐσον. ἀπικόμενος δὲ ἐξενίζετο ἐν τοῖσι βασιλῆιοισι ὑπὸ τοῦ Κροΐσου· μετὰ δέ, ἡμέρη τρίτη ἢ τετάρτη, κελεύσαντος Κροΐσου τὸν Σόλωνα θεράποντες περιῆγον κατὰ τοὺς θησαυροὺς καὶ ἐπεδείκνυσαν πάντα ἐόντα μεγάλα τε καὶ ὄλβια. [2] θεησάμενον δέ μιν τὰ πάντα καὶ σκεψάμενον, ὧς οἱ κατὰ καιρὸν ἦν, εἶρετο ὁ Κροΐσος τάδε· “ξέινε Ἀθηναῖε, παρ’ ἡμέας γὰρ περὶ σέο λόγος ἀπικταὶ πολλὸς καὶ σοφίης εἶνεκεν τῆς σῆς καὶ πλάνης, ὧς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωρίας εἶνεκεν ἐπελήλυθας· νῦν ὧν ἐπειρέσθαι σε ἕμερος ἐπῆλθέ μοι εἴ τινα ἤδη πάντων εἶδες ὀλβιώτατον”. [3] ὁ μὲν ἐλπίζων εἶναι ἀνθρώπων ὀλβιώτατος ταῦτα ἐπειρώτα, Σόλων δὲ οὐδὲν ὑποθωπεύσας, ἀλλὰ τῷ ἐόντι χρησάμενος, λέγει· “ὦ βασιλεῦ, Τέλλον Ἀθηναῖον”. [4] ἀποθωμάσας δὲ Κροΐσος τὸ λεχθὲν εἶρετο ἐπιστροφῆως· “κοίη δὴ κρίνεις Τέλλον εἶναι ὀλβιώτατον;”. ὁ δὲ εἶπε· “Τέλλω τοῦτο μὲν τῆς πόλιος εὖ ἡκούσης παῖδες ἦσαν καλοὶ τε κάγαθοί, καὶ σφι εἶδε ἅπασι τέκνα





1. Il consuntivo della felicità

Di fronte alla bulimia di potere e ricchezza del re Creso, che gli chiede quale sia l'essere più felice che egli abbia incontrato, Solone risponde con modelli inaspettati: Tello ateniese, Cléobi e Bitóne, ignoti commoners, caratterizzati soltanto dall'aver concluso una vita serena nella gloria, servendo la patria, i genitori, gli dèi. In questa riflessione semi-favolistica sui valori, sullo stretto crinale tra morale popolar-proverbiale ("mai dire gatto!") e filosofia esistenziale ("l'arché mostra l'uomo"), Erodoto (seconda metà del V sec. a.C.) distingue tra ricchezza, potere, successo e ólbos e rivela come sia invece la "fine" a disvelare e a sanzionare la "felicità" di un essere umano. Scolpendo con ciò un'altra massima del suo pesimismo: quando c'è la felicità, non c'è più l'uomo.

[1, 30, 1] Fu per questi motivi e per desiderio di vedere personalmente le cose che Solone si mise in viaggio, giunse in Egitto da Ámasi, e quindi a Sardi da Creso. E al suo arrivo, fu ospitato da Creso nel palazzo reale. Poi, dopo tre o quattro giorni, per ordine di Creso, alcuni servi lo portarono in giro per i tesori, e gli mostrarono tutte le enormi e magnifiche ricchezze che c'erano là. [2] Quando egli ebbe ammirato e ispezionato tutti quei beni, Creso gli pose questa domanda: "Ospite mio ateniese, ci è giunta gran fama di te, per via della tua sapienza e dei tuoi viaggi, e sappiamo che per amore del sapere e per desiderio di vedere personalmente le cose hai visitato molte terre. Or dunque anch'io sono visitato dal desiderio di chiederti se hai mai visto qualcuno che fosse più felice di tutti gli altri". [3] Gli faceva questa domanda, invero, aspettandosi di essere lui, il più felice tra gli esseri umani, ma Solone, senza alcun intento adulatorio e con ferma adesione alla realtà, gli rispose: "Tello ateniese, o re". [4] Creso si stupì molto di questa risposta, e gli chiese ancora, con foga: "Ma per quale ragione ritieni che Tello sia il più felice?". Ed egli rispose: "Perché Tello, nel pieno rigoglio della sua città, ebbe figli bravi





ἐκγενόμενα καὶ πάντα παραμείναντα, τοῦτο δὲ τοῦ βίου εὖ ἦκοντι, ὡς τὰ παρ' ἡμῖν, τελευταίη τοῦ βίου λαμπροτάτη ἐπεγένετο· [5] γενομένης γὰρ Ἀθηναίοισι μάχης πρὸς τοὺς ἀστυγείτονας ἐν Ἐλευσίῃ βοηθήσας καὶ τροπὴν ποιήσας τῶν πολεμίων ἀπέθανε κάλλιστα, καὶ μὲν Ἀθηναῖοι δημοσίῃ τε ἔθαψαν αὐτοῦ τῇ περ ἔπεσε καὶ ἐτίμησαν μεγάλως”.

[1, 31, 1] ὡς δὲ τὰ κατὰ τὸν Τέλλον προετρέψατο ὁ Σόλων τὸν Κροῖσον εἶπας πολλά τε καὶ ὄλβια, ἐπειρώτα τίνα δευτέρου μετ' ἐκείνου ἴδοι, δοκέων πάγχυ δευτερεῖα γῶν οἴσεσθαι. ὁ δὲ εἶπε· “Κλέοβιν τε καὶ Βίωνα. [2] τούτοισι γὰρ ἐοῦσι γένος Ἀργείοισι βίος τε ἀρκέων ὑπὴν καὶ πρὸς τούτῳ ῥώμῃ σώματος τοιήδε· ἀεθλοφόροι τε ἀμφοτέροι ὁμοίως ἦσαν, καὶ δὴ καὶ λέγεται ὅδε {ὁ} λόγος· ἐούσης ὀρτῆς τῇ Ἥρῃ τοῖσι Ἀργείοισι ἔδεε πάντως τὴν μητέρα αὐτῶν ζεύγει κομισθῆναι ἐς τὸ ἱόν, οἱ δὲ σφι βόες ἐκ τοῦ ἀγροῦ οὐ παρεγίνοντο ἐν ὄρῃ· ἐκκληνόμενοι δὲ τῇ ὄρῃ οἱ νεηνία ὑποδύντες αὐτοὶ ὑπὸ τὴν ζεύγλιν εἶλκον τὴν ἄμαξαν, ἐπὶ τῆς ἀμάξης δὲ σφι ὠχέετο ἡ μήτηρ, σταδίους δὲ πέντε καὶ τεσσαράκοντα διακομίσαντες ἀπίκοντο ἐς τὸ ἱόν. [3] ταῦτα δὲ σφι ποιήσασι καὶ ὀφθεῖσι ὑπὸ τῆς πανηγύριος τελευταίη τοῦ βίου ἀρίστη ἐπεγένετο, διέδεξε τε ἐν τούτοισι ὁ θεὸς ὡς ἄμεινον εἶη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζῶειν. Ἀργεῖοι μὲν γὰρ περιστάντες ἐμακάριζον τῶν νεηνέων τὴν ῥώμην, αἱ δὲ Ἀργεῖαι τὴν μητέρα αὐτῶν, οἷον τέκνων ἐκύρησε. [4] ἡ δὲ μήτηρ περιχαρῆς ἐοῦσα τῷ τε ἔργῳ καὶ τῇ





e valorosi, e da tutti loro vide nascere altri figli, che rimasero tutti in vita; e nel pieno rigoglio della sua vita – nella misura, certo, che usa là da noi – un meraviglioso finale sopravvenne a quella vita: [5] quando infatti gli Ateniesi si trovarono a combattere ad Eleusi con i loro finítimi, egli accorse, volse i nemici in rotta e morì nel modo più nobile, e gli Ateniesi lo seppellirono con un funerale di Stato proprio nel punto in cui era caduto, tributandogli grandi onori”.

[1, 31, 1] Con la storia di Tello e la narrazione delle sue molte gioie, Solone aveva suscitato l'interesse di Creso, che quindi gli chiese chi avesse visto meritevole del secondo posto, dopo quello là, immaginando certo che almeno quel secondo posto lo avrebbe riportato. Ma quegli rispose: “Cléobi e Bitóne. [2] Costoro, che erano di stirpe argiva, potevano contare su sostanze sufficienti e oltre a ciò su una prestanza fisica tale che risultarono entrambi parimenti vincitori nelle gare atletiche, e che sul loro conto si tramanda inoltre questa storia: in occasione di una festa degli Argivi in onore di Era, la madre di costoro doveva assolutamente essere portata al santuario su un carro, ma i loro buoi non arrivarono per tempo dal campo; e poiché il tempo non lasciava loro alcuna soluzione, i giovani si posero loro stessi sotto al giogo e trascinarono il carro, e sul carro portato da loro stava la madre: la trasportarono così per una decina di chilometri e giunsero infine al santuario. [3] E mentre compivano questa impresa sotto lo sguardo di tutti i convenuti alla festa, il miglior finale sopravvenne alla loro vita, e il dio mostrò in loro come sia meglio, per un uomo, morire piuttosto che vivere. Gli Argivi, strettisi intorno ai giovani, li proclamavano beati per la loro forza, mentre le Argive proclamavano beata la loro madre, per i figli che aveva avuto in sorte. [4] E lei, la madre, era raggianti di gioia per quanto era





φήμη, σᾶσα ἀντίον τοῦ ἀγάλματος εὐχετο Κλεόβι τε καὶ Βίτωνι τοῖσι ἐωυτῆς τέκνοισι, οἳ μιν ἐτίμησαν μεγάλως, τὴν θεὸν δοῦναι τὸ ἀνθρώπῳ τυχεῖν ἄριστόν ἐστι. [5] μετὰ ταύτην δὲ τὴν εὐχὴν ὡς ἔθυσάν τε καὶ εὐωχήθησαν, κατακοιμηθέντες ἐν αὐτῷ τῷ ἰοῦ οἱ νεηνία οὐκέτι ἀνέστησαν, ἀλλ' ἐν τέλει τούτῳ ἔσχοντο. Ἀργεῖοι δὲ σφρον εἰκόνας ποιησάμενοι ἀνέθεσαν ἐς Δελφοὺς ὡς ἀνδρῶν ἀρίστων γενομένων”.

[1, 32, 1] Σόλων μὲν δὴ εὐδαιμονίης δευτερεῖα ἔνεμε τούτοις, Κροῖσος δὲ σπερχθεὶς εἶπε· “ὦ ξεῖνε Ἀθηναῖε, ἢ δ' ἡμετέρη εὐδαιμονίη οὕτω τοι ἀπέριπται ἐς τὸ μηδέν, ὥστε οὐδὲ ἰδιωτῶν ἀνδρῶν ἀξιόους ἡμέας ἐποίησας;”. ὁ δὲ εἶπε· “ὦ Κροῖσε, ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἐὸν φθονερόν τε καὶ ταρᾶχῶδες ἐπειρωτᾶς ἀνθρωπῆϊων πρηγμάτων πέρι. [2] ἐν γὰρ τῷ μακρῷ χρόνῳ πολλὰ μὲν ἔστι ἰδεῖν τὰ μὴ τις ἐθέλει, πολλὰ δὲ καὶ παθεῖν. ἐς γὰρ ἑβδομήκοντα ἔτεα οὖρον τῆς ζῆσης ἀνθρώπῳ προτίθημι. [3] οὗτοι ἐόντες ἐνιαυτοὶ ἑβδομήκοντα παρέχονται ἡμέρας διηκοσίας καὶ πεντακισχιλίας καὶ δισμυρίας, ἐμβολίμου μηνὸς μὴ γινομένου· εἰ δὲ δὴ ἐθελήσει τοῦτερον τῶν ἐτέων μηνὶ μακρότερον γίνεσθαι, ἴνα δὴ αἱ ὥραι συμβαίνοσι παραγινόμεναι ἐς τὸ δέον, μῆνες μὲν παρὰ τὰ ἑβδομήκοντα ἔτεα οἱ ἐμβόλμοι γίνονται τριήκοντα πέντε, ἡμέραι δὲ ἐκ τῶν μηνῶν τούτων χίλια πενήκοντα. [4] τούτων τῶν ἀπασέων ἡμερέων τῶν ἐς τὰ ἑβδομήκοντα ἔτεα, εὐουσέων πενήκοντα καὶ διηκοσιέων καὶ ἑξακισχιλιέων καὶ δισμυριέων, ἢ ἐτέρη αὐτέων τῇ ἐτέρῃ ἡμέρῃ τὸ παράπαν οὐδὲν ὅμοιον προσάγει πρηγμα. οὕτω ὦν, ὦ Κροῖσε, πᾶν ἐστι ἀνθρώπος συμφορῆ. [5] ἐμοὶ δὲ σὺ καὶ πλουτέειν μέγα φαίνειαι καὶ βασιλεὺς πολλῶν εἶναι ἀνθρώπων· ἐκείνο δὲ τὸ εἶρεό με οὐ κῶ σε ἐγὼ λέγω, πρὶν τελευτήσαντα καλῶς τὸν αἰῶνα πύθωμαι. οὐ γὰρ τι ὁ μέγα πλοῦσιος μᾶλλον τοῦ ἐπ' ἡμέρην ἔχοντος ὀλβιώτερός ἐστι, εἰ μὴ οἱ τύχη ἐπίσποιο πάντα καλὰ ἔχοντα εὖ τελευτήσαι





avvenuto e per ciò che se ne diceva: si pose allora davanti alla statua e pregava la dea di concedere a Cléobi e a Bitóne, i suoi figli che le avevano tributato un così grande onore, quanto di meglio un uomo può conseguire. [5] Dopo che ebbe pregato così, quando ebbero fatto il sacrificio e banchettato, i giovani caddero addormentati lì, nel santuario, e non si alzarono più: e questa fu la loro fine. Gli Argivi ne fecero fare delle immagini e le consacrarono a Delfi, come si addice agli uomini eccellenti che erano stati”.

[1, 32, 1] Solone assegnava dunque a costoro il secondo posto nella classifica della felicità, e allora Creso si adirò e disse: “Ospite mio ateniese, la mia felicità si riduce proprio a nulla agli occhi tuoi, se non ritieni di mettermi alla pari neppure di uomini comuni!”. Ma quegli rispose: “O Creso, tu mi domandi di vicende umane, e io so che la divinità, ogni divinità, è solita portare invidia e turbamento. [2] In un lungo arco di tempo ci è dato di vedere molte cose che non vorremmo, e molte anche di patirle. A settant’anni, infatti, io fisso il limite della vita per un uomo: [3] e se questi sono settant’anni, danno venticinquemila e duecento giorni, senza considerare il mese intercalare; se poi si vorrà che un anno su due sia più lungo di un mese, perché le stagioni sopraggiungano e cadano al momento giusto, i mesi intercalari per settant’anni sono trentacinque e i giorni che formano questi mesi mille e cinquanta. [4] Di tutti quanti questi giorni per arrivare a settant’anni – che sono ventiseimila duecentocinquanta – non ce n’è uno che rechi all’altro esattamente la stessa vicenda. Così pertanto, o Creso, per ogni aspetto l’uomo è contingenza. [5] Se è il mio parere che vuoi, mi pare che tu sia molto ricco e re di molti uomini: ma quello che mi hai chiesto io non posso ancora dirtelo, prima di sapere se avrai finito bene il tempo della tua vita. Chi è molto ricco, infatti, non è affatto più felice di chi vive alla giornata, se non gli si accompagna la sorte di finire la sua





τὸν βίον. πολλοὶ μὲν γὰρ ζάπλουτοι ἀνθρώπων ἀνόλβιοί εἰσι, πολλοὶ δὲ μετριῶς ἔχοντες βίου εὐτυχέες. [6] ὁ μὲν δὴ μέγα πλούσιος, ἀνόλβιος δέ, δυοῖσι προέχει τοῦ εὐτυχέος μῦνον, οὗτος δὲ τοῦ πλουσίου καὶ ἀνόλβιου πολλοῖσι· ὁ μὲν ἐπιθυμίην ἐκτελέσσει καὶ ἄτην μεγάλην προσπεσοῦσαν ἐνεῖκαι δυνατώτερος, ὁ δὲ τοῖσδε προέχει ἐκείνου· ἄτην μὲν καὶ ἐπιθυμίην οὐκ ὁμοίως δυνατὸς ἐκείνω ἐνεῖκαι, ταῦτα δὲ ἢ εὐτυχίη οἱ ἀπερύκει, ἄηρος δὲ ἐστὶ, ἄνουσος, ἀπαθῆς κακῶν, εὖπαις, εὐειδής· [7] εἰ δὲ πρὸς τούτοις ἔτι τελευτήσῃ τὸν βίον εὖ, οὗτος ἐκείνους τὸν σὺ ζητέεις, <ὁ> ὄλβιος κεκλησθαι ἄξιός ἐστι· πρὶν δ' ἂν τελευτήσῃ, ἐπισχεῖν μηδὲ καλέειν κω ὄλβιον, ἀλλ' εὐτυχέα. [8] τὰ πάντα μὲν νυν ταῦτα συλλαβεῖν ἀνθρώπων ἐόντα ἀδύνατόν ἐστι, ὥσπερ χώρη οὐδεμία καταρκέει πάντα ἐωυτῇ παρέχουσα, ἀλλὰ ἄλλο μὲν ἔχει, ἕτερον δὲ ἐπιδέεται· ἢ δὲ ἂν τὰ πλείστα ἔχη, αὕτη ἀρίστη. ὥς δὲ καὶ ἀνθρώπου σῶμα ἐν οὐδὲν αὐταρκές ἐστι· τὸ μὲν γὰρ ἔχει, ἄλλου δὲ ἐνδεές ἐστι· [9] ὅς δ' ἂν αὐτῶν πλείστα ἔχων διατελέῃ καὶ ἔπειτα τελευτήσῃ εὐχαρίστως τὸν βίον, οὗτος παρ' ἐμοὶ τὸ οὐνομα τοῦτο ὡς βασιλεὺς δίκαιός ἐστι φέρεσθαι. σκοπέειν δὲ χρῆ παντὸς χρήματος τὴν τελευτὴν κῆ ἀποβήσεται· πολλοῖσι γὰρ δι' ὑποδέξας ὄλβιον ὁ θεὸς προορίζουσιν ἀνέτρειψε”.

[1, 33, 1] ταῦτα λέγων τῷ Κροίσῳ οὐ κως οὔτε ἐχαρίζετο, οὔτε λόγου μιν ποιησάμενος οὐδενὸς ἀποπέμπεται, κάρτα δόξας ἀμαθέα εἶναι, ὅς τὰ παρεόντα ἀγαθὰ μετεῖς τὴν τελευτὴν παντὸς χρήματος ὀρᾶν ἐκέλευε.

(Erodoto, *Storie*, 1, 30-33)





vita godendo di tutti i suoi beni. Molti uomini straricchi sono invero infelici, mentre molti di vita modesta e misurata hanno successo. [6] Per due aspetti soltanto, chi è ricco ma infelice supera chi ha successo; per molti, invece, quello supera chi è ricco ma infelice. L'uno ha più possibilità di soddisfare un proprio desiderio e di far fronte a una grave sciagura che gli sia piombata addosso, ma l'altro lo supera in quanto segue: se pure non è in grado di far fronte alla sciagura e al desiderio allo stesso modo di quell'altro, il successo però glieli tiene lontani, ed egli è immune da difetti fisici e da malattie, non soffre disgrazie, ha bei figli, bell'aspetto. [7] Se in aggiunta a tutto ciò finirà anche bene la sua vita, ecco, costui è quello che tu cerchi, colui che è degno di essere chiamato felice; ma prima che finisca, aspetta, non chiamarlo ancora felice, bensì uomo di successo. [8] Riunire tutti questi beni, però, per un essere umano è impossibile, proprio come nessuna terra basta in tutto a se stessa per quanto produce, ma un prodotto ce l'ha, e di un altro manca, e quella che ne ha di più è la migliore. Così nessuna singola persona umana può bastare completamente a se stessa: un bene lo possiede, di un altro ha bisogno, [9] e chi ne ha di più per tutto il corso della sua vita e poi la finisca in buona grazia, costui per me ha diritto di portare questo nome, il titolo della felicità, come un re. Di ogni cosa bisogna esaminare la fine, come risulterà. A molti infatti il dio mostrò la felicità, e poi li rovesciò dalle radici”.

[1, 33, 1] Questi discorsi non piacquero affatto a Creso, che lo congedò senza tenerlo nella minima considerazione e ritenendolo anzi un ignorante assoluto, perché trascurava i beni presenti ed esortava a guardare la fine di ogni cosa.

(traduzione di C. Neri)





[130] Καὶ τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως, ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλὰ, τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι, καὶ ὅτι τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον, οἷ τε λιποὶ χυλοὶ ἴσην πολυτελεῖ διαίτη τὴν ἡδονὴν ἐπιφέρουσιν, ὅταν ἅπαν τὸ ἀλγούν κατ' ἔνδειαν ἐξαιρεθῆ, [131] καὶ μᾶζα καὶ ὕδωρ τὴν ἀκροτάτην ἀποδίδωσιν ἡδονήν, ἐπειδὴν ἐνδέων τις αὐτὰ προσενέγκηται. τὸ συνθεῖζειν οὖν ἐν ταῖς ἀπλαῖς καὶ οὐ πολυτελέσι διαίταις καὶ ὑγείας ἐστὶ συμπληρωτικὸν καὶ πρὸς τὰς ἀναγκαίας τοῦ βίου χρήσεις ἄκνον ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον καὶ τοῖς πολυτελέσιν ἐκ διαλειμμάτων προσερχομένοις κρεῖττον ἡμᾶς διατίθησι καὶ πρὸς τὴν τύχην ἀφόβους παρασκευάζει.

(Epicuro, *Epistola a Menecleo*, 130, 5-131, 7)





2. Felicità e autosufficienza

In questo passo dell'Epistola a Meneceo che raccoglie le riflessioni di Epicuro (341 a.C.-270 a.C.), il filosofo è assertore di una vita semplice. Se la felicità, fine ultimo di ogni agire umano, è libertà dal dolore, per raggiungerla Epicuro esorta a perseguire i bisogni necessari e naturali, che possono essere soddisfatti in modo semplice e procurano lo stesso piacere di quelli non necessari, e scoraggia invece la ricerca vana del lusso, che è difficile a ottenersi e quindi fonte di ulteriore dolore.

[130] Consideriamo un grande bene l'autosufficienza, non perché in ogni caso dobbiamo vivere del poco, ma perché, se non abbiamo il molto, sappiamo accontentarci del poco, sinceramente convinti che con maggior piacere gode dell'abbondanza chi meno di essa ha bisogno, e che tutto ciò che è naturale è facile a procurarsi, invece ciò che è vano è difficile ad ottenersi; e i cibi frugali danno lo stesso piacere di un vitto sontuoso, una volta che sia eliminato del tutto il dolore del bisogno, [131] e pane e acqua danno il più alto piacere quando se ne cibi chi ne ha bisogno. Pertanto l'abituarsi a un vitto semplice e non ricco, da un lato dà salute e dall'altro rende l'uomo sollecito verso i necessari bisogni della vita, e quando di tanto in tanto ci accostiamo a una vita sontuosa ci dispone meglio verso di essa e ci rende impavidi di fronte alla sorte.

(traduzione di F. Scopece)





Celso gaudere et bene rem gerere Albinovano
Musa rogata refer, comiti scribaeque Neronis.
Si quaeret quid agam, dic multa et pulchra minantem
vivere nec recte nec suaviter, haud quia grando
contuderit vitis oleamve momorderit aestus, 5
nec quia longinquis armentum aegrotet in agris;
sed quia mente minus validus quam corpore toto
nil audire velim, nil discere, quod levet aegrum;
fidis offender medicis, irascar amicis,
cur me funesto properent arcere veterno; 10
quae nocuere sequar, fugiam quae profore credam;
Romae Tibur amem, ventosus Tibure Romam.
Post haec, ut valeat, quo pacto rem gerat et se,





3. Malato di infelicità

Nell'Epistola 1,8 Orazio (65 a.C.-8 d.C.) chiede alla sua Musa di farsi tramite di un messaggio per l'amico Celso, ben inserito nella cerchia del giovane principe Tiberio Nerone. L'esordio dal tono disinvolto prelude a un assorto bilancio esistenziale, l'esito del quale non lascia per nulla soddisfatto il poeta: giunto alle soglie della vecchiaia, Orazio deve ammettere il fallimento nel tentativo di raggiungere la felicità, intesa come il risultato di un'adeguata 'terapia' filosofica. Il poeta sa di non essere riuscito a seguire né la cura prescritta dagli Stoici (vivere recte, ossia secondo l'etica del rigore), né quella degli Epicurei (vivere suaviter, secondo il piacere): il prezzo del fallimento è la perenne irrequietezza che tormenta il suo quotidiano. Pur dichiarandosi malato di infelicità – e dunque incapace di controllare le emozioni – Orazio non rinuncia però a lanciare all'amico un salutare monito filosofico: resista, almeno lui, agli effetti negativi del successo.

A Celso Albinovano, compagno e segretario di Tiberio,
tu, Musa, per favore, porta i miei saluti.
Se chiederà che cosa faccio, digli che, pur minacciando tanti
bei propositi,
non vivo né come dovrei né come mi piacerebbe; non perché
la grandine
abbia ammaccato le viti e la calura abbia intaccato gli olivi,
né perché il bestiame, in campi lontani, sia malato,
ma perché, meno sano nella mente che in tutto il corpo,
non voglio sentire nulla, non voglio sapere nulla che sia di sollievo
al mio male;
mi scontro con i medici di fiducia, me la prendo con gli amici,
perché si affannano a sottrarmi alla mia letale letargia;
seguo quel che mi fa male, evito quello che penso mi potrebbe
aiutare.
A Roma mi piace Tivoli, a Tivoli Roma: cambio come il vento.
Dopo di che, chiedigli come sta, come vanno gli affari e la vita,





ut placeat iuveni percontare utque cohorti.
Si dicet 'recte', primum gaudere, subinde
praeceptum auriculis hoc instillare memento:
ut tu fortunam, sic nos te, Celse, feremus.

15

(Orazio, *Epistole*, 1, 8)





se va a genio al giovane Tiberio e alla sua corte.
Se risponderà: “tutto bene”, ricorda, prima, di esserne felice, poi,
di insinuare nelle sue orecchie questo avvertimento:
“Con te, Celso, ci comporteremo come fai tu con la fortuna”.

(traduzione di L. Pasetti)





Quid tibi visa Chios, Bullati, notaque Lesbos,
quid concinna Samos, quid Croesi regia Sardis,
Zmyrna quid et Colophon? Maiora minorane fama?
Cunctane prae campo et Tiberino flumine sordent? 5
An venit in votum Attalicis ex urbibus una?
An Lebedum laudas odio maris atque viarum?
Scis, Lebedus quid sit: Gabiis desertior atque
Fidenis vicus; tamen illic vivere vellem
oblitusque meorum, obliviscendus et illis,
Neptunum procul e terra spectare furentem. 10
Sed neque qui Capua Romam petit, imbre lutoque
aspersus volet in caupona vivere; nec qui
frigus collegit, furnos et balnea laudat
ut fortunatam plene praestantia vitam;
nec si te validus iactaverit Auster in alto, 15
idcirco navem trans Aegaeum mare vendas.
Incolumi Rhodos et Mytilene pulchra facit quod
paenula solstitio, campestre nivalibus auris,





4. “Quod petis hic est”

In questa celebre epistola Orazio prende di mira quello che gli appare il maggiore ostacolo al conseguimento della felicità: la condizione di disagio interiore che blocca l'azione e nello stesso tempo produce agitazione; ovvero, nell'ossimorica formulazione del poeta latino, la strenua inertia. Un tipico sintomo di questo stato di inquietudine veniva individuato dagli antichi nella mutatio loci, il desiderio incessante di viaggiare, nella speranza che cambiare clima o panorama potesse avere un effetto benefico non solo sul corpo, ma anche sull'anima. Pura illusione, secondo Orazio, che invita l'amico Bullazio a concentrarsi sul presente: sta a noi decidere di essere felici lì dove ci troviamo, anche nella località più insignificante che si possa immaginare.

Che ti è sembrato, Bullazio, di Chio, e della famosa Lesbo?
E della bella Samo? E di Sardi, residenza del re Creso?
E di Smirne? Di Colofone? Sono o no all'altezza della loro fama?
Tutte cose da pocco, a confronto del Campo Marzio e del corso
del Tevere?

O forse ti attira una delle città di Attalo?
Oppure non ne puoi più di mare e di viaggi e fai l'elogio di Lébedo?
Lo sai che cos'è Lébedo: un piccolo paese,
più desolato di Gabi e di Fidene; eppure vorrei vivere là
dimenticandomi dei miei e facendomi dimenticare da loro,
e da lontano, da terra, vorrei guardare Nettuno che imperversa.
Ma chi va da Capua a Roma, zuppo di pioggia e di fango,
non vorrà vivere sempre in una locanda;
e chi ha preso freddo non fa l'elogio delle stufe e delle terme
come se gli assicurassero la completa felicità;
e se il vento del Sud, forte, ti scuote in alto mare
non per questo metti la nave in vendita appena passato l'Egeo.
A chi sta bene, al sicuro, Rodi e Mitilene servono
come il mantello pesante d'estate, la tenuta sportiva con il cielo
da neve,





per brumam Tiberis, Sextili mense caminus. 20
Dum licet ac voltum servat Fortuna benignum,
Romae laudetur Samos et Chios et Rhodos absens.
Tu quamcumque deus tibi fortunaverit horam
grata sume manu neu dulcia differ in annum,
ut quocumque loco fueris, vixisse libenter 25
te dicas: nam si ratio et prudentia curas,
non locus effusi late maris arbiter aufert,
caelum, non animum mutant, qui trans mare currunt.
Strenua nos exercet inertia: navibus atque
quadrigis petimus bene vivere. Quod petis, hic est,
est Ulubris, animus si te non deficit aequus. 30

(Orazio, *Epistole*, 1, 11)





il bagno in Tevere in pieno inverno, il camino acceso in agosto.
Finché si può, e la Sorte mantiene un atteggiamento benevolo,
si parlerà bene di Samo, di Chio e di Rodi, restando a Roma.
Ma tu, qualunque ora felice il dio ti donerà,
prendila con gratitudine e non rimandare di anno in anno i piaceri;
così potrai dire che, ovunque tu sia stato, hai passato una vita
serena.

Perché, se sono la ragione e la saggezza a portare via le ansie,
e non il posto da cui si domina un vasto panorama marino,
quelli che corrono per mare cambiano il cielo, non se stessi.
Siamo tormentati da un'indolenza inquieta:
andiamo alla ricerca della felicità con navi e carri.
Ma quel che cerchi è qui, a Ùlubre, se non ti manca l'equilibrio
interiore.

(traduzione di L. Pasetti)





[1, 1] Vivere, Gallio frater, omnes beate volunt, sed ad pervidendum quid sit quod beatam vitam efficiat caligant; adeoque non est facile consequi beatam vitam ut eo quisque ab ea longius recedat quo ad illam concitatus fertur, si via lapsus est; quae ubi in contrarium ducit, ipsa velocitas maioris intervalli causa fit.

Proponendum est itaque primum quid sit quod adpetamus; tunc circumspiciendum qua contendere illo celerrime possimus, intellecturi in ipso itinere, si modo rectum erit, quantum cotidie profligetur quantoque propius ab eo simus ad quod nos cupiditas naturalis inpellit. [2] Quam diu quidem passim vagamur non duces secuti sed fremitum et clamorem dissonum in diversa vocantium, conteretur vita inter errores, brevis etiam si dies noctesque bonae menti laboremus. Decernatur





5. “*In virtute posita est vera felicitas*”

“*La felicità autentica sta nella virtù*”: la perentoria affermazione di Seneca (4? a.C.-65 d.C.) risponde agli interrogativi sulla vera felicità che percorrono il De vita beata. Come in altri casi, il filosofo scardina un antico luogo comune, quello che identifica la felicità con la ricchezza (beatus significa anche ‘ricco’), degradando quest’ultima – sul filo della controintuitiva logica stoica – a elemento neutro, incapace di influire sulla condizione interiore dell’uomo. Tipicamente stoica è anche l’identificazione della felicità con la virtus: un termine tecnico del linguaggio filosofico (così va anche considerato il suo imperfetto traduce, ‘virtù’), che individua la qualità intrinseca del saggio, l’eroe della sapienza (vir), dotato di un equilibrio interiore inattaccabile dagli agenti esterni. La felicità del saggio, dunque, è quella di chi vive al sicuro, corazzato dalla sua virtus contro la mutevolezza della sorte.

[1, 1] Gallione, fratello mio, tutti vogliono vivere felici, ma non ci vedono abbastanza chiaro per distinguere cos’è che rende la vita felice; ed è così difficile raggiungere la felicità che ognuno, quanto più affannosamente la rincorre, tanto più se ne allontana, se ha sbagliato strada. E dato che questa strada ci porta nella direzione opposta, proprio la velocità fa sì che la distanza sia maggiore.

Dobbiamo perciò considerare, prima di tutto, che cosa sia l’oggetto delle nostre aspirazioni; quindi dobbiamo capire, guardandoci attorno, per quale via possiamo raggiungerlo il più rapidamente possibile. Per via poi, purché sia quella giusta, ci renderemo conto di quanto procediamo ogni giorno e di quanto ci avviciniamo all’obiettivo a cui ci spinge il desiderio naturale. [2] Certo, finché vaghiamo qua e là, seguendo non una guida, ma il mormorio e il chiasso discorde di chi ci chiama in direzioni opposte, la vita si consumerà in un continuo andirivieni, e sarà breve anche se ci daremo da fare giorno e notte per il nostro perfezionamento interiore. Dunque decidiamo





itaque et quo tendamus et qua, non sine perito aliquo cui explorata sint ea in quae procedimus, quoniam quidem non eadem hic quae in ceteris peregrinationibus condicio est: in illis comprehensus aliquis limes et interrogati incolae non patiuntur errare, at hic tritissima quaeque via et celeberrima maxime decipit. [...]

[3, 2] Sed ne te per circumitus traham, aliorum quidem opiniones praeteribo – nam et enumerare illas longum est et coguere: nostram accipe. Nostram autem cum dico, non alligo me ad unum aliquem ex Stoicis proceribus: est et mihi censiendi ius. [...]

[3] Beata est ergo vita conveniens naturae suae, quae non aliter contingere potest quam si primum sana mens est et in perpetua possessione sanitatis suae, deinde fortis ac vehemens, tunc pulcherrime patiens, apta temporibus, corporis sui pertinentiumque ad id curiosa non anxie, tum aliarum rerum quae vitam instruunt diligens sine admiratione cuiusquam, usura fortunae muneribus, non servitura.

[4] Intellegis, etiam si non adiciam, sequi perpetuam tranquillitatem, libertatem, depulsis iis quae aut irritant nos aut territant; nam voluptatibus [...] ingens gaudium subit, inconcussum et aequale, tum pax et concordia animi et magnitudo cum mansuetudine; omnis enim ex infirmitate feritas est [...].

[9, 1] ‘Sed tu quoque’ inquit ‘virtutem non ob aliud colis quam quia aliquam ex illa speras voluptatem.’ Primum non, si voluptatem praestatura virtus est, ideo propter hanc petitur; non enim hanc praestat, sed et hanc, nec huic laborat, sed labor





dove vogliamo andare e per che strada, non senza una guida esperta che conosca a fondo il cammino che abbiamo intrapreso; questo viaggio, infatti, ha una natura diversa da tutti gli altri: negli altri una corretta comprensione del tracciato e le informazioni ricevute dagli abitanti del luogo impediscono di sbagliare. In questo viaggio, invece, le vie più battute e frequentate sono quelle che ci fanno sbagliare di più. [...].

[3, 2] Ma per non farti fare giri tortuosi, lascerò da parte le opinioni degli altri – perché sarebbe troppo lungo enumerarle e discuterle tutte: ascolta la nostra. E quando dico ‘la nostra’, non mi associo ad uno in particolare dei grandi maestri stoici: anch’io ho il diritto di esprimere un parere. [...] [3] Felice è dunque una vita che sia coerente con la propria natura; la si ottiene solo se, in primo luogo, la mente è sana ed è stabilmente in possesso della sua salute, in secondo luogo, se è salda ed energica, e quindi dotata di straordinarie capacità di sopportazione, pronta ad ogni circostanza, attenta (ma non ossessivamente) al suo corpo e a tutto quello che lo riguarda, infine amante delle comodità che rendono semplice la vita, senza però cadere in adorazione di nessuna, pronta a servirsi dei doni della fortuna, ma senza diventarne schiava. [4] Anche se non lo aggiungo, capisci che, una volta eliminato tutto quello che ci irrita o ci spaventa, il seguito è una serenità, una libertà senza interruzione; perché ai piaceri [...] subentra una gioia immensa, che non si lascia scuotere e resta immota, subentrano quindi pace e armonia, una nobiltà interiore che si unisce alla bontà; ogni forma di ferocia, infatti, nasce dalla debolezza. [9, 1] “Ma anche tu” si dirà “coltivi la virtù solo perché spero di ricavarne qualche piacere”. In primo luogo, anche se la virtù è in grado di procurare il piacere, non è per questo che la si cerca: non è questo il suo scopo – procurare il piacere – ma





eius, quamvis aliud petat, hoc quoque adsequetur [...]. [4] Itaque erras cum interrogas quid sit illud propter quod virtutem petam; quaeris enim aliquid supra summum. Interrogas quid petam ex virtute? ipsam. Nihil enim habet melius [enim], ipsa pretium sui.

