

La “speranza senza ottimismo” di Guido Ceronetti: alcune riflessioni su *Tragico tascabile*

Guido Ceronetti’s “hope without optimism”:
Some reflections on *Tragico tascabile*

Cristiano Bedin

University of Istanbul, Turkey
cristiano.bedin@istanbul.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-6992-244X>

Abstract

This article examines Guido Ceronetti’s *Tragico tascabile* (2015), exploring his paradoxical fusion of hope and the tragic, informed by Terry Eagleton’s *Hope without optimism*. Eagleton critiques optimism as a shallow, liberal-individualist construct, advocating instead for a hope rooted in uncertainty and collective resistance. Similarly, Ceronetti intertwines a tragic worldview – reflecting human finitude and existential uncertainty – with a resilient hope, drawing examples from contemporary life. Eagleton’s framework helps decipher Ceronetti’s rejection of superficial optimism in favor of a deeper, transformative hope. Ceronetti contrasts the postmodern “pocket-sized” tragic – epitomized by sensationalist crime news – with an authentic, unflinching engagement with suffering. His version of hope emerges not as escapism but as intellectual and spiritual defiance, confronting chaos without diminishing its gravity. Through this lens, the article positions Ceronetti as a profound late-20th-century thinker whose work resonates with Eagleton’s call for a hope grounded in struggle rather than naïve optimism, offering a nuanced response to modernity’s contradictions.

Keywords: Guido Ceronetti, contemporary Italian literature, hope, tragedy, optimism

È quasi inevitabile che, in un’epoca segnata dalla crisi delle prospettive teleologiche e da un disincanto diffuso nei confronti del futuro, scrivere di speranza sembri un atto anacronistico, quasi velleitario. Appare quindi fondamentale ridimensionare e rivedere tale concetto, evitando di riproporre paradigmi obsoleti e superati, per non cadere

nel facile errore di confondere la speranza con un ottimismo ingenuo e di proporre al suo posto un forviante senso nichilista. È pertanto necessaria un'indagine ermeneutica che esplori un nuovo concetto, molto più attuale: la "speranza senza ottimismo" – come è chiamata da Terry Eagleton (2015); la nozione prende in considerazione anche, e soprattutto, la categoria del tragico, inteso non come elemento negativo bensì come strumento epistemologico, che consente di comprendere in modo più autentico la realtà. Questa nuova visione teleologica, che evita la congerie di illusioni utopiche e visioni apocalittiche, trova il suo territorio più fecondo nella letteratura, forse unico spazio in cui il tragico può relazionarsi con la speranza in modo dialettico e proficuo, veicolando un sentimento critico lontano dalle facili consolazioni e capace di opporsi alla gretta rassegnazione. Un interessante esempio di tale approccio si può ritrovare in *Tragico tascabile* (2015) di Guido Ceronetti, una raccolta di quarantasette brevi articoli che, in apparenza, con la speranza non sembra avere alcuna relazione. Eppure a un'analisi più attenta è impossibile non notare che l'autore, con la sua scrittura intrisa di erudizione, ironia e senso critico, propone in modo spesso velato e indiretto una via di resilienza intellettuale: per Ceronetti abitare il tragico non significa soccombere al nulla, ma resistere di fronte alla dissoluzione che prefigura la crisi moderna. In questo contributo si intende quindi analizzare l'opera ceronettiana alla luce delle idee proposte da Eagleton per portare alla luce quel sentimento labile ma costante, tenue ma tenace, di disincantata speranza che affronta il caos senza illusioni e che cerca di dare un significato all'esistenza senza negarne l'oscurità. In tale ottica è comunque necessario partire da quei due concetti che si pongono nella nostra trattazione in una forte relazione dicotomica: la "speranza" e l'"ottimismo".

La speranza è un concetto complesso. Si può riconoscere in una tensione dell'anima verso un *telos* desiderato e auspicabile, che si genera dalla dicotomia tra una mancanza presente e una realizzazione futura (Melchiorre, 2000, p. 17). Essa si manifesta, non come attesa passiva, ma come forza attiva dell'agire umano (Fromm, 1978, p. 19; Riva, 2003, p. 291), delineandosi come "energia trasformativa" che conduce l'individuo e la collettività alla mutazione e al cambiamento. Molte sono le interpretazioni che ne hanno offerto gli intellettuali del Novecento e farne una disamina completa nel breve spazio di questo contributo sarebbe impossibile. D'altro canto si possono ricordare alcune posizioni preminenti: Marcel (1980) definisce la speranza come apertura radicale all'alterità e alla trascendenza, considerandola come atto di fiducia metafisica che supera la contingenza, mentre Ricoeur (2021) la sviluppa come risposta etica alla condizione umana e strumento di riconciliazione con la storicità. Se Moltmann (2017) la colloca in una visione escatologica della storia in quanto motore delle trasformazioni sociali, Žižek (2017) la critica in quanto strumento di alienazione, sostenendo che solamente il riconoscimento della catastrofe immanente possa aprire spazi di autentico cambiamento. Infine, Bloch, il maggiore teorico della speranza, la inserisce negli "effetti d'attesa" (2005, p. 89), dinamiche psichiche che proiettano la coscienza verso un *Non-Ancora*, fulcro di una visione filosofica che interpreta la storia come

autotrascendimento, unendo marxismo e spiritualità in una visione che considera il progresso una tendenza cosmica legata all’azione umana. La premessa da cui parte Bloch è impregnata di un profondo ottimismo:

L’affetto dello sperare si espande, allarga gli uomini invece di restringerli. Non si sazia mai di sapere che cosa internamente li fa tendere a uno scopo e che cosa all’esterno può essere loro alleato. Il lavoro di quest’affetto vuole uomini che si gettino attivamente nel nuovo che si va formando a cui essi stessi appartengono (Bloch, 2005, p. 5).