[16, 1] Ergo in virtute posita est vera felicitas. Quid haec tibi virtus suadebit? ne quid aut bonum aut malum existimes quod nec virtute nec malitia continget; deinde ut sis immobilis et contra malum et ex bono, ut qua fas est deum effingas. [2] Quid tibi pro hac expeditione promittit? ingentia et aequa divinis: nihil cogaris, nullo indigebis, liber eris, tutus indemnus; nihil frustra temptabis, nihil prohibebers; omnia tibi ex sententia cedent, nihil adversum accidet, nihil contra opinionem ac voluntatem. [3] 'Quid ergo? virtus ad beate vivendum sufficit?' Perfecta illa et divina quidni sufficiat, immo superfluat? Quid enim deesse potest extra desiderium omnium posito? Quid extrinsecus opus est ei qui omnia sua in se collegit?

(Seneca, *La vita felice*, 1, 1-2; 3, 2-4; 9, 1-4; 16, 1-3)





può fare anche questo; e non si sforza di procurarlo, ma i suoi sforzi, per quanto rivolti ad altro, otterranno anche questo risultato. [...]. [4] E perciò sbagli a domandare per che motivo cerco la virtù: chiedi qualcosa al di sopra di quello che sta al di sopra di tutto. Mi domandi che cosa cerco dalla virtù? Solo lei. Non c'è niente di meglio: è lei il suo premio.

[16, 1] Dunque la felicità autentica sta nella virtù. E che cosa ti consiglierà questa virtù? Di non considerare un bene o un male quel che non capita a causa della virtù o della malvagità. Quindi, di restare saldo sia di fronte al male, sia dopo aver ricevuto il bene, per essere simile al dio, per quanto possibile. [2] Che cosa ti promette in cambio di questa impresa? Ricompense immense e degne degli dèi: non sarai costretto a nulla, non avrai bisogno di nulla, sarai libero, sicuro, incolume; nulla sarà tentato invano, nulla ti sarà vietato; tutto procederà secondo la tua volontà, nulla ti ostacolerà, nulla contrasterà il tuo parere e il tuo volere. [3] “E quindi? Basta la virtù per vivere felici?” Perfetta e divina com'è, perché non dovrebbe bastare, anzi sovrabbondare? Che cosa può mancare a chi si trova al di là di ogni bisogno? Che cosa può essere necessario, dall'esterno, a chi ha raccolto dentro se stesso tutto quello che gli appartiene?

(traduzione di F. Citti)





[6, 6, 9] inhiabam honoribus, lucris, coniugio, et tu irridebas. patiebar in eis cupiditatibus amarissimas difficultates, te propitio tanto magis, quanto minus sinebas mihi dulcescere quod non eras tu. vide cor meum, Domine, qui voluisti, ut hoc recordarer et confiterer tibi. nunc tibi inhaereat anima mea, quam de visco tam tenaci mortis exuisti. quam misera erat! et sensum vulneris tu pungebas, ut relictis omnibus converteretur ad te, qui es super omnia et sine quo nulla essent omnia, converteretur et sanaretur. quam ergo miser eram et quomodo egisti, ut sentirem miseriam meam die illo, quo, cum pararem recitare imperatori laudes, quibus plura mentirer, et mentienti faveretur ab scientibus easque curas anhelaret cor meum et cogitationum tabificarum febribus aestuaret, transiens per quemdam vicum Mediolanensem animadverti pauperem mendicum iam, credo, saturum iocantem atque laetantem. et





6. “Temporalis felicitas”

Che cosa ci rende felici? È un Agostino all'apice del successo il protagonista di questa celeberrima pagina delle Confessioni (ca. 396-400): ha ottenuto la 'cattedra' di retorica a Milano, vera capitale dell'epoca, e si appresta a pronunciare l'elogio in onore dell'imperatore. L'incontro con un ubriaco lo costringe però a riflettere sulla vanità delle proprie ambizioni e su cosa sia la vera felicità. Forse anche da queste riflessioni nascerà, l'anno successivo a quello dei fatti qui narrati, il De beata vita (titolo allusivo al De vita beata di Seneca), dialogo filosofico su una felicità che viene pensata attingibile nel tempo, attraverso la sapienza. Il punto di vista che resterà definitivo appartiene all'Agostino narrante delle Confessioni: la vera felicità non è momentanea (come quella che consegue il successo) ma deve restare in eterno e su questa terra può abitare solo la dimensione della speranza e della fede.

[6, 6, 9] Carriera, soldi, un buon matrimonio: erano queste le mie aspirazioni. Ma tu ridevi di me. Per realizzare quei desideri io mi sottoponevo a difficoltà amarissime; ma tu mi eri tanto più propizio quanto meno lasciavi che fosse dolce tutto quello che non eri tu. Guarda il mio cuore, Signore, guardalo, perché tu hai voluto che io ricordassi questo e ne facessi una confessione a te. Ti stia accanto, ora, la mia anima, che hai liberata dal vischio tenacissimo della morte. Quanto era infelice! E tu stimolavi la sua ferita proprio là dove faceva male, perché abbandonasse tutto e si volgesse a te, che sei sopra ogni cosa e senza il quale ogni cosa è niente, perché si volgesse a te e fosse guarita. E quanto ero infelice io! E in che modo mi hai fatto prendere coscienza della mia infelicità! Era il giorno in cui mi preparavo a pronunciare il panegirico dell'imperatore: tante menzogne e le persone lo sapevano e applaudivano chi le pronunciava e il mio cuore respirava ansia e si consumava per le febbri altissime dei suoi pensieri. Mentre camminavo per un vicolo, a Milano, vidi un povero mendicante, già ubri-





ingemui et locutus sum cum amicis, qui mecum erant, multos dolores insaniarum nostrarum, quia omnibus talibus conatibus nostris, qualibus tunc laborabam, sub stimulis cupiditatum trahens infelicitatis meae sarcinam et trahendo exaggerans, nihil vellemus aliud nisi ad securam laetitiam pervenire, quo nos mendicus ille iam praecessisset numquam illuc fortasse venturos. quod enim iam ille pauculis et emendicatis nummulis adeptus erat, ad hoc ego tam aerumnosis anfractibus et circuitibus ambiebam, ad laetitiam scilicet temporalis felicitatis. non enim verum gaudium habebat: sed et ego illis ambitionibus multo falsius quaerebam. et certe ille laetabatur, ego anxius eram, securus ille, ego trepidus. et si quisquam percontaretur me, utrum mallet exsultare an metuere, responderem: “exultare”; rursus si interrogaret, utrum me talem mallet, qualis ille, an qualis ego tunc essem, me ipsum curis timoribusque confectum eligerem, sed perversitate; numquid veritate? neque enim eo me praeponere illi debebam, quo doctior eram, quoniam non inde gaudebam, sed placere inde quaerebam hominibus, non ut eos docerem, sed tantum ut placerem. propterea et tu baculo disciplinae tuae confringebas ossa mea.

[6, 6, 10] recedant ergo ab anima mea qui dicunt ei: “interest, unde quis gaudeat. gaudebat mendicus ille vinulentia, tu gaudere cupiebas gloria”. qua gloria, Domine? quae non est in te. nam sicut verum gaudium non erat, ita nec illa vera gloria





aco, credo, e tutto allegro e contento. Sospirai e agli amici che erano lì con me parlai del dolore che la nostra follia tanto spesso provoca: tutti i nostri sforzi (sforzi come quelli che mi facevano penare all'epoca, quando, pungolato dall'ambizione, mi trascinavo il peso della mia infelicità e più lo trascinavo più diventava pesante), tutti i nostri sforzi non miravano ad altro se non a raggiungere una felicità priva di preoccupazioni; e quel mendicante ci aveva già preceduti, mentre noi, forse, non ci saremmo nemmeno mai arrivati. Sì, quello che lui aveva ottenuto elemosinando quattro spiccioli era la stessa cosa a cui miravo io passando per il labirinto contorto di immense difficoltà: era, cioè, la gioia di una felicità temporale. Perché, certo, la sua non era gioia autentica: ma quella che cercavo io, in tutte le mie ambizioni, lo era ancora meno. Sicuramente lui era allegro e io in ansia, lui era sereno e io pieno di paura. E se qualcuno in quella circostanza mi avesse chiesto: "Preferisci essere allegro o avere paura?", avrei risposto: "Essere allegro"; e però, se mi avesse domandato: "Preferisci essere come lui o restare come sei?", io avrei scelto quel me stesso consumato dalle ansie e dai timori, ma mi sarei sbagliato, non avrei certo visto la verità. Non dovevo considerarmi superiore a lui perché ero più colto, perché da quella cultura non mi derivava la gioia: con quella cultura io cercavo l'approvazione degli uomini, solo la loro approvazione, senza volere veramente insegnare loro qualcosa. E per questo anche tu con la bacchetta del tuo insegnamento colpivi le mie ossa.

[6, 6, 10] Via, lontani dall'anima mia coloro che le dicono: "Quello che conta è il motivo della gioia. Il mendicante gioia dell'ubriachezza, mentre tu volevi gioire della gloria". Ma di quale gloria, Signore? Non di quella che risiede in te. Perché se la sua non era vera gioia, la mia non era vera gloria; eppure





et amplius vertebat mentem meam. et ille ipsa nocte digesturus erat ebrietatem suam, ego cum mea dormieram et surrexeram et dormiturus et surrecturus eram; vide quot dies! interest vero, unde quis gaudeat, scio, et gaudium spei fidelis incomparabiliter distat ab illa vanitate. sed et tunc distabat inter nos: nimirum quippe ille felicior erat, non tantum quod hilaritate perfundebatur, cum ego curis eviscerarer, verum etiam quod ille bene optando acquisiverat vinum, ego mentiendo quaerebam typhum. dixi tunc multa in hac sententia caris meis et saepe advertebam in his, quomodo mihi esset, et inveniebam male mihi esse et dolebam et conduplicabam ipsum male, et si quid arrisisset prosperum, taedebat apprehendere, quia paene priusquam teneretur avolabat.

(Agostino, *Confessioni*, 6, 6, 9-10)





condizionava ancora di più la mia mente. E poi lui, quella stessa notte, avrebbe smaltito la sbornia, mentre io, con la mia sbornia avevo dormito, con quella mi ero svegliato e avrei dormito e mi sarei svegliato ancora. E per quanti giorni! È vero: il motivo della gioia è importante, lo so, e la gioia della speranza e della fede è diversissima dalla vanità di allora, non c'è paragone. Ma anche allora io e lui eravamo diversi: eh sì, lui era più felice non solo perché tutto allegro, mentre io mi maceravo nelle preoccupazioni, ma perché lui, augurando “buona fortuna” ai passanti, il vino se l'era comprato; io, invece, recitando menzogne, ancora andavo a caccia di gloria. In quella circostanza dissi ai miei amici molte cose di questo tenore e spesso in tali occasioni mi rendevo conto di quello che mi succedeva e scoprivo che era male e provavo dolore e quello stesso male lo raddoppiavo. E se mi sorrideva il successo, mi pesava afferrarlo, perché non facevo in tempo a prenderlo che già se ne volava via.

(traduzione di B. Pieri)







Beatitudini





Beatitudini

GIANFRANCO RAVASI

letture da
Antico e Nuovo Testamento

Interpretazione
LUIGI LO CASCIO



Giovedì 11 maggio 2017, ore 21
Aula Magna di Santa Lucia

42





Beatitudini

Si può parlare, nella tradizione ebraica, e nell'Antico Testamento, di un vero e proprio genere letterario delle 'regole per la felicità'. L'esempio più celebre è quello che apre il Salterio ("Beato l'uomo che non entra nel consiglio dei malvagi, / non resta nella via dei peccatori / e non siede in compagnia degli arroganti, / ma nella legge del Signore trova la sua gioia, / la sua legge medita giorno e notte", *Salmo*, 1, 1-2), ma si contano, nella Bibbia ebraica, più di quaranta 'Beatitudini' (addirittura una sessantina nel testo greco dei LXX). Nei *Salmi* e nei testi sapienziali la promessa di felicità è radicata nella morale: è beato il giusto che osserva la legge divina, e che ricerca la vera sapienza. I Profeti aggiungono a questa tensione morale un fondamentale corollario sociale: l'oppresso e il povero – termine chiave nel 'macarismo' giudaico – sono beati nella promessa di una salvezza escatologica. È in questo solco biblico che si collocano le 'Beatitudini' dei Vangeli. Le Beatitudini di *Matteo* – il cui 'discorso della montagna' si pone, simbolicamente, come contrappunto alla legge mosaica del Monte Sinai – e di *Luca* fondono l'aspetto morale del Salterio e della tradizione sapienziale con quello escatologico dei Profeti. Con una profonda innovazione: il regno dei cieli è già *ora* possesso di poveri, sofferenti, miti, affamati e assetati, misericordiosi, puri, artefici di pace e perseguitati. Sono questi, dunque – in quanto soggetti già pronti per la regola della felicità cristiana – i primi edificatori del regno di Dio, quel regno già cantato dal Salmo ("amore e verità s'incontreranno, / giustizia e pace si baceranno. / Verità germoglierà dalla terra / e giustizia si affaccerà dal cielo", *Salmo*, 85, 11-12) e profetizzato nella visione della Gerusalemme celeste di *Apocalisse*, 21, 3-4: "Ecco la tenda di Dio con gli uomini! / Egli abiterà con loro / ed essi saranno suoi popoli / ed egli sarà il Dio con loro, il loro Dio. / E asciugherà ogni lacrima dai loro occhi".

Camillo Neri, Antonio Ziosi





וַיִּסַּף אִיּוֹב שְׂאֵת מִשְׁלוֹ וַיֹּאמֶר
מִי־יִתְּנֵנִי כִּנְרֵת־קָדָם כִּי־מִי אֱלוֹהִים וְשֹׁמְרֵנִי
בְּהִלּוֹ נָרוּ עָלַי רֵאשֵׁי לְאוּרוֹ אֶלְפֵי חֹשֶׁךְ
כַּאֲשֶׁר הָיִיתִי בִּימֵי חָרְפִי בְּסוּד אֱלוֹהִים עָלַי אֶהְלֵי
בְּעוֹד שְׂדֵי עַמְדֵי סְבִיבוֹתַי נַעֲרֵי
בְּרַחֵץ הֶלִיכִי בְּחֶמְהָ וְצוֹר יִצּוֹק עַמְדֵי פְלִגֵּי־שָׁמֶן
בְּצִאתִי שֶׁעַר עָלִי־קֶרֶת בְּרַחוּב אֲכִין מוֹשְׁבֵי
רְאוּנֵי נְעָרִים וְנִהְבְּאוּ וַיִּשְׁיִשִׁים קָמוּ עַמְדוֹ
שָׂרִים עֲצָרוּ בְּמַלִּים וְכַף יְשִׁימוּ לְפִיהֶם
קוֹל־נְגִידִים נִהְבְּאוּ וּלְשׁוֹנָם לְחֶכְמָם דְּבַקָּה
כִּי אֲזֶן שָׁמְעָה וּתְאַשְׁרֵנִי וְעֵינַי רְאֵתָה וּתְעִידֵנִי





1. Nostalgia della felicità perduta

Giobbe, il giusto privato della sua fortuna, e talora perseguitato proprio per la sua giustizia, lamenta i suoi giorni passati e ricorda la sua felicità di un tempo come condizione di giustizia di fronte a Dio e agli uomini. E da Dio avrà indietro quella beatitudine, proprio per quella giustizia, sperimentata al fuoco della prova, umiliata e poi temprata dalla potenza dell'Onnipotente (42, 12-17 "Il Signore benedisse la nuova condizione di Giobbe più della prima ... Giobbe morì vecchio e sazio d'anni").

¹ Giobbe continuò il suo discorso dicendo:

² "Potessi tornare com'ero ai mesi andati,
ai giorni in cui Dio vegliava su di me,

³ quando brillava la sua lucerna sopra il mio capo
e alla sua luce camminavo in mezzo alle tenebre;

⁴ com'ero nei giorni del mio rigoglio,
quando Dio proteggeva la mia tenda,

⁵ quando l'Onnipotente stava ancora con me
e i miei giovani mi circondavano,

⁶ quando mi lavavo i piedi nella panna
e la roccia mi versava ruscelli d'olio!

⁷ Quando uscivo verso la porta della città
e sulla piazza ponevo il mio seggio,

⁸ vedendomi, i giovani si ritiravano
e i vecchi si alzavano in piedi,

⁹ i notabili suspendevano i loro discorsi
e si mettevano la mano alla bocca,

¹⁰ la voce dei capi si smorzava
e la loro lingua restava fissa al palato;

¹¹ infatti con gli orecchi ascoltavano e mi dicevano felice,
con gli occhi vedevano
e mi rendevano testimonianza,





כִּי־אִמְלֹט עָנִי מִשׁוּעַ וַיָּתוֹם וְלֹא־עֲזָר לוֹ
בְּרַפְתְּ אֲבָד עָלַי תִּבְאֵה וְלֵב אֶלְמִנָּה אֲרַג
צָדֵק לְבִשְׁתִּי וַיִּלְבָּשׁנִי כַּמְעִיל וְצַנִּיף מִשְׁפָּטִי
עֵינַיִם הִיִּיתִי לַעֲזוּר וְרַגְלַיִם לַפֶּסֶס אָנִי
אֵב אֲנֹכִי לְאֶבְיוֹנִים וְרַב לֹא־יִדְעָתִי אֶהְקַרְהוּ
וְאֲשַׁבֵּרָה מִתְלַעוֹת עֹנֵל וּמִשְׁנִיּוֹ אֲשַׁלִּיף טָרַח
וְאָמַר עַם־קִנְיָ אֶגְנֹעַ וְכַחזוּל אֲרַכֶּה יָמַי
שָׁרְשִׁי פְתוּחַ אֶל־יָמַי וְטֵל גְּלִין בְּקִצְרֵי
כְּבוֹדִי חֲדָשׁ עֲמִדִי וְקִשְׁתִּי בְּיַדִּי תִּחְלִיף
לִי־שִׁמְעוּ וַיִּחְלֹו וַיִּדְמּוּ לְמוֹ עֲצָתִי
אֶחָרִי דַכְרִי לֹא יִשְׁנּוּ וְעֲלִימוּ תִטֹּף מִקִּתִּי
וַיִּחְלֹו כַּמָּטָר לִי וּפִיָּהֶם פָּעְרוּ לְמַלְקוֹשׁ
אֲשַׁחֵק אֲלֵהֶם לֹא יֵאֱמִינּוּ נְאוּר פָּנָי לֹא יִפִּילוּן
אֲבַחֵר דַּרְכָּם וְאֲשַׁב רֹאשׁ וְאֲשַׁכּוֹן כְּמִלְחָה בְּגָדוּד
כַּאֲשֶׁר אֲבָלִים יִנַּחֵם

(Giobbe, 29, 1-25)





- ¹² perché soccorrevo il povero che chiedeva aiuto
e l'orfano che ne era privo.
- ¹³ La benedizione del disperato scendeva su di me
e al cuore della vedova infondeva la gioia.
- ¹⁴ Ero rivestito di giustizia come di un abito,
come mantello e turbante era la mia equità.
- ¹⁵ Io ero gli occhi per il cieco,
ero i piedi per lo zoppo.
- ¹⁶ Padre io ero per i poveri
ed esaminavo la causa dello sconosciuto,
- ¹⁷ spezzavo le mascelle al perverso
e dai suoi denti strappavo la preda”.
- ¹⁸ “Pensavo: ‘Spirerò nel mio nido
e moltiplicherò i miei giorni come la fenice.
- ¹⁹ Le mie radici si estenderanno fino all’acqua
e la rugiada di notte si poserà sul mio ramo.
- ²⁰ La mia gloria si rinnoverà in me
e il mio arco si rinforzerà nella mia mano’.
- ²¹ Mi ascoltavano in attesa fiduciosa
e tacevano per udire il mio consiglio.
- ²² Dopo le mie parole non replicavano,
e su di loro stillava il mio dire.
- ²³ Le attendevano come si attende la pioggia
e aprivano la bocca come ad acqua primaverile.
- ²⁴ Se a loro sorridevo, non osavano crederlo,
non si lasciavano sfuggire la benevolenza del mio volto.
- ²⁵ Indicavo loro la via da seguire e sedevo come capo,
e vi rimanevo come un re fra le sue schiere
o come un consolatore di afflitti”.





אֲשֶׁר־יִהְיֶה אִישׁ אֲשֶׁר לֹא הִלֵּךְ בְּעֵצַת רְשָׁעִים
וּבְדֶרֶךְ חַטָּאִים לֹא עָמַד וּבְמוֹשֵׁב לְצִים לֹא יָשָׁב
כִּי אִם בְּתוֹרַת יְהוָה חִפְצוֹ וּבְתוֹרָתוֹ יִהְיֶה יוֹמָם וְלַיְלָה
וְהָיָה כְּעֵץ שְׁתוּל עַל־פְּלִי מַיִם
אֲשֶׁר פִּרְיוֹ יִתֵּן בְּעֵתוֹ וְעָלְהוּ לֹא־יִבּוֹל
וְכָל־אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה יִצְלִיחַ
לֹא־כֵן הֲרִשְׁעִים
כִּי אִם־כַּמֶּזֶן אֲשֶׁר־תִּדְפְּנוּ רוּחַ
עַל־כֵּן לֹא־יִקְמוּ רְשָׁעִים בְּמִשְׁפֵּט וְחַטָּאִים בְּעֵדַת צַדִּיקִים
כִּי־יִוָּדַע וְהָיָה דֶרֶךְ צַדִּיקִים וְדֶרֶךְ רְשָׁעִים תֵּאבֵד

(*Salmi*, 1, 1-6)





2. Felicità morale

Nella lirica del primo salmo – che segna lo spartito per tutti gli altri, sino a quell'autentico poema di vita gioiosa nei precetti che è il Salmo 119 – la felicità dell'uomo risiede nell'umile e gioiosa adesione al codice di Dio: l'antica lezione della Torah, incarnata nella storia di Israele (sino ai Giudici, ai Re, all'esilio) e a più riprese scolpita nelle indicazioni dei profeti (“ti indicherò, uomo, che cosa è buono e che cosa Dio cerca in te: praticare la giustizia, amare la misericordia, e camminare umilmente con il tuo Dio”, Michea 6, 8), come pure nelle sentenze dei sapienti (“i retti possederanno la felicità”, Proverbi 28, 10), rappresenta la gioia umana in termini di purezza rituale, culturale, morale.

¹ Beato l'uomo che non entra nel consiglio dei malvagi,

non resta nella via dei peccatori

e non siede in compagnia degli arroganti,

² ma nella legge del Signore trova la sua gioia,

la sua legge medita giorno e notte.

³ È come albero piantato lungo corsi d'acqua,

che dà frutto a suo tempo:

le sue foglie non appassiscono

e tutto quello che fa, riesce bene.

⁴ Non così, non così i malvagi,

ma come pula che il vento disperde;

⁵ perciò non si alzeranno i malvagi nel giudizio

né i peccatori nell'assemblea dei giusti,

⁶ poiché il Signore veglia sul cammino dei giusti,

mentre la via dei malvagi va in rovina.





הללו יהוה הללו־אל בקדשו הללוהו ברקיע עזו
הללוהו בגבורתו הללוהו כְּרֹב גְּדָלוֹ
הללוהו בְּתַקְעַ שׁוֹפָר הַלְלוּהוּ בְּנִבְל וְכִנּוֹר
הללוהו בְּתֹף וּמָחֹל הַלְלוּהוּ בְּמִנִּים וְעוּגָב
הַלְלוּהוּ בְּצִלְצְלֵי־שִׁמְעַ הַלְלוּהוּ בְּצִלְצְלֵי תְרוּעָה
כֹּל הַנְּשָׁמָה תְהַלֵּל יְהוָה הַלְלוּ־יְהוָה

(*Salmi*, 150, 1-6)





3. Liturgia della lode gioiosa

È nello scenario del Tempio che la letizia dei fedeli prorompe in musica di festa e lode. Al ritmo dell'Alleluja, tutti gli esseri viventi, da tutto il creato, con tutti gli strumenti musicali, intonano un canto di lode a Dio. È la dossologia che chiude il Salterio, la sintesi dell'intera raccolta dei Salmi.

¹ Alleluia.

Lodate Dio nel suo santuario,
lodatelo nel suo maestoso firmamento.

² Lodatelo per le sue imprese,
lodatelo per la sua immensa grandezza.

³ Lodatelo con il suono del corno,
lodatelo con l'arpa e la cetra.

⁴ Lodatelo con tamburelli e danze,
lodatelo sulle corde e con i flauti.

⁵ Lodatelo con cimbali sonori,
lodatelo con cimbali squillanti.

⁶ Ogni vivente dia lode al Signore.
Alleluia.





הַעַם הַהֹלְכִים בַּחֹשֶׁךְ רְאוּ אֹרֶךְ גְּדוֹל
יְשֻׁבֵי בְּאֶרֶץ צְלֻמֹּנֶת אֹרֶךְ נִגְהַ עֲלֵיהֶם
הַרְבִּית הַגּוֹי (לֹא) [לוֹ] הַגְּדֹלֶת הַשְּׁמֵחָה
שֶׁמְחֹו לַפְּנִיָּה קְשֻׁמְסַת בְּקִצִּיר
כְּאֲשֶׁר יִגִּילוּ בְּחֻלְקָם שְׁלֵל
כִּי אֶת־עַל סָבְלוֹ וְאֵת מִטָּה שְׁקֻמוֹ
שֶׁבֶט הַנִּגְשׁ בּוֹ הַחֲתֹתָ קִיּוֹם מִדְּכֹן
כִּי קִלְ-סֵאוֹן סֵאוֹן בְּרַעַשׁ
וְשִׁמְלָה מְגוֹלְלָה בְּדַמִּים
וְהִנֵּה לְשִׁרְפָה מְאֻכֶּלֶת אִשׁ





4. Gioia messianica

Nelle tenebre della debolezza umana e della schiavitù politica, morale, esistenziale, la felicità prende le forme della liberazione, del dono luminoso, dell'intervento salvifico di un Dio innamorato del suo popolo. Nell'immagine regale e messianica di un "bambino nato", di un "figlio donato", sulle cui "spalle riposa l'impero" e nei cui titoli – "Meraviglioso consigliere, Dio potente, Padre perpetuo, Principe della pace" (v. 5) – occhieggia l'ideale di un'era di "potenza" e di "pace" "sul trono di Davide e sul suo regno" (v. 6); l'anelito alla gioia è ora una promessa, e la necessità dell'attesa sembra quasi magnificarne le dimensioni spazio-temporali, misurate, ancora una volta, dal consueto metro della giustizia: "per stabilirlo e rafforzarlo mediante il diritto e la giustizia, da ora fino in eterno" (v. 6).

¹ Il popolo che camminava nelle tenebre
ha visto una grande luce;
su coloro che abitavano in terra tenebrosa
una luce rifulse.

² Hai moltiplicato la gioia,
hai aumentato la letizia.
Gioiscono davanti a te
come si gioisce quando si miete
e come si esulta quando si divide la preda.

³ Perché tu hai spezzato il giogo che l'opprimeva,
la sbarra sulle sue spalle,
e il bastone del suo aguzzino,
come nel giorno di Madian.

⁴ Perché ogni calzatura di soldato che marciava rimbombando
e ogni mantello intriso di sangue
saranno bruciati, dati in pasto al fuoco.





כִּי־לֵלֶד גִּלְד־לָנוּ בֶּן גִּטּוֹן־לָנוּ
וַתְּהִי הַמְּשֻׁרָה עַל־שִׁכְמוֹ
וַיִּקְרָא שְׁמוֹ פֶּלֶא יוֹעֵץ
אֵל גִּבּוֹר אֲבִיעַד
שֵׁר־שְׁלוֹם
(לְמַרְבֵּה) [לְמַרְבֵּה] הַמְּשֻׁרָה וּלְשְׁלוֹם אִיוֹ־קֶץ
עַל־פֶּסַע דָּוָד וְעַל־מַמְלַכְתּוֹ
לְהַכִּין אֶתְּהָ וּלְסַעְדָּהּ
בְּמִשְׁפָּט וּבְצִדְקָה מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם
קִנְיַת יְהוָה צְבָאוֹת תַּעֲשֶׂה־זֹאת ס

(*Isaia, 9, 1-6*)





⁵ Perché un bambino è nato per noi,
ci è stato dato un figlio.
Sulle sue spalle è il potere
e il suo nome sarà:
Consigliere mirabile, Dio potente,
Padre per sempre, Principe della pace.
⁶ Grande sarà il suo potere
e la pace non avrà fine
sul trono di Davide e sul suo regno,
che egli viene a consolidare e rafforzare
con il diritto e la giustizia, ora e per sempre.
Questo farà lo zelo del Signore degli eserciti.





¹ιδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος, καὶ καθίσαντος αὐτοῦ προσῆλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· ²καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων· ³μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν· ⁴μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται· ⁵μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν· ⁶μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται· ⁷μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται· ⁸μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται· ⁹μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται· ¹⁰μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν· ¹¹μακάριοι ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἰπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν {ψευδόμενοι} ἕνεκεν ἐμοῦ· ¹²χαίrete καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς· οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν.

(Matteo, 5, 1-12)





5. Il discorso della montagna

Le formule di felicitazione dell'Antico Testamento vengono riprese e rivoluzionate da Gesù nel fondativo 'discorso sul monte' (Matteo 5-7). È infatti nella debolezza sociale e nella tenerezza spirituale dei poveri in spirito, degli afflitti, dei miti, degli affamati e assetati di giustizia, dei misericordiosi, dei puri di cuore, degli operatori di pace, dei perseguitati per causa della giustizia che il Gesù di Matteo collocherà la beatitudine dei credenti in lui e il germe stesso del Regno di Dio.

¹ Vedendo le folle, Gesù salì sul monte: si pose a sedere e si avvicinarono a lui i suoi discepoli. ² Si mise a parlare e insegnava loro dicendo:

³ “Beati i poveri in spirito,
perché di essi è il regno dei cieli.

⁴ Beati quelli che sono nel pianto,
perché saranno consolati.

⁵ Beati i miti,
perché avranno in eredità la terra.

⁶ Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia,
perché saranno saziati.

⁷ Beati i misericordiosi,
perché troveranno misericordia.

⁸ Beati i puri di cuore,
perché vedranno Dio.

⁹ Beati gli operatori di pace,
perché saranno chiamati figli di Dio.

¹⁰ Beati i perseguitati per la giustizia,
perché di essi è il regno dei cieli.

¹¹ Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia. ¹² Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli. Così infatti perseguitarono i profeti che furono prima di voi”.





¹⁷ καὶ καταβάς μετ' αὐτῶν ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ, καὶ ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ, καὶ πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ καὶ τῆς παραλίου Τύρου καὶ Σιδῶνος, ¹⁸ οἳ ἦλθον ἀκοῦσαι αὐτοῦ καὶ ἰαθῆναι ἀπὸ τῶν νόσων αὐτῶν· καὶ οἱ ἐνοχλούμενοι ἀπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων ἐθεραπεύοντο, ¹⁹ καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐζήτησεν αὐτοῦ, ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο καὶ ἴατο πάντας. ²⁰ καὶ αὐτὸς ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἔλεγεν· μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. ²¹ μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε. μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε. ²² μακάριοί ἐστε ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. ²³ χάριτε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε, ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποιοῦν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν. ²⁴ πλὴν οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν. ²⁵ οὐαὶ ὑμῖν, οἱ ἐμπεπλησμένοι νῦν, ὅτι πεινάσετε. οὐαὶ, οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε. ²⁶ οὐαὶ ὅταν ὑμᾶς καλῶς εἴπωσιν πάντες οἱ ἄνθρωποι· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποιοῦν τοῖς ψευδοπροφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.

(*Lucas*, 6, 17-26)





6. Beatitudine nel regno di Dio e ammonimenti

Il discorso delle 'beatitudini' di Luca, collocato, questa volta, "in un luogo pianeggiante", è una sorta di sintesi sociale, in forma di allocuzione, di quello di Matteo. Alle otto beatitudini di Matteo – che annunciano la felicità del regno dei cieli per il giusto, l'umile e il povero – Luca accosta quattro benedizioni e un tetrastico di intimazioni ("guai a voi...") che profetizzano il rovesciamento delle sorti terrene e presenti nella vita futura del Regno di Dio.

¹⁷ Disceso con loro, [Gesù] si fermò in un luogo pianeggiante. C'era gran folla di suoi discepoli e gran moltitudine di gente da tutta la Giudea, da Gerusalemme e dal litorale di Tiro e di Sidone, ¹⁸ che erano venuti per ascoltarlo ed essere guariti dalle loro malattie; anche quelli che erano tormentati da spiriti impuri venivano guariti. ¹⁹ Tutta la folla cercava di toccarlo, perché da lui usciva una forza che guariva tutti. ²⁰ Ed egli, alzati gli occhi verso i suoi discepoli, diceva:

“Beati voi, poveri, perché vostro è il regno di Dio.

²¹ Beati voi, che ora avete fame, perché sarete saziati.

Beati voi, che ora piangete, perché riderete.

²² Beati voi, quando gli uomini vi odieranno e quando vi metteranno al bando e vi insulteranno e disprezzeranno il vostro nome come infame, a causa del Figlio dell'uomo. ²³ Rallegratevi in quel giorno ed esultate perché, ecco, la vostra ricompensa è grande nel cielo. Allo stesso modo infatti agivano i loro padri con i profeti.

²⁴ Ma guai a voi, ricchi, perché avete già ricevuto la vostra consolazione.

²⁵ Guai a voi, che ora siete sazi, perché avrete fame.

Guai a voi, che ora ridete, perché sarete nel dolore e piangerete.

²⁶ Guai, quando tutti gli uomini diranno bene di voi. Allo stesso modo infatti agivano i loro padri con i falsi profeti”.





⁴ τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν ἔχων ἑκατὸν πρόβατα καὶ ἀπολέσας ἐξ αὐτῶν ἓν οὐ καταλείπει τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ πορεύεται ἐπὶ τὸ ἀπολωλὸς ἕως εὗρη αὐτό; ⁵ καὶ εὗρὼν ἐπιτίθῃσιν ἐπὶ τοὺς ὄμους αὐτοῦ χαίρων ⁶ καὶ ἐλθὼν εἰς τὸν οἶκον συγκαλεῖ τοὺς φίλους καὶ τοὺς γείτονας λέγων αὐτοῖς· συγχαρήτέ μοι, ὅτι εὔρον τὸ πρόβατόν μου τὸ ἀπολωλὸς. ⁷ λέγω ὑμῖν ὅτι οὕτως χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔσται ἐπὶ ἐνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι ἢ ἐπὶ ἐνενήκοντα ἐννέα δικαίοις οἵτινες οὐ χρεῖαν ἔχουσιν μετανοίας. ⁸ ἢ τίς γυνὴ δραχμὰς ἔχουσα δέκα ἐὰν ἀπολέσῃ δραχμὴν μίαν, οὐχὶ ἅπτει λύχνον καὶ σαροῖ τὴν οἰκίαν καὶ ζητεῖ ἐπιμελῶς ἕως οὗ εὗρη; ⁹ καὶ εὗρουσα συγκαλεῖ τὰς φίλας καὶ γείτονας λέγουσα· συγχαρήτέ μοι, ὅτι εὔρον τὴν δραχμὴν ἣν ἀπόλεσα. ¹⁰ οὕτως, λέγω ὑμῖν, γίνεται χαρὰ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ ἐπὶ ἐνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι.

(*Λυκα*, 15, 4-10)





7. Gioia del perdono

Quasi a coronamento ideale delle allocuzioni sulla felicità e sulla dannazione (cap. 6), Luca riporta le tre celebri 'parabole della misericordia' (cap. 15), che hanno come fulcro la morale presente e individuale ('la pecora perduta', 'la moneta perduta' e il cosiddetto 'figliol prodigo'). Ancor prima dell'attesa felicità messianica, c'è una gioia più grande e presente: la gioia della misericordia, dove la felicità – che sfocia in festa per chi perdona (vv. 4-10) – fa il paio con la letizia quasi sorpresa di chi è perdonato (vv. 11-32, con il racconto del figlio perduto e del figlio fedele).

⁴ “Chi di voi, se ha cento pecore e ne perde una, non lascia le novantanove nel deserto e va in cerca di quella perduta, finché non la trova? ⁵ Quando l'ha trovata, pieno di gioia se la carica sulle spalle, ⁶ va a casa, chiama gli amici e i vicini, e dice loro: ‘Rallegratevi con me, perché ho trovato la mia pecora, quella che si era perduta’. ⁷ Io vi dico: così vi sarà gioia nel cielo per un solo peccatore che si converte, più che per novantanove giusti i quali non hanno bisogno di conversione.