La speranza assume un valore ontologico, divenendo principio ordinatore della coscienza individuale e dell’azione collettiva, con evidenti connotazioni utopico-emancipative, dato che essa per Bloch è forza oggettiva radicata nella realtà (2005, pp. 366-67). Rifiutando il determinismo storico, il filosofo tedesco afferma che l’utopia richiede un impegno attivo, e persino in fenomeni negativi come la dittatura, il fascismo e il nazismo individua tracce di un distorto anelito di liberazione (Bloch, 2025, p. 365). Sebbene criticato per eccessivo ottimismo, il suo pensiero rimane fondamentale per la sintesi tra marxismo e utopia, evidenziando il ruolo trasformativo della speranza come motore dinamico del divenire storico. Questo breve quadro teorico rivela quanto la speranza sia un concetto polisemico: forza psicologica, categoria filosofica, principio etico-politico e potenziale strumento ideologico, la cui analisi richiede un approccio multidisciplinare che ne colga sfaccettature e contraddizioni, bilanciandone la duplice natura di motore dell’azione e lente interpretativa della realtà.

L’ottimismo, spesso erroneamente associato alla speranza ma considerato banale dai suoi detrattori (Eagleton, 2015, pp. 11-46), si distingue filosoficamente come una visione del mondo che enfatizza la razionalità intrinseca e il potenziale evolutivo della società umana, nonostante le contingenze storiche. Questa prospettiva, scandagliata secondo metodi ontologici ed epistemologici, spazia dal “migliore dei mondi possibili” di Leibniz alle riflessioni pragmatiche contemporanee sull’etica. Si ricordi a titolo esemplificativo il *Principio responsabilità* (1979, ed. it. 2002) di Hans Jonas, in cui si avanza un ottimismo etico impregnato di fiducia verso l’auto-determinazione umana in un momento storico funestato dalle minacce tecnologiche e dal disastro ambientale. La dialettica filosofica tra i due concetti di ottimismo e speranza si fonda su una disamina profonda del senso stesso dell’esistenza: pensatori come Alberoni (2001, p. 26) attribuiscono alla speranza una maggiore dignità speculativa, mentre l’ottimismo può essere propenso a compiere un’edulcorazione illusoria della realtà. Marcel (1980) considera l’ottimismo un fenomeno astratto e potenzialmente egoistico (pp. 44, 55), a differenza della speranza che invece si radicalizza in una reciprocità affettiva. L’apoteosi dell’ottimismo emerge nella trattazione di Ridley (2013), il quale celebra il progresso umano in quanto risultato di innovazione e libero mercato, dichiarando che il commercio e la tecnologia collaborano al miglioramento della vita. Una tale visione ottimista – che si fonda sulla

fiducia nel progresso – finisce per ignorare e minimizzare fenomeni come le disuguaglianze sociali, il colonialismo selvaggio e la crisi ambientale dilagante, trattando il progresso come lineare:

Ho sostenuto che il mondo ora è più connesso e che le idee si accoppiano le une con le altre in maniera più promiscua che mai, che il passo dell'evoluzione economica farà giungere il tenore di vita a vette inimmaginate, aiutando anche gli individui più poveri del mondo a soddisfare, oltre ai propri bisogni, i propri desideri (Ridley, 2013, p. 390).

Contro l'ottimismo *intransigente* di Ridley, *Radical hope* (2008) di Lear si focalizza su quella speranza appunto "radicale" incarnata nel personaggio di Plenty Coups, capo Crow, che guidò il suo popolo in un periodo di crisi culturale, ridefinendo i valori tradizionali quali coraggio e onore, promuovendo l'adattamento della sua gente alla nuova situazione imposta dal colonialismo. Per Lear, tale speranza non consiste nella banale attesa di un futuro migliore, bensì nella fiducia in qualcosa di ancora ignoto: un atto creativo che preserva la questione etica oltre la fine di un mondo culturale e valoriale.