⁸ Oppure, quale donna, se ha dieci monete e ne perde una, non accende la lampada e spazza la casa e cerca accuratamente finché non la trova? ⁹ E dopo averla trovata, chiama le amiche e le vicine, e dice: ‘Rallegratevi con me, perché ho trovato la moneta che avevo perduto’. ¹⁰ Così, io vi dico, vi è gioia davanti agli angeli di Dio per un solo peccatore che si converte”.





¹ καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν. ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι. ² καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἰερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς. ³ καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου λεγούσης· ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται {αὐτῶν θεός}, ⁴ καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι οὔτε πένθος οὔτε κρραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι, {ᾧτι} τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν.

(*Apocalisse*, 21, 1-4)





8. Gioia escatologica

Nel capitolo 21 dell'Apocalisse di Giovanni ha luogo, nel giubilo, il nuovo fidanzamento simbolico di Gerusalemme con il suo Dio. Nel cielo nuovo e nella terra nuova della Gerusalemme celeste, nella "tenda di Dio con gli uomini", le lacrime, i lutti e gli affanni di prima non ci saranno più. La felicità – giustizia dell'uomo di fronte a Dio, musica culturale di festa, restituzione di un bene meritato, illuminazione nelle tenebre, riscatto dei cuori umili e calpestati, gioia del perdono ricevuto e donato – diventa ora una promessa definitiva. Anzi, un destino.

¹ E vidi un cielo nuovo e una terra nuova: il cielo e la terra di prima infatti erano scomparsi e il mare non c'era più. ² E vidi anche la città santa, la Gerusalemme nuova, scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo. ³ Udii allora una voce potente, che veniva dal trono e diceva:

“Ecco la tenda di Dio con gli uomini!

Egli abiterà con loro

ed essi saranno suoi popoli

ed egli sarà il Dio con loro, il loro Dio.

⁴ E asciugherà ogni lacrima dai loro occhi

e non vi sarà più la morte

né lutto né lamento né affanno,

perché le cose di prima sono passate”.

(traduzioni CEI)







Ricchezza





Ricchezza

MASSIMO RECALCATI

Spettacolo *Plutocrazia*
di ARCHIVIO ZETA
dal *Pluto* di Aristofane

drammaturgia e regia
GIANLUCA GUIDOTTI
ENRICA SANGIOVANNI

con
GIANLUCA GUIDOTTI, CIRO MASELLA, ENRICA SANGIOVANNI

riflessione teorica e ricerca empirica
FABIO BERTI, SARA IACOPINI,
VALENTINA PEDONE, ANDREA VALZANIA

videoriprese/editing
FEDERICA TOCI E TAMARA PIERI,
IL GOBBO E GIRAFFA - VIDEO PRODUZIONI

partitura sonora
PATRIZIO BARONTINI

coordinamento organizzativo
LUISA COSTA

produzione
Teatro Metastasio di Prato

Giovedì 18 maggio 2016, ore 21
Aula Magna di Santa Lucia





Il visibile rovescio della felicità

Il *Pluto* è dell'ultimissimo Aristofane: del 388 a.C., se crediamo alle fonti antiche, quando il commediografo è ormai ultrasessantenne. Ma non è un dato d'anagrafe, è un dato d'epoca: siamo al punto terminale non solo di una carriera individuale, ma anche di una vicenda storico-politica fra le più significative dell'antichità greca. Aristofane nacque verosimilmente prima del 450 a.C., esordì a teatro nel 427, morì con ogni probabilità pochi anni dopo il *Pluto*. La sua biografia porta dagli anni più prosperi della pace periclea – quando imperialismo e cosiddetta 'democrazia' vanno a braccetto – fino all'inferno del conflitto con Sparta (431-404), alla guerra civile ateniese (404-401) e ai suoi convulsi postumi; il più celebre dei quali è la condanna a morte di Socrate (399): un regolamento dei conti fra la democrazia e il 'cattivo maestro' di molti anti-democratici, che proprio Aristofane accusò fra i primi, con le sue violentissime *Nuvole*, nel 423.

Quando il *Pluto* va in scena, nel 388 a.C., la potenza di Atene sta tornando ad affermarsi, ma in uno scenario internazionale dove i soldi persiani contano ben più delle armi greche, e dove si va ormai affacciando la Macedonia, la cui politica di dominio – di lì a qualche decennio – condurrà a sostanziale dissoluzione il sistema delle *pòleis* classiche. Al suo interno, la società ateniese è in rapida evoluzione: in nome della continuità o addirittura della restaurazione – la *pàtrios politèia*, la "costituzione dei padri", è lo *slogan* del periodo – viene progressivamente meno quel sistema di *welfare*, e insieme di contenimento dei conflitti sociali, che chiamiamo "democrazia"; le *élites* aristocratico-plutocratiche plasmano a proprio piacere i meccanismi istituzionali, e nasce il mito millenario del "moderatismo", dietro il cui retorico velame si nascondono disuguaglianze sociali sempre più profonde. Aristotele – che del moderatismo fu cultore – di lì a poco diagnosticherà turbato l'avvento della *chrematistiké*, di quella tecnica "contro natura" che produce "denaro a mezzo di denaro"





(*Politica*, 1, 1256b 26-1257b 24); ed è la più antica approssimazione al ‘capitalismo’ restituitaci dall’antichità.

È in questo clima che nasce il *Pluto*, al finire di un’epoca. È sempre rischioso impiegare le opere letterarie – che hanno leggi proprie, spesso inerziali – quale cartina di tornasole per i cambiamenti sociali coevi; ma a volte il gioco riesce, e con il *Pluto* pare riuscire almeno in parte. Già la critica antica coglieva nell’ultimo Aristofane la dissoluzione di temi e schemi tipici dell’*archàia*, la commedia attica “antica”, cioè la commedia in democrazia imperante: fine della satira battagliera, distacco dall’elemento politico immediato, preannuncio dei modi divaganti che saranno del IV sec. e della ‘commedia borghese’ di Menandro. L’indizio più corposo di questa evoluzione, nel *Pluto*, è la rinuncia alla ‘parabasi’: quel vero e proprio comizio che, a maschere calate, interrompe la commedia, sfonda la ‘quarta parete’ e segna l’intervento diretto del drammaturgo nelle questioni di più incandescente attualità. Nel *Pluto* non solo manca la parabasi: manca, almeno in apparenza, l’attualità tutta.

Si è parlato di “dramma fiabesco” (A. Lesky), di “pura fantasia” (H. van Daele), di “sogno radicale” (A. Sommerstein). Tale pare in effetti l’utopia comica di un povero contadino, Cremilo, che intende reagire all’iniqua spartizione delle ricchezze e consulta perciò l’oracolo di Delfi. L’oracolo consiglia a Cremilo di prendere con sé il primo uomo incontrato fuori dal tempio: costui si rivelerà Pluto, il dio Denaro in persona, tradizionalmente e allegoricamente cieco. Di qui il progetto surreale del protagonista: rendere la vista al dio, in modo che egli frequenti solo la gente onesta e costringa tutti a una rapida conversione morale. Il progetto è ostacolato da Penia, la Povertà in persona, che nell’agone ingaggiato con Cremilo dispiega un tipico argomento sofisticato: i benefici che la povertà – sapientemente distinta dalla *ptochèia*, la “mendicizia” – reca ai singoli e alla società nel suo insieme; solo la povertà stimola al lavoro, promuove arti e mestieri, determina la circolazione dei beni. Sono argomenti razionalmente forti, specie quando toccano il tema del mercato internazionale di schiavi, e Cremilo sembra vacillare. Eppure il suo progetto





riuscirà, contro ogni minimale realismo: Pluto riacquisirà la vista, gli scontenti saranno seppelliti sotto *gags* di repertorio, e il finale della commedia sarà un convenzionale tripudio.

Un sogno? Un sogno. Ma un sogno meramente consolatorio? Il sogno è in verità così sfacciato da mostrare ovunque il proprio rovescio. L'agone con Penia – che è concetto personificato non facile da rendere, visto che la *penìa*, la “povertà” greca, è stretta parente di *pónos*, di “lavoro” – è il luogo più enigmatico del dramma. La figura demoniaca della Povertà è giganteggiante, ma “appare e scompare come una marionetta” (C.F. Russo). Chi formalmente vince l'agone, si è osservato, è Penia, non certo Cremilo, che di fatto non ha argomenti da opporre alla sua spietata interlocutrice: allora sarà Penia – hanno pensato in molti – la portatrice dell'autentico pensiero aristofaneo, che si rivelerebbe solo nelle pieghe di una *pièce* altrimenti così bolsa.

Se qualcosa va cercato, dietro l'*happy ending* di un'utopia troppo plateale per convincere, forse è bene non cercarlo nelle pieghe, ma alla superficie della commedia, così in vista che rischia di sfuggire. Chissà com'era il *Pluto* che – ce ne fanno fede preziose testimonianze antiche – Aristofane mise in scena nell'ultimo decennio del V sec.: forse era più ‘politico’, meno ‘sognante’. Ma questa riscrittura ‘post-democratica’, se può sembrare pura evasione, non è tale nella violenza della denuncia che pervade massicciamente tutta la commedia. Contro Penia Cremilo non ha argomenti da opporre, è vero, sotto il profilo dialettico: ma ha da opporre un realismo brutale, che ci offre scorci di povertà inediti nella loro crudezza (vv. 535-547). Proprio con Penia Cremilo, personaggio bonario in tutta la commedia, perde la calma e cede alla rabbia: ed è questo il suo argomento definitivo.

Platone, che ai tempi del *Pluto* si appresta a fondare la sua scuola e a riorganizzare le file del socratismo, è il più lucido critico dell'iniquità e dell'ipocrisia dei ‘post-democratici’: “in ogni società” – dirà in *Repubblica*, 4, 423a – “ci sono due società, nemiche l'una dell'altra: quella dei poveri e quella dei ricchi”. È questa strutturale inimicizia





che il *Pluto* mette in scena attraverso l'utopia di una società in cui tutti sono ricchi, tutti sono (per forza di cose) giusti, e tutti sono grottescamente felici.

Federico Condello

Nota del traduttore

Una nota del traduttore usa di rado. Se non richiesta, può suonare autoaccusa manifesta. Dirò quindi solo l'essenziale.

Questa traduzione del *Pluto* deriva da una commissione della compagnia Archivio Zeta ed è destinata a costituire parte integrante dello spettacolo *Plutocrazia* (maggio 2017), prodotto dal Teatro Metastasio di Prato. La precisa destinazione scenica ha orientato in maniera decisa le scelte traduttive, a partire dalla prima e basilare necessità di fornire un testo del tutto autosufficiente: per la banale ragione che “non esistono” – scrisse una volta Edoardo Sanguineti – “le note a piede di anfiteatro”. A teatro più che mai il testo tradotto deve fare da sé, senza il soccorso di paratesti eruditi che illustrino giochi di parole, allusioni storiche, parodie letterarie, *realia* culturali o concreti che nulla dicono a spettatrici e spettatori d'oggi, mentre erano immediate ovvietà per il pubblico antico. Quando si tratta di Aristofane il problema è ancor più cospicuo, perché tali ovvietà sono spesso il più spontaneo innesco dell'effetto comico: Aristofane non fa ridere senza una laurea in Lettere Classiche, diceva Umberto Eco; tanto è vero che i nostri migliori registi – Ronconi *in primis* – l'hanno fatto preferibilmente triste e nero. Perciò si impone a chi traduce la scelta, un po' tormentosa, fra due diversi modi della “fedeltà”, concetto-feticcio spesso “celebrato con accenti quasi coniugali” (A. Berman), e in realtà nient'affatto univoco: si impone la scelta – diciamolo grossolanamente – tra fedeltà alla lettera e fedeltà all'effetto. Ciascuna di queste fedeltà paga il contrappasso di una corrispondente infedeltà. Si prenda uno dei problemi più tipici: Aristofane – notoriamente – fa i nomi, cioè aggredisce nominalmente





questo o quel politico coevo, con tanta precisione che certo questi sfottò dovevano essere aggiornati fin sulla soglia del palcoscenico, cronache alla mano, così da evocare il più fresco scandalo e castigare il politico più *à la page*. Nel *Pluto* questo tratto non è più centrale, ma non è affatto assente. E allora quale sarà l'infedeltà più grave? Ignorare la lettera dei nomi propri aristofanei, oggi insignificanti, e attualizzarli con una buona dose d'arbitrio, o ignorare totalmente il fenomeno dell'*onomasti komodein* (lo "sfottere con nomi e cognomi"), che è manualisticamente la formula della commedia antica? E così, a cascata, per mille altri problemi analoghi, solo in apparenza meno seri: dal sistema dei teonimi (passi Apollo, ma che fare di numi meno illustri?) alle allusioni di carattere concreto (cosa diranno, oggi, le "eteri di Corinto" o il "triobolo" o il "Gran Re" con la sua boriosa zazzera o l'*incubatio* nel santuario di Asclepio?). Non si tratta, credo, di essere più o meno liberi, più o meno fedeli; si tratta di scegliere a cosa essere fedeli (e a cosa infedeli, per conseguenza), specie se ci si mette al servizio di un'impresa teatrale nobile e seria. Qui si è cercato di non strafare, ma certo si è fatto più di quanto appaia, di norma, filologicamente irreprensibile. (Specie ai non classicisti; i classicisti, per parte loro, ne hanno viste tante e si stupiranno di poco). Alcune soluzioni qui adottate devono molto alle discussioni con le studentesse e gli studenti del Laboratorio di traduzione specialistica dalle lingue antiche ("TraSLA", Laurea magistrale in Filologia, letteratura e tradizione classica): grazie a loro, dunque, e alla collega Bruna Pieri, che insieme a me coordina il Laboratorio. Non è una chiamata in correità, ma un ringraziamento sentito.





Nota dei registi

Plutocrazia è un progetto teatrale-economico che, partendo con leggerezza e quasi per gioco dalla commedia antica, ci proietta nei nostri anni di crisi: la ferocia dei nostri territori, l'umiliazione del lavoro, la perdita dei diritti, l'integrazione fallita.

Aristofane, con *Pluto* – allegoria di Povertà (Penia) e Ricchezza (Pluto) – ci dà la possibilità di giocare con la lingua e le parole, ma le domande che pone sono radicali e vere e così, nel mezzo del cammino, ci siamo accorti che c'era qualcosa nel tessuto di questa satira antica che è un *ritorno al futuro*. Dalle parole di Aristofane precipitiamo nelle parole di Franco Belli, Noam Chomsky, Goffredo Parise, senza soluzione di continuità, fino all'apparizione dello *spettro* di un certo Karl che parla con le parole dei *Manoscritti economico-filosofici*.

E così si parla di mestieri, di oggetti, di accumulo, di profitto, di mercato, di superfluo, di mettere in comune ricchezza, di giusti, di onesti, di plusvalore...

Il lavoro sul testo si è intrecciato con gli studi concreti di sociologi, economisti e linguisti a partire dalla ricerca *Vendere e comprare. Processi di mobilità sociale dei cinesi a Prato*, a c. di F. Berti, S. Iacopini, V. Pedone, A. Valzania (Pacini Editore, Ospedaletto [PI] 2013). Le interviste a persone di origine cinese contenute in questa ricerca sono alla base della riflessione che ci ha portato alla composizione del coro finale in video, frutto di un lungo laboratorio che si è svolto al Teatro Magnolfi di Prato da febbraio a aprile 2017 e che ha coinvolto un gruppo cittadini.

Gianluca Guidotti, Enrica Sangiovanni







ΚΑΡΙΩΝ. Ὡς ἀργαλέον πρᾶγμ' ἐστίν, ὦ Ζεῦ καὶ θεοί,
δοῦλον γενέσθαι παραφρονοῦντος δεσπότου.
Ἦν γὰρ τὰ βέλτισθ' ὁ θεράπων λέξας τύχη,
δόξη δὲ μὴ δρᾶν ταῦτα τῷ κεκτημένῳ,
μετέχειν ἀνάγκη τὸν θεράποντα τῶν κακῶν. 5
Τοῦ σώματος γὰρ οὐκ ἔᾶ τὸν κύριον
κρατεῖν ὁ δαίμων, ἀλλὰ τὸν ἐωνημένον.
Καὶ ταῦτα μὲν δὴ ταῦτα· τῷ δὲ Λοξία,
ὃς θεσπιῶδεϊ τρίποδος ἐκ χρυσηλάτου,
μέμψιν δικαίαν μέμφομαι ταύτην, ὅτι 10
ἰατρὸς ὢν καὶ μάντις, ὥς φασιν, σοφὸς
μελαγχολῶντ' ἀπέπεμψέ μου τὸν δεσπότην,
ὅστις ἀκολουθεῖ κατόπιν ἀνθρώπου τυφλοῦ,
τοῦναντίον δρῶν ἢ προσῆγ' αὐτῷ ποεῖν.
Οἱ γὰρ βλέποντες τοῖς τυφλοῖς ἠγούμεθα, 15
οὔτος δ' ἀκολουθεῖ, κἀμὲ προσβιάζεται,
καὶ ταῦτ' ἀποκρινόμενος τὸ παράπαν οὐδὲ γρῦ.
Ἐγὼ μὲν οὖν οὐκ ἔσθ' ὅπως σιγήσομαι,
ἦν μὴ φράσης ὃ τι τῷδ' ἀκολουθοῦμέν ποτε,
ὦ δέσποτ', ἀλλὰ σοι παρέξω πράγματα. 20
οὐ γάρ με τυπτήσεις στέφανον ἔχοντά γε.





CARIONE. Buon dio con tutti i santi, ma che rogna
essere schiavo di un padrone pazzo.

Metti che il servo abbia un'idea stupenda:
ma se al suo proprietario non va a genio,
toccherà pure al servo la sua quota
di disgrazie. È la volontà di dio:
il corpo non è tuo, che ne hai il diritto.
È di chi l'ha comprato.

Così va il mondo. E però io protesto
la mia giusta protesta contro Apollo
“che dall'aureo treppiè di Delfi santa
sacre parole canta”.

Apollo sarà pure un gran dottore, sarà pure un profeta.

Ma il mio padrone me l'ha rimandato
fuori di testa: eccolo qui che segue
un cieco. Fa l'opposto del normale:
di solito, guidiamo i ciechi noi
che ci vediamo bene.

Lui no, lui dietro. E pure a me mi obbliga.

Poi mica mi risponde: manco un beo.

Capo, ma non c'è verso che sto zitto
se non mi dici perché pediniamo
questo tizio: vedrai che ti combino.

E non mi puoi pestare:

ho l'alloro di Delfi ancora addosso.





ΧΡΕΜΥΛΟΣ. μὰ Δί', ἀλλ' ἀφελὼν τὸν στέφανον, ἦν λυπῆς τί με,
ἵνα μᾶλλον ἀλγῆς.

ΚΑ. λῆρος· οὐ γὰρ παύσομαι
πρὶν ἂν φράσης μοι τίς ποτ' ἐστὶν οὐτοσί·
εὖνους γὰρ ὦν σοι πυνθάνομαι πάνυ σφόδρα. 25

ΧΡ. ἀλλ' οὐ τι κρύψω· τῶν ἐμῶν γὰρ οἰκετῶν
πιστότατον ἡγοῦμαι σε καὶ κλεπτίστατον.
ἐγὼ θεοσεβῆς καὶ δίκαιος ὦν ἀνήρ
κακῶς ἔπραττον καὶ πένης ἦν·

ΚΑ. οἶδά τοι.
ΧΡ. ἔτεροι δ' ἐπλούτουν, ἱερόσυλοι ῥήτορες 30
καὶ συκοφάνται καὶ πονηροί·

ΚΑ. πείθομαι.
ΧΡ. ἐπερησόμενος οὖν ᾠχόμην ὡς τὸν θεόν,
τὸν ἐμὸν μὲν αὐτοῦ τοῦ ταλαιπώρου σχεδὸν
ἤδη νομίζων ἐκτετοξεῦσθαι βίον,
τὸν δ' υἱόν, ὅσπερ ὦν μόνος μοι τυγχάνει, 35
πευσόμενος εἰ χρὴ μεταβαλόντα τοὺς τρόπους
εἶναι πανοῦργον, ἄδικον, ὑγιᾶς μηδὲ ἔν,
ὡς τῷ βίῳ τοῦτ' αὐτὸ νομίσας ξυμφέρειν.

ΚΑ. τί δῆτα Φοῖβος ἔλακεν ἐκ τῶν στεμμάτων;
ΧΡ. πεύσει. σαφῶς γὰρ ὁ θεὸς εἶπέ μοι τοδί· 40

ὄτῳ ξυναντήσαμι πρῶτον ἐξῴων,
ἐκέλευε τούτου μὴ μεθίεσθαι μ' ἔτι,
πείθειν δ' ἔμαυτῷ ξυνακολουθεῖν οἴκαδε.

ΚΑ. καὶ τῷ ξυναντᾶς δῆτα πρώτῳ;
ΧΡ. τουτῶνι.

ΚΑ. εἶτ' οὐ ξυνῆς τὴν ἐπίνοιαν τοῦ θεοῦ 45
φράζουσας, ᾧ σκαιότατέ, σοι σαφέστατα
ἄσκειν τὸν υἱὸν τὸν ἐπιχώριον τρόπον;





CREMILO. Diobono, quell'alloro io te lo strappo,
se mi scocci, e poi vedi.

CA. Tutte balle: non smetto
se non mi dici questo qui chi è.

Te lo chiedo perché ti voglio bene.

CR. Ma non te lo nascondo. Tu, per me,
dei servi in casa mia, sei il più leale e ladro.

Io che sono persona buona e giusta,
me la passavo male, ero in miseria...

CA. Eh già.

CR. E quegli altri, ricchi: delinquenti,
parlamentari, spie, gentaglia...

CA. Esatto.

CR. Così sono partito:
volevo chiedere un consulto al dio.

Io, povero che sono, ormai, più o meno,
la mia vita è agli sgoccioli, lo sento.

Ma mio figlio – e ne ho solamente uno –
questo volevo chiedere ad Apollo: deve cambiare vita
e fare il delinquente, l'imbroglione,
il bastardo completo? Perché gli converrebbe, mi dicevo.

CA. Orsù, palesa a noi: qual oracolo Apollo oracolò?

CR. Eccolo. Il dio ha parlato e così ha detto:

il primo che incontravo appena uscito
non dovevo lasciarlo andare via;

lo dovevo convincere a seguirmi. E portarmelo a casa.

CA. E chi sarebbe il primo che hai incontrato?

CR. È questo tizio qui.

CA. Deficiente che sei, non hai capito
quel che intendeva il dio. Intendeva questo:
che tuo figlio coltivi gli usi patrî.





ΧΡ. τῷ τούτο κρίνεις;

ΚΑ. δηλον ὅτιη και τυφλῶ
γνώναι δοκεῖ τοῦθ', ὡς σφόδρ' ἐστὶ συμφέρον
τὸ μηδὲν ἀσκεῖν ὑγίης ἐν τῷ νῦν γένει. 50

ΧΡ. οὐκ ἔσθ' ὅπως ὁ χρησιμὸς εἰς τοῦτο ῥέπει,
ἀλλ' εἰς ἕτερόν τι μείζον. ἦν δ' ἡμῖν φράση
ὅστις ποτ' ἐστὶν οὐτοσὶ και τοῦ χάριν
και τοῦ δεόμενος ἦλθε μετὰ νῶν ἐνθαδί,
πυθοίμεθ' ἂν τὸν χρησιμὸν ἡμῶν ὃ τι νοεῖ. 55

ΚΑ. ἄγε δὴ σὺ πότερον σαυτὸν ὅστις εἶ φράσεις,
ἢ τὰπὶ τούτοις δρω; λέγειν χρὴ ταχὺ πάνυ.

ΠΛΟΥΤΟΣ. ἐγὼ μὲν οἰμώζειν λέγω σοι.

ΚΑ. μανθάνεις
ὅς φησιν εἶναι;

ΧΡ. σοὶ λέγει τοῦτ', οὐκ ἐμοί-
σκαίως γὰρ αὐτοῦ και χαλεπῶς ἐκπυθάνει. 60
ἀλλ' εἶ τι χაίρεις ἀνδρὸς εὐόργου τρόποις,
ἐμοὶ φράσον.

ΠΛ. κλάειν ἔγωγέ σοι λέγω.

ΚΑ. δέχου τὸν ἄνδρα και τὸν ὄρνιν τοῦ θεοῦ.

ΧΡ. οὔτοι μὰ τὴν Δήμητρα χαιρήσεις ἔτι.
εἰ μὴ φράσεις γάρ— 65

ΚΑ. ἀπὸ σ' ὀλῶ κακὸν κακῶς.

ΧΡ. ᾧ τᾶν—

ΠΛ. ἀπαλλάχθητον ἀπ' ἐμοῦ.

ΧΡ. πώμαλα.

ΚΑ. και μὴν ὃ λέγω βέλτιόν ἐστι, δέσποτα.

ἀπολῶ τὸν ἄνθρωπον κάκιστα τουτονί.

ἀναθεῖς γὰρ ἐπὶ κρημνόν τιν' αὐτὸν καταλιπὼν





CR. Perché pensi così?

CA. Ma perché è chiaro,
e lo vede anche un cieco: all'era nostra
conviene la disonestà totale.

CR. Impossibile, no: la profezia
non significa questo. Significa qualcosa di più grande.
Se lui dice chi è, e perché e per cosa
è venuto fin qui insieme a noi due,
capiremo la nostra profezia.

CA. Muoversi, tu: ci dici chi sei tu
o passo al resto? Dichiararsi. Svelto.

PLUTO. Vaffanculo, dichiaro.

CA. Ecco chi è:
capito?

CR. È a te che parla, mica a me:
lo interroghi da brutto, da cafone.
(A Pluto) Se le aggrada il *bon ton* di un uomo a modo,
lei dica a me.

PL. Vadaffanculo, lei.

CA. Te': béccati il tuo uomo e il tuo miracolo.

CR. Madosca, ora ti passerà la voglia.

Se non parli...

CA. ... ti ammazzo e ti riammazzo.

CR. Signor mio...

PL. Via da me.

CR. Ma proprio no.

CA. Capo, da' retta a me, ho ragione io.
Questo qui ora lo ammazzo e lo riammazzo.
Me lo porto lassù su una scarpata,
lo lascio e vado via.





ἄπειμ', ἴν' ἐκεῖθεν ἐκτραχηλισθῆ πεσόν.	70
ΧΡ. ἀλλ' αἶρε ταχέως.	
ΠΛ. μηδαμῶς.	
ΧΡ. οὐκουν ἐρεῖς;	
ΠΛ. ἀλλ' ἦν πύθησθέ μ' ὅστις εἴμ', εὖ οἶδ' ὅτι κακόν τί μ' ἐργάσεσθε κοῦκ ἀφήσετον.	
ΧΡ. νῆ τοὺς θεοὺς ἡμεῖς γ', ἐὰν βούλῃ γε σύ.	
ΠΛ. μέθετόν με νυνὶ πρῶτον.	75
ΧΡ. ἦν, μεθίμεν.	
ΠΛ. ἀκούετον δὴ· δεῖ γάρ, ὡς ἕοικέ, με λέγειν ἃ κρύπτειν ἦν παρεσκευασμένους. ἐγὼ γάρ εἰμι Πλοῦτος.	
ΚΑ. ὦ μαρῶτατε	
ἀνδρῶν ἀπάντων, εἴτ' ἐσίγας Πλοῦτος ὦν;	
ΧΡ. σὺ Πλοῦτος, οὕτως ἀθλίως διακείμενος;	80
ὦ Φοῖβ' Ἄπολλον καὶ θεοὶ καὶ δαίμονες καὶ Ζεῦ, τί φῆς; ἐκεῖνος ὄντως εἶ σύ;	
ΠΛ. ναί.	
ΧΡ. ἐκεῖνος αὐτός;	
ΠΛ. αὐτότατος.	
ΧΡ. πόθεν οὖν, φράσον, αὐχμῶν βαδίσεις;	
ΠΛ. ἐκ Πατροκλέους ἔρχομαι, ὃς οὐκ ἐλούσατ' ἐξ ὅτουπερ ἐγένετο.	85
ΧΡ. τουτὶ δὲ τὸ κακόν πῶς ἔπαθες; κάτειπέ μοι.	
ΠΛ. ὁ Ζεὺς με ταῦτ' ἔδρασεν ἀνθρώποις φθονῶν. ἐγὼ γάρ ὦν μειράκιον ἠπειλήσ' ὅτι ὡς τοὺς δικαίους καὶ σοφοὺς καὶ κοσμίους μόνους βαδιοίμην· ὁ δὲ μ' ἐποίησεν τυφλόν,	90





Così lui casca giù e si spacca il collo.

CR. Prendilo subito.

PL. Vi prego!

CR. Parli?

PL. Se scoprite chi sono, di sicuro
mi farete del male. E non mi lascerete più andar via.

CR. Buon dio, ma no, se non lo vuoi anche tu.

PL. Prima mollatemi.

CR. Mollato, guarda.

PL. State a sentire, allora – non volevo
dirlo, ma tocca dirlo, a quanto pare.

Io sono il dio Denaro.

CA. Ah, gran bastardo
che non c'è pari al mondo!

Sei il dio Denaro e te ne stavi zitto?

CR. Tu, Denaro, sì lasso e sì ramingo?

O sacro Apollo! O numi tutti! O angeli!

O gran dio! Ma che cosa mi racconti?

Davvero tu sei quello?

PL. Seee, son quello.

CR. Quello sei tu?

PL. Quellissimo.

CR. Ma di?:

sei proprio lurido. Di dove arrivi?

PL. Passo per tante mani, tutte sporche.

CR. E quel tuo male agli occhi? Cosa ti è capitato? Spiega un po?.

PL. Colpa di Giove. Gli uomini, li odia.

Quand'ero piccolo l'ho minacciato
di farmela soltanto con chi è onesto,
educato e perbene.

E allora Giove mi ha cecato gli occhi,





- ἵνα μὴ διαγιγνώσκοιμι τούτων μηδένα.
οὕτως ἐκείνος τοῖσι χρηστοῖσι φθονεῖ.
ΧΡ. καὶ μὴν διὰ τοὺς χρηστοὺς γε τιμᾶται μόνους
καὶ τοὺς δικαίους.
ΠΛ. ὁμολογῶ σοι.
ΧΡ. φέρε, τί οὖν;
εἰ πάλιν ἀναβλέψεις, ὥσπερ καὶ πρὸ τοῦ, 95
φεύγοις ἂν ἤδη τοὺς πονηροὺς;
ΠΛ. φήμ' ἐγώ.
ΧΡ. ὡς τοὺς δικαίους δ' ἂν βαδίζοις;
ΠΛ. πάνυ μὲν οὖν·
πολλοῦ γὰρ αὐτοὺς οὐχ ἔόρακ' ἐγὼ χρόνου.
ΚΑ. καὶ θαυμά γ' οὐδέν· οὐδ' ἐγὼ γὰρ ὁ βλέπων.
ΠΛ. ἄφετόν με νῦν· ἴστον γὰρ ἤδη τάπ' ἐμοῦ. 100
ΧΡ. μὰ Δί', ἀλλὰ πολλῶ μᾶλλον ἐξόμεσθά σου.
ΠΛ. οὐκ ἠγόρευον ὅτι παρέξειν πράγματα
ἐμέλλετόν μοι;
ΧΡ. καὶ σύ γ', ἀντιβολῶ, πιθοῦ,
καὶ μὴ μ' ἀπολίπης· οὐ γὰρ εὐρήσεις ἐμοῦ
ζητῶν ἔτ' ἄνδρα τοὺς τρόπους βελτίονα. 105
ΚΑ. μὰ τὸν Δί'· οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλος—πλὴν ἐγώ.
ΠΛ. ταυτὶ λέγουσι πάντες· ἠνίκ' ἂν δέ μου
τύχως' ἀληθῶς καὶ γένωνται πλούσιοι,
ἀτεχνῶς ὑπερβάλλουσι τῇ μοχθηρίᾳ.
ΧΡ. ἔχει μὲν οὕτως, εἰσὶ δ' οὐ πάντες κακοί. 110
ΠΛ. μὰ Δί', ἀλλ' ἀπαξάπαντες.
ΚΑ. οἰμῶξει μακρὰ.
ΧΡ. σὺ δ' ὡς ἂν εἰδῆς ὅσα, παρ' ἡμῖν ἦν μένης,
γενήσεται ἀγαθὰ, πρόσσεχε τὸν νοῦν ἵνα πύθῃ.
οἶμαι γὰρ, οἶμαι—σὺν θεῷ δ' εἰρήσεται—
ταύτης ἀπαλλάξῃ σε τῆς ὀφθαλμίας, 115





così non li potevo riconoscere.

A tal segno i valenti egli ha in dispetto!

CR. E però non ha altri che lo adorino:
solo valenti e brava gente.

PL. Giusto.

CR. E quindi, che si fa?

Se tornassi a vedere come prima,
eviteresti i delinquenti?

PL. Certo.

CR. Te la faresti solo con gli onesti?

PL. Ma non c'è dubbio.

Da secoli non vedo gente onesta.

CA. Te lo credo: nemmeno io che ho gli occhi.

PL. Fatemi andare, adesso. Di me sapete tutto.

CR. Al contrario, perdio: ti terremo ben stretto.

PL. Ecco, ve lo dicevo che voi due
mi portavate guai.

CR. Ti prego, ascolta:
non ci lasciare. Cerca pure, e mai
troverai un uomo onesto più di me.

CA. Dio, no, non ce n'è uno – tolto me.

PL. Ecco: tutti lo dicono. Ma poi
quando mi hanno davvero e sono ricchi
gareggiano al bastardo più bastardo.

CR. Sì, ma non tutti sono brutta gente.

PL. No, non tutti: stratutti.

CA. Tu la paghi.

CR. Ma senti, senti un po' che manna avrai
se rimani con noi: senti un secondo.

Io credo, sì, lo credo – e dio mi ascolti –
che guarirò quel tuo problema oftalmico:





βλέψαι ποιήσας.

ΠΛ. μηδαμῶς τοῦτ' ἐργάσῃ.

οὐ βούλομαι γὰρ πάλιν ἀναβλέψαι.

ΧΡ. τί φῆς;

ΚΑ. ἄνθρωπος οὗτός ἐστιν ἄθλιος φύσει.

ΠΛ. ὁ Ζεὺς μὲν οὖν οἶδ' ὡς ἂν ἐπιτρίψειέ μ' εἰ
πύθοιτο τοῦτ'.

120

ΧΡ. ὦ μῶρε, νῦν δ' οὐ τοῦτο δοῦ,
ὅστις σε προσπταίοντα περινοστεῖν ἐᾷ;

ΠΛ. οὐκ οἶδ'· ἐγὼ δ' ἐκείνον ὄρωδῶ πάνυ.

ΧΡ. ἄληθες, ὦ δειλότατε πάντων δαιμόνων;

οἶε γὰρ εἶναι τὴν Διὸς τυραννίδα

καὶ τοὺς κεραυνοὺς ἀξιούς τρωβόλου,

ἐὰν ἀναβλέψῃς σὺ κἄν μικρὸν χρόνον;

125

ΠΛ. ἦ, μὴ λέγ', ὦ πόνηρε, ταῦτ'.

ΧΡ. ἔχ' ἥσυχος.

ἐγὼ γὰρ ἀποδείξω σε τοῦ Διὸς πολὺ

μείζον δυνάμενον.

ΠΛ. ἐμέ σύ;

ΧΡ. νῆ τὸν οὐρανόν.

αὐτίκα γὰρ ἄρχει διὰ τί ὁ Ζεὺς τῶν θεῶν;

130

ΚΑ. διὰ τὰργύριον· πλεῖστον γὰρ ἐστ' αὐτῶ.

ΧΡ. φέρε,

τίς οὖν ὁ παρέχων ἐστὶν αὐτῶ τοῦθ';

ΚΑ. ὀδί.

ΧΡ. θύουσι δ' αὐτῶ διὰ τίν'; οὐ διὰ τουτονί;

ΚΑ. καὶ νῆ Δί' εὐχονταί γε πλουτεῖν ἄντικρυς.

ΧΡ. οὐκ οὖν ὅδ' ἐστὶν αἴτιος καὶ ῥαδίως

135

παύσει' ἂν, εἰ βούλοιτο, ταῦθ';





ti ridarò la vista.

PL. Non lo fare!

Non rivoglio la vista.

CR. Ma sei matto?

CA. Questo qui è uno sfigato strutturale.

PL. Ma non ho dubbi: se lo impara Giove mi ammazza.

CR. Perché adesso cosa fa?

Ti fa girare a caso, sbatti ovunque...

PL. Io non lo so, ma ne ho una fifa bestia.

CR. Ah sì? Sei il più pauroso degli dèi.

Tu credi che il re Giove – Giove con tuoni e tutto – varrebbe più di qualche soldo in tasca

se tu riavessi gli occhi anche un secondo?

PL. Ma zitto, disgraziato, zitto....

CR. Calma.

Ora ti mostro che sei più potente di Giove, e tanto.

PL. Io?

CR. Perdio! Procedo:

Giove è il re degli dèi. Di che si giova?