A partire dalle riflessioni di Lear e in netta opposizione con le idee di Ridley, Terry Eagleton, nel suo *Speranza (senza ottimismo)* (2015), si interroga in modo critico sul senso stesso della speranza, distinguendola con chiarezza da due atteggiamenti antitetici ma ugualmente problematici: da un lato, un ottimismo ingenuo, che si affida ciecamente al progresso, dall'altro, un pessimismo che impedisce ogni possibilità d'azione. Per Eagleton, l'ottimismo non è affatto neutrale, visto che spesso vela posizioni conservatrici che accettano lo *status quo*. La vera speranza, al contrario, si origina da un discorso perspicuo sulla realtà e dalla volontà di accogliere la trasformazione, anche nei momenti più critici. Secondo lo studioso:

Una posizione di questo genere è una forma di negazione psicologica. Nonostante tutto il suo vigore mascellare, altro non è che evasione morale. Essa è nemica della speranza, la quale è necessaria proprio perché si è in grado di ammettere la gravità di determinate circostanze. Al contrario, la stessa gaiezza che spinge l'ottimismo a sperare lo induce a sottovalutare gli ostacoli cui andrà incontro, e dunque a nutrire un genere piuttosto impulsivo di fiducia. L'ottimismo non prende la disperazione abbastanza sul serio (Eagleton, 2015, p. 21).

Eagleton si rifà a Walter Benjamin, per cui la speranza non è un progresso lineare ma una rottura storica legata a un'idea di redenzione attraverso la resistenza. La speranza è una virtù paradossale: essenziale per l'esistenza umana, ma spesso ritenuta ingenua dopo le tragedie del Novecento. Mentre pensatori come Steiner (2004) la rifiutano in nome di una visione tragica, altri come Bloch (2005) e Williams (1966) la difendono in quanto resistenza attiva. Eagleton esamina le diverse interpretazioni filosofiche: Aristotele la associa al desiderio razionale, Kant alla moralità, Bloch a un

principio attivo che anticipa il futuro, il cristianesimo a un’attesa gioiosa, e Wittgenstein al linguaggio. Tuttavia, la speranza è stata anche criticata: Euripide la considerava un inganno, gli Stoici una fonte di instabilità, e il pensiero moderno un’illusione ottimista. Nonostante ciò, filosofi come Bloch, Marcel e Moltmann ne hanno evidenziato la dimensione trasformativa, politica e spirituale. Ma ciò che interessa a Eagleton è comunque di segnare una distinzione netta tra speranza e ottimismo:

Un individuo solitamente incline alla speranza non è anzitutto qualcuno che provi determinate sensazioni, ma è una persona predisposta ad agire e rispondere positivamente in relazione al futuro. In quanto tale, assomiglia all’ottimista, ma praticare la virtù della speranza non è necessariamente presupporre, come fa l’ottimista, che tutto andrà bene. Anzi, si matura un più alto merito nel conservare la speranza quando le posizioni sono tette (Eagleton, 2015, p. 65).

Eagleton dedica particolare attenzione a Ernst Bloch, la cui filosofia unisce marxismo, misticismo e utopismo, facendone una critica spietata. Sottolineando l’eccessiva visione ottimistica del filosofo tedesco dove “sembra che, lasciata libera, l’umanità sia destinata a viaggiare verso la felicità che il cosmo ha in serbo per lei” (Bloch, 2005, p. 107), il critico britannico afferma:

Se si riduce la speranza a singola forza positiva, diviene difficile render conto di quel genere di aspirazioni che sono profondamente nocive. [...] Bloch non ignora del tutto simili progetti malevoli, ma ne è insufficientemente disturbato. Il termine “speranza” ha una connotazione troppo ottimista perché possa affrontarli a viso aperto. Anzi, persino nel più maligno degli appetiti riesce a individuare un impulso utopico, per quanto mostruosamente deformato (Eagleton, 2015, p. 109).

La visione espressa da Eagleton, invece, propende a una prospettiva tragica dell’essere: la vera speranza affiora solo dopo aver esperito la catastrofe. In questo modo il critico britannico, seguendo il magistero di Kierkegaard – per il quale la disperazione è un passaggio necessario – ribadisce che componente essenziale della *speranza radicale* risulta essere il dolore. Sebbene riconosca che il dominio storico sia pervaso dalla violenza, Eagleton afferma che l’umanità può scontrarsi con le circostanze, perseguendo la bontà contro le avversità.

Chi dispera [...] se non altro attesta un’interiorità morale. In quanto puro essere metafisico egli è intimo dei santi, e dunque superiore rispetto a quella che si potrebbe definire la media borghese morale. [...] Nuovamente, la speranza non è una semplice faccenda teleologica. È possibile perdere la speranza senza disperazione. Come per la tragedia, il valore non è tanto questione di destino, ma del modo in cui ad esso ci si rapporta. [...] La speranza può riconoscere l’inevitabilità della sconfitta e della distruzione – e proprio in questo differisce da alcune correnti dell’ottimismo – eppure rifiutarsi di capitolare. [...] La speranza tragica è speranza in extremis. Il concetto di progresso [...] deve fondarsi

sull'idea di catastrofe. L'ottimista non può disperare, ma neppure conoscere l'autentica speranza, perché rinnega le condizioni che la rendono necessaria (Eagleton, 2015, pp. 135-142).

In sintesi, la consapevolezza del tragico è l'unica panacea che può salvare la speranza più profonda: pur non promettendo salvezza, essa riesce ad affermare che è inutile rifuggire dall'ignoto, anzi è utile rivolgersi a quest'ultimo in modo cosciente. In un'epoca priva di alcuna certezza, la speranza è una virtù che esige ragione, lungimiranza e resilienza.