CA. Soldi. Ne ha più di tutti.

CR. E chi dà i soldi di cui Giove si giova?

CA. Lui.

CR. E che giova pregare Giove?

CA. Ma per Giove, Giove giova, se a Giove chiedono i quattrini.

CR. Quindi è lui il responsabile. E se vuole stoppa tutto in un attimo.





PL. E cioè?
CR. Chi è che farebbe ancora offerte a Giove?
Né un bue, né una pagnotta: proprio niente.
Basta che tu non vuoi.
PL. Cioè?
CR. Cioè?
Se non ci fossi tu a metterci i soldi
cosa comprano? A Giove, se ti scoccia,
gli fai un colpo di Stato tu da solo.
PL. Sono io che giovo a Giove?
CR. Esattamente.
E per Giove, se c'è qualcosa al mondo
di splendido, di bello e caro agli uomini,
tutto merito tuo.
Solo un padrone ha il mondo: la ricchezza.
CA. E infatti: per due soldi
ero libero e adesso eccomi schiavo.
CR. Pensa le prostitute, le più *chic*,
se un povero ci prova, a quel che sento,
manco si girano. Se invece è un ricco
si girano di culo in un secondo.
CA. *Idem* fanno i ragazzi – a quel che sento.
Non amano gli amanti: amano i soldi.
CR. I marchettari! Quelli a posto no.
Chiedono mica soldi, quelli a posto.
CA. Ah no? Cos'è che chiedono?
CR. Un pony, un cagnolino...
CA. Si vergognano a chiederti dei soldi
e indorano la loro porcheria.
CR. Non c'è mestiere, non c'è arte al mondo
che non dobbiamo a te.





ὁ μὲν γὰρ αὐτῶν σκυτοτομεῖ καθήμενος·
ἕτερος δὲ χαλκεύει τις, ὁ δὲ τεκταίνεται·
ὁ δὲ χρυσοχοεῖ γε χρυσίον παρὰ σοῦ λαβών—
ΚΑ. ὁ δὲ λωποδυτεῖ γε νῆ Δί', ὁ δὲ τοιχωρυχεῖ— 165
ΧΡ. ὁ δὲ γναφεύει γ'—
ΚΑ. ὁ δὲ γε πλύνει κῶφια—
ΧΡ. ὁ δὲ βυρσοδειπεῖ γ'—
ΚΑ. ὁ δὲ γε πωλεῖ κρόμμινα—
ΧΡ. ὁ δ' ἄλους γε μοιχὸς διὰ σέ που παρατίλλεται.
ΠΛ. οἴμοι τάλας, ταυτί μ' ἔλάνθανεν πάλαι.
ΚΑ. μέγας δὲ βασιλεὺς οὐχὶ διὰ τοῦτον κομᾶ; 170
ἠκκλησία δ' οὐχὶ διὰ τοῦτον γίγνεται;
ΧΡ. τί δαί τριήρεις; οὐ σὺ πληροῖς; εἰπέ μοι.
ΚΑ. τὸ δ' ἐν Κορίνθῳ ξενικὸν οὐχ οὔτος τρέφει;
ὁ Πάμφιλος δ' οὐχὶ διὰ τοῦτον κλαύσεται;
ΧΡ. ὁ βελονοπώλης δ' οὐχὶ μετὰ τοῦ Παμφίλου; 175
ΚΑ. Ἀγύρριος δ' οὐχὶ διὰ τοῦτον πέρδεται;
ΧΡ. Φιλέψιος δ' οὐχ ἔνεκα σοῦ μύθους λέγει;
ἠ ξυμμαχία δ' οὐ διὰ σέ τοῖς Αἰγυπτίοις;
ἐρᾷ δὲ Ναῖς οὐ διὰ σέ Φιλωνίδου;
ΚΑ. ὁ Τιμοθέου δὲ πύργος— 180
ΧΡ. ἐμπέσοι γέ σοι.
τὰ δὲ πράγματ' οὐχὶ διὰ σέ πάντα πράττεται;
μονώτατος γὰρ εἶ σὺ πάντων αἴτιος
καὶ τῶν κακῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν, εὖ ἴσθ' ὅτι.
ΚΑ. κρατοῦσι γοῦν κἄν τοῖς πολέμοις ἐκάστοτε,
ἐφ' οἷς ἂν οὔτος ἐπικαθέζηται μόνον. 185
ΠΛ. ἐγὼ τοσαῦτα δυνατὸς εἰμ' εἰς ὧν ποιεῖν;





C'è chi sta lì in bottega e dà di lèsina,
chi dà d'incudine, chi dà di pialla,
chi di cesello all'oro (e l'oro è il tuo)...
CA. C'è chi dà di borseggio, chi di scasso...
CR. C'è chi carda la lana...
CA. ... chi scortica le pelli...
CR. ... c'è il mastro conciatore...
CA. ... chi vende le cipolle...
CR. Se beccano chi tromba mogli altrui, o ha i soldi o lo rovinano.
PL. Io non ne avevo idea, povero me!
CA. E perché Tromp fa il figo e ha quella zazzera? Tutto per
questo qui.
E che ci fanno là a Montecitorio? Tutto per questo qui.
CR. E le navi da guerra, dimmi un po': non le riempi tu?
CA. Perché le truppe all'estero? Non le mantiene lui?
E di chi è colpa se dovrà pentirsi, la ministra Pinotta?
CR. E insieme alla Pinotta i suoi amichetti.
CA. E a chi è che lo dobbiamo, se Salvoni scorreggia quanto
vuole?
CR. Ed è per te che Grullo conta balle!
Per te facciamo patti con la Libia!
Per te Rubina sbava per Berlosca!
CA. E Palazzo Crazioli...
CR. Ma che ti caschi addosso.
Tutto quel che si fa, si fa per te.
Sei tu solo solissimo la causa
di tutto: di ogni bene e di ogni male.
Convinciti.
CA. E anche in guerra, chi la spunta?
Chi ha lui dalla sua parte.
PL. Io, solo come sono, posso questo?





ΧΡ. καὶ ναὶ μὰ Δία τούτων γε πολλῶ πλείονα·
 ὥστ' οὐδὲ μεστός σου γέγον' οὐδεὶς πώποτε.
 τῶν μὲν γὰρ ἄλλων ἐστὶ πάντων πλησιονή,
 ἔρωτος— 190

ΚΑ. ἄρτων—

ΧΡ. μουσικῆς—

ΚΑ. τραγημάτων—

ΧΡ. τιμῆς—

ΚΑ. πλακούντων—

ΧΡ. ἀνδραγαθίας—

ΚΑ. ἰσχάδων—

ΧΡ. φιλοτιμίας—

ΚΑ. μάζης—

ΧΡ. στρατηγίας—

ΚΑ. φακῆς—

ΧΡ. σοῦ δ' ἐγένετ' οὐδεὶς μεστός οὐδεπώποτε.
 ἀλλ' ἦν τάλαντά τις λάβη τριακαίδεκα,
 πολὺ μᾶλλον ἐπιθυμεῖ λαβεῖν ἑκκαίδεκα· 195
 κἂν ταῦθ' ἀνύση<ται>, τετταράκοντα βούλεται,
 ἢ φησιν οὐκ εἶναι βιωτὸν τὸν βίον.

ΠΛ. εὔ τοι λέγειν ἔμοιγε φαίνεσθον πάννυ·
 πλήν ἔν μόνον δέδοικα.

ΧΡ. φράζε, τοῦ πέρι;

ΠΛ. ὅπως ἐγὼ τὴν δύναμιν, ἦν ὑμεῖς φατε 200
 ἔχειν με, ταύτης δεσπότης γενήσομαι.

ΧΡ. νῆ τὸν Δί', ἀλλὰ καὶ λέγουσι πάντες ὡς
 δειλότατόν ἐσθ' ὁ πλοῦτος.

ΠΛ. ἦριστ', ἀλλὰ με 205
 τοιχωρῦχος τις διέβαλ'. εἰσδύς γὰρ ποτε
 οὐκ εἶχεν εἰς τὴν οἰκίαν οὐδὲν λαβεῖν,
 εὐρῶν ἀπαξάπαντα κατακεκλημένα·





CR. Questo e altro, perdio! Non si è mai visto
uno sazio di te.

Di ogni altra umana cosa il tedio assale.

Tutto sazia: l'amore...

CA. ...il pane...

CR. ...l'arte...

CA. ...la bruschetta...

CR. ...il successo...

CA. ...la schiacciata...

CR. ...la gloria...

CA. ...i fichi secchi...

CR. ...l'ambizione...

CA. ...la pizza...

CR. ...la carriera...

CA. ... la polenta...

CR. Uno sazio di te non l'ho mai visto,
invece. Se hai un milione, ne vuoi due,
non desideri altro. Se ne hai due,
ne vuoi altri quattro. E quando ne hai altri quattro
ne vuoi quarantaquattro – sennò, “che vita è mai? Meglio morire!”

PL. Ho capito. Va bene. Ma una cosa
sola mi fa paura...

CR. Cosa? Dimmi.

PL. Questo potere che voi dite mio,
io non lo so... sarà mai mio sul serio?

CR. Ma perdio, proprio vero quel che dicono:
“molta ricchezza, molta strizza”.

PL. No!

Calunnie! È un ladro che le ha messe in giro:
m'è entrato in casa, ma non ha trovato
niente, perché era tutto sotto chiave.





- εἶτ' ὠνόμασέ μου τὴν πρόνοιαν δειλίαν.
ΧΡ. μὴ νυν μελέτω σοι μηδέν· ὥς ἂν γένη
ἀνὴρ πρόθυμος εὐθύς εἰς τὰ πράγματα,
βλέποντ' ἀποδείξω σ' ὀξύτερον τοῦ Λυγκέως. 210
ΠΛ. πῶς οὖν δυνήσει τοῦτο δοῦσαι θνητὸς ὦν;
ΧΡ. ἔχω τιν' ἀγαθὴν ἐλπίδ' ἐξ ὧν εἶπέ μοι
ὁ Φοῖβος αὐτὸς Πυθικὴν σείσας δάφνην.
ΠΛ. κάκεινος οὖν ξύνοιδε ταῦτα;
ΧΡ. φήμ' ἐγώ.
ΠΛ. ὀρᾶτε— 215
ΧΡ. μὴ φρόντιζε μηδέν, ὦγαθέ.
ἐγὼ γάρ, εὔ τοῦτ' ἴσθι, κἂν δῆ μ' ἀποθανεῖν,
αὐτὸς διαπραξῶ ταῦτα.
ΚΑ. κἂν βούλη γ', ἐγώ.
ΧΡ. πολλοὶ δ' ἔσονται χᾶτεροι νῶν ξύμμαχοι,
ἔσοις δικαίοις οὔσιν οὐκ ἦν ἄλφιτα.
ΠΛ. παπαῖ, πονήρους γ' εἶπας ἡμῖν συμμάχους. 220
ΧΡ. οὐκ, ἦν γε πλουτήσωσιν ἐξ ἀρχῆς πάλιν.
ἀλλ' ἴθι σὺ μὲν ταχέως δραμών—
ΚΑ. τί δρωῖ; λέγε.
ΧΡ. τοὺς ξυγγεώργους κάλεσον—εὐρήσεις δ' ἴσως
ἐν τοῖς ἀγροῖς αὐτοὺς ταλαιπωρουμένους—
ὅπως ἂν ἴσον ἕκαστος ἐνταυθοῖ παρῶν 225
ἡμῖν μετάσχη τοῦδε τοῦ Πλούτου μέρος.
ΚΑ. καὶ δὴ βαδίζω· τουτοδὶ τὸ κρεῖδιδιον
τῶν ἔνδοθεν τις εἰσενεγκάτω λαβών.
ΧΡ. ἐμοὶ μελήσει τοῦτό γ'· ἀλλ' ἀνύσας τρέχε.
σὺ δ', ὦ κρᾶτιστε Πλοῦτε πάντων δαιμόνων, 230
εἴσω μετ' ἐμοῦ δεῦρ' εἴσιθ'· ἡ γὰρ οἰκία
αὕτη 'στὶν ἦν δεῖ χρημάτων σε τήμερον





La mia saggezza l'ha chiamata strizza.

CR. Va bene, lascia perdere.

Ma se ora vuoi, se ora ti impegni, io
ti ridarò la vista. Avrai gli occhi più acuti di una lince.

PL. Davvero 'l puoi? Tu solo? Tu, un mortale?

CR. Ottima speme ho in core: così dissemi

Apollo Febo, e il santo lauro scosse.

PL. Perché? Anche lui è dei nostri?

CR. Esattamente.

PL. Ma attenti...

CR. Sta' tranquillo, amico mio.

Dovessi anche morire, te lo giuro,

io riuscirò.

CA. Se mi volete, anch'io.

CR. E avremo altri alleati, molti altri:

chi nella vita è onesto e fa la fame.

PL. Ohibò, begli alleati che mi dici.

CR. Ma sì, se prima li faremo ricchi, com'erano in origine.

E tu muoviti, corri!

CA. A fare cosa?

CR. Convoca i miei colleghi contadini!

Li troverai laggiù in campagna, penso,

a penare la vita. Di' che vengano:

di lui, del dio Denaro,

ognuno avrà la parte che gli spetta.

CA. Io vado, okay. Ma fa' portare via

(indicando i resti del sacrificio) questa ciccia avanzata.

CR. Ci penso io. Tu adesso va' e fa' in fretta.

O dio Denaro, onnipotente nume,

vieni dentro con me. Questa è la casa

che oggi tu mi farai zeppa di soldi,





μεστήν ποιῆσαι καὶ δικαίως κἀδίκως.

ΠΛ. ἀλλ' ἄχθομαι μὲν εἰσιῶν νῆ τοὺς θεοὺς
εἰς οἰκίαν ἐκάστοτ' ἄλλοτρίαν πάνυ· 235

ἀγαθὸν γὰρ ἀπέλασ' οὐδὲν αὐτοῦ πώποτε.
ἦν μὲν γὰρ ὡς φειδωλὸν εἰσελθὼν τύχω,
εὐθύς κατώρυξέν με κατὰ τῆς γῆς κάτω·
κἄν τις προσέλθῃ χρηστὸς ἄνθρωπος φίλος
αἰτῶν λαβεῖν τι μικρὸν ἀργυρίδιον, 240

ἔξαρονός ἐστι μηδ' ἰδεῖν με πώποτε.
ἦν δ' ὡς παραπλήγ' ἄνθρωπον εἰσελθὼν τύχω,
πόρναισι καὶ κύβοισι παραβεβλημένος
γυμνὸς θύραζ' ἐξέπεσον ἐν ἀκαρεῖ χρόνῳ.

ΧΡ. μετρίου γὰρ ἀνδρὸς οὐκ ἐπέτυχες πώποτε. 245

ἐγὼ δὲ τούτου τοῦ τρόπου πὼς εἰμ' αἰεί·
χαίρω τε γὰρ φειδόμενος ὡς οὐδεὶς ἀνὴρ
πάλιν τ' ἀναλῶν, ἡνίκ' ἂν τούτου δέη.

ἀλλ' εἰσίομεν, ὡς ἰδεῖν σε βούλομαι
καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὸν υἱὸν τὸν μόνον, 250
ὃν ἐγὼ φιλῶ μάλιστα μετὰ σέ.

ΠΛ. πείθομαι.

ΧΡ. τί γὰρ ἂν τις οὐχὶ πρὸς σέ τάληθῆ λέγοι;

ΚΑ. ὦ πολλὰ δὴ τῷ δεσπότῃ ταῦτὸν θύμον φαγόντες,
ἄνδρες φίλοι καὶ δημόται καὶ τοῦ πονεῖν ἐρασταί,
ἴτ', ἐγκονεῖτε, σπεύδεθ'· ὡς ὁ καιρὸς οὐχὶ μέλλειν, 255
ἀλλ' ἔστ' ἐπ' αὐτῆς τῆς ἀκμῆς, ἧ δεῖ παρόντ' ἀμύνειν.

ΧΟΡΟΣ. οὐκουν ὀργᾶς ὀρμωμένους ἡμᾶς πάλαι προθύμως,





o di riffa o di raffa.

PL. Diosanto, quando visito qualcuno
è sempre una tragedia. Mai una volta
che mi sia andata bene. Becco un tirchio
ossessionato dal risparmio? È un attimo:
mi prende, fa una buca e mi sotterra.

E se un brav'uomo amico suo gli bussa
e gli domanda in prestito due soldi,
lui subito: Denaro, io? Mai visto.

Se invece becco qualche sbomballato,
mi dà in pasto a puttane e slot-machine.
E in tre secondi, nudo come un verme,
mi ritrovo per strada.

CR. Ma è perché una persona equilibrata
non l'hai incontrata mai. Sai, io, per me,
sono fatto così: ai risparmi mi piace stare attento,
ma metto mano ai soldi, quando serve.

Accomodati, su. Ti voglio far conoscere mia moglie,
mio figlio. Ne ho uno solo, che mi è caro
come nessuno al mondo. A parte te.

PL. Ti credo.

CR. Con gli amici si è sinceri.

(Cremilo e Pluto escono; Carione entra alla guida del Coro)

CA. Compagni! Paesani nutriti di spine!
Dai campi di grano, e dalle officine!
Correte, volate, l'istante è venuto!
È tempo d'agire! Correte in aiuto!

CORO. Veniamo! Ci siamo! Non vedi che lena?





ὡς εἰκός ἐστιν ἀσθενεῖς γέροντας ἄνδρας ἤδη;
 σὺ δ' ἄξιόις ἴσως με θεῖν, πρὶν ταῦτα καὶ φράσαι μοι,
 ὅτου χάριν μ' ὁ δεσπότης ὁ σὸς κέκληκε δεῦρο. 260
 ΚΑ. οὐκ οὐκ πάλαι δήπου λέγω; σὺ δ' αὐτὸς οὐκ ἀκούεις;
 ὁ δεσπότης γάρ φησιν ὑμᾶς ἡδέως ἅπαντας
 ψυχροῦ βίου καὶ δυσκόλου ζήσιν ἀπαλλαγέντας.
 ΧΟ. ἔστιν δὲ δὴ τί καὶ πόθεν τὸ πρᾶγμα τοῦθ' ὃ φησιν;
 ΚΑ. ἔχων ἀφίικται δεῦρο πρεσβύτην τιν', ὃ πόνηροι, 265
 ῥυπῶντα, κυφόν, ἄθλιον, ῥυσόν, μαδῶντα, νοδόν·
 οἶμαι δὲ νῆ τὸν οὐρανὸν καὶ ψωλὸν αὐτὸν εἶναι.
 ΧΟ. ὃ χρυσὸν ἀγγείλας ἐπῶν, πῶς φῆς; πάλιν φράσον μοι.
 δηλοῖς γὰρ αὐτὸν σωρὸν ἦκειν χρημάτων ἔχοντα.
 ΚΑ. πρεσβυτικῶν μὲν οὖν κακῶν ἔγωγ' ἔχοντα σωρόν. 270
 ΧΟ. μὴν ἄξιόις φενακίσας ἔπειτ' ἀπαλλαγῆναι
 ἀζήμιος, καὶ ταῦτ' ἐμοῦ βακτηρίαν ἔχοντος;
 ΚΑ. πάντως γὰρ ἄνθρωπον φύσει τοιοῦτον εἰς τὰ πάντα
 ἠγείσθῃ μ' εἶναι κοῦδὲν ἂν νομίζεθ' ὑγιές εἰπεῖν;
 ΧΟ. ὡς σεμνὸς οὐπίτριπτος· αἰ κνήμαι δέ σου βοῶσιν 275
 “ἰοὺ ἰοῦ,” τὰς χοίνικας καὶ τὰς πέδας ποθοῦσαι.
 ΚΑ. ἐν τῇ σορῷ νυνὶ λαχὸν τὸ γράμμα σου δικάζει,
 σὺ δ' οὐ βαδίζεις, ὁ δὲ Χάρων τὸ ξύμβολον δίδωσιν.
 ΧΟ. διαρραγείης, ὡς μόθων εἶ καὶ φύσει κόβαλος,
 ὅστις φενακίζεις, φράσαι δ' οὐπω τέτληκας ἡμῖν, 280
 οἱ πολλὰ μοχθήσαντες, οὐκ οὔσης σχολῆς, προθύμως
 δεῦρ' ἤλθομεν, πολλῶν θύμων ῥίζας διεκπερῶντες.
 ΚΑ. ἀλλ' οὐκέτ' ἂν κρύψαμι. τὸν Πλοῦτον γάρ, ὦνδρες, ἦκει
 ἄγων ὁ δεσπότης, ὃς ὑμᾶς πλουσίους ποιήσει.
 ΧΟ. ὄντως γὰρ ἔστι πλουσίους ἅπασιν ἡμῖν εἶναι; 285
 ΚΑ. νῆ τοὺς θεοὺς Μίδαϊς μὲν οὖν, ἦν ὅτ' ὄνου λάβητε.
 ΧΟ. ὡς ἦδομαι καὶ τέρπομαι καὶ βούλομαι χορεῦσαι
 ὑφ' ἡδονῆς, εἶπερ λέγεις ὄντως σὺ ταῦτ' ἀληθῆ.





Ma noi siamo vecchi. È l'età che ci frena.
“Correte”, ci dici. Ma dicci perché!
Perché il tuo padrone ci vuole con sé?
CA. Ma cazzo, l'ho detto! Sei tu che sei sordo.
Ripeto: la fame, la pena, è un ricordo!
Vi giura, il mio capo, una vita beata!
CO. E come sarebbe? Qual è la trovata?
CA. Sentite, bestioni: là in casa c'è un tizio
bacucco, schifoso, gibbuto, stravizzo,
pelato, sdentato, a cappella di fuori.
CO. Che bella notizia! Che rose, che fiori!
In casa, il tuo capo, ha un tesoro da sogno!
CA. In casa, il mio capo, ha un tesoro di rogne.
CO. Tu provi a fregarci? Ci credi coglioni
che vuoi farla franca? Non vedi i bastoni?
CA. Che razza di uomo sarei? Mi pensate
soltanto capace di dire minchiate?
CO. Che boria, il bastardo! Oramai non si tiene:
che voglia che ha di manette e catene.
CA. Oh, vecchi, badate alle bare già pronte:
pagate il biglietto all'amico Caronte.
CO. Ma muori ammazzato. Buffone, pagliaccio:
tu provi a fregarci, ma non hai il coraggio
di dircela tutta. Noi, qui, lavoriamo:
e tempo da perdere, noi, non ne abbiamo.
CA. E tutta io la dico! Là dentro, signori,
là c'è il dio Denaro, e vi coprirà d'oro.
CO. Ma dici davvero? Ci renderà ricchi?
CA. Ma sì, tutti Mida (comprese le orecchie).
CO. Che bello! Che gioia! Se quello che hai detto
è vero davvero, facciamo un balletto!





[...]

ΧΡ. “χαίρειν” μὲν ὑμᾶς ἔστιν, ὧνδρες δημόται,
 ἀρχαῖον ἤδη προσαγορεύειν καὶ σαπρὸν·
 ἀσπάζομαι δ’ ὅτι ἡ προθύμως ἦκατε
 καὶ συντεταμένως κοῦ κατεβλακευμένως. 325
 ὅπως δέ μοι καὶ τᾶλλα συμπαραστάται
 ἔσεσθε καὶ σωτήρες ὄντως τοῦ θεοῦ.

ΧΘ. θάρρει· βλέπειν γὰρ ἄντικρυς δόξεις μ’ Ἄρηι.
 δεινὸν γὰρ εἰ τριωβόλου μὲν εἵνεκα
 ὠστιζόμεσθ’ ἐκάστοτ’ ἐν τήκκλησίᾳ, 330
 αὐτὸν δὲ τὸν Πλοῦτον παρεῖην τῷ λαβεῖν.

ΧΡ. καὶ μὴν ὄρω καὶ Βλεψίδημον τουτονὶ
 προσιόντα· δηλὸς δ’ ἔστιν ὅτι τοῦ πράγματος
 ἀκήκοέν τι τῇ βαδίσει καὶ τῷ τάχει. 334

ΒΛΕΨΙΔΗΜΟΣ τί ἂν οὖν τὸ πρᾶγμ’ εἴη; πόθεν καὶ τίνι τρόπῳ
 Χρεμύλος πεπλούτηγ’ ἐξαπίνης; οὐ πείθομαι.
 καίτοι λόγος γ’ ἦν νῆ τὸν Ἡρακλέα πολὺς
 ἐπὶ τοῖσι κουρείοισι τῶν καθημένων,
 ὡς ἐξαπίνης ἀνὴρ γεγένηται πλούσιος.
 ἔστιν δέ μοι τοῦτ’ αὐτὸ θαυμαστόν <γ’>, ὅπως 340
 χρηστόν τι πράττων τοὺς φίλους μεταπέμπεται.
 οὐκ οὖν ἐπιχώριόν γε πρᾶγμ’ ἐργάζεται.

ΧΡ. ἀλλ’ οὐδὲν ἀποκρύψας ἐρῶ· νῆ τοὺς θεοῦς,
 ὧ Βλεψίδημ’, ἄμεινον ἢ χθὲς πράττομεν,
 ὥστε μετέχειν ἔξεστιν· εἰ γὰρ τῶν φίλων. 345





[...]

(Mentre il Coro smette di danzare, entra Cremilo)

CR. Ah, paesani, compagni – ma compagni
è parola stantia, parola andata.

Merci, messieurs! Siete arrivati in fretta.

Precipitevolissimevolmente.

Voi continuate a darmi il vostro appoggio. E davvero saremo
benemeriti eroi del dio Denaro.

CO. Tranquillo. Guardami: tu vedi qui

Marte con armi e tutto. Ogni volta è una rissa per due soldi
di pubblico sussidio, e poi lasciamo
il dio Denaro ad altri? Mai e poi mai.

CR. Ma guarda lì chi arriva: Blepsidemo.

Guardalo come corre: gli è arrivata
voce di questa novità, senz'altro.

(Entra Blepsidemo)

BLEPSIDEMO. Embè, com'è la cosa? All'improvviso

Cremilo si è arricchito: dove? Come?

Io non ci credo. Non si parla d'altro

nelle botteghe dei barbieri: "oh,
quello là adesso è ricco!". E – cosa assurda –
gli tocca una fortuna e cosa fa?

Chiama gli amici. Non è usanza, questa.

CR. Gli voglio dire tutto. Blepsidemo!

Sì, sto meglio di ieri, santodìo.

E ce n'è anche per te. Tu sei un amico.





- ΒΛ. γέγονας δ' ἀληθῶς, ὡς λέγουσι, πλούσιος;
ΧΡ. ἔσομαι μὲν οὖν αὐτίκα μάλ', ἦν θεὸς θέλη.
ἔνι γάρ τις, ἔνι κίνδυνος ἐν τῷ πράγματι.
ΒΛ. ποιός τις;
ΧΡ. οἶος—
ΒΛ. λέγ' ἀνύσας ὃ τι φῆς ποτε. 350
ΧΡ. ἦν μὲν κατορθώσωμεν, εὖ πράττειν αἰεί·
ἦν δὲ σφαλῶμεν, ἐπιτετριῖθαι τὸ παράπαν.
ΒΛ. τουτί πονηρόν φαίνεται τὸ φορτίον,
καί μ' οὐκ ἀρέσκει. τοτὲ γὰρ ἐξαίφνης ἄγαν
οὕτως ὑπερπλουτεῖν, τοτὲ δ' αὖ δεδοικέναι
πρὸς ἀνδρὸς οὐδὲν ὑγιές ἐστ' εἰργασμένου. 355
ΧΡ. πῶς οὐδὲν ὑγιές;
ΒΛ. εἶ τι κεκλοφῶς νῆ Δία
ἐκείθεν ἦκεις ἀργύριον ἢ χρυσίον
παρὰ τοῦ θεοῦ, κἄπειτ' ἴσως σοι μεταμέλει.
ΧΡ. Ἄπολλον ἀποτρόπαιε, μὰ Δί' ἐγὼ μὲν οὐ.
ΒΛ. παῦσαι φλυαρῶν, ὄγάθ'· οἶδα γὰρ σαφῶς. 360
ΧΡ. σὺ μηδὲν εἰς ἔμ' ὑπονόει τοιοῦτο.
ΒΛ. φεῦ,
ὡς οὐδὲν ἀτεχνῶς ὑγιές ἐστὶν οὐδενός,
ἀλλ' εἰσι τοῦ κέρδους ἅπαντες ἦπτονες.
ΧΡ. οὔτοι μὰ τὴν Δήμητρον ὑγιαίνειν μοι δοκεῖς.
ΒΛ. ὡς πολὺ μεθέστηχ' ὧν πρότερον εἶχεν τρόπων. 365
ΧΡ. μελαγχολᾶς, ὦνθρωπε, νῆ τὸν οὐρανόν.
ΒΛ. ἀλλ' οὐδὲ τὸ βλέμμ' αὐτὸ κατὰ χώραν ἔχει,
ἀλλ' ἐστὶν ἐπιδηλοῦν τι πεπανουργηκότος.
ΧΡ. σὺ μὲν οἶδ' ὃ κρώζεις· ὡς ἐμοῦ τι κεκλοφότος
ζητεῖς μεταλαβεῖν. 370
ΒΛ. μεταλαβεῖν ζητῶ; τίνος;
ΧΡ. τὸ δ' ἐστὶν οὐ τοιοῦτον, ἀλλ' ἐτέρωσ ἔχον.





BL. Sei diventato ricco veramente, come si dice in giro?

CR. Io lo diventerò – se dio m'aiuta.

Sì, qualche rischio, qualche rischio c'è...

BL. Cioè?

CR. Cioè?

BL. Che rischio? Dilla tutta.

CR. Se ci va bene, è fatta per la vita.

Ma se non ci va bene, è una catastrofe.

BL. Qui l'affare mi sa di cosa brutta.

Non mi piace. Sai, uno che di colpo diventa così ricco, che di colpo trema così... niente di buono ha fatto.

CR. Come niente di buono?

BL. Tu, magari, là a Delfi, dentro il tempio, hai sgraffignato oro e argento, ma adesso sei pentito...

CR. Ma proprio no, che dio mi scampi e liberi.

BL. E basta dirmi balle. Già lo so.

CR. Questo pensi di me? Non ti provare!

BL. Ah, malato, malato è questo mondo!

Ah, tutti servi, servi del profitto!

CR. Qui il malato sei tu, per la madonna.

BL. Che uomo fu quest'uomo! E come è ora!

CR. Tu, caro mio, sei fuori di melone.

BL. E i suoi occhi, guardate come tremano!

Sì, si vede: gli leggi in faccia il crimine...

CR. Ora ho capito che cos'è che strolichi. Tu pensi che sia un ladro e vuoi fare a metà.

BL. Metà? Di che?

CR. Guarda che è proprio tutta un'altra storia.





- ΒΛ. μῶν οὐ κέκλοφας ἀλλ' ἦρπακας;
ΧΡ. κακοδαμιονᾶς.
ΒΛ. ἀλλ' οὐδὲ μὴν ἀπεστέρηκός γ' οὐδένα;
ΧΡ. οὐ δῆτ' ἔγωγ'.
- ΒΛ. ὦ Ἡράκλεις, φέρε ποῖ τις ἂν
τράποιτο; τάληθές γάρ οὐκ ἐθέλεις φράσαι. 375
ΧΡ. κατηγορεῖς γὰρ πρὶν μαθεῖν τὸ πρᾶγμα μου.
ΒΛ. ὦ τᾶν, ἐγὼ σοι τοῦτ' ἀπὸ σμικροῦ πάνυ
ἐθέλω διαπρᾶξαι πρὶν πυθέσθαι τὴν πόλιν,
τὸ στόμ' ἐπιβύσας κέρμασιν τῶν ῥητόρων.
ΧΡ. καὶ μὴν φίλως γ' ἂν μοι δοκεῖς, νῆ τοὺς θεοὺς, 380
τρεῖς μνᾶς ἀναλώσας λογίσασθαι δώδεκα.
ΒΛ. ὀρῶ τιν' ἐπὶ τοῦ βήματος καθεδούμενον
ἰκετηρίαν ἔχοντα μετὰ τῶν παιδίων
καὶ τῆς γυναικός, κοῦ διοίσοντ' ἄντικρυς
τῶν Ἡρακλειδῶν οὐδ' ὀτιοῦν—τῶν Παμφίλου. 385
ΧΡ. οὔκ, ὦ κακόδαμιον, ἀλλὰ τοὺς χρηστοὺς μόνους
ἔγωγε καὶ τοὺς δεξιούς καὶ σφύρονας
ἀπαρτὶ πλουτήσαι ποιήσω.
ΒΛ. τί σὺ λέγεις;
οὔτω πάνυ πολλὰ κέκλοφας;
ΧΡ. οἴμοι τῶν κακῶν,
ἀπολεῖς. 390
ΒΛ. σὺ μὲν οὖν σεαυτόν, ὥς γ' ἐμοὶ δοκεῖς.
ΧΡ. οὐ δῆτ', ἐπειδὴ Πλοῦτον, ὦ μόχθηρε σὺ,
ἔχω.
ΒΛ. σὺ Πλοῦτον; ποῖον;
ΧΡ. αὐτὸν τὸν θεόν.
ΒΛ. καὶ ποῦ 'στιν;
ΧΡ. ἔνδον.
ΒΛ. ποῦ;





BL. Ah, non è un furto, quindi. È una rapina?
CR. Ma tu sei tutto andato.
BL. Cioè, vuoi dirmi: non hai rubato niente?
CR. Ma no.
BL. Perdio, come dobbiamo fare?
Non ti decidi a confessare tutto!
CR. Mi accusi e non mi fai nemmeno dire.
BL. Caro, senti: la cosa, qui, potremmo
chiuderla con un niente... prima che si risappia...
con due spiccioli tappi tante bocche...
CR. Sei proprio un vero amico, tu, perdio.
Di quelli che, se spendono trecento, fatturano tremila.
BL. Io già me lo figuro: uno alla sbarra
che supplica, la moglie e i figli in lacrime...
Che tragedia! Che scena! (Craxi, tipo...)
CR. Piantala, maledetto. La mia idea
è prendere gli onesti, i bravi, i seri
e farli tutti ricchi.
BL. Come dici?
Tanti soldi hai fregato?
CR. Mondo boia,
tu mi vuoi morto.
BL. Ti vuoi morto tu!
CR. E invece, farabutto, proprio no. Perché lo sai chi ho in pugno?
Ho Pluto.
BL. Pluto chi?
CR. Lui, il dio Denaro.
BL. Dov'è?
CR. Là.
BL. Dove?





- XR. παρ' ἐμοί.
ΒΛ. παρὰ σοί;
XR. πάνυ.
ΒΛ. οὐκ ἐς κόρακας; Πλοῦτος παρὰ σοί;
XR. νῆ τοὺς θεοὺς.
ΒΛ. λέγεις ἀληθῆ;
XR. 395
φημί.
ΒΛ. πρὸς τῆς Ἑστίας;
XR. νῆ τὸν Ποσειδῶ.
ΒΛ. τὸν θαλάττιον λέγεις;
XR. εἰ δ' ἔστιν ἕτερός τις Ποσειδῶν, τὸν ἕτερον.
ΒΛ. εἴτ' οὐ διαπέμπεις καὶ πρὸς ἡμᾶς τοὺς φίλους;
XR. οὐκ ἔστι πω τὰ πράγματ' ἐν τούτῳ.
ΒΛ. τί φῆς;
XR. οὐ τῷ μεταδοῦναι; 400
XR. μὰ Δία· δεῖ γὰρ πρῶτα—
ΒΛ. τί;
XR. βλέψαι ποιῆσαι νῶν—
ΒΛ. τίνα βλέψαι; φράσον.
XR. τὸν Πλοῦτον, ὅσπερ πρότερον, ἐνὶ γέ τῳ τρόπῳ.
ΒΛ. τυφλὸς γὰρ ὄντως ἐστί;
XR. νῆ τὸν οὐρανόν.
ΒΛ. οὐκ ἐτός ἄρ' ὡς ἔμ' ἦλθεν οὐδεπώποτε.
XR. ἀλλ' ἦν θεοὶ θέλωσι, νῦν ἀφίξεται. 405
ΒΛ. οὔκουν ἰατρὸν εἰσαγαγεῖν ἐχρῆν τινά;
XR. τίς δῆτ' ἰατρὸς ἐστί νῦν ἐν τῇ πόλει;
οὔτε γὰρ ὁ μισθὸς οὐδέν ἐστ' οὔθ' ἡ τέχνη.
ΒΛ. σκοπῶμεν.
XR. ἀλλ' οὐκ ἔστιν.
ΒΛ. οὐδ' ἐμοὶ δοκεῖ.
XR. μὰ Δί', ἀλλ' ὅπερ πάλαι παρεσκευαζόμεν 410





CR. In casa.
BL. In casa...?
CR. ...mia!
BL. Fanculo! Pluto è in casa tua?
CR. Ma sì!
BL. Sul serio?
CR. Sì!
BL. Lo giuri su Gesù?
CR. Anche sulla Madonna.
BL. La sua mamma?
CR. Se c'è un'altra Madonna, anche su quella.
BL. E ora ci mandi Pluto, a noi, i tuoi amici?
CR. È ancora presto.
BL. È presto per spartire?
CR. È presto sì. Prima bisogna...
BL. Cosa?
CR. Che recuperi gli occhi.
BL. Gli occhi? Chi?
CR. Pluto. Gli occhi di un tempo. Ad ogni costo.
BL. Come, è cieco sul serio?
CR. Sì, perdio.
BL. Ecco perché da me non viene mai!
CR. Ma da adesso verrà, se dio ci aiuta.
BL. Non potevi chiamare qui un dottore?
CR. E di', dove lo trovi più un dottore?
Sono tutti *extra moenia*.
BL. Ora vediamo:
(*al pubblico*) c'è un medico qui in sala?
CR. No.
BL. Già, no.
CR. Guarda, una buona idea l'ho già pensata:





ἐγώ, κατακλίνειν αὐτὸν εἰς Ἀσκληπιοῦ
κράτιστόν ἐστι.

ΒΛ. πολὺ μὲν οὖν, νῆ τοὺς θεοῦς.

μή νυν διάτριβ', ἀλλ' ἄνυε πρᾶπτων ἔν γέ τι.

ΧΡ. καὶ δὴ βαδίζω.

ΒΛ. σπεῦδέ νυν.

ΧΡ. τοῦτ' αὐτὸ δρω.

ΠΕΝΙΑ. ὦ θερμόν ἔργον κἀνόσιον καὶ παράνομον 415
τολμῶντε δρᾶν ἀνθρωπαρίω κακοδαίμονε—
ποῖ ποῖ; τί φεύγετον; οὐ μενεΐτον;

ΒΛ. Ἡράκλεις.

ΠΕ. ἐγὼ γὰρ ὑμᾶς ἐξολῶ κακοὺς κακῶς·

τόλμημα γὰρ τολμᾶτον οὐκ ἀνασχετόν,

ἀλλ' οἶον οὐδεὶς ἄλλος οὐδεπώποτε 420

οὔτε θεὸς οὔτ' ἀνθρωπος· ὥστ' ἀπολώλατον.

ΧΡ. σὺ δ' εἶ τίς; ὠχρὰ μὲν γὰρ εἶναι μοι δοκεῖς.

ΒΛ. ἴσως Ἐρινύς ἐστὶν ἐκ τραγῳδίας·

βλέπει γέ τοι μανικόν τι καὶ τραγῳδικόν.

ΧΡ. ἀλλ' οὐκ ἔχει γὰρ δᾶδας. 425

ΒΛ. οὐκοῦν κλαύσεται.

ΠΕ. οἴεσθε δ' εἶναι τίνα με;

ΧΡ. πανδοκεύτριαν

ἢ λεκιθόπωλιν. οὐ γὰρ ἂν τοσουτονὶ

ἀνέκραγες ἡμῖν οὐδὲν ἠδικημένη.

ΠΕ. ἄληθες; οὐ γὰρ δεινότατα δεδράκατον

ζητοῦντες ἐκ πάσης με χώρας ἐκβαλεῖν; 430

ΧΡ. οὐκ οὐν ὑπόλοιπόν σοι τὸ βάραθρον γίγνεται;

ἀλλ' ἥτις εἶ λέγειν σ' ἐχρῆν αὐτίκα μάλα.





lo carichiamo e lo portiamo a Lourdes.

È la cosa migliore.

BL. Sì, perdio!

Ma non perdere tempo. Fallo subito.

CR. Vado.

BL. Fa' presto.

CR. Sono già per strada.

(Entra Povertà)

POVERTÀ. O sacrilega e folle e iniqua cosa!

Questo osate voi due, miseri ometti?

Alt, alt, dove scappate?

BL. Gesummio!

PO. Strazio farò di voi! Strazio e massacro!

O voi che opra inaudita intraprendeste
che mai prima tentò mortale o nume. Io a voi vi faccio il culo.

CR. Scusa, ma tu chi sei? Ti vedo smunta.

BL. Un fantasma dell'opera, deve essere.

Ve' che occhi da matta, da paura.

CR. Non ha la falce.

BL. E allora mo' la meno.

PO. Chi credete che io sia?

CR. Una buttadentro.

Sennò non strilleresti a questo modo
contro chi non ti ha fatto proprio niente.

PO. Niente? Che c'è di peggio che servirmi
un bel foglio di via da questa terra?

CR. No, guarda, puoi restare: al cimitero.

Su, sentiamo: chi sei? Diccelo e basta.





- ΠΕ. ἢ σφὼ ποιήσω τήμερον δοῦναι δίκην
ἀνθ' ὧν ἐμὲ ζητεῖτον ἐνθὲνδ' ἀφανίσαι.
ΒΛ. ᾄρ' ἐστὶν ἡ καπηλὶς ἢ ἡ τῶν γειτόνων, 435
ἢ ταῖς κοτύλαις ἀεὶ με διαλυμαίνεται;
ΠΕ. Πενία μὲν οὖν, ἢ σφῶν ξυνοικῶ πόλλ' ἔτη.
ΒΛ. ἄναξ Ἄπολλον καὶ θεοί, ποῖ τις φύγη;
ΧΡ. οὗτος, τί δρᾷς; ὃ δειλότατον σὺ θηρίον,
οὐ παραμενεῖς; 440
ΒΛ. ἦκιστα πάντων.
ΧΡ. οὐ μενεῖς;
ἀλλ' ἄνδρε δύο γυναῖκα φεύγομεν μίαν;
ΒΛ. Πενία γάρ ἐστιν, ὃ πόνηρ', ἧς οὐδαμοῦ
οὐδὲν πέφυκε ζῶον ἐξωλέστερον.
ΧΡ. στήθ', ἀντιβολῶ σε, στήθι.
ΒΛ. μὰ Δί' ἐγὼ μὲν οὐ.
ΧΡ. καὶ μὴν λέγω, δεινότατον ἔργον παρὰ πολὺ 445
ἔργων ἀπάντων ἐργασόμεθ', εἰ τὸν θεὸν
ἔρημον ἀπολιπόντε ποι φευζούμεθα
τηνδὶ δεδιότε, μηδὲ διαμαχούμεθα.
ΒΛ. ποίοις ὄπλοισιν ἢ δυνάμει πεποιθότες;
ποῖον γὰρ οὐ θώρακα, ποῖαν δ' ἀσπίδα 450
οὐκ ἐνέχυρον τίθησιν ἢ μαρωτάτη;
ΧΡ. θάρρει· μόνος γὰρ ὁ θεὸς οὗτος οἶδ' ὅτι
τροπαῖον ἂν στήσαιτο τῶν ταύτης τρόπων.
ΠΕ. γρύζειν δὲ καὶ τολμᾶτον, ὃ καθάρματε,
ἐπ' αὐτοφάρωφ δεινὰ δρῶντ' εἰλημμένω; 455
ΧΡ. σὺ δ', ὃ κάκιστ' ἀπολουμένη, τί λοιδορεῖ
ἡμῖν προσελθοῦσ' οὐδ' ὅτιοῦν ἀδικουμένη;
ΠΕ. οὐδὲν γάρ, ὃ πρὸς τῶν θεῶν, νομίζετε
ἀδικεῖν με, τὸν Πλοῦτον ποιεῖν πειρωμένω





PO. Una che vi farà pagare cara
l'idea che avete avuto di abolirmi.
BL. Mica è quella del bar che sta lì all'angolo,
quella che annacqua sempre la mia birra?
PO. Eppure io sto con voi da tanti anni... Mi chiamo Povertà.
BL. O diomadonna, dove scappo adesso?
CR. Oh, ma che fai? Che bestia cacasotto.
Sta' qui!
BL. Ma te lo scordi.
CR. Vuoi fermarti?
Battiamo in ritirata? Siamo due uomini contro una donna.
BL. Ma è Povertà, cretino! E non c'è al mondo
un bestia feroce più feroce.
CR. Ti prego: fermo. Fermo!
BL. No, perdio!
CR. Guarda, è la vigliaccata più vigliacca
se ora scappiamo via per questa qua,
se abbandoniamo Pluto qui da solo,
senza difenderci nemmeno.
BL. E come?
Con quale esercito, con quali armi?
Con che corazze addosso, con che scudi?
Questa pignora tutto, l'infamona.
CR. Animo, su. Ci basterà il dio Pluto.
E avrà la meglio sui suoi brutti modi.
PO. *In flagrante delicto* vi ho pescati!
E brontolate pure, voi due chiaveche?
CR. Ma brutta maledetta, cosa vuoi?
Ci salti addosso: chi t'ha fatto niente?
PO. Niente, m'avete fatto, diosantissimo?
Niente, mi dite voi? Volete rendere





- βλέψαι πάλιν; 460
 ΧΡ. τί οὖν ἀδικοῦμεν τοῦτό σε,
 εἰ πᾶσιν ἀνθρώποισιν ἐκπορίζομεν
 ἀγαθόν;
 ΠΕ. τί δ' ἂν ὑμεῖς ἀγαθὸν ἐξεύροιθ';
 ΧΡ. ὅ τι;
 σὲ πρῶτον ἐκβαλόντες ἐκ τῆς Ἑλλάδος.
 ΠΕ. ἔμ' ἐκβαλόντες; καὶ τί ἂν νομίζετε
 κακὸν ἐργάσασθαι μείζον ἀνθρώποις; 465
 ΧΡ. ὅ τι;
 εἰ τοῦτο δοῦν μέλλοντες ἐπιλαθοίμεθα.
 ΠΕ. καὶ μὴν περὶ τούτου σφῶν ἐθέλω δοῦναι λόγον
 τὸ πρῶτον αὐτοῦ· κἄν μὲν ἀποφῆνω μόνην
 ἀγαθῶν ἀπάντων οὕσαν αἰτίαν ἐμὲ
 ὑμῖν δι' ἐμέ τε ζῶντας ὑμᾶς— εἰ δὲ μή,
 ποιεῖτον ἤδη τοῦθ' ὅ τι ἂν ὑμῖν δοκῆ. 470
 ΧΡ. ταυτί σὺ τολμᾶς, ὃ μαρωπότη, λέγειν;
 ΠΕ. καὶ σύ γε διδάσκου· πάνυ γὰρ οἶμαι ῥαδίως
 ἄπανθ' ἀμαρτάνοντά σ' ἀποδείξειν ἐγώ,
 εἰ τοὺς δικαίους φῆς ποιήσῃς πλουσίους. 475
 ΧΡ. ὃ τύπανα καὶ κύφωνες, οὐκ ἀρήξετε;
 ΠΕ. οὐ δεῖ σχετλιάζειν καὶ βοᾶν πρὶν ἂν μάθῃς.
 ΧΡ. καὶ τίς δύναται ἂν μὴ βοᾶν “ἰοῦ ἰοῦ”
 τοιαῦτ' ἀκούων;
 ΠΕ. ὅστις ἐστὶν εὖ φρονῶν.
 ΧΡ. τί δῆτά σοι τίμημι ἐπιγράψω τῆ δίκῃ,
 ἐὰν ἀλῶς; 480
 ΠΕ. ὅ τι σοι δοκεῖ.
 ΧΡ. καλῶς λέγεις.
 ΠΕ. τὸ γὰρ αὐτ', ἐὰν ἠπτάσθε, καὶ σφῶ δεῖ παθεῖν.
 ΧΡ. ἱκανοὺς νομίζεις δῆτα θανάτους εἴκοσιν;





la vista a Pluto!

CR. Embè? E sarebbe un torto?

Che torto ti si fa, se si fa un bene
all'umanità tutta?

PO. Un bene? E quale?

CR. Quale? Mandarti via, per cominciare.

PO. Mandarmi via? Vi immaginate un male
peggiore che si possa fare agli uomini?

CR. Uno peggiore c'è: lasciar perdere adesso che ci siamo.

PO. Bene. Per cominciare, ora vi spiego
come la vedo io su questo punto. Vediamo se riesco a dimostrarvi
che lo dovete a me il vostro benessere:
che è solo grazie a me se voi vivete.

Se poi non ci riesco, fate pure.

CR. Questo vuoi sostenere, tu, carogna?

PO. Sentimi e impara. Non ci vorrà molto
per dimostrarti che fai un grosso errore
se vuoi arricchire le persone oneste.

CR. Aita, aita! A me le forche e i triboli!

PO. Non protestare, non gridare. Ascoltami.

CR. Ma a sentire parole come queste
chi è che non griderebbe "aita, aita"?

PO. Chiunque abbia buon senso.

CR. Okay. Ma se alla fine esci perdente
che pena vuoi?

PO. Sceglila tu.

CR. Perfetto.

PO. Stessa pena per voi, però, se vinco.

CR. (*a Blepsidemo*) Una ventina di condanne a morte? Cosa dici, va bene?





ΒΛ. ταύτη γε· νῶν δὲ δύ' ἀποχρήσουσιν μόνοι.

ΠΕ. οὐκ ἂν φθάνοιτε τοῦτο πράττοντες· τί γὰρ 485

ἔχοι τις ἂν δίκαιον ἀντειπεῖν ἔτι;

ΧΟ. ἀλλ' ἤδη χρῆν τι λέγειν ὑμᾶς σοφόν, ᾧ νικήσετε τήνδι
ἐν τοῖσι λόγοις ἀντιλέγοντες, μαλακόν τ' ἐνδώσετε μηδέν.

ΧΡ. φανερόν μὲν ἔγωγ' οἶμαι γινῶναι τοῦτ' εἶναι πᾶσιν ὁμοίως,
ὅτι τοὺς χρηστοὺς τῶν ἀνθρώπων εὖ πράττειν ἔστι δίκαιον,
τοὺς δὲ πονηροὺς καὶ τοὺς ἀθέους τούτων τάναντία δήπου.
τοῦτ' οὖν ἡμεῖς ἐπιθυμοῦντες μόλις ἠῦρομεν, ὥστε γενέσθαι
βούλευμα καλὸν καὶ γενναῖον καὶ χρήσιμον εἰς ἅπαν ἔργον.
ἦν γὰρ ὁ Πλοῦτος νυνὶ βλέψῃ καὶ μὴ τυφλὸς ὢν περινοστή,
ὡς τοὺς ἀγαθοὺς τῶν ἀνθρώπων βαδιεῖται κοῦκ

ἀπολείπει, 495

τοὺς δὲ πονηροὺς καὶ τοὺς ἀθέους φευξείται· κατὰ ποιήσει
πάντας χρηστοὺς—καὶ πλουτοῦντας δήπου—τά τε θεῖα σέβοντας.
καίτοι τούτου τοῖς ἀνθρώποις τίς ἂν ἐξεύροι ποτ' ἄμεινον;

ΒΛ. οὐδεῖς· τούτου μάρτυς ἐγὼ σοι· μηδέν ταύτην γ' ἀνερώτα.
ΧΡ. ὡς μὲν γὰρ νῦν ἡμῖν ὁ βίος τοῖς ἀνθρώποις διάκειται,
τίς ἂν οὐχ ἡγοῖτ' εἶναι μανίαν κακοδαιμονίαν τ' ἔτι μᾶλλον;
πολλοὶ μὲν γὰρ τῶν ἀνθρώπων ὄντες πλουτοῦσι πονηροί,
ἀδίκως αὐτὰ ξυλλεξάμενοι· πολλοὶ δ' ὄντες πάνυ χρηστοὶ
πράττουσι κακῶς καὶ πεινῶσιν μετὰ σοῦ τε τὰ πλεῖστα σύνεισιν.
οὐκ οὖν εἶναι φημ', εἰ παύσει ταυτὶ βλέψας ποθ'

ὁ Πλοῦτος, 505

ὁδὸν ἦντιν' ἰὼν τοῖς ἀνθρώποις ἀγάθ' ἂν μείζω πορίσειεν.

ΠΕ. ἀλλ' ὃ πάντων ῥᾶσ' ἀνθρώπων ἀναπεισθέντ' οὐχ ὑγίαινει





BL. Va bene a lei. A noi due, bastano due.

PO. Toccherà prima a voi, non preoccupatevi.

Argomenti da oppormi non ne avete.

CO. Ecco che serve adesso: un gran discorso! E così questa
qua la batterete.

Rispondetele a tono, nel dibattito. E non cedete, non cedete mai.

CR. Ecco una verità semplice e chiara (nessuno obietterà, voglio
sperare):

le persone perbene, a questo mondo, dovrebbero star bene.

Male chi è delinquente e non ha scrupoli. Lo esige la giustizia.

È questo il nostro sogno. E un modo per riuscirci, finalmente,
si è trovato: un'idea stupenda e nobile; un'idea che conviene

da ogni lato:

se il dio Denaro tornerà a vedere, se smetterà di andare in giro cieco,
visiterà solo la gente onesta. E non vorrà più andarsene.

E da chi è un delinquente e non ha scrupoli, invece, starà al largo.

E così farà onesti tutti quanti. Farà tutti buonissimi – e
ricchissimi.

Qualcuno ha idee migliori? Idee migliori per l'umanità?

BL. Nessuno, no. Lo garantisco io. A lei non stare a chiederlo.

CR. Lo vedi, adesso, come stanno gli uomini? Vedi che vita fanno?

Una vita pazzesca, di' di no. L'opera di un demonio.

Lo vedi quanti sono, a questo mondo, i delinquenti pieni di
quattrini:

soldi ammassati a forza di rubare! E quanta brava gente che
sta male:

gente che fa la fame, gente che sta con te quasi ogni giorno.

Ergo – se Pluto tornerà a vedere, se metterà una fine a tutto
questo –

non c'è strada migliore, in fede mia, per fare il bene dell'umanità.

PO. Nessuno come voi, vecchi imbecilli, sarebbe pronto a bersi





δύο πρεσβύτα, ξυνθιασώτα τοῦ ληρεῖν καὶ παραπαίειν,
 εἰ τοῦτο γένοιθ' ὃ ποθεῖθ' ὑμεῖς, οὐ φημ' ἂν λυσιτελεῖν σφῶν.
 εἰ γὰρ ὁ Πλοῦτος βλέψειε πάλιν διανεμίμεν τ' ἴσον αὐτόν,
 οὔτε τέχνην ἂν τῶν ἀνθρώπων οὔτ' ἂν σοφίαν μελετῆ
 οὐδεῖς· ἀμφοῖν δ' ὑμῖν τούτοις ἀφανισθέντοις ἐθελήσει
 τίς χαλκεύειν ἢ ναυπηγεῖν ἢ ῥάπτειν ἢ τροχοποιεῖν,
 ἢ σκυτοτομεῖν ἢ πλινθουργεῖν ἢ πλύνειν ἢ σκυλοδεψεῖν,
 ἢ γῆς ἀρότρους ῥήξας δάπεδον καρπὸν Διοῦς

θερίσασθαι, 515

ἢν ἐξῆ ζῆν ἀργοῖς ὑμῖν τούτων πάντων ἀμελοῦσιν;
 ΧΡ. λῆρον ληρεῖς. ταῦτα γὰρ ἡμῖν πάνθ' ὅσα νῦν δὴ κατέλεξας
 οἱ θεράποντες μοχθήσουσιν.

ΠΕ. πόθεν οὖν ἔξεις θεράποντας;

ΧΡ. ὠνησόμεθ' ἀργυρίου δήπου.

ΠΕ. τίς δ' ἔσται πρῶτον ὁ πωλῶν,
 ὅταν ἀργύριον κάκεινος ἔχη; 520

ΧΡ. κερδαίνειν βουλόμενός τις
 ἔμπορος ἢκων ἐκ Θετταλίας παρὰ ληστῶν κἀνδραποδιστῶν.

ΠΕ. ἀλλ' οὐδ' ἔσται πρῶτον ἀπάντων ληστής οὐδ' ἀνδραποδιστῆς
 κατὰ τὸν λόγον ὃν σὺ λέγεις δήπου. τίς γὰρ πλουτῶν ἐθελήσει
 κινδυνεύειν περὶ τῆς ψυχῆς τῆς αὐτοῦ τοῦτο ποιήσας;
 ὥστ' αὐτὸς ἀροῦν ἐπαναγκασθεὶς καὶ σκάπτειν τᾶλλα τε μοχθεῖν
 ὀδυνηρότερον τρίψεις βίσιον πολὺ τοῦ νῦν.

ΧΡ. ἔς κεφαλὴν σοί.

ΠΕ. ἔτι δ' οὐχ ἔξεις οὔτ' ἐν κλίῃ καταδαρθεῖν—οὐ γὰρ ἔσσονται—
 οὔτ' ἐν δάπισιν—τίς γὰρ ὑφαίνειν ἐθελήσει χρυσοῦ ὄντος; —
 οὔτε μύροισιν μυρίσαι στακτοῖς, ὅπότεν νύμφην ἀγάγησθον,





balle così. Lo so il vostro partito: ideologia e delirio!
Se tutto andasse come voi sognate, niente guadagnerete, in fede mia.
Perché se Pluto tornerà a vedere, se farà parti uguali di se stesso,
ogni arte umana finirà di esistere. Finirà ogni lavoro.
E se voi due abolite arti e lavoro, dite: chi vorrà più
forgiare il ferro, lavorare il legno, cucire gli abiti, tornire i vasi?
Chi farà il calzolaio o il manovale? Chi farà il lavandaio o il
conciapelli?

Chi “traccerà pei campi il duro solco / e mieterà di Cerere il
raccolto”,
se potete star lì a non fare un cazzo, e fregarvi di tutto?
CR. Minchiate su minchiate! I lavori di questo tuo catalogo
ce li faranno i servi.

PO. E dove pensi di trovarli, i servi?

CR. Li comprenderemo, e *cash!*

PO. E di', chi te li vende
dal momento che il *cash* ce l'ha anche lui?

CR. Uno che vuol far soldi,
uno che fa su e giù da altri paesi, pieni di brutta gente e di schiavisti.

PO. Ma brutta gente non ne avrete più. E mai più uno schiavista.
Lo hai dimostrato tu un momento fa: chi è che vorrà giocare
la sua pelle

per un mestiere simile? È già ricco! *Ergo*, toccherà a te personalmente
arare, dar di zappa, e tutto il resto. Farai una brutta vita.
Molto peggio di quella che fai ora.

CR. Tiè, tiè: fattela tu.

PO. Non ho finito. Non avrai più un letto (non ci saranno letti)
per dormire.

Non un letto, e nemmeno un materasso: chi te lo fabbrica, se
ha già i quattrini?

E quando organizzate un matrimonio, non avrete due gocce
di profumo





οὐθ' ἱματίων βαπτῶν δαπάναις κοσμήσαι
ποικιλομόρφων. 530

καίτοι τί πλέον πλουτεῖν ἔστιν πάντων τούτων ἀποροῦντας;
παρ' ἐμοῦ δ' ἔστιν ταῦτ' εὖπορα πάνθ' ὑμῖν ὧν δεῖσθον· ἐγὼ γὰρ
τὸν χειροτέχνην ὥσπερ δέσποιν' ἐπαναγκάζουσα κάθημαι
διὰ τὴν χρεῖαν καὶ τὴν πενίαν ζητεῖν ὁπόθεν βίον ἔξει.
ΧΡ. σὺ γὰρ ἂν πορίσαι τί δύναι' ἀγαθὸν πλὴν φόδων ἐκ βαλανείου
καὶ παιδαρίων ὑποπεινῶντων καὶ γραϊδίῳ κολοσυρτόν;
φθειρῶν τ' ἀριθμὸν καὶ κωνώπων καὶ ψυλλῶν οὐδὲ λέγω σοι
ὑπὸ τοῦ πλήθους, αἱ βομβοῦσαι περὶ τὴν κεφαλὴν ἀνωσιν,
ἐπεγεῖρουσαι καὶ φράζουσαι “πεινήσεις· ἀλλ' ἐπανίστω.”
πρὸς δέ γε τούτοις ἀνθ' ἱματίου μὲν ἔχειν ῥάκος·

ἀντὶ δὲ κλίνης 540

στιβάδα σχοίνων κόρσεων μεστήν, ἢ τοὺς εὐδοντας ἐγείρει·
καὶ φορμὸν ἔχειν ἀντὶ τάπητος σαπρόν· ἀντὶ δὲ προσκεφαλαίου
λίθον εὐμεγέθη πρὸς τῇ κεφαλῇ· σιτεισθαι δ' ἀντὶ μὲν ἄρτων
μαλάχης πτόρθους, ἀντὶ δὲ μάξης φυλλεῖ' ἰσχνῶν ῥαφανίδων,
ἀντὶ δὲ θράνου στάμνου κεφαλὴν κατεαγότος, ἀντὶ δὲ μάκτρας
φιδάκνης πλευρὰν ἐρρωγυῖαν καὶ ταύτην. ἄρα γε πολλῶν
ἀγαθῶν πᾶσιν τοῖς ἀνθρώποις ἀποφαίνω σ' αἴτιον οὔσαν;
ΠΕ. σὺ μὲν οὐ τὸν ἐμὸν βίον εἰρηκας, τὸν τῶν πτωχῶν δ' ἐπεκρούου.
ΧΡ. οὐκ οὐκ δῆπου τῆς Πτωχείας Πενίαν φαμὲν εἶναι ἀδελφῆν;
ΠΕ. ὑμεῖς γ', οἵπερ καὶ Θρασυβούλῳ Διονύσιον

εἶναι ὅμοιον. 550

ἀλλ' οὐχ οὐμὸς τοῦτο πέπονθεν βίος οὐ μὰ Δί', οὐδὲ γε μέλλει.
πτωχοῦ μὲν γὰρ βίος, ὃν σὺ λέγεις, ζῆν ἔστιν μηδὲν ἔχοντα·
τοῦ δὲ πένητος ζῆν φειδόμενον καὶ τοῖς ἔργοις προσέχοντα,





da spruzzarci la sposa; né un abito di classe per vestirla.
Che cosa ci guadagni a essere ricco, se poi viene a mancarti
tutto questo?
Voi siete la domanda, e io l'offerta! Sono io che vi do tutto in
abbondanza.
Sono io che siedo accanto all'operaio: sono la sua padrona, e
lo costringo

– a forza di miseria e di bisogno – a cercarsi da vivere.
CR. Ma quali beni ci puoi dare, tu? Vesciche ai bagni pubblici,
marmocchi che patiscono la fame, vecchie a gridare intorno!
Non sto nemmeno a dirti – tante sono – zecche, zanzare e pulci!
Che te le senti addosso, e ti torturano; sono loro che vengono a
svegliarti,
ti dicono: “farai la fame: in piedi!”. Poi, uno straccio di stoffa per
soprabito,
per letto un pagliericcio, stracolmo di pidocchi, che chi dorme
lo svegliano; e un tappeto? No, macché: solo una stuoia marcia.
E un bel cuscino?

Macché: unbelsasso, lì sotto la testa. E damangiare, mica pane, no:
cicoria. E pasticcini? No, due rape. E al posto della sedia
il coperchio di un orcio andato in pezzi. E una doga di botte per
credenza,
a pezzi pure quella. Eccoli qui i tuoi beni senza fine.

Questo tu dai a noi uomini. Di questo io ti denuncio: è vero o no?
PO. Ma non è la mia vita che hai descritto. Tu ce l'hai con la
vita dei pezzenti.

CR. “Salariato” fa rima con “sfruttato”.

PO. Certo, per voi è così: per voi PD assomiglia a PDL.
Ma la vita che io insegno non è questa, perdio, ma proprio no.
La vita del pezzente è avere niente; ecco qual è la vita che descrivi.
Ma la vita del povero è risparmio, è vita di lavoro!





περιγίγνεσθαι δ' αὐτῷ μηδέν, μὴ μέντοι μηδ' ἐπιλείπειν.
ΧΡ. ὡς μακαρίτην, ὦ Δάματερ, τὸν βίον αὐτοῦ κατέλεξας,
εἰ φεισάμενος καὶ μοχθήσας καταλείψει μηδὲ ταφήναι.
ΠΕ. σκόπτειν πειρᾷ καὶ κωμωδεῖν τοῦ σπουδάζειν ἀμελήσας,
οὐ γινώσκων ὅτι τοῦ Πλούτου παρέχω βελτίονας ἄνδρας
καὶ τὴν γνώμην καὶ τὴν ιδέαν. παρὰ τῷ μὲν γὰρ ποδαγρῶντες
καὶ γαστρῶδεις καὶ παχύκνημοι καὶ πiónες εἰσιν
ἀσελγῶς, 560
παρ' ἔμοι δ' ἰσχυροὶ καὶ σφηκῶδεις καὶ τοῖς ἐχθροῖς ἀνιαροί.
ΧΡ. ἀπὸ τοῦ λιμοῦ γὰρ ἴσως αὐτοῖς τὸ σφηκῶδες σὺ πορίζεις.
ΠΕ. περὶ σωφροσύνης ἤδη τοίνυν περανῶ σφῶν κἀναδιδάξω
ὅτι κοσμότης οἰκεῖ μετ' ἔμοῦ, τοῦ Πλούτου δ' ἔστ' ἐνουβρίζειν.
ΧΡ. πάνυ γοῦν κλέπτειν κόσμόν ἐστιν καὶ τοὺς τοίχους διορύττειν.
ΒΛ. εἰ νῆ Δία δεῖ γε λαθεῖν αὐτόν, πῶς οὐ καὶ κόσμόν ἐστι;
ΠΕ. σκέψαι τοίνυν ἐν ταῖς πόλεσιν τοὺς ῥήτορας, ὡς ὀπότεν μὲν
ᾧσι πένητες, περὶ τὸν δήμον καὶ τὴν πόλιν εἰσὶ δίκαιοι,
πλουτήσαντες δ' ἀπὸ τῶν κοινῶν παραχρημ' ἄδικοι γεγέννηται,
ἐπιβουλεύουσί τε τῷ πλήθει καὶ τῷ δήμῳ πολεμοῦσιν. 570
ΧΡ. ἀλλ' οὐ ψεύδει τούτων γ' οὐδέν, καίπερ σφόδρα βάσκανος οὔσα.
ἀτάρ οὐχ ἥττον γ' οὐδὲν κλαύσει—μηδὲν ταῦτη γε κομήσης—
ὅτι γε ζητεῖς τοῦτ' ἀνατειθεῖν ἡμᾶς, ὡς ἔστιν ἄμεινον Πενία Πλούτου.
ΠΕ. καὶ σύ γ' ἐλέγξαι μ' οὔπω δύνασαι περὶ τούτου,
ἀλλὰ φλυαρεῖς καὶ περρυγίζεις. 575
ΧΡ. καὶ πῶς φεύγουσί σ' ἅπαντες;
ΠΕ. ὅτι βελτίους αὐτοὺς ποιῶ. σκέψασθαι δ' ἔστι μάλιστα





Non ha niente di troppo, certo, no, ma non gli manca niente.
CR. Per la madonna, ma che bella vita, questa che ci racconti:
vivere di risparmio e di lavoro! E neanche i soldi per pagarti
un loculo.

PO. Sì, sfotti, fai il buffone: evita di parlare seriamente.
Non lo capisci che io migliore gli uomini? Io, non il dio Denaro!
Li migliore d'aspetto e di carattere. Chi sta con lui ha il colesterolo
a mille,

mette su una gran pancia e cosce grosse. Obesi da far schifo!
Chi sta con me guarda che forma, invece! Che vitino da vespe!
CR. Sì, vitino da vespe, dici tu. Guarda che quella è fame.

PO. E vogliamo parlare dei bei modi? Ora sta' attento a cosa ti
dimostro:

chi sta con me è gentile! Chi sta col dio Denaro è un gran violento.

CR. Bei modi, insegna, sì! Li riduci a rubare, a rapinare...

BL. Se lo fai e non ti beccano, è un bel modo.

PO. Guarda i politicanti, in ogni Stato. Finché restano poveri
non pensano che al popolo e alla gente. Ma appena si arricchiscono
a forza di rubare soldi pubblici, eccoti lì altrettanti delinquenti:
tramano contro la democrazia, fanno lotta di classe contro
il popolo.

CR. Guarda, tu sei carogna come pochi, però su questo punto
non hai torto.

Ma non gasarti, no: tu ce la paghi. Ce la paghi, perché vuoi
darci a bere

che è meglio essere poveri che ricchi.

PO. Controargomenti veri non ne hai!

Tutte scenate, tutta ideologia!

CR. E allora come mai fai schifo a tutti?

PO. Ma perché li migliore! Vuoi un esempio? Guarda cosa
succede coi bambini:





ἀπὸ τῶν παίδων· τοὺς γὰρ πατέρας φεύγουσι φρονοῦντας ἄριστα
αὐτοῖς. οὕτω διαγιγνώσκειν χαλεπὸν πράγμ' ἐστὶ τὸ χρηστόν.
ΧΡ. τὸν Δία φήσεις ἄρ' οὐκ ὀρθῶς διαγιγνώσκειν τὸ κράτιστον·
κάκεινος γὰρ τὸν Πλοῦτον ἔχει. 580

ΒΛ. ταύτην δ' ἡμῖν ἀποπέμπει.

ΠΕ. ἀλλ', ὃ Κρονικαῖς λήμας ὄντως λημῶντες τὰς φρένας ἄμφο,
ὁ Ζεὺς δήπου πένεται, καὶ τοῦτ' ἤδη φανερώς σε διδάξω.

εἰ γὰρ ἐπλούτει, πῶς ἂν ποιῶν τὸν Ὀλυμπικὸν αὐτὸς ἀγῶνα,
ἵνα τοὺς Ἑλληνας ἅπαντας αἰεὶ δι' ἔτους πέμπτου ξυναγείρει,
ἀνεκήρυττεν τῶν ἀσκητῶν τοὺς νικῶντας στεφανώσας

κοτίνου στεφάνῳ; καίτοι χρυσῶ μᾶλλον ἐχρῆν, εἶπερ ἐπλούτει.
ΧΡ. οὐκ οὖν τούτῳ δήπου δηλοῖ τιμῶν τὸν Πλοῦτον ἐκεῖνος;
φειδόμενος γὰρ καὶ βουλόμενος τούτου μηδὲν δαπανᾶσθαι,
λήροις ἀναδῶν τοὺς νικῶντας τὸν Πλοῦτον ἐξ παρ' ἐαυτῶ.

ΠΕ. πολὺ τῆς πενίας πράγμ' αἴσχιον ζητεῖς αὐτῷ
περιάψαι, 590

εἰ πλούσιος ὢν ἀνελεύθερός ἐσθ' οὕτως καὶ φιλοκερδής.

ΧΡ. ἀλλὰ σέ γ' ὁ Ζεὺς ἐξολέσειεν κοτίνου στεφάνῳ στεφανώσας.

ΠΕ. τὸ γὰρ ἀντιλέγειν τολμᾶν ὑμᾶς ὡς οὐ πάντ' ἔστ' ἀγάθ' ὑμῖν
διὰ τὴν πενίαν.

ΧΡ. παρὰ τῆς Ἑκάτης ἔξεστιν τοῦτο πυθέσθαι,
εἴτε τὸ πλουτεῖν εἴτε τὸ πεινῆν βέλτιον 595

[...].

ἀλλὰ φθείρου καὶ μὴ γρύξις

ἔτι μὴδ' ὀτιοῦν.

οὐ γὰρ πείσεις, οὐδ' ἦν πείσης. 600

ΠΕ. ὃ πόλις Ἄργους, κλύεθ' οἶα λέγει.

ΧΡ. Παύσωνα κάλει τὸν ξύσσιτον.

ΠΕ. τί πάθω τλήμων;

ΧΡ. ἔρρ' ἐς κόρακας θάπτον ἀφ' ἡμῶν.

ΠΕ. εἴμι δὲ ποι γῆς; 605





odiano i genitori. Ma i genitori fanno il loro bene.

Ardua impresa capire quel che è bene!

CR. E Dio in persona, infatti, non capisce. Questo vorresti dire. Anche lui preferisce essere ricco.

BL. E a noi ci manda questa.

PO. Matti, voi siete matti! Dal dì della creazione siete matti!

Anche Dio è un poveraccio! E rigorosamente te lo provo: ogni domenica lui fa una festa, e raduna la gente.

Quando la festa è al *clou*, che cosa offre? Un pezzetto di pane. Se fosse così ricco come dici, offrirebbe brioches.

CR. Vedi quanto ci tiene alla ricchezza? Proprio questa è la prova. È uno che risparmia. Mica vuole intaccare il capitale:

dà un pezzetto di pane ai suoi fedeli. E la ricchezza se la tiene lui.

PO. Che brutto vizio attribuisce a Dio! Altro che povertà.

Per te lui è ricco ma ha il braccino corto! E pensa solo ai soldi!

CR. Senti: fa' pure la tua comunione. E poi l'estrema unzione.

PO. Provare a contestare che ogni bene voi lo dovete a me, alla Povertà!

CR. Potresti andare al Diavolo, per chiedergli se stanno meglio i ricchi o meglio i poveri

[...].

Fuori dai piedi, va',

senza se e senza ma.

Avessi anche ragione,

non ti darei ragione.

PO. Ahi serva Italia, di dolore ostello!

CR. Faglielo ai poveracci questo appello!

PO. O sorte iniqua e ria!

CR. Via dalle palle, via!

PO. E dove andrò, tapina?





ΧΡ. εἰς τὸν κύφωv· ἄλλ' οὐ μέλλειν
χρῆ σ', ἄλλ' ἀνύειν.
ΠΕ. ἦ μὴν ὑμεῖς γ' ἔτι μ' ἔνταυθοῖ
μεταπέμψεσθον.
ΧΡ. τότε νοστήσεις· νῦν δὲ φθείρου.