In quanto interprete del tragico, Guido Ceronetti, figura peculiare nel panorama culturale italiano – poeta, romanziere, traduttore e pensatore dalla sensibilità estrema¹ –, si allinea pienamente ai concetti espressi da Eagleton in termini di speranza. Come descritto da Sergio Quinzio: egli è “immune dalla speranza, o dall'illusione cristiana, un pagano redivivo mai sfiorato dal sospetto che possa esserci un senso in questa lunga sanguinosa vicenda di Dio crocifisso, di assoluti incarnati, di attese folli venute in luogo dell'antica perfetta misura classica” (cit. in Girolomoni, 2008, p. 67). Imbevuto di una profonda erudizione classica, Ceronetti rivela uno sguardo sul mondo pervaso da una lucidità che rifiuta ogni consolazione, che, però, non si traduce in un annientamento della speranza. La sua è una forma di resistenza interiore, un rifugio nella cultura, nella parola scritta e nella memoria del passato. Qui emerge un'affinità con la riflessione di Eagleton: la speranza, per entrambi, non è un'illusione ma una possibilità di senso anche in un contesto tragico.

Si potrebbe sostenere che questa sia una visione tragica – che non vuol dire necessariamente dire pessimistica. La tragedia, se non altro, riguarda quel che sopravvive quando l'umanità è stata pressoché demolita. Sul residuo che resta, su quel poco che rifiuta di arrendersi, si può ricostruire. [...] Solo allora, al di là di tutte le speranze particolari e nella piena consapevolezza della loro fragilità, questa pura essenza della speranza può manifestarsi (Eagleton, 2015, p. 78).

Parimenti, la concezione del tragico in Ceronetti emerge come una consapevolezza radicale dell'impossibilità di sfuggire a una condizione umana eternamente segnata dalla precarietà e dall'abbruttimento. Come afferma Roncaccia (1993):

L'idea tragica del destino umano, per Ceronetti irrinunciabile, è, più specificamente, l'esperienza del mondo di “un unico personaggio che presenta se stesso in viaggio”. L'idea del tragico, infatti, non è un principio su cui una ragione (poetica, filosofica, storica, ecc.) possa fondarsi, se non istituendosi sulla consapevolezza della mancanza di ogni punto di partenza (Roncaccia, 1993, pp. 15-16).

¹ Si intende qui ricordare l'importanza del pensiero filosofico di Ceronetti in contesto culturale polacco, come dimostrano le traduzioni de *La carta è stanca* (Ceronetti, 1995) e de *Il silenzio del corpo* (Ceronetti, 2004).

Il concetto denota una profonda tendenza alla riflessione filosofica, che comunque non intende dare "nessuna ricetta, né all'uomo singolo né alla società" (Cacchio, 2015, p. 58). Del resto, in Ceronetti, la filosofia avanza con umiltà tra le ferite dell'esistenza, cercando di spiegarle senza modificarle, ma arrivando alla conclusione che la condizione umana risulta sempre priva di senso e spiegazione. Ceronetti critica la ragione filosofica che cerca di dare un ordine forzato al caos della vita, attribuendogli significati trascendenti. Nonostante il rispetto per la frammentazione e il disordine, la sua filosofia sfida i limiti insondabili dell'essere contingente, diventando una rivolta consapevole alla propria illusorietà, confinata nel territorio della disgregazione (Abis, 2015, p. 19). Il "filosofo ignoto", come si autodefinisce lo scrittore a partire da *La lanterna del filosofo* (2005), "non ha un proprio sistema filosofico, nessuna scuola di pensiero" (Cacchio, 2015, p. 58), fonda però il suo ragionamento su una mancanza originaria, un vuoto che sfugge a ogni razionalizzazione: non si tratta di scetticismo, bensì di una forma autonoma di conoscenza che rifiuta le certezze dogmatiche, accettando invece l'incertezza e il frammento come uniche vie d'accesso a una verità sfuggente (Roncaccia, 1993, p. 16). In questo aleggia la teoria pirandelliana del "lanternino"² – evocata nel titolo de *La lanterna del filosofo* e ben presente in tutta la riflessione filosofica di Ceronetti fino a *Tragico tascabile* – dove la simbologia della lanterna, lungi dall'essere strumento di chiarezza e veridicità, diventa dispositivo allegorico che disvela l'inganno costitutivo del sentimento. Da essa quindi riverbera un'illusoria promessa di verità che, nel momento stesso in cui viene pronunciata, ne rivela la natura precaria e differita. Ecco allora che la "lanterna" ceronettiana eredita questa tensione lacerante, operando così come emblema della tensione conoscitiva in quanto luce sospesa per sua natura tra rivelazione e svanimento. La scrittura, quindi, è destinata a naufragare in tale aporia, perpetrando quella dimensione illusoria individuata da Giorgio Patrizi (1996) nella tradizione antiromanzesca e metanarrativa del Novecento. Tale consapevolezza è chiaramente espressa da Ceronetti stesso:

Tutto sta così vertiginosamente e luttuosamente cambiando, spariscono perfino i motivi per cui nel passato si è amato e cercato un oggetto, qualcosa, braccia alzate che tengano in futuro alta, nei naufragi, l'opera di Spinoza o la stessa Scrittura (liquidabili entrambe come datate), chissà, se ne vedranno? La mia piccola lanterna non rischierà che per breve raggio lo sterminato buio (Ceronetti, 2005, p. 35).

² Riporto qui di seguito le parole di Pirandello legate alla *lanterninosofia* – teoria esposta, come noto, in una lunga digressione del *Fu Mattia Pascal* (1904) da Anselmo Paleari – e tratte dal suo saggio sull'umorismo: "Orbene, il sentimento che noi abbiamo della vita è appunto questa favilla prometea favoleggiata. Essa ci fa vedere sperduti su la terra; essa proietta tutt'intorno a noi un cerchio più o meno ampio di luce, di là dal quale è l'ombra nera [...]. Tutta quell'ombra, l'enorme mistero, che tanti e tanti filosofi hanno invano speculato e che ora la scienza, pur rinunciando all'indagine di esso, non esclude, non sarà forse un inganno come un altro, un inganno della nostra mente, una fantasia che non si colora? Se tutto questo mistero, in somma, non esistesse fuori di noi, ma soltanto in noi, e necessariamente, per il famoso privilegio che abbiamo della vita?" (Pirandello, 2006, p. 942).

La scrittura di Ceronetti, di conseguenza, incarna questa condizione attraverso l'errore, l'interruzione, il continuo deviare, come se solo smarrendosi si potesse intravedere qualcosa di autentico. Per l'autore, la salvezza finale è irraggiungibile, eppure il desiderio e la speranza verso di essa pervadono tutti i suoi scritti, con richiami alla gnosi e al dualismo cataro medievale. La sua visione è segnata da una tensione tragica verso una redenzione impossibile (Zambon, 2015, p. 179). In questa rovina inesorabile e inevitabile, nell'architettura che si fa maceria, sopravvive l'unica possibilità di un senso tragico eppure vitale: la consapevolezza che scrivere, come vivere, significa abitare una perdita senza rimedio, ma anche, e forse proprio per questo, conservare un'ultima, disperata fedeltà alla verità (Roncaglia, 1993, pp. 19-20).

È evidente che la scrittura di Ceronetti si pone come un'impresa intellettuale che porta a immergersi negli abissi del tragico, rifiutando ogni tipo di consolazione ottimistica, seppur custodendo, nelle pieghe più oscure di ogni condizione tragica, una forma di speranza disarmata ma, ciononostante, ferrea e tenace. In *Tragico tascabile* si manifesta questa sua tensione paradossale: uno sforzo di contrapporre il sacro al triviale, la profondità mitica alla cronaca effimera, il vero tragico – che affonda le sue radici nel mito e nel fato – alla banalizzazione del dolore. Ceronetti si scaglia contro l'abuso incontrollato della tragedia *mediatica*, mostrando come l'insensato linguaggio violento della cronaca nera è del tutto estraneo alla sacralità di quel male antico che traspare nelle tragedie greche caricandosi di un senso inesorabilmente ultimo. In questo modo, lo scrittore compie una critica feroce alla contemporaneità pervasa dal culto del progresso che si prefigge il compito di prolungare artificialmente la vita – “barbarie” per eccellenza – e di esaltare un ottimismo imperante e imperioso che ambisce a garantire certezze in un mondo dominato dal caos e dall'insensatezza.

Come scrive il “filosofo ignoto” – firma usata da Ceronetti alla fine del capitolo introduttivo – all'inizio di *Tragificare tutto*: “Tragificare tutto, una tentazione da respingere. Se non si hanno smanie di salvare l'uomo, ma il buon senso di salvare il tragico, il tragificabile si riduce molto: uno scoglio nell'Oceano del Dolore. Tuttavia, se non ti senti pensato dal tragico, quale bussola hai nella vita?” (Ceronetti, 2015, p. 11). Come si può notare, fin dall'inizio, lo scrittore ci consegna una visione del tragico che non si confonde con il dolore banale, con l'accumulo incontrollato di sofferenze. Il tragico è un epifanico squarcio nell'opacità dell'esistenza: non salva e non redime nessuno; tuttavia, può mostrare una direzione come una bussola in un mondo privo di senso. Senza la dimensione tragica, l'uomo vagola nel buio, visto che egli può trovare la sua dignità più profonda solamente nella consapevolezza dell'abisso.

Il Tragico non esaurisce l'Essere, non esaurisce i lutti e i dolori che ci avvolgono, ma ne fa toccare, ai culmini della parola, la smisuratezza e l'incommensurabilità. [...] Un vero approfondimento su carta di giornale non descrive il Vero, perché il vero Vero è già,

a sufficienza, impudicamente Mito: e là, nei suoi cavi d'albero, *vocatus atque non vocatus*, un Dio è presente (Ceronetti, 2015, p. 12).