610

(Aristofane, *Pluto*, 1-610)





CR. Sali alla ghigliottina.
È ora! Va', fa' in fretta
PO. Ma verrà, verrà un giorno!
E io farò ritorno!
CR. Ma certo, di sicuro.
Per ora vaffanculo.

(traduzione di F. Condello)







Felicità e politica





Felicità e politica

MASSIMO CACCIARI

letture da

Aristotele, Cicerone,
Tommaso d'Aquino, Spinoza

Interpretazione

ELISABETTA POZZI
TOMMASO RAGNO

Giovedì 25 maggio 2017, ore 21
Aula Magna di Santa Lucia

126





Politica: una via alla felicità?

Sogno di Scipione, *Summa theologica*, *Etica*: testi diversi e lontani. In tutti, però, le stesse parole, *beatus* e *beatitudo*, a esprimere il concetto di felicità. *Beatus* dice comunemente la condizione interiore di chi è intimamente felice e, libero dal dolore, vede appagati i propri desideri (in antitesi a *felix* più legato invece alla sfera esteriore). *Beatitudo* è conio ciceroniano (*nat. deor.* 1, 95), a rendere il greco *eudaimonia*. E tuttavia Cicerone non si servirà mai del ‘suo’ sostantivo; lo sfrutterà invece Apuleio, che lo consegnerà, platonicamente connotato, agli autori cristiani. Lo spettro semantico di *beatitudo* comprende, da un lato, il concetto filosofico di *eudaimonia*, dall’altro, quello mistico-religioso – e poi biblico e cristiano – di *makariotes*. La *eudaimonia* antica rimanda all’idea di una felicità perfetta, risultato del perseguimento del bene, fine ultimo dell’uomo, in una equivalenza fra *beate* e *bene vivere*.

Una tensione acuta fra il senso di precarietà di una fama terrena inconsistente e l’esigenza di rifugiarsi nella promessa di una gloria immortale attraversa il *Sogno di Scipione*. Ma se il governatore ideale della *Repubblica* platonica, dialogo sul quale quello ciceroniano è modellato, è il filosofo, la cui superiorità morale risiede nella *conoscenza* del sommo bene, per Cicerone, guida perfetta dello Stato è l’oratore-politico capace di *esercitare* la virtù (non speculativa ma attiva), che si realizza nella pratica di governo, la *civitatis gubernatio* (*rep.* 1, 2). Il premio ultraterreno riservato ai capi dello Stato, espresso dal binomio felicità e immortalità, che sin da Lucrezio (5, 165) descriveva la condizione degli dèi, è pertanto “l’interpretazione romana e pragmatistica del premio riservato ai ‘giusti’ in Platone”, ma è forse anche “trasposizione ‘repubblicana’ dell’apoteosi ellenistica” (A. Ronconi), perché nel *Somnium* non si ascende fra gli dèi, ma si è accolti nella società (*coetus*) di chi già diede prova della medesima virtù.

Con Tommaso d’Aquino torna il primato della dimensione speculativa. Posto che la *beatitudo*, la felicità perfetta, consiste nella co-





noscenza di Dio, che in forma compiuta si realizzerà soltanto in una dimensione ultraterrena – è lo schema agostiniano del ritorno alla città divina –, in questa vita la felicità non può che essere imperfetta. La politica dovrà allora porsi a servizio di questa *felicitas* speculativa e, salvaguardando la pace, permettere all'uomo (che per Tommaso, come per Aristotele, è *animal civile*) la contemplazione della verità (*Sent. lib. Eth.* 10, l. 11, n. 4). La politica è quindi un mezzo: rientra nella sfera dell'*uti*, come la filosofia, incapace di raggiungere da sola ciò che la fede annuncia e promette: piano filosofico e piano teologico in Tommaso sono legati infatti da una relazione di complementarietà.

Contro “gli apostoli della speranza terrena e i predicatori della beatitudine celeste” (R. Bodei) si pone invece Spinoza, avversario di quanti immaginano società utopicamente governate dalla ragione, dove le pulsioni umane siano represses o sublimates, deviate verso “il cielo dell'ideale” (R. Bodei). Perché in un orizzonte etico di questo tipo, che porta a uno snaturamento dell'uomo, la felicità è meta raramente conseguita. L'essere umano per Spinoza è un coacervo di desideri (*cupiditates*), e tentare di reprimerli e di contrastarli non avrebbe pertanto affatto senso; l'uomo dovrà piuttosto imparare a convivere, temperandoli e indirizzandoli con l'intelletto al positivo. È dalla comprensione di questa primigenia conformazione umana, dall'accettazione della sua ineludibilità che passa il potenziamento delle facoltà razionali. Spinoza rappresenta dunque il ponte fra un'etica tesa all'autocontrollo e a una manipolazione politica delle pulsioni, e un'etica che sgomberi completamente il campo alla tirannia del desiderio; “contribuisce, in tal modo, ad abbattere il doppio muro che tradizionalmente divide, da un lato, le passioni dalla ragione, dall'altro l'irrequietezza delle masse dalla ‘serenità’ del saggio” (R. Bodei).

Elisa Dal Chiele







[I 1] πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφάναντο τὰγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται [...].

πολλῶν δὲ πρᾶξεων οὐσῶν καὶ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν πολλὰ γίνεται καὶ τὰ τέλη· ἰατρικῆς μὲν γὰρ ὑγεία, ναυπηγικῆς δὲ πλοῖον, στρατηγικῆς δὲ νίκη, οἰκονομικῆς δὲ πλοῦτος. ὅσαι δ' εἰσὶ τῶν τοιούτων ὑπὸ μίαν τινὰ δύναμιν, καθάπερ ὑπὸ τὴν ἵππικὴν χαλινοποικὴ καὶ ὅσαι ἄλλαι τῶν ἵππικῶν ὀργάνων εἰσίν, αὕτη δὲ καὶ πᾶσα πολεμικὴ πρᾶξις ὑπὸ τὴν στρατηγικὴν, κατὰ τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἄλλαι ὑφ' ἑτέρας· ἐν ἀπάσαις δὲ τὰ τῶν ἀρχιτεκτονικῶν τέλη πάντων ἐστὶν αἰρετώτερα τῶν ὑπ' αὐτά· τούτων γὰρ χάριν κάκεινα διώκεται [...].





1. La felicità: obiettivo della politica

Aristotele (ca. 384-322 a.C.), affabile e puntiglioso professore, al principio dell'Etica Nicomachea introduce i suoi studenti al tema della "felicità" (eudaimonia). Lo fa, al solito, con parole piane ed esempi assai concreti, come è tipico di quelle 'dispense universitarie' che sono la maggior parte delle opere aristoteliche a noi giunte; lo fa, ovviamente, dando per scontato un buon numero di dottrine o concetti risalenti al suo maestro, a partire dall'immagine della disciplina "architettonica" (Platone, Politico, 259e), cioè quella dei filosofi o politici che dirigono le discipline specialistiche a loro subordinate. Lo fa, soprattutto, esprimendo un concetto che a noi suona ostico o addirittura paradossale, e che invece Aristotele dà per condiviso e quasi per ovvio: obiettivo naturale della politica è il conseguimento della felicità. Questo, per Aristotele, è il punto di partenza: i dissensi, specie sulla natura della "felicità", verranno dopo. Ma l'assunto di base non si discute.

[I 1] Ogni professione tecnica, ogni ricerca teorica, e così ogni nostra azione e ogni nostra scelta, tendono a un bene: è un assunto condiviso. Di qui quell'indovinata definizione del "bene": "è l'obiettivo cui ogni cosa tende" [...].

Ma le nostre azioni, le professioni, le scienze sono tante; e tanti i loro obiettivi. Voglio dire: per la medicina, l'obiettivo è la salute; per il lavoro degli armatori, la nave; per quello dei generali, la vittoria; per la finanza, il capitale. Ma in queste e in tante altre specialità professionali, che sono subordinate a un'attività potenziale d'insieme – per capirci: fabbricare briglie, o altri strumenti per cavalcare, è subordinato all'equitazione; e l'equitazione, come ogni altra specialità militare, è subordinata all'arte della guerra; e così via, una specialità subordinata all'altra – in tutte queste specialità professionali, dicevo, gli obiettivi delle specialità-guida – "le specialità degli architetti", le chiamava Platone – sono obiettivi moralmente superiori a quelli delle attività subordinate, perché gli obiettivi di queste ultime si perseguono solo in vista degli altri [...].





[2] εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δηλὸν ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.

ἄρ' οὖν καὶ πρὸς τὸν βίον ἢ γνῶσις αὐτοῦ μεγάλην ἔχει ῥοπήν, καὶ καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος; εἰ δ' οὕτω, πειρατέον τύπῳ γε περιλαβεῖν αὐτὸ τί ποτ' ἐστὶ καὶ τίνας τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων.

δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ' ἢ πολιτικὴ φαίνεται· τίνας γὰρ εἶναι χρεὼν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας ἐκάστους μανθάνειν καὶ μέχρι τίνας, αὕτη διατάσσει· ὀρῶμεν δὲ καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων ὑπὸ ταύτην οὔσας, οἷον στρατηγικὴν οἰκονομικὴν ῥητορικὴν· χρωμένῃς δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς [πρακτικαῖς] τῶν ἐπιστημῶν, ἔτι δὲ νομοθετούσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχει ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τἀνθρώπινον ἀγαθόν.

εἰ γὰρ καὶ ταῦτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μεῖζόν γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σφῆζειν· ἀγαπητόν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν. ἢ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτικὴ τις οὔσα.

[...]





[2] E quindi: se assumiamo che ogni nostra azione ha un obiettivo al quale miriamo in sé e per sé, mentre miriamo a tutti gli altri in vista di questo solo obiettivo; se assumiamo che non ogni nostra scelta avviene in vista di un obiettivo ulteriore, perché avremmo sennò un processo *ad infinitum*, e tutto il nostro desiderare sarebbe vacuo e sciocco; se assumiamo questo, allora è ovvio che questo nostro obiettivo è il bene – il bene supremo.

E sapere cos'è, questo bene supremo, non serve immensamente alla vita? Sarebbe più facile centrare l'obiettivo che dobbiamo, se avessimo anche noi, come hanno gli arcieri, un bersaglio preciso: o no? E allora proviamo a farne almeno un abbozzo, di questo bene supremo, per capire cos'è: per capire di quali scienze o attività è l'oggetto.

Su un punto ci sarà accordo: è l'oggetto della scienza-guida – quella degli 'architetti' massimi; e cioè, evidentemente, la politica. Perché è la politica a stabilire quali scienze si praticeranno in una società, e quali scienze impareranno i suoi singoli membri, e fino a quale livello. E alla politica – lo vediamo bene – sono subordinate le attività più stimate: la guerra, l'economia, la parola pubblica. È la politica a servirsi di ogni altra scienza; è la politica a stabilire cosa va fatto e cosa va vietato; il suo obiettivo, di conseguenza, comprende in sé gli obiettivi di ogni altro sapere: e sarà quindi il bene di noi uomini.

Il bene del singolo e il bene comune possono anche coincidere, ma più bello e perfetto – evidentemente – è il bene comune: più bello e perfetto da ottenere, e da preservare. Merita il nostro amore, il bene, anche se è di una persona sola; ma è tanto più bello e miracoloso se è il bene di un popolo e di una società.

È questo l'obiettivo della nostra ricerca, perché la nostra ricerca è politica.

[...]





[4] λέγομεν δ' ἀναλαβόντες, ἐπειδὴ πᾶσα γνῶσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται, τί ἐστὶν οὗ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται· τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν.

(Aristotele, *Etica a Nicomaco*, I 1s., 4, 1094a 1-1095a 19)





[4] Ma riprendiamo: se ogni nostra conoscenza e ogni nostra scelta è desiderio di un bene, vediamo qual è quel bene che, secondo noi, è l'obiettivo della politica – cioè il bene più alto di tutti i beni che le nostre azioni possono ottenere. Sul nome, più o meno, sono tutti d'accordo: le gente comune e la gente più colta lo chiama “felicità”.

(traduzione di F. Condello)





[9] Cum in Africam venissem M.' Manilio consuli ad quartam legionem tribunus ut scitis militum, nihil mihi fuit potius quam ut Masinissam convenirem, regem familiae nostrae iustis de causis amicissimum. ad quem ut veni, complexus me senex conlacrimavit, aliquantoque post suspexit ad caelum, et 'grates' inquit 'tibi ago, summe Sol, vobisque reliqui caelites, quod antequam ex hac vita migro, conspicio in meo regno et his tectis P. Cornelium Scipionem, cuius ego nomine recreor ipso: ita[que] numquam ex animo meo discedit illius optimi atque invictissimi viri memoria'. deinde ego illum de suo regno, ille me de nostra re publica percontatus est, multisque verbis ultro citroque habitis ille nobis est consumptus dies.

[10] Post autem apparatu regio accepti, sermonem in multam noctem produximus, cum senex nihil nisi de Africano loqueretur, omniaque eius non facta solum sed etiam dicta meminisset. deinde ut cubitum discessimus, me et de via fessum, et qui ad multam noctem vigilassem, artior quam solebat somnus





2. Il 'paradiso' dell'uomo politico

L'esercizio del compito affidato all'uomo di Stato, nel segno della giustizia (iustitia) verso i concittadini e del rispetto (pietas) per gli dèi, valori fondanti il vivere civile, garantirà ai benefattori dello Stato una vita eterna (aevum sempiternum) e felice (beata) nel 'paradiso' della Via Lattea, in una condizione ultraterrena assimilabile a quella degli dèi: è questo il nucleo concettuale del Sogno di Scipione, con cui si conclude La Repubblica di Cicerone (106-43 a.C.). E del resto, degli esseri umani gli dèi ammirano soprattutto il loro associarsi in civitates, in quegli stati che, guidati dai principes, ricalcano il modello della società cosmica, cui sovrintende il princeps deus.

[9] “Arrivato in Africa (ero assegnato al console Manio Manilio, lo sapete, addetto alla quarta legione, in qualità di tribuno militare), non volli fare altro se non incontrare Massinissa, re di Numidia, legato per valide ragioni alla mia famiglia da un'amicizia strettissima. Appena mi vide, ormai vecchio, il re mi abbracciò commosso, e dopo un po' levò lo sguardo al cielo e disse: ‘Supremo Sole, grazie, e a tutti voi, dèi del cielo, grazie per avermi concesso ancora una volta, prima che lasci questa vita, di incontrare qui, nel mio regno, in questa casa, Publio Cornelio Scipione. Scipione: il suo nome basta a restituirmi forza, e neppure per un attimo sbiadisce nel mio animo il ricordo del più nobile e invincibile fra gli uomini’. Cominciai allora a chiedergli del suo regno, e lui della nostra repubblica, e la giornata ci passò così, in lunghe conversazioni. [10] Dopo un'accoglienza solenne a corte, ci dilungammo, chiacchierando, fino a notte fonda: l'anziano re non parlava d'altro che di Scipione l'Africano, e di lui ricordava tutto, nei minimi particolari, non solo le imprese ma persino le parole. Quando ci separammo per andare a dormire, stanco dal viaggio e dalla lunga nottata trascorsa in compagnia, caddi in un sonno





complexus est. hic mihi – credo equidem ex hoc quod eramus locuti [...] – Africanus se ostendit ea forma quae mihi ex imagine eius quam ex ipso erat notior; quem ubi agnovi, equidem cohorrui; sed ille: ‘ades’ inquit ‘animo et omitte timorem Scipio, et quae dicam trade memoriae’. [...] [13] ‘Sed quo sis Africane alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto: omnibus qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur; nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat acceptius, quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur; harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur’. [14] Hic ego etsi eram perterritus [...], quaesivi tamen viveretne ipse et Paulus pater et alii quos nos exstinctos arbitraremur. ‘immo vero’ inquit ‘hi vivunt qui e corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt, vestra vero quae dicitur vita mors est. quin tu aspicias ad te venientem Paulum patrem?’ quem ut vidi, equidem vim lacrimarum profudi, ille autem me complexus atque osculans flere prohibebat. [15] Atque ego ut primum fletu represso loqui posse coepi, ‘quaeso’ inquam ‘pater sanctissime atque optume, quoniam haec est vita ut Africanum audio dicere, quid moror in terris? quin huc ad vos venire propero?’ ‘non est ita’ inquit ille. ‘nisi enim deus is, cuius hoc templum est omne quod conspicis, istis te corporis custodiis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest. homines enim sunt hac lege generati, qui tuerentur illum





più profondo del solito. Allora – di certo per i discorsi che avevamo fatto [...] – in sogno mi apparve Scipione l’Africano, con un aspetto che conoscevo più dai suoi ritratti che per averlo incontrato di persona. Non appena lo riconobbi, mi assalì un brivido di terrore, e lui mi disse: ‘Stai tranquillo, non avere paura, Scipione, e tieni a mente quanto sto per dirti: [...] [13] perché tu, Africano, protegga lo Stato con decisione ancora maggiore, sappi che per tutti quanti abbiano difeso, aiutato, accresciuto il loro paese, per tutti loro, a parte, in cielo, c’è un luogo prestabilito dove felici godono di una vita senza fine. E questo perché quel dio, guida e capo dell’intero universo, di tutto quanto accade sulla terra nulla apprezza più delle comunità umane unite da un ordinamento giuridico, nulla apprezza più delle società chiamate stati, e i cittadini che li hanno governati e difesi, partiti da lì, lì fanno ritorno’. [14] Seppure sconvolto [...], chiesi all’Africano se fossero ancora vivi lui, mio padre Paolo e altri miei concittadini che pensavo fossero scomparsi. ‘Sono vivi eccome!’ mi rispose ‘Vivo è chi è scivolato fuori dalle catene del corpo, come da una prigione, e ti dirò di più: quella che voi chiamate vita, la vostra vita, in realtà è morte. Guarda, non vedi tuo padre Paolo venirti incontro?’. E appena lo vidi, scoppiai in un pianto a dirotto, mentre lui mi abbracciava e con le labbra cercava di fermare le mie lacrime. [15] Calmato il pianto, non appena fui in grado di riprendere a parlare, dissi: ‘Padre, divino e nobile, se è questa la vita autentica, come ho sentito dire dall’Africano, perché continuo a rimanere sulla terra? Perché non posso venire subito lì da voi?’. E lui: ‘No, Scipione, non puoi, perché se quel dio, cui appartiene l’immensità del cielo che vedi, non ti ha liberato dalla prigione del corpo, per te non può aprirsi la via del cielo. Gli uomini sono venuti al mondo con questo de-





globum, quem in hoc templo medium vides, quae terra dicitur, iisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus quae sidera et stellas vocatis, quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circos suos orbesque conficiunt celeritate mirabili. quare et tibi Publi et piis omnibus retinendus animus est in custodia corporis, nec iniussu eius a quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum adsignatum a deo defugisse videamini. [16] sed sic Scipio ut avus hic tuus, ut ego qui te genui, iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est; ea vita via est in caelum et in hunc coetum eorum qui iam vixerunt et corpore laxati illum incolunt locum, quem vides – erat autem is splendidissimo candore inter flammam circus elucens –, quem vos ut a Graeis accepistis orbem lacteum nuncupatis'. ex quo omnia mihi contemplanti praeclara cetera et mirabilia videbantur. erant autem eae stellae quas numquam ex hoc loco vidimus, et eae magnitudines omnium quas esse numquam suspicati sumus, ex quibus erat ea minima quae ultima a caelo, citima <a> terris, luce lucebat aliena. stellarum autem globi terrae magnitudinem facile vincebant. iam vero ipsa terra ita mihi parva visa est, ut me imperii nostri quo quasi punctum eius attingimus paeniteret.

(Cicerone, *Sogno di Scipione*, 9-16)





stino: preservare quel globo, chiamato terra, lo vedi? Al centro di questo spazio celeste. E poi agli esseri umani è stata data un'anima, che ha origine da quei fuochi eterni, chiamati costellazioni e pianeti, e questi, sferici, dotati di un'anima che proviene da una mente divina, completano il giro delle loro orbite a velocità straordinaria. Bisogna quindi che anche tu, Publio, e tutti gli uomini di animo nobile teniate ancora le vostre anime di guardia, nel corpo; non dovete lasciare la vita umana contro il volere di colui che di quell'anima vi ha fatto dono, perché non sembri che vi siate sottratti al compito che il dio ha assegnato agli umani. [16] E tu, Scipione, come ha fatto lui, tuo nonno, e come ho fatto io, che ti ho dato la vita, persegui la giustizia e il rispetto, intensi verso i genitori e i familiari, al massimo grado nei confronti dello Stato: vivere così è la via che porta al cielo e alla comunità di quanti già hanno vissuto e, liberati del corpo, abitano il luogo che vedi, il luogo che, come avete imparato dai Greci, chiamate Via Lattea' – tra le fiamme degli astri vedevo infatti brillare una fascia di luce bianchissima –. E a me che da qui contemplavo l'universo, anche gli altri corpi celesti parevano di una luminosità mai vista. E c'erano stelle che noi dalla terra non abbiamo mai visto, tutte di dimensioni mai immaginate. E la stella più piccola di tutte, la più lontana dal cielo, la più vicina alla terra, splendeva di luce non propria; e poi il volume delle stelle superava di gran lunga la dimensione della sfera terrestre. E allora anche la terra mi sembrò così piccola da farmi provare un senso di umiliazione per quel nostro dominio, che copre un punto, direi microscopico, di quella superficie”.

(traduzione di E. Dal Chiele)





[20] Haec ego admirans, referebam tamen oculos ad terram identidem. tum Africanus: ‘sentio’ inquit ‘te sedem etiam nunc hominum ac domum contemplari; quae si tibi parva ut est ita videtur, haec caelestia semper spectato, illa humana contemnito. tu enim quam celebritatem sermonis hominum aut quam expetendam consequi gloriam potes? vides habitari in terra raris et angustis in locis, et in ipsis quasi maculis ubi habitatur vastas solitudines interiectas, eosque qui incolunt terram non modo interruptos ita esse ut nihil inter ipsos ab aliis ad alios manare possit, sed partim obliquos, partim transversos, partim etiam adversos stare vobis. a quibus expectare gloriam certe nullam potestis. [...] [22] [...] quis in reliquis orientis aut obeuntis solis ultimis aut aquilonis austri-ve partibus tuum nomen audiet? quibus amputatis cernis profecto quantis in angustiis vestra se gloria dilatari velit. ipsi autem qui de nobis loquuntur, quam loquuntur diu? [23] quin





3. La gloria che passa

Nonostante la figura onirica dell'Africano abbia illustrato al nipote la struttura e il funzionamento dei meccanismi dell'universo, lo sguardo di Scipione continua a essere attratto dalla terra. Alla condizione di eterna felicità riservata agli uomini di Stato dopo la loro morte, l'Africano contrappone allora la precarietà della gloria umana, effimera e limitata entro i confini dello spazio e del tempo, al fine di provocare un mutamento di prospettiva in Scipione: l'uomo politico dovrà guardare all'immensità degli spazi celesti, perseguire la virtù che li permette di tornare, senza preoccuparsi della fama terrena.

[20] “E anche se contemplavo l'universo, rivolgevo tuttavia di continuo lo sguardo alla terra. Allora l'Africano mi disse: ‘Vedo, Scipione, che continui a osservare i luoghi abitati dagli uomini. E se la terra ti sembra così piccola, come in effetti è, guarda sempre alle realtà celesti e lascia perdere le cose umane. Ebbene, pensaci: quanta risonanza, quanta della gloria degna di essere ricercata può ottenere il tuo nome sulla bocca degli umani? Guarda, giù, sulla terra, il genere umano vive in regioni anguste, sparse qua e là; le zone popolate sono come macchie, separate da lande deserte, e gli abitanti della terra sono così distanti fra loro da non riuscire a scambiarsi alcuna informazione; oltretutto, una parte dell'umanità si trova al di là dell'equatore, nell'altro emisfero rispetto a voi, una parte vive sul versante opposto, una terza parte è addirittura agli antipodi: dagli umani non potete certo aspettarvi alcuna forma di gloria. [...] [22] [...] Nelle regioni estreme, a oriente, a occidente o dove soffiano l'Austro e il vento del Nord, chi riuscirà a sentire il tuo nome? Escluse le zone tutt'intorno, di certo ti renderai conto di quanto siano limitati gli spazi in cui pretende di estendersi la vostra gloria. E poi, anche le persone che sulle labbra portano il nostro nome, quanto a lungo potranno parlare di noi? [23] E se anche i





etiam si cupiat proles illa futurorum hominum deinceps laudes unius cuiusque nostrum a patribus acceptas posteris prodere, tamen propter eluviones exustionesque terrarum, quas accidere tempore certo necesse est, non modo non aeternam, sed ne diuturnam quidem gloriam adsequi possumus. quid autem interest ab iis qui postea nascentur sermonem fore de te, cum ab iis nullus fuerit, qui ante nati sunt? [24] qui nec pauciores et certe meliores fuerunt viri, praesertim cum, apud eos ipsos, a quibus audiri nomen nostrum potest, nemo unius anni memoriam consequi possit. homines enim populariter annum tantum modo solis, id est unius astri, reditu metiuntur; re ipsa autem cum ad idem unde semel profecta sunt, cuncta astra redierint, eandemque totius caeli descriptionem longis intervallis rettulerint, tum ille vere vertens annus appellari potest; in quo vix dicere audeo quam multa hominum saecula teneantur.

(Cicerone, *Sogno di Scipione*, 20-24)





figli degli uomini che verranno volessero un giorno tramandare ai posteri le lodi di uno di noi, eredità dei padri, per i diluvi e per gli incendi che necessariamente si verificano in periodi prestabiliti, non riusciremmo tuttavia a ottenere una gloria né eterna né duratura. E che importanza può avere che parli di te chi nascerà dopo, quando nulla di te hanno raccontato gli uomini nati prima, [24] non pochi e di certo migliori? Tanto più che fra chi può sentire pronunciato il nostro nome, nessuno riesce a conservare neppure il ricordo di un unico anno. Perché in genere gli uomini misurano un anno soltanto in base alla rivoluzione del sole, vale a dire di un solo astro, ma in realtà, è quando tutti i pianeti sono tornati nella stessa posizione da cui sono partiti, e hanno ricostituito la medesima configurazione del cielo, è solo allora che si può definire davvero anno quello che si compie; e non mi azzardo a dire quante siano le generazioni di uomini che esso comprende”.

(traduzione di E. Dal Chiele)





[25] ‘Quocirca si reditum in hunc locum desperaveris, in quo omnia sunt magnis et praestantibus viris, quanti tandem est ista hominum gloria, quae pertinere vix ad unius anni partem exiguam potest? igitur alte spectare si voles atque hanc sedem et aeternam domum contueri, neque te sermonibus vulgi dederis, nec in praemiis humanis spem posueris rerum tuarum; suis te oportet inlecebris ipsa virtus trahat ad verum decus, quid de te alii loquantur, ipsi videant, sed loquentur tamen. sermo autem omnis ille et angustiis cingitur his regionum quas vides, nec umquam de ullo perennis fuit, et obruitur hominum interitu, et oblivione posteritatis exstinguitur’. [26] Quae cum dixisset, ‘ego vero’ inquam ‘Africane, siquidem bene meritis de patria quasi limes ad caeli aditum patet, quamquam a pueritia vestigiis ingressus patris et tuis decori vestro non defui, nunc tamen tanto praemio exposito enitar multo vigilantius’. et ille: ‘tu vero enitere et sic habeto, non esse te mortalem sed corpus hoc; nec enim tu is es quem forma ista declarat, sed mens cuiusque is est quisque, non ea figura quae digito demonstrari potest. deum te igitur scito esse, siquidem est deus qui viget,





4. Verso l'eternità

La virtù è la forza di attrazione verso l'onore autentico (verum decus) e preludio di un'immortalità che non può essere appannaggio della gloria tributata dagli uomini. Per il cittadino, virtus è l'impegno alla salvaguardia dello Stato e, platonicamente, l'uomo politico, come il sapiens, non dovrà preoccuparsi degli elementi esteriori ed effimeri – il corpo –, ma dovrà piuttosto tenere viva quella scintilla di immortalità – l'anima – che già sulla terra lo rende simile al dio.

[25] “Se hai perso la speranza di tornare al luogo in cui tutto è destinato ai cittadini migliori” mi disse l’Africano ‘insomma, Scipione, quanto potrà valere questa gloria umana, che a mala pena riesce a estendersi alla minima parte di un unico anno? Se deciderai di guardare in alto e di tenere lo sguardo fisso su questo spazio, su questa casa eterna, non dovrai affidarti ai discorsi della gente né aspettarti che dalle tue azioni derivino ricompense umane; da sola, la virtù è la forza che necessariamente attira l’onore autentico. Cosa diranno di te gli altri? È affare loro, tanto di te parleranno lo stesso, e comunque quelle parole restano chiuse nelle limitate regioni che vedi; per nessuno mai furono pronunciate parole di lode eterne: la morte degli uomini le seppellisce, e l’oblio dei posteri le cancella’. [26] Quando finì di parlare, dissi: ‘Ma io, Africano, se è vero che per chi si mette a servizio dello Stato si apre quasi una via per raggiungere il cielo, anche se sin dall’infanzia, posando i passi sulle orme tue e di mio padre, non sono stato indegno di voi, ora che mi è stato un mostrato un premio così straordinario, io voglio impegnarmi ancora di più’. Mi rispose: ‘Impegnati, Scipione, e ricorda che non sei tu a essere mortale ma il tuo corpo; tu non sei quello che il tuo aspetto mostra: ogni persona è la sua anima, e non il profilo che di lei si descrive col dito. Tu sei un dio, Scipione, sappilo, perché





qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus; et ut mundum ex quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet. [...] [28] cum pateat igitur aeternum id esse quod a se ipso moveat, quis est qui hanc naturam animis esse tributam neget? inanimus est enim omne quod pulsu agitur externo; quod autem est animal, id motu cietur interiore et suo; nam haec est propria natura animi atque vis; quae si est una ex omnibus, quae sese moveat, neque nata certe est et aeterna est. [29] hanc tu exerce optimis in rebus! sunt autem optimae curae de salute patriae, quibus agitur et exercitatus animus velociter in hanc sedem et domum suam pervolabit, idque ocius faciet, si iam tum cum erit inclusus in corpore, eminebit foras, et ea quae extra erunt contemplans quam maxime se a corpore abstrahet. namque eorum animi qui se corporis voluptatibus dederunt, earumque se quasi ministros praebuerunt, impulsuque libidinum voluptatibus oboedientium deorum et hominum iura violaverunt, corporibus elapsi circum terram ipsam volutantur nec hunc in locum nisi multis exagitati saeculis revertuntur? Ille discessit; ego somno solutus sum.

(Cicerone, *Sogno di Scipione*, 25-29)





divina è quell'anima che dà la vita, il pensiero, la memoria, la capacità anticipare le situazioni, e che governa, regola, muove il corpo cui sovrintende, proprio come il dio, capo e guida, governa, regola, muove questo mondo. E come il dio eterno fa muovere l'universo, mortale in una sua parte, così l'anima immortale muove il nostro corpo fragile. [...] [28] Siccome è evidente che un corpo dotato di moto proprio è eterno, chi potrebbe affermare, allora, che all'anima non è stata assegnata la stessa natura? Privo di anima è infatti ogni corpo al quale un impulso esterno imprime il movimento, mentre possiede un'anima ciò che si muove per un suo moto interno: questa è la natura propria dell'anima stessa. E se è l'unica fra tutte le cose a essere dotata di moto proprio, non è certamente nata, ed è eterna. [29] Tu, Scipione, esercitala nei più nobili pensieri, cioè quelli volti alla salvaguardia dello Stato: un'anima sospinta, esercitata da simili pensieri, volerà più velocemente verso le regioni del cielo, tornerà più in fretta a casa. Ci riuscirà più facilmente se già da quando si trova chiusa nel corpo, cercherà di protendersi all'esterno e se, osservando ciò che si trova all'esterno, si distaccherà il più possibile dal corpo. Per questo l'anima di chi si è abbandonato ai piaceri del corpo, di chi si è messo, per così dire, al loro servizio, e sotto la spinta di istinti dettati dal piacere ha infranto le leggi umane e divine, la sua anima, dicevo, una volta scivolata fuori dal corpo si aggira attorno alla terra, e non torna in cielo, se non dopo essere stata spinta da una parte all'altra per molti secoli'. E la sua immagine svanì, e io mi svegliai".

(traduzione E. Dal Chiele)





Quaestio secunda

De his in quibus hominis beatitudo consistit

[...]

ARTICULUS 1. – [...] Videtur quod beatitudo hominis in divitiis consistat. [...] Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim du-
plices divitiae [...] scilicet naturales, et artificiales. Naturales quidem divitiae sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos, sicut cibus, potus, vestimenta, vehicula et habitacula, et alia huiusmodi. Divitiae autem artificiales sunt, quibus secundum se natura non iuvatur, ut denarii; sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura quaedam rerum venalium. Manifestum est autem quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quaeruntur enim huiusmodi divitiae propter aliud, scilicet ad sustentandam naturam hominis, et ideo non possunt esse ultimus finis hominis [...]. Divitiae autem artificiales non quaeruntur nisi propter naturales, non enim quaererentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitae necessariae. Unde multo





5. *Beatitudo* non è ...

Nella seconda questione della Summa Theologiae (seconda parte, prima sezione), Tommaso d'Aquino (1225 o 1226-1274) indaga in cosa consista la felicità perfetta (beatitudo). Negli otto articoli di cui è composta la questione, il filosofo definisce il concetto attraverso una sorta di percorso al negativo: dimostra, infatti, che la beatitudo non consiste nella ricchezza (art. 1), negli onori (art. 2), nella fama (art. 3), nel potere (art. 4), ma neppure nel bene del corpo (art. 5), nel piacere (art. 6) o in altro bene dell'anima (art. 7), né, infine, in un bene creato (art. 8).

Questione seconda

In cosa consiste la beatitudine umana?

[...]

ARTICOLO 1. – [...] La beatitudine dell'uomo consiste nella ricchezza? [...] No, è impossibile che la beatitudine umana consista nella ricchezza. Ne esistono infatti due forme [...], vale a dire la ricchezza naturale e quella artificiale. Il primo tipo è quello con cui si viene in aiuto all'uomo per colmare delle mancanze naturali, come fanno ad esempio gli alimenti, le bevande, gli abiti, i mezzi di trasporto, le abitazioni eccetera. Le ricchezze artificiali, come il denaro, sono invece quelle in cui la natura non trova di per sé un sostegno, d'altra parte l'intelligenza umana le ha inventate per facilitare gli scambi, perché divenissero, per così dire, unità di misura delle operazioni commerciali. Ora, è evidente che la beatitudine umana non può consistere nella ricchezza naturale, perché quest'ultima viene ricercata in vista di un altro scopo, cioè per dare sostentamento alla natura umana, e pertanto non può costituire il fine ultimo dell'uomo [...]. La ricchezza artificiale si ricerca invece soltanto in vista di quella naturale, al solo scopo di acquisire i beni necessari a vivere. Meno che mai la ricchezza artificiale





minus habent rationem ultimi finis. Impossibile est igitur beatitudinem, quae est ultimus finis hominis, in divitiis esse. [...]

ARTICULUS 2. – [...] Videtur quod beatitudo hominis in honoribus consistat [...]. Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem consistere in honore. Honor enim exhibetur alicui propter aliquam eius excellentiam; et ita est signum et testimonium quoddam illius excellentiae quae est in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur secundum beatitudinem, quae est hominis bonum perfectum; et secundum partes eius, idest secundum illa bona quibus aliquid beatitudinis participatur. Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem, sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest. [...] Verum autem praemium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosus operantur. Si autem propter honorem operarentur, iam non esset virtus, sed magis ambitio. [...]

ARTICULUS 3. – [...] Videtur quod beatitudo hominis consistat in gloria. [...] Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in fama seu gloria humana consistere. Nam gloria nihil aliud est quam ‘clara notitia cum laude’ [...]. Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem humanam, et aliter ad cognitionem divinam, humana enim cognitio a rebus cognitis causatur, sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quae beatitudo dicitur, non potest causari a notitia humana, sed magis notitia humana de beatitudine alicuius procedit et quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine, vel inchoata vel perfecta. Et ideo in fama vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo.





potrà allora essere il fine ultimo. Ed è quindi impossibile che la beatitudine dell'uomo consista nella ricchezza. [...]

ARTICOLO 2. – [...] La beatitudine dell'uomo consiste negli onori? [...] No, è impossibile che la beatitudine umana consista nell'onore. Quest'ultimo viene infatti tributato a un individuo per il conseguimento, da parte sua, di una qualche forma di superiorità: l'onore è quindi segno e testimonianza della superiorità che risiede in chi viene onorato. La superiorità di un essere umano si valuta però soprattutto in rapporto alla beatitudine, il bene perfetto dell'uomo, e in rapporto a quegli elementi che hanno una sorta di partecipazione della beatitudine. L'onore può perciò essere certamente una conseguenza della beatitudine, ma quest'ultima non può consistere principalmente nell'onore stesso. [...] Premio autentico della virtù è proprio la beatitudine, ed è in vista di essa che agiscono le persone virtuose. Se agissero invece in vista dell'onore, non si tratterebbe più di virtù, ma di ambizione. [...]

ARTICOLO 3. – [...] La beatitudine dell'uomo consiste nella gloria? [...] No, è impossibile che la beatitudine umana consista nella fama ossia nella gloria umana. Perché la gloria non è altro che una “notorietà alla quale si è aggiunta la lode” [...]. Un oggetto ha rapporti diversi con la conoscenza umana e con quella divina, perché la conoscenza umana è causata dagli oggetti conosciuti, mentre la conoscenza divina ne è la causa. Ne consegue che la perfezione del bene umano, chiamata beatitudine, non può essere causata dal fatto che si è noti agli uomini, ma è la notorietà a derivare dalla beatitudine di un individuo e ad essere in qualche modo causata dalla beatitudine umana stessa, iniziale o perfetta, che non può quindi consistere nella fama





Sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei. Et ideo ex gloria quae est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua [...]. Est etiam aliud considerandum, quod humana notitia saepe fallitur [...]. Et ideo frequenter humana gloria fallax est. [...].

ARTICULUS 4. – [...] Videtur quod beatitudo consistat in potestate. [...] Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem in potestate consistere, propter duo. Primo quidem, quia potestas habet rationem principii [...]. Beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Secundo, quia potestas se habet ad bonum et ad malum. Beatitudo autem est proprium et perfectum hominis bonum. Unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate.

(Tommaso d'Aquino, *La Summa teologica*, 2, 1, 2, 1-4)





(o gloria). Il bene dell'uomo trova invece la sua causa nella conoscenza di Dio. E perciò la beatitudine dell'uomo dipende dalla gloria che è presso Dio, come dalla propria causa [...]. Bisogna anche tenere presente che la notorietà spesso inganna [...], per questo la gloria umana è spesso fallace. [...]

ARTICOLO 4. – [...] La beatitudine dell'uomo consiste nel potere? [...] È impossibile che la beatitudine umana consista nel potere, per due motivi. Primo, perché il potere ha natura di principio, [...] e invece la beatitudine ha natura di fine ultimo. Secondo, perché il potere è relativo sia al bene che al male, invece la beatitudine è il bene proprio e perfetto dell'uomo. E di conseguenza una certa forma di beatitudine potrebbe anche consistere in un uso buono del potere, che si ha grazie alla virtù, piuttosto che nel potere stesso.

(traduzione di E. Dal Chiele)





Quaestio quinta De adeptione beatitudinis

[...]

ARTICULUS 1. – [...] Videtur quod homo beatitudinem adipisci non possit. [...] Respondeo dicendum quod beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo perfecti boni sit capax, ex hoc apparet, quia et eius intellectus apprehendere potest universale et perfectum bonum, et eius voluntas appetere illud. Et ideo homo potest beatitudinem adipisci. Apparet etiam idem ex hoc quod homo est capax visionis divinae essentiae [...]; in qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus. [...]

ARTICULUS 2. – [...] Videtur quod unus homo alio non possit esse beator. [...] Respondeo dicendum quod [...] in ratione beatitudinis duo includuntur, scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum; et adeptio vel fructio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis obiectum et causa, non potest esse una beatitudo alia maior, quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cuius fruitione homi-





6. Raggiungere la beatitudine

La quinta questione della Summa Theologiae (seconda parte, prima sezione) affronta otto interrogativi relativi all'effettivo conseguimento della beatitudine da parte dell'essere umano. Quest'ultima – spiega Tommaso d'Aquino – consiste nel conseguimento del bene perfetto, ovvero, nella visione dell'essenza divina. Pertanto, in questa vita, l'uomo potrà soltanto partecipare di questa condizione, che raggiungerà invece nella sua forma autentica e perfetta solo dopo la morte.

Questione quinta

Si può raggiungere la beatitudine?

[...]

ARTICOLO 1. – [...] L'essere umano può conseguire la beatitudine? [...] Il termine 'beatitudine' designa il conseguimento del bene perfetto. Pertanto chiunque sia in grado di accogliere in sé il bene perfetto può raggiungere la beatitudine. Che una persona sia in grado di accogliere in sé il bene perfetto risulta evidente dal fatto che il suo intelletto è in grado di apprendere il bene universale e perfetto, e la sua volontà di desiderarlo. Per questo motivo, l'essere umano può conseguire la beatitudine. Questo stesso concetto risulta evidente anche dal fatto che l'essere umano può accogliere in sé la visione dell'essenza divina [...], e in questa visione, lo abbiamo detto, consiste la perfetta beatitudine dell'uomo. [...]

ARTICOLO 2. – [...] Un essere umano può essere più beato di un altro? [...] Il concetto di beatitudine ne include altri due: quello di 'fine ultimo' (il sommo bene) e quello di 'conseguimento' o di 'fruizione' del bene stesso. In relazione al bene, oggetto e causa della beatitudine, non può esserne una maggiore di un'altra, perché il sommo bene è uno solo, ed è Dio, ed è grazie alla fruizione di Dio che gli uomini sono beati.





nes sunt beati. Sed quantum ad adeptionem huiusmodi boni vel fruitionem, potest aliquis alio esse beator, quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beator est. Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus vel ordinatus ad eius fruitionem. [...]

ARTICULUS 3. – [...] Videtur quod beatitudo possit in hac vita haberi. [...] Respondeo dicendum quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest, perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter. Primo quidem, ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit ‘perfectum et sufficiens bonum’, omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi. [...] Similiter etiam desiderium boni in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni quod habet. Bona autem praesentis vitae transitoria sunt, cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. [...] Secundo, si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinae essentiae, quae non potest homini provenire in hac vita, [...]. Ex quibus manifeste apparet quod non potest aliquis in hac vita veram et perfectam beatitudinem adipisci. [...]

ARTICULUS 4. – [...] Videtur quod beatitudo possit amitti. [...] Respondeo dicendum quod, si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti. [...] Si vero loquamur de beatitudine perfecta quae expectatur post hanc vitam, sciendum est quod Origenes posuit [...], quod





In relazione invece al conseguimento o fruizione di questo genere di bene, sì, una persona può essere più beata di un'altra, perché si è tanto più beati quanto più si fruisce di questo bene. Del resto, può accadere che una persona possa fruire di Dio in modo più perfetto di un'altra, perché è meglio disposta o preparata alla fruizione di quest'ultimo. [...]

ARTICOLO 3. – [...] Si può raggiungere la beatitudine in questa vita? [...] In questa vita si può avere una certa partecipazione della beatitudine, ma non di quella perfetta e autentica. E questo si può dimostrare con due argomenti. Il primo si fonda sul concetto generale di beatitudine, che, in quanto 'bene perfetto e sufficiente', esclude ogni male e appaga ogni desiderio. In questa vita, però, non è possibile escludere il male [...] né appagare il desiderio del bene. L'essere umano desidera per natura che il bene che possiede permanga, ma i beni della vita presente sono effimeri, dato che anche la vita stessa fugge via, e per un desiderio naturale noi vogliamo che duri in eterno, perché l'essere umano ha una naturale avversione per la morte. [...] Quanto al secondo argomento, bisogna invece considerare la nozione specifica di beatitudine, intesa come visione dell'essenza divina, alla quale gli uomini non possono pervenire in questa vita [...]. Da entrambi gli argomenti risulta quindi evidente che in questa vita nessuno può raggiungere l'autentica e perfetta beatitudine. [...]

ARTICOLO 4. – [...] È possibile perdere la beatitudine? [...] Sì, se parliamo di beatitudine imperfetta, l'unica forma in cui riusciamo ottenere la beatitudine in questa vita. [...] Se parliamo invece della beatitudine perfetta, che ci attende al termine di questa vita, bisogna ricordare ciò che ha detto Origene [...],





post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter. Primo quidem, ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo sit ‘perfectum bonum et sufficiens’, oportet quod desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod eius retinendi securitatem obtineat, alioquin necesse est quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis, affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem quod homo certam habeat opinionem bonum quod habet, nunquam se amissurum. [...] Secundo idem apparet, si consideretur ratio beatitudinis in speciali. [...] perfecta beatitudo hominis in visione divinae essentiae consistit. Est autem impossibile quod aliquis videns divinam essentiam, velit eam non videre. [...] Visio autem divinae essentiae replet animam omnibus bonis, cum coniungat fonti totius bonitatis, [...]. Sic ergo patet quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. Similiter etiam non potest eam perdere, Deo subtrahente. Quia, cum subtractio beatitudinis sit quaedam poena, non potest talis subtractio a Deo, iusto iudice, provenire, nisi pro aliqua culpa, in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt, cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis [...].

(Tommaso d’Aquino, *La Summa teologica*, 2, 1, 5, 1-4)





cioè che l'uomo può essere infelice anche dopo la beatitudine suprema. Ma questo è evidentemente falso, per due motivi. Il primo si fonda sul concetto generale di beatitudine: posto che quest'ultima è il bene 'perfetto e sufficiente', di necessità essa calma il desiderio dell'uomo ed esclude ogni male. L'essere umano desidera per natura conservare il bene che possiede, e ottenere la sicurezza di non perderlo, altrimenti sarà necessariamente afflitto dal timore o dalla certezza della perdita. La beatitudine autentica esige quindi che l'uomo abbia una convinzione certa che non perderà mai il bene che possiede. [...] Il secondo motivo risulta evidente prendendo in considerazione il concetto di beatitudine in senso specifico [...], vale a dire come visione dell'essenza divina: è impossibile che una persona, quando arriva a vedere l'essenza di Dio, poi non voglia più vederla. [...] La visione dell'essenza divina colma l'anima di ogni bene, perché la unisce alla fonte della bontà tutta [...], ed è quindi evidente che il beato non può perdere la beatitudine per sua volontà. Ma non può neppure perderla perché Dio gliela toglie. Infatti la sottrazione della beatitudine è un castigo, e pertanto non può derivare da Dio, giudice giusto, se non in conseguenza di una colpa, nella quale non è però possibile che cada chi vede l'essenza divina, perché da questa visione deriva necessariamente una volontà giusta [...].

(traduzione di E. Dal Chiele)





PARS IV, APPENDIX, CAPUT IV. – In vita [...] apprime utile est intellectum seu rationem, quantum possumus, perficere et in hoc uno summa hominis felicitas seu beatitudo consistit; quippe beatitudo nihil aliud est quam ipsa animi acquiescentia quae ex Dei intuitiva cognitione oritur: at intellectum perficere nihil etiam aliud est quam Deum Deique attributa et actiones quae ex ipsius naturae necessitate consequuntur, intelligere. Quare hominis qui ratione ducitur finis ultimus, hoc est summa Cupiditas qua reliquas omnes moderari studet, est illa qua fertur ad se resque omnes quae sub ipsius intelligentiam cadere possunt, adaequate concipiendum.

(Spinoza, *Etica*, 4, appendix, 4)





7. Perfezionare l'intelletto

L'Ethica di Spinoza (1632-1677) ambisce a rendere l'uomo perfectus. Che il cammino sia impervio è lo stesso pensatore ad ammetterlo, e l'impegno in una didassi piana e graduale, che addolcisca salite e arrotondi curve, inciampa, di necessità, nel rigore geometrico-deduttivo. Qui Spinoza è alle prese con l'intelletto, insieme utensile e sintomo della suprema felicità umana (beatitudo).

PARTE 4, APPENDICE, CAPITOLO 4. – Nella vita è [...] essenziale rendere perfetto, per quanto possibile, l'intelletto, cioè la ragione, ed è unicamente in questo che consiste la felicità suprema dell'uomo, cioè la beatitudine. In effetti, la felicità suprema altro non è che quello stesso appagamento dell'animo che scaturisce dalla conoscenza intuitiva di Dio. Ma portare a perfezione l'intelletto cos'altro significa se non conoscere Dio, le sue peculiarità, e le azioni che derivano dalla necessità della sua natura? Per questo motivo il fine ultimo dell'uomo orientato dalla ragione, cioè il desiderio supremo con cui si sforza di temperare tutti gli altri desideri, è quello che lo conduce a comprendere compiutamente sé e tutte le cose che la sua intelligenza può vagliare.

(traduzione di G. Dimatteo)





PARS II, PROPOSITIO XL, SCHOLIUM II. – [...] Tertium [...] cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum.

[...]

PARS V, PROPOSITIO XXXI. – Tertium cognitionis genus pendet a Mente tanquam a formali causa quatenus Mens ipsa aeterna est.

DEMONSTRATIO. – Mens nihil sub aeternitatis specie concipit, nisi quatenus sui Corporis essentiam sub aeternitatis specie concipit, hoc est nisi quatenus aeterna est; adeoque quatenus aeterna est, Dei habet cognitionem, quae quidem cognitio est necessario adaequata, ac proinde Mens quatenus aeterna est, ad illa omnia cognoscendum est apta quae ex data hac Dei cognitione consequi possunt [...].

SCHOLIUM. – Quo igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eo melius sui et Dei conscius est, hoc est eo est perfectior et beatior. [...]

(Spinoza, *Etica*, 2, 40, scholium 2; 5, 31)





8. Conoscere *veramente*

Conoscere non sempre è conoscere, e tre sono per Spinoza i generi di conoscenza (cognitionis genera). Il primo è un bugiattolo cieco, delimitato dal 'sentito dire'. Nel secondo – un abbaino – filtra una fioca ragione che illumina solo schemi universali. Il terzo genere non ha mura: la luce piena consente alla mente di conoscere l'essenza delle singole cose e all'uomo di cogliere la suprema felicità.

PARTE 2, PROPOSIZIONE 40, SCOLIO 2. – [...] Il terzo [...] genere di conoscenza progredisce dall'idea compiuta dell'essenza formale di certe qualità di Dio fino alla conoscenza compiuta dell'essenza delle cose.

[...]

PARTE 5, PROPOSIZIONE 31. – Il terzo genere di conoscenza dipende dalla mente come da causa formale, in quanto la mente stessa è eterna.

DIMOSTRAZIONE. – Non v'è nulla che la mente concepisca come eterno, se non perché concepisce in questo modo l'essenza del suo corpo, se non perché – vale a dire – è eterna. Pertanto, per il fatto di essere eterna, ha conoscenza di Dio, conoscenza che è senza dubbio necessariamente compiuta. E di conseguenza, essendo eterna, la mente ha facoltà di conoscere tutto quanto può originarsi da questa data conoscenza di Dio [...].

SCOLIO. – Ebbene, quanto più ognuno è munito di questo genere di conoscenza, tanto migliore è la consapevolezza che ha di sé e di Dio, vale a dire, tanto più è perfetto e sommamente felice. [...]

(traduzione di G. Dimatteo)





PARS V, PROPOSITIO XXXVI. – Mentis Amor intellectualis erga Deum est ipse Dei Amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est; sed quatenus per essentiam humanae Mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest, hoc est, Mentis erga Deum Amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.

DEMONSTRATIO. – Hic Mentis Amor ad Mentis actiones referri debet [...], qui proinde actio est, qua Mens se ipsam contemplatur, concomitante idea Dei tanquam causa [...], hoc est [...], actio, qua Deus, quatenus per Mentem humanam explicari potest, se ipsum contemplatur, concomitante idea sui; atque adeo [...] hic Mentis Amor pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat. Q.E.D.

COROLLARIUM. – Hinc sequitur, quod Deus, quatenus se ipsum amat, homines amat, et consequenter quod amor Dei erga homines, et Mentis erga Deum Amor intellectualis unum, et idem sit.





9. Una sola e identica cosa

*“La potenza dell’intelletto ovvero la libertà umana”: titola così l’ultima parte dell’*Éthica*, in cui si compie l’itinerario di salvezza spinoziano. A richiamare l’impianto geometrico dell’opera è qui una fitta rete di equivalenze e rapporti biunivoci fra i concetti, in un costante passaggio dalla dimensione della mente a quella di Dio. L’amore intellettuale della mente verso Dio non è infatti che un frammento dell’amore infinito di Dio per se stesso, esteso anche agli esseri umani. Ed è in questo amore intellettuale, in questo atto auto-contemplativo della mente, che consiste la felicità suprema (beatitudo), chiamata da Spinoza anche salvezza (salus) o, ancora, libertà (libertas).*

PARTE 5, PROPOSIZIONE 36. – L’amore intellettuale della mente verso Dio è quello stesso amore con cui Dio ama se stesso, e non in quanto è infinito, ma per il fatto che si può spiegare mediante l’essenza della mente umana, considerata nella prospettiva dell’eternità. In altre parole, l’amore intellettuale della mente verso Dio è una parte di quell’amore infinito con cui Dio ama se stesso.

DIMOSTRAZIONE. – Questo amore della mente va ricondotto alle azioni di quest’ultima [...], ed esso è quindi l’azione con cui la mente contempla se stessa, accompagnata dall’idea di Dio come causa [...]. In altre parole [...], per il fatto che Dio si può spiegare mediante la mente umana, questo amore è l’azione con cui Dio contempla se stesso, accompagnato dall’idea di sé, e pertanto [...] questo amore della mente è una parte dell’infinito amore con cui Dio ama se stesso. E proprio questo si intendeva dimostrare.

COROLLARIO. – Ne deriva che Dio, per il fatto che ama se stesso, ama gli uomini, e di conseguenza l’amore di Dio verso gli uomini e l’amore intellettuale della mente verso Dio sono una sola e identica cosa.





SCHOLIUM. – Ex his clare intelligimus, qua in re nostra salus, seu beatitudo, seu Libertas consistit, nempe in constanti, et aeterno erga Deum Amore, sive in Amore Dei erga homines. Atque hic Amor, seu beatitudo in Sacris codicibus Gloria appellatur, nec immerito. Nam sive hic Amor ad Deum referatur, sive ad Mentem, recte animi acquiescentia, quae revera a Gloria [...] non distinguitur, appellari potest. Nam quatenus ad Deum refertur, est [...] Laetitia, liceat hoc adhuc vocabulo uti, concomitante idea sui, ut et quatenus ad Mentem refertur [...]. Deinde quia nostrae Mentis essentia in sola cognitione consistit, cuius principium, et fundamentum Deus est [...]: hinc perspicuum nobis fit, quomodo, et qua ratione Mens nostra secundum essentiam, et existentiam ex natura divina sequatur, et continuo a Deo pendeat; quod hic notare operae pretium duxi, ut hoc exemplo ostenderem, quantum rerum singularium cognitio, quam intuitivam, sive tertii generis appellavi [...], polleat, potiorque sit cognitione universali, quam secundi generis esse dixi. Nam quamvis in Prima Parte generaliter ostenderim, omnia (et consequenter Mentem etiam humanam) a Deo secundum essentiam, et existentiam pendere, illa tamen Demonstratio, tametsi legitima sit, et extra dubitationis aleam posita, non ita tamen Mentem nostram afficit, quam quando id ipsum ex ipsa essentia rei cuiuscunque singularis, quam a Deo pendere dicimus, concluditur.

(Spinoza, *Etica*, 5, 36)





SCOLIO. – Da tutto questo comprendiamo chiaramente in cosa consiste la nostra salvezza, o felicità suprema, o libertà: consiste appunto nell’immutabile ed eterno amore verso Dio, ossia nell’amore di Dio verso gli uomini. E questo amore, o felicità suprema, non a torto nei libri sacri è chiamato gloria. Perché questo amore, sia che si riferisca a Dio sia che si riferisca alla mente, può essere definito correttamente appagamento dell’animo, concetto che in realtà non è affatto differente da quello di gloria [...]. E dal momento che si riferisce a Dio, questo amore è [...] gioia – mi sia consentito usare ancora questa parola – accompagnata dall’idea di sé, come pure è gioia dal momento che si riferisce alla mente [...]. Inoltre, poiché l’essenza della nostra mente consiste nella sola conoscenza, il cui principio e fondamento è Dio [...], da questo risulta per noi chiaro in quale modo e per quale ragione la nostra mente, secondo l’essenza e l’esistenza, discenda dalla natura divina e continuamente dipenda da Dio. Ho ritenuto valesse la pena di sottolinearlo qui, per mostrare in questo modo quanto sia grande il valore della conoscenza delle cose particolari, che ho chiamato conoscenza intuitiva o di terzo genere [...], e quanto questa forma di conoscenza sia più potente di quella universale, che ho detto essere di secondo genere. Infatti, sebbene nella prima parte dell’opera io abbia dimostrato in generale che tutte le cose (e di conseguenza anche la mente umana) dipendono da Dio secondo l’essenza e l’esistenza, quella dimostrazione, seppure legittima e fuori dal rischio di ogni dubbio, non colpisce tuttavia la nostra mente come quando si trae la medesima conseguenza dalla medesima essenza di una qualsiasi cosa particolare, che, diciamo, dipende da Dio.

(traduzione di E. Dal Chiele)





PARS V, PROPOSITIO XLII. – Beatitudo non est virtutis prae-
mium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines
coërcemus; sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines
coërcere possumus.

DEMONSTRATIO. – Beatitudo in Amore erga Deum consistit,
qui quidem Amor ex tertio cognitionis genere oritur, atque
adeo hic Amor ad Mentem, quatenus agit, referri debet; ac
proinde ipsa virtus est, quod erat primum. Deinde quo Mens
hoc Amore divino, seu beatitudine magis gaudet, eo plus intel-
ligit, hoc est eo maiorem in affectus habet potentiam, et eo
minus ab affectibus, qui mali sunt, patitur; atque adeo ex eo,
quod Mens hoc Amore divino, seu beatitudine gaudet, po-
testatem habet libidines coërcendi; et quia humana potentia
ad coërcendos affectus in solo intellectu consistit, ergo nemo
beatitudine gaudet, quia affectus coërcuit; sed contra potestas
libidines coërcendi ex ipsa beatitudine oritur [...].

SCHOLIUM. – His omnia, quae de Mentis in affectus potentia,
quaeque de Mentis Libertate ostendere volueram, absolvi. Ex





10. Felicità o, in fondo, libertà

Spinoza, è cosa nota, smaschera l'impulso dell'uomo di ascrivere le sue peculiarità a Dio, approssimando quest'ultimo alla Natura. Nella propositio che suggella l'Ethica, il pensatore contrassegna altri punti di interesse sull'itinerario che porta alla 'laica' beatitudo: felicità suprema è vivere guidati dalla ragione (virtus); felicità suprema è conoscere Dio (amor Dei); felicità suprema è salvezza (salus). E questo, in fondo, "è libertà" (Eth. V, pr. XXXVI, schol.).

PARTE 5, PROPOSIZIONE 42. – La felicità suprema non è un premio che si ottiene grazie alla virtù, ma è la virtù stessa; e noi non godiamo di questa felicità perché reprimiamo gli impulsi incontrollati, ma è vero il contrario: è perché godiamo di questa felicità suprema che riusciamo a reprimere quegli impulsi.

DIMOSTRAZIONE. – La felicità suprema consiste nell'amore per Dio. Questo amore scaturisce senza dubbio dal terzo genere di conoscenza, e quindi, per il fatto che è dotato di capacità di agire, va ricondotto alla mente. Di conseguenza la felicità suprema è la virtù – e questo era il primo punto da dimostrare. In secondo luogo, quanto più la mente gode dell'amore per Dio, vale a dire della felicità suprema, tanto più comprende, e cioè tanto maggiore è la sua capacità di controllare i sentimenti e tanto meno è inerte di fronte ai sentimenti dannosi. E pertanto, in quanto gode di questo amore divino, ovvero della felicità suprema, la mente ha la capacità di reprimere gli impulsi incontrollati; e visto che l'umana facoltà di reprimerli consiste unicamente nell'intelletto, ne consegue che non si gode della felicità suprema per il fatto di aver represso tali impulsi. È anzi vero il contrario: il potere di dominare gli impulsi incontrollati scaturisce dalla stessa suprema felicità [...].

SCOLIO. – Con queste parole ho esposto quanto mi ero proposto di dimostrare sulla capacità della mente di controllare i





quibus apparet, quantum Sapiens polleat, potiorque sit ignaro, qui sola libidine agitur. Ignarus enim, praeterquam quod a causis externis, multis modis agitur, nec unquam vera animi acquiescentia potitur, vivit praeterea sui, et Dei, et rerum quasi inscius, et simulac pati desinit, simul etiam esse desinit. Cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur; sed sui, et Dei, et rerum aeterna quadam necessitate conscius, nunquam esse desinit; sed semper vera animi acquiescentia potitur. Si iam via, quam ad haec ducere ostendi, perardua videatur, inveniri tamen potest. Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur. Qui enim posset fieri, si salus in promptu esset, et sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligeretur? Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt.

(Spinoza, *Etica*, 5, 42)





sentimenti e sulla sua libertà. Di qui emerge quanto grande sia il potere del saggio e quanto costui sia superiore rispetto all'uomo privo di saggezza, che si fa guidare unicamente dall'impulso senza controllo. L'uomo privo di saggezza infatti, oltre ad essere turbato in varie maniere dalle cause esterne senza mai conseguire un reale appagamento dell'animo, vive come privo della consapevolezza di sé, di Dio e delle cose, e nel momento in cui smette di essere soggetto alle passioni, smette anche di vivere. Al contrario, l'uomo saggio, in quanto tale, difficilmente è turbato nell'animo, ma, consapevole di sé, di Dio, e delle cose, per una necessità eterna, non smette di vivere mai e sempre gode di un vero appagamento dell'animo. È vero, la via che ho indicato, quella che conduce alla saggezza, dà l'impressione di essere impraticabile; tuttavia è possibile trovarla. E poi deve essere necessariamente assai complicata una cosa che si trova così di rado. Infatti, se la salvezza fosse portata di mano e fosse raggiungibile senza tanto sforzo, come potrebbe accadere che quasi ogni uomo la trascuri? È certo però che tutte le cose preziose sono tanto difficili quanto rare.

(traduzione di G. Dimatteo)







I PROTAGONISTI







ARTISTI

Archivio Zeta. Gianluca Guidotti e Enrica Sangiovanni hanno fondato Archivio Zeta nel 1999. Hanno diretto *Una Trilogia del disorientamento: Gli Uccelli* di Aristofane (1999), *Anfitrione* di Plauto (2000), *Il Ciclope* di Euripide (2001); *Una Trilogia tragica: I Persiani* (2003), *Sette contro Tebe* (2005) di Eschilo, *Antigone* di Sofocle (2006) al Cimitero Militare Germanico della Futa (2003/2008); il *Progetto sulla Shoà – La Notte* di E. Wiesel (2002), con la collaborazione diretta del Premio Nobel per la Pace Elie Wiesel; *Interviste Impossibili/Uomo di Neanderthal e Henry Ford* di I. Calvino (2003); *Il Segno* (2006), opera di musica contemporanea composta da Patrizio Barontini e prodotta da Tempo Reale; inoltre hanno diretto *Plutocrazia* (2006), dal *Pluto* di Aristofane con contaminazioni da K. Marx, S. Weil ed economisti contemporanei, scritto in collaborazione con Franco Belli, e *La Madonna a Treblinka* (2008) di V. Grossman, in collaborazione con l'Istituto Storico Parri, il Museo della Resistenza di Bologna e la Gemäldegalerie Alte Meister di Dresda; il *Progetto Uomo – Techne: Prometeo Incatenato* di Eschilo (2008) al Sasso di San Zanobi con musiche originali di Giovanna Marini e *Il Sistema del Mondo* (2009) da G. Galilei, G. Leopardi e I. Calvino. Sempre del 2009 è *Iliade – I Fiumi parlano* di Omero. Dal 2010 al 2013 mettono in scena l'*Orestea* di Eschilo al Cimitero Militare Germanico del Passo della Futa. Nel 2011 dirigono *La Zona Grigia* da P. Levi, *Il Presidente* di T. Bernhard, e *Edipo Re* di Sofocle per il Teatro Romano di Fiesole. Nel 2013 debutta *Nemico del popolo* di H. Ibsen. Nel 2014 partecipano al Volterra Teatro Festival con *La Ferita – Logos/Rapsodia*, da *Legarsi alla montagna* di M. Lai con testi di G. Bruno, L. da Vinci e V. Consolo. Nel 2014, al Cimitero Militare Germanico del Passo della Futa, debutta *Gli ultimi giorni dell'umanità* di K. Kraus. Nell'ottobre 2014, in occasione del 70° anniversario dell'eccidio di Monte Sole, debutta *L'uomo e le cose – ceneri di logica e morale* dal Crematorio di Goffredo Parise. Nel 2014





Archivio Zeta vince il Premio “Rete Critica” come miglior progetto artistico. Nel 2015 viene sviluppato il progetto ad episodi *Pilade/Pasolini*, parte del Progetto Speciale del Comune di Bologna *Più moderno di ogni moderno* e del Festival VolterraTeatro. Nel 2016 ha debuttato al Cimitero Germanico del Passo della Futa e poi al teatro studio di Scandicci *Macbeth: l'essere e il tempo* di Shakespeare, collegato al progetto parallelo *YOKNAPATAWPHA – terra divisa*, composto dal dittico *sound and fury – big woods*. Nell'autunno 2016 Archivio Zeta ha abitato il Teatro delle Moline di Bologna con il progetto residenza artistica *Metafisica*, in collaborazione con ERT Emilia Romagna Teatro Fondazione.

Patrizio Barontini. Compositore e pianista, svolge la propria attività in Italia e all'estero, dove ha ottenuto esecuzioni, premi e borse di studio. Ha insegnato nei conservatori di Cuneo, Ferrara e Trieste. Quale musicista particolarmente attento alla formazione dei bambini, ha tenuto corsi anche in altri conservatori e istituti musicali e preso parte a convegni sulla composizione nella didattica musicale. Collaborando con il centro “Tempo Reale” di Firenze, ha affiancato alla produzione compositiva numerose esperienze di progettazione sonora nell'ambito di esposizioni artistiche e culturali di diverse istituzioni pubbliche e fondazioni private (tra le altre, Comune di Milano, RAI, Fondazione Dalmine, Renzo Piano Building Workshop). In qualità di regista del suono, è intervenuto in alcune importanti produzioni musicali, tra le quali si segnalano quelle con l'Orchestra sinfonica della RAI, con la London Sinfonietta e con l'Orchestra Regionale Toscana. Ha composto musiche per il documentario *La luna di Kiev* di Marcella Piccinini (2007), per i corti *Petra* e *Aneta* di Marcella Piccinini (2011), per *La stanza e il cielo (la storia non finita)* di Marcelle Nenè (2013) e per il documentario *La mia casa e i miei coinquilini* di Marcella Piccinini (2016).





Roberto Herlitzka. Si è diplomato all'Accademia d'Arte Drammatica "S. D'Amico" di Roma, e si è formato alla scuola di Orazio Costa, sotto la cui direzione ha interpretato numerose *pièces*. Nel corso della sua lunga e ricca carriera, si è mosso fra testi classici e contemporanei, lavorando sotto la direzione di registi sia tradizionali che d'avanguardia. Tra i numerosissimi allestimenti cui ha preso parte si ricordano *Il candelai* di G. Bruno e *Le mutande* di C. Sternheim, con la regia di Luca Ronconi (1968); *Coriolano* (1969), *Come vi piace* (1977), *Sogno di una notte di mezza estate* (1982) e *Re Lear* (2004) di W. Shakespeare, *Il balcone* di J. Genet (1971), con la regia di Antonio Calenda; *Otello* di W. Shakespeare (1975), *Il nipote di Rameau* di D. Diderot (1976), *Zio Vanja* di A. Cechov (1990), diretto da Gabriele Lavia; *Il ventaglio* di C. Goldoni (1993) e *Misura per misura* di W. Shakespeare sotto la direzione di Luigi Squarzina; *La locandiera* di C. Goldoni (1983) con la regia di Giancarlo Nanni; *Nathan il saggio* di G.E. Lessing (1976) e *Broken glass* di A. Miller per la regia di Mario Missiroli; *Il misantropo* di Molière e *Nell'intima dimora* (1992) per la regia di Walter Pagliaro; *Zio Vanja* (1997) di A. Cechov per la regia di Peter Stein; *Dialoghi mancati* di A. Tabucchi (1995), *Semplicemente Complicato* (1995) e *Gelo* (2001) di T. Bernhard per la regia di Teresa Pedroni; *Prometeo* di Eschilo (1994) ed *Edipo a Colono* di Ruggero Cappuccio, da Sofocle (1997, 2006); *Lighea* (2002) di G. Tomasi di Lampedusa con la regia di Ruggero Cappuccio; *Lasciami andare madre* (2004, "Premio Gassmann" come miglior attore) con la regia di Lina Wertmüller; *Elisabetta II* di Teresa Pedroni (2009). Nel 2001 ha firmato la regia di un *ExAmleto* di cui era unico interprete. Ha svolto inoltre una vivace attività cinematografica con registi quali Lina Wertmüller (*Film d'amore e d'anarchia*, 1973; *Pasqualino sette bellezze*, 1975; *Notte d'estate con profilo greco*, 1986; *Mannaggia alla miseria*, 2009), Nikita Michalkov (*Oci ciornie*, 1987), Luigi Magni (*Secondo Ponzio Pilato*, 1988 e *In nome del popolo sovrano*, 1990),





Luigi Comencini (*Marcellino pane e vino*, 1991), Roberto Faenza (*Marianna Ucrìa*, 1997), Paolo Rosa (*Il mnemonista*, 1999), Fabio Rosi (*L'ultima lezione*, 2001), Marco Bellocchio (*Buongiorno, notte*, 2003, nel ruolo di Aldo Moro, per il quale ha vinto il “David di Donatello” come miglior attore non protagonista; *La bella addormentata*, 2012, *Sangue del mio sangue*, 2015 e *Fai bei sogni*, 2016), Claudio Bondi (*De Reditu – Il Ritorno*, 2004), Roberto Andò (*Viaggio segreto*, 2006), Giuliano Montaldo (*I demoni di San Pietroburgo*, 2008), Valerio D’Annunzio (*Aria*, 2009), Francesco Maselli (*Le ombre rosse*, 2009), Stefania Sandrelli (*Christine*, 2009), Rocco Mortelliti (*La scomparsa di Patò*, 2010), Gian Alfonso Pacinotti (*L'ultimo terrestre*, 2011), Gianluca e Massimiliano De Serio (*Sette opere di misericordia*, 2011), Luigi Lo Cascio (*La città ideale*, 2012), Giuseppe Piccioni (*Il rosso e il blu*, 2012), Paolo Sorrentino (*La grande bellezza*, 2013) e Luca Miniero (*Non c'è più religione*, 2016). Per la televisione ha preso parte a numerosi sceneggiati e serie: *Graffio di tigre*, diretto da Alfredo Peretti (2007), la sit-com *Boris* di Luca Vendruscolo (2007), *Nebbie e delitti 3* di Giampaolo Tescari (2009), *Il segreto dell'acqua* di Renato de Maria (2011) e il documentario diretto da Samuele Rossi *Indro. L'uomo che scriveva sull'acqua* (2016). Nel 2013 ha vinto il “Nastro d’Argento” alla carriera.

Luigi Lo Cascio. Si forma all’Accademia Nazionale d’Arte Drammatica “Silvio D’Amico” di Roma e debutta in teatro sotto la guida di Federico Tiezzi, che lo dirige, nel 1989, in *Aspettando Godot* di S. Beckett. Tra il 1989 e il 1999 riveste importanti ruoli in: *La sposa di Messina* di F. Schiller, per la regia di Elio De Capitani (1990); *La morte di Empedocle* di F. Hölderlin (1992) e *Coriolano* di W. Shakespeare (1994), per la regia Roberto Guicciardini; *Romeo e Giulietta* di W. Shakespeare, per la regia di Giuseppe Patroni Griffi (1995); nel 1999 recita, diretto da Carlo Cecchi, in *Sogno di una notte di mezza estate* e nell’*Amleto* di W. Shakespeare. Nel 2000 esordisce al cinema con *I cento passi*, per la regia di Marco Tullio Giordana, che





lo sceglie per vestire il ruolo di Peppino Impastato, grazie al quale vince il “David di Donatello” come migliore attore protagonista. Nel 2001 recita in *Luce dei miei occhi*, per la regia di Giuseppe Piccioni, per il quale vince la “Coppa Volpi” come miglior attore al Festival del Cinema di Venezia. Nel 2002, diretto da Cristina Comencini, recita ne *Il più bel giorno della mia vita*; l'anno seguente Marco Tullio Giordana lo dirigerà nel pluripremiato *La meglio gioventù*, che gli vale (*ex aequo* con tutti i protagonisti maschili del film) il “Nastro d'Argento” 2004. Nel 2005 torna al teatro, dirigendo e interpretando *Nella tana di Kafka*, per il quale vince il “Premio Ubu” come miglior attore; premio che tornerà a vincere l'anno seguente, con *Il silenzio dei comunisti* di V. Foa, M. Mafai e A. Reichlin, regia di Luca Ronconi. Nel frattempo, per il cinema, riveste ruoli da protagonista in *Buongiorno, notte* di Marco Bellocchio (2003), *Mio cognato* di Alessandro Piva (2003), *Occhi di cristallo* di Eros Puglielli (2004), *La vita che vorrei* di Giuseppe Piccioni (2004), *La bestia nel cuore* di Cristina Comencini (2005), *Mare nero* di Roberta Torre (2006), *Il dolce e l'amaro* di Andrea Porporati (2007), *Miracolo a S. Anna* di Spike Lee (2008), *Sanguepazzo* di Marco Tullio Giordana (2008), *Gli amici del bar Margherita* di Pupi Avati (2009), *Baaria* di Giuseppe Tornatore (2009), *Noi credevamo* di Mario Martone (2010), *Romanzo di una strage* di Marco Tullio Giordana (2012). Nel 2012 dirige e interpreta il film *La città ideale*, che gli vale, tra gli altri riconoscimenti, il Premio “Arca CinemaGiovani” alla Mostra Internazionale d'Arte Cinematografica di Venezia (2012) e la “Rosa d'oro Migliore Opera Prima” al Roseto Opera Prima Festival (2013). Negli anni successivi recita in: *Salvo*, di Fabio Grassadonia e Antonio Piazza (2013), *Marina* di Stijn Coninx (2013), *Il capitale umano* di Paolo Virzì (2014), *I nostri ragazzi* di Ivano De Matteo (2014), *Il nome del figlio* di Francesca Archibugi (2015), *Asino vola* di Paolo Tripodi e Marcello Fonte (2015), *Smetto quando voglio – Masterclass* di Sydney Sibilla (2017).