In queste righe, Ceronetti condensa l'essenza stessa del tragico: non è un sentimento consolatorio, ma una rivelazione di ciò che è indicibile. Solo il mito – e l'arte – ha la potenzialità di renderlo visibile, anche quando la realtà appare caotica e imper-scrutabile; esso è quel "Dio presente" – "*vocatus atque non vocatus*" (Ceronetti, 2015, p. 12) –, ombra di un senso sfuggente, ma che pure ci forza a guardare oltre. Eppure, questa consapevolezza non sfocia mai in un ottimismo consolatorio. La speranza, quando esiste, è l'amara consapevolezza che, pur essendo il male inscritto nella trama del mondo, è necessario continuare a cercare il significato del reale.

Proprio in questa negazione radicale, si annida una speranza che nega ogni legame con l'ottimismo. Ceronetti non cade nella trappola del nichilismo sterile; elabora, invece, un pensiero resiliente, un attaccamento culturale e individuale alla parola che si pone in contrasto alla decadenza. La sua posizione ricorda il pensiero di Eagleton nella misura in cui entrambi rifiutano la speranza come progetto collettivo teleologico, eppure se ne distanzia perché in Ceronetti essa rimane un atto solitario, quasi mistico, più vicino alla disperazione illuminata di Emil Cioran (citato nel capitolo *Se il cristianesimo muore*) che a qualsiasi utopia politica. La cultura, per lo scrittore, non redime, ma permette di toccare l'*incommensurabilità* del dolore, di guardare in faccia l'orrore senza edulcorarlo. È una speranza che non promette salvezza, ma che preserva la dignità della lucidità. Come scrive Ceronetti:

E io mi trovo ad essere, in fatto di comprensione e tenerezza umana, un buon giudice, per l'enorme bisogno che me ne occorre (ahimè, non ce n'è mai abbastanza) per reggere la dolorosa peripezia dell'esistere: bisogno aggravato e reso più morboso dall'età inesorabilmente avanzata, dal confronto sempre più ravvicinato con la morte (Ceronetti, 2015, p. 184).

Pertanto, il tragico si situa nella chiara e precipua accettazione della limitatezza dell'essere. In tale contesto tragico, la speranza colloca l'individuo nella fragile ma essenziale ricerca di un conforto imprescindibile, seppur mai sufficiente. Questa tensione si esprime con forza nella sua analisi della violenza nella storia. La Grande Guerra, ad esempio, non è un accidente storico, ma l'epifanica dimostrazione di un male metastorico, un destino già iscritto nell'animo oscuro della civiltà occidentale.

E la guerra di Quattordici è stata, per la mascolinità archetipica, espressa nel concreto umano [...] una mostruosa macchina disfacitrice. Nel contempo ne è stata il trionfo, l'apoteosi, la sommità attraverso la servitù, l'avvilimento continuo militare. [...] Su tutti i fronti uomini furono costretti a commettere crimini di sangue, come obbedendo all'ingiunzione di Krishna ad Arjuna nella Bhagavad-Gita: "Va' e combatti", e l'umanità dell'uomo ne uscì disfatta. Eppure versi di umanità altissima e di fraternità nella sofferenza [...] nessun'altra guerra, dopo, li ha suscitati (Ceronetti, 2015, pp. 150-152).

Persino nelle trincee, affiorano versi di alta umanità, frammenti di una resistenza poetica che si rifiutano di rimanere silenziosi. In modo simile, la figura di Kim Phuc, la bambina vietnamita ustionata dal Napalm durante un bombardamento, diventa il simbolo emblematico di una catarsi senza redenzione. “Le Furie di Oreste si afflosciano, i più ghignanti, boschici, demoni dell’universo non possono che arretrare” (Ceronetti, 2015, p. 15), ma il dolore permane – e proprio in questa permanenza risiede il significato più profondo del dramma umano. Ceronetti, in questo modo, distingue così il tragico autentico dalla semplice crudeltà insensata: il primo contiene un mistero che sfida la comprensione, il secondo è solo vuota barbarie.

Per Ceronetti è la città moderna a rappresentare il luogo per eccellenza della degenerazione tragica, dato che da spazio di civilizzazione, si trasforma in una prigione asfissiante, in cui l’uomo, “*politikòn zôon*”, diventa schiavo della stessa *polis* che dovrebbe favorire la sua emancipazione. Torino, con il suo inquinamento e il suo passato frastagliato e disintegrato, oppure la Grecia, ridotta a “tumore urbano” (Ceronetti, 2015, p. 49), sono dimostrazioni emblematiche di questo declino. Tuttavia, persino in tali contesti spaziali, si profilano bagliori di bellezza – il Museo del Cinema come “medicazione catartica” (Ceronetti, 2015, p. 101), il canto di un uccello carpito nel frastuono tecnologico (Ceronetti, 2015, p. 84) – che non sanano, ma offrono un momento di requie. La speranza, in questi frangenti, non risiede in una ricostruzione futura e agognata, ma nella capacità di denunciare il degrado, di rifiutare le *bende* dell’illusione. Anche la figura degli intellettuali e artisti illuminati – quelli genuini, non i cospirazionisti – incarna questa resistenza tormentata: Van Gogh, “illuminato vero, dunque disperato” (Ceronetti, 2015, p. 52), rappresenta il paradosso di una lucidità che condanna alla solitudine, ma che pure persevera nel “dominare il mondo, ma a redimerlo, e per quanto gli è concesso a salvarlo” (Ceronetti, 2015, p. 52). Non c’è ottimismo in questa missione, solo la resilienza silenziosa di chi rifiuta di inchinarsi al potere. Similmente, l’uomo camminatore di *Instancabili piedi di homo sapiens* rappresenta una libertà che non si colloca nell’approdo, ma nel movimento stesso, nell’erranza senza meta. La battuta finale dello *Zio Vanja* di Anton Čechov – “Riposeremo, zio Vanja, riposeremo” (Ceronetti, 2015, p. 105) – non promette pace, ma una tregua agognata, intimamente sperata, ma forse sufficiente solo a convincersi ad andare avanti. In *Confessioni di uno scrittore fallito*, la sensazione del tragico emerge con forza nella rappresentazione di una serie di sconfitte vissute come irreparabili, destini già scritti contro i quali ogni resistenza appare vana. La lingua italiana, morente e violentata dall’incuria e dall’influenza angloamericana, si tramuta nell’emblema di una decadenza inarrestabile e inevitabile, contro la quale lo scrittore ha lottato senza riuscire mai a contrastarla. È un’agonia vissuta quasi fisicamente, durante la quale i segnali di soccorso lanciato nel vuoto rimangono ignorati. Tuttavia, nonostante la consapevolezza della sconfitta, Ceronetti non smette di denunciare, di urlare la sua indignazione, come se in quel gesto futile risiedesse l’unica dignità possibile.

Il mio essenziale fallimento consiste nell’aver assistito, senza poter far nulla per impedirla, alla progressiva degenerazione della lingua italiana vivente, la scritta e la parlata. [...] Qui sta il mio fallimento: l’impossibile non mi è diventato possibile, morirò e la lingua seguirà a gridare soccorso fino allo spegnimento (Ceronetti, 2015, pp. 164-165).

In questo pensiero è racchiusa la vera essenza della tragicità – l’impotenza di fronte a una decadenza inarrestabile – e quella paradossale della “speranza senza ottimismo” – visibile nella lotta persa in partenza a cui si oppone il rifiuto del silenzio –, dove il linguaggio morente e mortuario grida soccorso e diventa metafora di un’agonia collettiva. La coscienza di questa sconfitta – ammessa con lucidità – si trasforma nell’unica forma di resilienza concessa. Come la consunta lingua italiana, il cristianesimo ormai morente e l’Europa in tracollo, in Ceronetti, sono segnali di una fine inevitabile. Ciononostante, persino nel naufragio, persiste un gesto consolatorio di testimonianza, quello della Nike di Samotracia.

Dal fondale nero pendeva la Nike di Samotracia, che accoglie col suo volo vertiginoso i visitatori del Louvre. È un rimedio contro l’angoscia? La Nike vale il mantello della Madonna della Misericordia di Piero della Francesca? Nel momento del loro apparirci sì, ne ho fatto esperienza. L’ignoto artista credeva di celebrare una vittoria militare, invece la sua Nike è una leva per sollevare in alto un’idea dell’uomo dalla bassura, lo aiuta a vincere se stesso, gli sussurra “Questo sei tu” come una Upanishad di marmo palpitante (Ceronetti, 2015, p. 90).

La speranza, allora, non si colloca nella luce, ma nel bagliore crepuscolare che permette di vedere il buio. È una speranza priva di ottimismo, in quanto riconosce che la vittoria è impossibile, ma rifiuta di concedersi a una resa incondizionata. Come scrive Ceronetti, è “il rifiuto di ogni benda, a dare più conforto, a rianimare di più” (2015, p. 64). In un mondo dominato dall’oblio, l’unica vittoria possibile passa attraverso la consapevolezza della dimensione tragica. Non stupisce, quindi, che per Ceronetti il tragico sia sempre doppio: riflette, infatti, la consapevolezza di un male inestirpabile, a cui si contrappone il rifiuto di accettare passivamente la rovina. La speranza, quando esiste, non è una luce lontana, ma l’ombra proiettata da quella luce sempre più flebile. È la forza di dire “non capisco”, come fa il profeta Isaia, (“Mi sforzo di dare idee chiare; in realtà, come l’amato profeta Isaia, ‘mi torco nel non capisco’”; Ceronetti, 2015, p. 189) e di continuare a scrivere, sapendo che il linguaggio prescelto, pervaso da richiami di soccorso, sarà interprete di una speranza disillusa.