Manuela Mandracchia. Diplomata all'Accademia Nazionale d'Arte Drammatica "Silvio d'Amico" di Roma nel 1993, si è affermata in spettacoli di Luca Ronconi (fra cui *I due gemelli veneziani* di C. Goldoni, *Il Candelaio* di G. Bruno, *Amor nello specchio* di G.B. Andreini, "Premio Ubu" 2003 come miglior attrice non protagonista), Massimo Castri (fra cui *Questa sera si recita a soggetto* di L. Pirandello), Piero Maccarinelli (fra cui *Oreste* di Euripide), Lorenzo Salvetti, Giancarlo Sepe, Nanni Garella, Mauro Avogadro. Nel 2005, assieme ad Alvia Reale, Sandra Toffolatti e Mariángeles Torres, fonda la compagnia "Miti Pretese", uno dei più dinamici *ensemble* del panorama teatrale italiano. Con "Miti Pretese" porta in scena, tra gli altri, gli spettacoli *Roma ore 11* ("Premio ETI – Gli Olimpici del Teatro" 2007, come miglior spettacolo d'innovazione), *Festa di Famiglia* ("Premio Alabarda d'oro – Città di Trieste" 2009, come miglior spettacolo dell'anno), *Le Troiane. Frammenti di tragedia* (2013) e *Piovono mucche* (nel 2015, con Fabio Cocifoglia e Sandra Toffolati). Nel 2016 ha recitato, con Gianni Daddario, Massimo Foschi, Michele Sinisi e Matteo Sintucci nel *Preamleto*, scritto da Michele Santeramo per la regia di Veronica Cruciani. Ha interpretato ruoli nei film *Habemus Papam* di Nanni Moretti (2011), *Quando la notte* di Cristina Comencini (2011), *Bolgia totale* di Matteo Scifoni (2014), *In nome del figlio* di Francesca Archibugi e in *Fai bei sogni* di Marco Bellocchio (2016). Nel 2015, per la trasmissione "Ad Alta Voce" di Radio 3, ha letto il romanzo *Il Sentiero dei nidi di ragno*, di I. Calvino. Tra i numerosi riconoscimenti, ricordiamo anche il "Premio della Critica" 2003 e il Premio "ETI – gli Olimpici del Teatro" 2003.

Ciro Masella. Attore e regista, ha lavorato con Luca Ronconi, Massimo Castri, Gigi Dall'Aglio, Federico Tiezzi, Roberto Latini, Michele Sinisi, Gabriele Di Luca e Massimiliano Setti (Carrozzeria Orfeo), Enrica Sangiovanni e Gianluca Guidotti (Archivio Zeta), Ninni Bruschetta, in spettacoli per il Teatro





Stabile dell'Umbria, il Piccolo di Milano, il Teatro di Roma, Emilia Romagna Teatro, il Teatro Stabile Metastasio di Prato, il CSS di Udine, il Teatro Due di Parma, e tanti altri. Ha diretto e interpretato spettacoli scritti appositamente per lui da Stefano Massini, Francesco Niccolini, Emanuele Aldrovandi e altri drammaturghi italiani. Nel 2003 ha fondato, e da allora dirige, il festival *Tra Cielo e Terra* in Umbria e nel 2007 la Compagnia Uthopia, con la quale inizia un lavoro di studio e messa in scena di autori prevalentemente contemporanei.

Giuseppe Fausto Modugno. Pianista, si è formato alla scuola di Franco Scala e si è laureato al DAMS presso l'Università di Bologna. Frequenta abitualmente e con successo sedi concertistiche italiane e straniere come solista e con orchestra e ha suonato in Europa, Stati Uniti e Asia. Il suo repertorio spazia dai classici ai contemporanei e nei suoi programmi ama accostare al grande repertorio pagine di compositori viventi e brani inediti, frutto di un'appassionata e continua ricerca. È titolare della Cattedra di Pianoforte principale presso l'Istituto Musicale "Vecchi-Tonelli" di Modena. I suoi interessi lo portano a dedicarsi da anni alla proposta di frequentatissimi cicli di conferenze e conferenze-concerto dedicati agli autori e ai problemi storico estetici del grande repertorio. In questa attività è affiancato spesso da importanti personalità del mondo della cultura (C. Augias, M. Cacciari, M. Donà, G. Giorello, E. Riccomini, V. Riguzzi). Infaticabile e importante anche la sua attività di organizzatore in campo musicale: dopo essere stato fin dalla nascita Segretario artistico dell'Orchestra Mozart è dal 2007 responsabile didattico dell'Accademia dell'Orchestra Mozart. Ha inciso per Nuova Era, Hermitage, Tactus e Concerto proponendo tra l'altro prime registrazioni assolute di inediti di Mendelssohn e Haydn.





Elisabetta Pozzi. Ha frequentato la Scuola del Teatro Stabile di Genova, debuttando con Giorgio Albertazzi in *Il fu Mattia Pascal* di L. Pirandello, per la regia di Luigi Squarzina. Ha in seguito lavorato con Albertazzi in opere come *La conversazione continuamente interrotta* di E. Flaiano e *Peer Gynt* di H. Ibsen. Tornata nel 1979 al Teatro di Genova ha lavorato, fra l'altro, in *Re Nicolò* di F. Wedekind, *Pericle, principe di Tiro* di W. Shakespeare, *Rosales* di M. Luzi, *Le tre sorelle* di A. Cechov e *Arden of Faversham*, per cui ha ottenuto il "Premio Ubu". Ha poi recitato in: *La parola tagliata in bocca* di E. Siciliano; *Miele selvatico* di M. Frayn, regia di Gabriele Lavia; *Annie Wobblers* di A. Wesker, di cui ha curato anche la regia (1986); *Piccoli equivoci* di C. Bigagli, regia di Franco Però; *Misura per misura* di W. Shakespeare, regia di Jonathan Miller (1987); *Francesca da Rimini* di G. d'Annunzio, regia di Aldo Trionfo (1988). Dal 1989, con il Teatro Stabile di Parma ha preso parte a *Il Gabbiano* di A. Cechov, regia di Walter Le Moli, e al "Progetto Ritsos". Nel 1990 ha partecipato a *I serpenti della pioggia* di P.O. Enquist, regia di Franco Però, per cui ha ottenuto ancora il "Premio Ubu". Negli anni successivi ha recitato in: *I giganti della montagna* di L. Pirandello; *I sequestrati* di Altona di J.P. Sartre, regia di Walter Le Moli (1992/1993); *Molto rumore per nulla* di W. Shakespeare, regia di Gigi Dall'Aglio (1994); *Zio Vanja* di A. Cechov, regia di Peter Stein (1996) e *Il lutto si addice ad Elettra* di E. O'Neill, regia di Luca Ronconi (1997), vincendo per altre due volte il "Premio Ubu"; *Adelchi* di A. Manzoni, regia di Carmelo Bene; *Delirio a Due* di E. Ionesco, regia di Walter Le Moli (1999); *Elettra e Oreste* di Euripide, regia di Piero Maccarinelli (2000); *Maria Stuarda* di D. Maraini, regia di Francesco Tavassi (2000/2001); *Tempeste* di K. Blinzen (2001/2002). Nel 2002 ha interpretato il ruolo di Amleto nello spettacolo diretto da Walter Le Moli ed è stata protagonista de *Il benessere di Brusati*, di Mauro Avogadro. Del 2003 è *Fedra* di G. Ritzos, per Taormina Arte. Nel 2004 ha





recitato in *Ti ho amata per la tua voce*, dal romanzo di S. Nassib, di cui ha curato la drammaturgia insieme a Luca Scarlini, e nel 2005 in *La donna del mare*, regia di Mauro Avogadro; nel 2007 ha interpretato *Medea* di C. Wolf. Nel 2009 ha preso parte al XVI ciclo di rappresentazioni classiche allestite dall'INDA presso il teatro greco di Siracusa interpretando il ruolo della protagonista nella *Medea* di Euripide, per la regia di Krzysztof Zanussi; l'anno successivo, nella medesima sede, ha recitato con Maurizio Donadoni nell'*Aiace* di Sofocle per la regia di Daniele Salvo e nell'*Ippolito* di Euripide per la regia di Carmelo Rifici. Per il cinema ha debuttato nel 1979 ne *Il mistero di Oberwald* di Michelangelo Antonioni; nel 1984 ha preso parte al film *Non ci resta che piangere* di Massimo Troisi e Roberto Benigni; nel 1992 ha ottenuto il "Premio Donatello" quale migliore attrice non protagonista per *Maledetto il giorno che t'ho incontrato*, di Carlo Verdone. Ha recitato in *Cuore Sacro* di Ferzan Ozpetek (2005), nella serie *Braccialetti Rossi* di Giacomo Campiotti (2015) e in *Amo la tempesta* di Maurizio Losi (2016).

Tommaso Ragno. Si è formato presso la Scuola D'Arte Drammatica "Paolo Grassi" di Milano. Ha debuttato sulle scene teatrali nel 1988 con *La seconda generazione*, per la regia di Mario Martone, che lo dirigerà anche in *Woyzeck* di G. Büchner. Tra i suoi numerosi lavori teatrali ci limitiamo a segnalare: *Caterina di Heilbronn* di H. von Kleist per la regia di Cesare Lievi (1997); la trilogia shakesperiana *Amleto*, *Misura per misura* e *Sogno di una notte di mezza estate* per la regia di Carlo Cecchi (1999); *Lo specchio del diavolo* di G. Ruffolo, per la regia di Luca Ronconi (2006); *Troilo e Cressida* di W. Shakespeare, per la regia di Luca Ronconi (2006); la *Trilogia della villeggiatura* di C. Goldoni per la regia di Toni Servillo (2009/2010); *Abbastanza sbronzo da dire che ti amo?* di Carlo Cecchi (2012); *La dodicesima notte* di W. Shakespeare, per la regia di C. Cecchi (2014); *Intrigo e amore* di F. Schiller per la regia di Marco Sciaccaluga; *Il gabbiano*



di A. Checov per la regia di Marco Sciaccaluga (2017). Per il cinema, ha rivestito ruoli da protagonista in *L'uomo privato* di Emidio Greco (2006) e in *Maria Mafiosi* di Jule Ronstedt (2016); ha recitato, tra l'altro, in *Io e te* di Bernardo Bertolucci (2011), *Un ragazzo d'oro* di Pupi Avati (2013), *La pazza gioia* di Paolo Virzì (2015), *Hotel Gagarin* di Simone Spada (2016). Ha preso parte a svariati sceneggiati e serie televisive: recentemente, *Il tredicesimo apostolo* di Alexis Sweet (2013), *1992* di Giuseppe Gagliardi (2014/2015), *Non uccidere* di Giuseppe Gagliardi (2016), *La porta rossa* di Carmine Elia (2016) e *1993* di Giuseppe Gagliardi. Ha letto per i microfoni di Radio 3 numerose opere letterarie tra cui *Il ritratto di Dorian Gray* di O. Wilde (2006), *Camera con vista* di E.M. Forster (2008), *Dracula* di B. Stoker (2012), *Frankenstein* di M. Shelley (2013), *Addio alle armi* di E. Hemingway (2014), *Franklin Jones* dall'*Antologia di Spoon River* di E.L. Masters, *Conversazione in Sicilia* di E. Vittorini (2016). Nel 2014 ha partecipato in qualità di voce recitante al concerto alla IV edizione del Festival Prokofiev dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia.





RELATORI

Massimo Cacciari. Si è dedicato inizialmente alla tradizione del “pensiero negativo”, alla cultura mitteleuropea del primo Novecento, ai rapporti fra filosofia e prassi: *Krisis* (Feltrinelli, Milano 1975); *Pensiero negativo e razionalizzazione* (Marsilio, Venezia 1977); *Dialettica e critica del politico* (Feltrinelli, Milano 1978); *Dallo Steinhof* (Adelphi, Milano 2005²). Ha quindi approfondito l'intreccio fra tradizioni teologiche e ricerca filosofica: *Icone della legge* (Adelphi, Milano 2002²); *L'angelo necessario* (Adelphi, Milano 1986); *Zeit ohne Kronos* (Ritter, Klagenfurt 1986); *Dell'inizio* (Adelphi, Milano 2001²). Negli ultimi anni i suoi studi si sono rivolti in particolare al nesso tra filosofia e politica nella storia europea: *Geo-filosofia dell'Europa* (Adelphi, Milano 2003²); *L'arcipelago* (Adelphi, Milano 1997). È stato tra i fondatori di “Angelus Novus”, “Laboratorio Politico”, “Il Centauro”, “Paradosso”. Molte delle sue opere sono state tradotte nelle principali lingue europee ed è membro di numerose istituzioni filosofiche internazionali, fra cui l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli e il Collège de Philosophie di Parigi. Fra i saggi più recenti si segnalano *Teologia e politica al crocevia della storia*, con M. Tronti (Alboversorio, Milano 2007), *Sul partito democratico. Opinioni a confronto* (con B. De Giovanni e G. Galasso; Guida, Napoli 2007), *Anni decisivi* (Saletta dell'Uva, Caserta 2007), *Hamletica* (Adelphi, Milano 2009; Premio “De Sanctis” per la saggistica), *Il dolore dell'altro. Una lettura dell'Ecuba di Euripide e del libro di Giobbe* (Saletta dell'Uva, Caserta 2010), *I comandamenti. Io sono il Signore Dio tuo* (Il Mulino, Bologna 2010), *I comandamenti. Ama il prossimo tuo* (con Enzo Bianchi; il Mulino, Bologna 2011); *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto* (Adelphi, Milano 2012), *Il potere che frena* (Adelphi, Milano 2013); *Labirinto filosofico* (Adelphi, Milano 2014), *Occidente senza utopie* (Il Mulino, Bologna 2016). È stato fondatore e Preside della Facoltà di Filosofia dell'Università “VitaSalute” S. Raffaele di Milano,





di cui ora è Professore Emerito; gli è stata conferita nel 2014 la laurea *honoris causa* in Filologia, Letteratura e Tradizione Classica dall'Alma Mater Studiorum Università di Bologna; è stato per tre volte, fino al 2010, Sindaco di Venezia.

Carlo Carena. Piemontese, ha insegnato al liceo classico e scientifico Lettere latine, greche e italiane. È poi entrato nella redazione e direzione della casa editrice Einaudi, occupandosi soprattutto di classici letterari e svolgendo attività di traduttore e curatore specialmente di opere della letteratura greca, latina e francese. Per la casa editrice torinese ha tradotto, tra l'altro: le *Tragedie* di Eschilo (1956), le *Vite parallele* di Plutarco (1958), l'*Anabasi* e la *Ciropea* di Senofonte (1962), le *Commedie* di Plauto, le *Confessioni* di Sant'Agostino (1984), il *Lamento della pace* di Erasmo da Rotterdam (1990), le *Lettere* di San Paolo (1990), *La città di Dio* di Agostino (1992), le *Bucoliche* di Virgilio (1993), l'*Elogio della Follia* di Erasmo da Rotterdam (1997), *Tutte le poesie* di Orazio (con Paolo Fedeli; 2009), *La brevità della vita* di Seneca (2013), i *Modi di dire* di Erasmo da Rotterdam (2013), le opere morali di Plutarco su *La vita felice* (2014), le *Sentenze e massime morali* di La Rochefoucauld (2015). Ha curato e tradotto i *Pensieri* di Pascal (2004) e, dello stesso autore, *Le Provinciali* (2008). Sempre per Einaudi, ha contribuito in qualità di curatore alla pubblicazione dei *Ricordi* di Marco Aurelio (1968), dei *Dialoghi* di Platone (1970), de *L'arte dell'agricoltura* di Columella (1977), delle *Trachinie* di Sofocle (1978) e dei *Dialoghi morali* di Seneca (1995). Sue le voci *Filologia* e *Rovina/Restauro* nell'*Enciclopedia Einaudi*. Presiede il "Premio internazionale Monselice" per la traduzione letteraria e scientifica.

Ivano Dionigi. Professore ordinario di Letteratura Latina presso l'Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, di cui è stato Magnifico Rettore fino al 2015. Gli autori privilegiati sono Lucrezio (*Lucrezio. Le parole e le cose*, Pàtron, Bologna





2005³; commento al *De rerum natura*, Rizzoli, Milano 2000²) e Seneca (edizione e commento del *De otio*, Paideia, Brescia 2007²; *Protinus vive*, Pàtron, Bologna 1995; saggio introduttivo a *La provvidenza*, Rizzoli, Milano 1997). Si è interessato al rapporto tra cristiani e pagani: *Dissimulatio. L'ultima sfida fra cristiani e pagani*, in *Simmaco e Ambrogio. La maschera della tolleranza* (Rizzoli, Milano 2006). Ha studiato inoltre la fortuna dei classici, con particolare attenzione alle traduzioni (*Poeti tradotti e traduttori poeti*, Pàtron, Bologna 2004) e alla storia delle idee: *Seneca nella coscienza dell'Europa* (Mondadori, Milano 1999); *Di fronte ai classici. A colloquio con i Greci e i Latini* (Rizzoli, Milano 20023); *Nel segno della parola* (Rizzoli, Milano 2005); *La legge sovrana* (Rizzoli, Milano 2006); *Morte. Fine o passaggio?* (Rizzoli, Milano 2007); *I classici e la scienza. Gli antichi, i moderni, noi* (Rizzoli, Milano 2007); *Madre, madri* (Rizzoli, Milano 2008); *Elogio della politica* (Rizzoli, Milano 2009); *Il Dio Denaro* (Rizzoli, Milano 2010); *Animalia* (Rizzoli, Milano 2011); *Eredi* (Rizzoli, Milano 2012); *Barbarie* (Rizzoli, Milano 2013); *La lezione di Malatesta Novello* (Bologna, Damiani, 2014), *Il presente non basta. La lezione del latino* (Mondadori, Milano 2016). È membro dell'Accademia delle Scienze di Bologna. Dal 1999 dirige il Centro Studi “La permanenza del Classico”, di cui è fondatore. Nel 2011 ha ricevuto la laurea *honoris causa* dell'Università di Bucarest e nel 2012 quella della Mykolas Romeris University di Vilnius. Nel 2011 è stato nominato Membro del Board del Consiglio degli Istituti Confucio – Hanban dalla V Assemblea plenaria di Pechino. Nel 2012 è stato insignito della Encomienda de Número de la Orden del Mérito Civil per conto di S.M. il Re di Spagna Juan Carlos I. Nel 2012 è stato nominato da Papa Benedetto XVI Presidente della Pontificia Accademia per la Latinità e nel 2014 è stato nominato da Papa Francesco Cultore del Pontificio Consiglio della Cultura. Dall'ottobre 2015 è Presidente del Consorzio Interuniversitario Almalaurea.





Gianfranco Ravasi. Cardinale della Santa Romana Chiesa ordinato nel 2010 da Papa Benedetto XVI, dal 2007 presidente del Pontificio consiglio per la cultura, della Pontificia commissione di archeologia sacra e del Consiglio di coordinamento fra accademie pontificie. Dal 1989 al 2007 è stato prefetto della Biblioteca Ambrosiana di Milano. Membro di numerose accademie e istituzioni culturali italiane e straniere, è autore di numerosissimi studi di grande rilievo scientifico, tra cui spiccano il commento a *Giobbe* (Borla, Roma 1979), al *Libro dei Salmi* (ed. Dehoniane, Bologna 1981), a *Qobelet* (ed. Paoline, Roma 1988), al *Cantico dei Cantici* (ed. Dehoniane, Bologna 1992). Ha diretto con mons. Pietro Rossano il *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica* (ed. Paoline, Roma 1988) e ha collaborato con David Maria Turolfo ad alcune opere sulla poesia biblica. Fitta è anche la serie delle sue pubblicazioni di taglio divulgativo e pastorale, molte delle quali tradotte in varie lingue: si segnalano tra le più recenti *500 curiosità della fede* (Mondadori, Milano 2010), *Questioni di fede* (Mondadori, Milano 2010), *Le parole del mattino* (Mondadori, Milano 2011), *Guida ai naviganti* (Mondadori, Milano 2012), *L'incontro* (Mondadori, Milano 2013), *La Bibbia in un frammento* (Mondadori, Milano 2013), *Sulle tracce di un incontro* (ed. Paoline, Milano, 2013), *Chi oserà dire: io credo?* (ed. Paoline, Milano 2013), *La bellezza salverà il mondo* (Marcianum Press, Venezia 2013), *Il cardinale e il filosofo* (con Luc Ferry; Mondadori, Milano 2014), *Giuseppe il padre di Gesù* (ed. Paoline, Milano 2014), *Il volto di un Dio vicino* (servizi RnS, Roma 2014), *L'uomo della Bibbia* (EDB, Milano 2014), *Le meraviglie dei Musei Vaticani* (Mondadori, Milano 2014), *In compagnia dei Santi* (Ecra-Edizioni del Credito Cooperativo, Roma 2014), *Le pietre di inciampo del Vangelo. Le parole scandalose di Gesù* (Mondadori, Milano 2015), *Le beatitudini. Il più grande discorso all'umanità di ogni tempo* (Mondadori, Milano 2016). Da anni conduce la rubrica televisiva *Le frontiere dello spirito*. Collabora a diversi quotidiani e riviste, fra cui "Avvenire", "Il Sole





24 Ore”, “Famiglia Cristiana”, per la quale ha diretto anche la *Bibbia per la famiglia*.

Massimo Recalcati. Tra i più noti psicoanalisti lacaniani italiani, è Direttore scientifico della Scuola di Psicoterapia IRPA (Istituto di Ricerca di Psicoanalisi Applicata) di Milano, e dal 1994 al 2002 è stato Direttore nazionale dell'ABA (Associazione Bulimia e Anoressia). In qualità di Docente a contratto ha insegnato in vari Atenei italiani. Collabora con diverse riviste specializzate italiane e internazionali e con le pagine di cultura de “Il Manifesto” e de “La Repubblica”, e dirige le collane *Jonas: studi di psicoanalisi applicata* (Franco Angeli, Milano) e *Arcipelago: ricerche di psicoanalisi contemporanea* (Mondadori, Milano). Tra le sue numerose pubblicazioni, molte delle quali tradotte in diverse lingue, ricordiamo le più recenti: *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica* (Raffaello Cortina, Milano 2010); *Cosa resta del padre. La paternità nell'epoca iper-moderna* (Raffaello Cortina, Milano 2011); *Elogio del fallimento. Conversazioni su anoressie e disagio della giovinezza* (Edizioni Centro Studi Erickson, Gardolo 2011); *Ritratti del desiderio* (Raffaello Cortina, Milano 2012); *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre* (Feltrinelli, Milano 2013); *Il vuoto e il resto. Il problema del reale in Jacques Lacan* (Mimesis, Milano 2013); *Patria senza padri. Psicopatologia della politica italiana* (Minimum fax, Roma 2013); *Non è più come prima. Elogio del perdono nella vita amorosa* (Raffaello Cortina, Milano 2014); *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento* (Einaudi, Torino 2014); *Melanconia e creazione in Vincent Van Gogh* (Bollati Boringhieri, Torino 2014); *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno* (Feltrinelli, Milano 2015); *Jacques Lacan. La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto* (Raffaello Cortina, Milano 2016); *Il vuoto centrale. Quattro brevi discorsi per una teoria psicoanalitica dell'istituzione* (Poiesis Editrice, Bari 2016); *Un cammino nella psicoanalisi. Dalla clinica del vuoto al padre della testimonianza. Inediti e scritti rari 2003-2013*





(Mimesis, Milano 2016); *Il mistero delle cose. Nove ritratti di artisti* (Feltrinelli, Milano 2016). Ha inoltre svolto seminari teorico-clinici nelle maggiori città d'Italia e d'Europa.





INDICE DEI PASSI E DELLE EDIZIONI

Agostino, <i>Confessioni</i> (ed. C.J.B. Hammond, Cambridge MA 2014)	
6, 6, 9-10	34
Aristofane, <i>Pluto</i> (ed. N.G. Wilson, Oxford 2007, con ritocchi)	
1-610.....	74
Aristotele, <i>Etica a Nicomaco</i> (ed. I. Bywater, Oxford 1894)	
I 1s., 4, 1094a 1-1095a 19.....	130
<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> (edd. K. Elliger - W. Rudolph, Stuttgart 1990 ⁴)	
<i>Giobbe</i> , 29, 1-25	44
<i>Isaia</i> , 9, 1-6	52
<i>Salmi</i> , 1, 1-6	48
<i>Salmi</i> , 150, 1-6	50
Cicerone, <i>Sogno di Scipione</i> (ed. K. Ziegler, Leipzig 1955)	
9-16	136
20-24	142
25-29	146
Epicuro (ed. G. Arrighetti, Torino 1973 ²)	
<i>Epistola a Meneceo</i> , 130, 5-131, 7	18
Erodoto, <i>Storie</i> (ed. D. Asheri, Milano 1988)	
1, 30-33	10
Orazio (ed. F. Klinger, Leipzig 1959)	
<i>Epistole</i> , 1, 8.....	20
<i>Epistole</i> , 1, 11.....	24
<i>Novum Testamentum</i> (edd. E. Nestle - K. Aland, Stuttgart 2012 ²⁸)	
<i>Apocalisse</i> , 21, 1-4	62
<i>Luca</i> , 6, 17-26	58
<i>Luca</i> , 15, 4-10	60
<i>Matteo</i> , 5, 1-12	56
Seneca, <i>La vita felice</i> (ed. L.D. Reynolds, Oxford 1977, con ritocchi)	
1, 1-2; 3, 2-4; 9, 1-4; 16, 1-3	28





Spinoza, <i>Etica</i> (ed. P. Cristofolini, Pisa 2010)	
2, 40, scholium 2	164
4, appendix, 4	162
5, 31	164
5, 36	166
5, 42	170
Tommaso d'Aquino, <i>La Summa teologica</i> (ed. Leonina, Roma 1888-1906)	
2, 1, 2, 1-4	150
2, 1, 5, 1-4	156





CENTRO STUDI “LA PERMANENZA DEL CLASSICO”

Direttore: Ivano Dionigi

Comitato scientifico: Francesco Citti, Federico Condello, Elisa Dal Chiele, Giuseppe Dimatteo, Camillo Neri, Lucia Pasetti, Daniele Pellacani, Bruna Pieri, Francesca Tomasi, Antonio Ziosi.

Il Centro – articolazione scientifica del Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica dell’Università di Bologna – promuove lo studio delle proiezioni dell’antico nelle varie forme del sapere occidentale, in particolare di quello europeo. Tale indagine chiama in causa le diverse “anime” della tradizione classica: greca, latina, ebraico-cristiana, medioevale e umanistica.

In collaborazione con altri Istituti e Dipartimenti italiani e stranieri, il Centro segue un duplice percorso di ricerca: storico-letterario (modelli, esegesi e ricezione dell’antico) e filologico-linguistico (traduzioni d’autore e storia degli studi).

Il Centro organizza lezioni, seminari e pubbliche letture: *Interrogare i classici* (2000-2001); *Hysteron proteron. Dieci incontri sui classici* (2001-2002); *Perché i classici* (2002-2003); *Trilogia latina* (2002); *Tre infiniti* (2003); *Nel segno della parola* (2004); *Nomos Basileus. La legge sovrana* (2005); *Mors. Finis an transitus?* (2006); *Madri* (2007); *Elogio della politica* (2008); *Regina Pecunia* (2009); *Animalia* (2010); *Eredi* (2011); *Barbarie* (2012); *Rivoluzioni* (2013); *Esodi* (2014); *Homo sum* (2015); *Follia* (2016). Il Centro ha altresì organizzato il convegno internazionale *Scientia rerum. La scienza di fronte ai classici* (29 settembre – 1 ottobre 2005). Dal 2006 al 2009 ha organizzato il corso “Linguaggi delle scienze e antichità classica”, rivolto in particolare agli studenti delle Facoltà scientifiche dell’Ateneo di Bologna.

Attraverso l’applicazione delle nuove tecnologie informatiche alle discipline umanistiche, il Centro svolge ricerche, promuove iniziative ed elabora materiali finalizzati alla divulgazione dei classici.

Il sito Web (<http://www.permanenza.unibo.it>), oltre a fornire informazioni sulle singole attività del Centro, mette a disposizione testi e audiovisivi relativi alla produzione editoriale e alle iniziative pubbliche.





COLLANA “RICERCHE”

0. *Seneca nella coscienza dell'Europa*, a cura di I. Dionigi, Milano (Bruno Mondadori) 1999, XXXII; 460 pp.
1. F. Citti – C. Neri, *Seneca nel Novecento. Sondaggi sulla fortuna di un “classico”*, Roma (Carocci) 2001, 271 pp.
2. *Di fronte ai classici. A colloquio con i greci e i latini*, a cura di I. Dionigi, Milano (BUR) 20023, 271 pp.
3. *Trilogia Latina. Il male, la natura, il destino*, a cura del Centro Studi “La permanenza del Classico”, Bologna (FuoriThema – LibriArena) 2002, 128 pp.
4. *Tre infiniti. Il divino, l'anima, l'amore*, a cura del Centro Studi “La permanenza del Classico”, Bologna (FuoriThema – LibriArena) 2003, 144 pp.
5. *Nel segno della parola*, a cura del Centro Studi “La permanenza del Classico”, Bologna (FuoriThema – LibriArena) 2004, 221 pp.
6. *Nomos Basileus. La legge sovrana*, a cura del Centro Studi “La permanenza del Classico”, Bologna (FuoriThema – LibriArena) 2005, 237 pp.
7. D. Del Giudice, U. Eco, G. Ravasi, *Nel segno della parola*, a cura e con un saggio di I. Dionigi, Milano (BUR) 2005, 124 pp.
8. *La maschera della tolleranza*, introduzione di I. Dionigi, traduzione di A. Traina, con un saggio di M. Cacciari, Milano (BUR) 2006, 151 pp.
9. G. Pontiggia, *I classici in prima persona*, a cura e con un saggio di I. Dionigi, Milano (Mondadori) 2006, 73 pp.
10. *Mors. Finis an transitus?*, a cura del Centro Studi “La permanenza del Classico”, Bologna (FuoriThema – LibriArena) 2006, 237 pp.
11. M. Cacciari, L. Canfora, G. Ravasi, G. Zagrebelsky, *La legge sovrana*, a cura di I. Dionigi, Milano (BUR), 2006, 236 pp.
12. E. Sanguineti, *Teatro antico. Traduzioni e ricordi*, a cura di F. Condello e C. Longhi, Milano (BUR), 2006, 337 pp.
13. *I classici e la scienza. Gli antichi, i moderni, noi*, a cura di I. Dionigi, Milano (BUR), 2007, 317 pp.
14. *Madri*, a cura del Centro Studi “La permanenza del Classico”, Bologna (FuoriThema – LibriArena) 2007, 251 pp.
15. M. Cacciari, I. Dionigi, A. Malliani, G. Ravasi, S. Vegetti Finzi, *Morte. Fine o passaggio?*, a cura di I. Dionigi, Milano (BUR), 2007, 146 pp.
16. S. Argentieri, E. Bianchi, M. Cacciari, I. Dionigi, C.-Isler Kerényi, E. Sanguineti, *Madre, madri*, a cura di I. Dionigi, Milano (BUR), 2008, 156 pp.
17. *Elogio della politica*, a cura del Centro Studi “La permanenza del Classico”, Bologna (FuoriThema – LibriArena) 2008, 224 pp.





18. *Regina Pecunia*, a cura del Centro Studi “La permanenza del Classico”, Bologna (FuoriThema – LibriArena) 2009, 224 pp.
19. E. Bianchi, M. Cacciari, D. Del Giudice, I. Dionigi, U. Eco, V. Gregotti, G. Ravasi, G. Zagrebelsky, *Elogio della politica*, a cura di I. Dionigi, Milano (BUR), 2009, 196 pp.
20. E. Bianchi, M. Cacciari, L. Canfora, F. Debenedetti, I. Dionigi, G. Rossi, V. Shiva, *Il dio denaro*, a cura di I. Dionigi, Milano (BUR), 2010, 146 pp.
21. *Animalia*, a cura del Centro Studi “La permanenza del Classico”, Bologna (BUP) 2010, 208 pp.
22. G. Barbujani, E. Bianchi, M. Cacciari, D. Mainardi, I. Dionigi, U. Eco, *Animalia*, a cura di I. Dionigi, Milano (BUR), 2011, 160 pp.
23. *Eredi*, a cura del Centro Studi “La permanenza del Classico”, Bologna (BUP) 2011, 216 pp.
24. E. Bianchi, M. Cacciari, I. Dionigi, P. Grossi, M. Recalcati, B. Spinelli, *Eredi*, a cura di I. Dionigi, Milano (BUR), 2012, 174 pp.
25. *Barbarie*, a cura del Centro Studi “La permanenza del Classico”, Bologna (BUP) 2012, 216 pp.
26. *Seneca e le scienze naturali*, a cura di M. Beretta, F. Citti, L. Pasetti, Firenze (Olschki) 2012, 282 pp.
27. M. Cacciari, F. Cardini, A. Cavarero, I. Dionigi, S. Givone, V. Magrelli, M. Recalcati, S. Rodotà, *Barbarie*, a cura di I. Dionigi, Milano (BUR), 2013, 192 pp.
28. *Rivoluzioni*, a cura del Centro Studi “La permanenza del Classico”, Bologna (BUP), 2013, 216 pp.
29. A. Ziosi, *Didone regina di Cartagine di Christopher Marlowe. Metamorfosi virgiliane nel Cinquecento*, Roma (Carocci), 2015, 358 pp.
30. *Esodi*, a cura del Centro Studi “La permanenza del Classico”, Bologna (BUP) 2014, 280 pp.
31. *Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, a cura di M. Beretta, F. Citti, A. Iannucci, Firenze (Olschki) 2014, vi-306 pp.
32. *Metamorfosi tra scienza e letteratura*, a cura di F. Citti, L. Pasetti, D. Pellacani, Firenze (Olschki) 2014, xxiv-266 pp.
33. *Homo sum*, a cura del Centro Studi “La permanenza del Classico”, Bologna (BUP), 2015, 228 pp.
34. «Un compito infinito». *Testi classici e traduzioni d'autore nel Novecento italiano*, a cura di F. Condello e A. Rodighiero, Bologna (BUP), 2015, 321 pp.
35. *Apuleio*. De Platone et eius dogmate, *Vita e pensiero di Platone*, a cura di E. Dal Chiele, Bologna (BUP), 2016, 186 pp.
36. *Follia*, a cura del Centro Studi “La permanenza del Classico”, Bologna (BUP), 2016, 240 pp.







INDICE

<i>La felicità</i>	5
La vita felice	7
Programma della serata	8
La domanda di sempre	9
1. Il consuntivo della felicità	10
2. Felicità e autosufficienza	18
3. Malato di infelicità	20
4. “ <i>Quod petis hic est</i> ”	24
5. “ <i>In virtute posita est vera felicitas</i> ”	28
6. “ <i>Temporalis felicitas</i> ”	34
Beatitudini	41
Programma della serata	42
Beatitudini	43
1. Nostalgia della felicità perduta	44
2. Felicità morale	48
3. Liturgia della lode gioiosa	50
4. Gioia messianica.....	52
5. Il discorso della montagna	56
6. Beatitudine nel regno di Dio e ammonimenti	58
7. Gioia del perdono	60
8. Gioia escatologica	62
Ricchezza	65
Programma della serata	66
Il visibile rovescio della felicità	67
Aristofane, <i>Pluto</i>	74
Felicità e politica	125
Programma della serata	126
Politica: una via alla felicità?	127
1. La felicità: obiettivo della politica	130
2. Il ‘paradiso’ dell’uomo politico	136
3. La gloria che passa	142
4. Verso l’eternità.....	146





5. <i>Beatitudo</i> non è	150
6. Raggiungere la beatitudine	156
7. Perfezionare l'intelletto	162
8. Conoscere <i>veramente</i>	164
9. Una sola e identica cosa	166
10. Felicità o, in fondo, libertà	170
I protagonisti	175
Artisti	177
Relatori	187
Indice dei passi e delle edizioni	193
Centro Studi "La permanenza del Classico"	195
Collana "Ricerche"	196











Finito di stampare nel mese di aprile 2017 presso
MIG Moderna Industrie Grafiche, Bologna