Il tragico ceronettiano, nella sua essenza più pura, si rivela dunque come un’antitesi virente alla rassegnazione: non è una resa all’insensatezza, ma l’ultimo baluardo della coscienza in un mondo che ha smarrito il senso profondo della sacralità e della razionalità. La sua idea della speranza disillusa – “senza ottimismo” per usare la formula di Eagleton – non nutre la pretesa di redimere il reale, ma ne attraversa l’oscurità con una lucidità che si rivela, in sé, un atto di resilienza. Se la modernità ha finito per

banalizzare il dolore, svuotandolo di ogni significato trascendente, Ceronetti lo restituisce a una dimensione mitica e cosmica in cui anche l'orrifico può diventare epifania. In questa visione, la scrittura stessa si fa gesto tragico, grido gettato nell'abisso, consapevole della propria solitudine, ma anche del suo ruolo ineluttabile. Non c'è redenzione, non c'è riscatto finale, solo la dignità ostinata di chi, come la Nike senz'arti, continua a sfidare il vuoto, sussurrando che nell'accettazione stessa del limite risiede l'unica, amara forma di libertà possibile. In un'epoca in cui è dilagante il consumismo di idee, il merito di Ceronetti risiede nel suo tentativo di ricordarci che la vera speranza non è quella che illumina la via, bensì quell'afflato che ci permette di vivere il dolore e il male senza l'illusione che questi non esistano.

BIBLIOGRAFIA

- Abis, S. (2015). Guido Ceronetti o il frammento che diventò musica. In P. Masetti, A. Scarsella & M. Vercesi (a cura di), *Pareti di carta. Scritti su Guido Ceronetti* (pp. 17-42). Mantova: Tre Lune Edizioni.
- Alberoni, F. (2001). *La speranza*. Milano: Rizzoli.
- Bloch, E. (2005). *Il principio speranza*. Trad. E. De Angelis & T. Cavallo. Milano: Garzanti (edizione originale 1953-1959).
- Cacchio, P. (2015). Il filosofo lunare. In P. Masetti, A. Scarsella & M. Vercesi (a cura di), *Pareti di carta Scritti su Guido Ceronetti* (pp. 55-60). Mantova: Tre Lune Edizioni.
- Ceronetti, G. (1995). *Drzewa bez bogów*. Trad. S. Kasprzysiak. Kraków: Oficyna Literacka (edizione originale 1976).
- Ceronetti, G. (2004). *Milczenie ciała. Materiały do studiów medycznych*. Trad. M. Ochab. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo (edizione originale 1994).
- Ceronetti, G. (2005). *La lanterna del filosofo*. Milano: Adelphi.
- Ceronetti, G. (2015). *Tragico tascabile*. Milano: Adelphi.
- Eagleton, T. (2025). *Speranza (senza ottimismo). Una guida filosofia*. Trad. V. Ostuni. Milano: Ponte alle grazie (edizione originale 2015).
- Fromm, E. (1978). *La rivoluzione della speranza*. Trad. P. Bartellini. Farigliano: Etas libri (edizione originale 1968).
- Girolomoni, G. (2007). Guido Ceronetti e Sergio Quinzio. *Cartevive, XVIII*, 1 (40), 65-68.
- Jonas, H. (2002). *Principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*. Trad. P. Rinaudo. A cura di P.P. Portinaro. Torino: Einaudi (edizione originale 1979).
- Lear, J. (2008). *Radical hope: Ethics in the face of cultural devastation*. Cambridge: Harvard University Press.
- Marcel, G. (1980). *Homo viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*. Trad. L. di Castiglioni & M. Rettori. Torino: Borla (edizione originale 1945).
- Melchiorre, V. (2000). *Sulla speranza*. Brescia: Morcelliana.
- Moltmann, J. (2017). *Teologia della speranza*. Trad. A. Comba. Brescia: Queriniana.
- Patrizi, G. (1996). *Prose contro il romanzo. Antiromanzi e metanarrativa nel Novecento italiano*. Napoli: Liguori.
- Pirandello, L. (2006). *Saggi e Interventi*. A cura di Ferdinando Taviani. Milano: Mondadori.
- Ricoeur, P. (2021). *Finitudine e colpa*. A cura di I. Bertoletti. Brescia: Morcelliana.
- Ridley, M. (2013). *Un ottimista razionale. Come evolve la prosperità*. Trad. D. Fassio & A. Lovisolo. Torino: Codice (edizione originale 2010).
- Riva, F. (2003). Desiderio, possesso e alterità. Gabriel Marcel e l'apertura degli affetti. In C. Ciancio (a cura di), *Metafisica del desiderio* (pp. 285-301). Milano: Vita & Pensiero.
- Roncaccia, A. (1993). *Guido Ceronetti. Critica e poetica*. Roma: Bulzoni Editore.
- Steiner, G. (2004). “Tragedy,” reconsidered. *New Literary History*, 35 (1), 1-15.
- Williams, R. (1966). *Modern tragedy*. London: Chatto and Windus.
- Zambon, F. (2015). Guido Ceronetti, non morto di Montségur. In P. Masetti, A. Scarsella & M. Vercesi (a cura di), *Pareti di carta Scritti su Guido Ceronetti* (pp. 177-189). Mantova: Tre Lune Edizioni.
- Žižek, S. (2017). *Il coraggio della disperazione*. Trad. V. Salvati & V. Ostuni. Milano: Ponte alle grazie (edizione originale 2017).