

Francesco Padovani – Jacopo Parodi¹
Alexander von Humboldt-Stiftung – Università di Pisa

I classici in partibus infidelium.
Carena traduttore tra felicità e peccato

Abstract

Carlo Carena was the translator of Einaudi classical texts for decades. Despite his assertion that the translated work matters more than the translator, his choice of authors to translate (mainly Plutarch and Augustine) outlines the development of a very personal trajectory. In fact, ancient authors are read in the light of a restless Christianity, nourished by the reading of Augustine, Montaigne, and Pascal. This essay investigates the first half of Carena's production as a translator (1956-1992), highlighting the cultural project that ambitiously integrates the ancient world and the modern world in the name of profound ethical and spiritual values. Through the translation of ancient biographies, the translator also speaks of himself and his worldview.

ἄπιθι οὖν Ἰλεως· καὶ γὰρ ὁ ἀπολύων Ἰλεως.
In memoria di Carlo Carena e Fred Brenk

1 L'impianto generale del saggio è frutto del confronto e della collaborazione tra i due autori. Francesco Padovani è autore delle sezioni 1, 2, 5, 6; Jacopo Parodi si è occupato delle sezioni 3 e 4, nonché della ricerca d'archivio. Un ringraziamento particolare va alla Prof.ssa Daniela Fausti per il suo prezioso aiuto nel reperimento di uno scritto di Carena altrimenti introvabile. Il saggio si avvale della consultazione di materiale inedito custodito presso l'Archivio di Stato di Torino, Archivio Einaudi, Segreteria editoriale Einaudi, sezione Corrispondenza con autori italiani, cartella 40, fascicolo 605, d'ora in avanti semplicemente AE 40/605.

1. *Parlare di sé*

Le traduzioni di Carlo Carena per la Giulio Einaudi Editore costruiscono nei decenni l'autobiografia spirituale del traduttore, così restio a parlare di sé se non attraverso l'immedesimazione nei testi cruciali: Plutarco e Agostino, da un lato, Montaigne e Pascal, dall'altro; e quanti altri rimangono esclusi dalla lista, o vengono toccati soltanto collateralmente. Tuttavia, l'oscillazione apparentemente contraddittoria tra l'armonia dei valori del mondo antico e i tormenti del pessimismo cristiano riflette non soltanto una precisa scelta di gusto, ma anche un articolato programma culturale. Si tratta della personalissima ricerca di un nuovo umanesimo, che Carena cela dietro insistenti proteste di modestia e la ribadita convinzione che più che il traduttore conti il tradotto:² "Se dovessimo, come dovremmo, attenerci al consiglio di qualche saggio e agli avvertimenti di un santo, non si starebbe a discorrere di traduzioni".³ Tuttavia, tale petizione di principio è contraddetta da Carena stesso e dalle sottili strategie attraverso cui il traduttore sceglie, deforma, travasa il suo multiforme sapere da un'epoca all'altra, piegando il rigore filologico al più profondo senso della trascendenza cristiana che nullifica le umane vicende e pone anche gli ingegni più alti alla prova della loro finitezza. Il passato attira, lusinga, è composto e armonioso, eppure è mutilo, non è la direzione in cui procedere, ma è certo il punto da cui partire, sulle orme della famiglia di cui sono membri Agostino e Montaigne, Erasmo e soprattutto Pascal. Di questa linea il traduttore si sente parte a sua volta, sebbene nella forma inevitabilmente minore impostagli dal mondo contemporaneo.

Le introduzioni che Carena redige per le sue traduzioni sono pagine ricche di fascino, in cui il senso del tragico concepito dallo spirito greco trascolora impercettibilmente nella cupezza giansenista. Il dubbio e il rimorso, dunque, per quanto la devozione in Cristo sottrae al godimento dell'esistenza mondana sono acuiti dalle soavità e soprattutto dal respiro unitario dello stile classico, cui si contrappone la forma franta e disomogenea della modernità. Di qui la ricerca di un altro mondo antico, che corrisponda alla tensione morale che sempre Carena pretende dalla letteratura. Egli ne trova traccia negli autori che

2 Così Carlo Carena in uno scambio di e-mail con gli autori del presente saggio, 10 dicembre 2022.

3 Carena 2010, I.

come lui si siano sentiti al crepuscolo di un'età di grandezza, ma con essa abbiano saputo misurarsi per aprirla al futuro con rigore etico. Carena apprezza soprattutto la capacità di discernere e abbandonare ciò che di superfluo l'antichità dei primordi portava con sé, di rinunciare talora agli imbellettamenti dello stile per fare spazio a ciò che sarebbe venuto dopo. Si delinea un percorso di ricerca continua e di ritorno sui propri passi. Plutarco è l'autore antico, assieme ad Agostino, su cui Carena si interroga con maggiore insistenza, benché Plutarco, a differenza di Agostino, sia pagano. Proprio la particolare forma di paganesimo di Plutarco, ancor più della teodicea di Eschilo, oggetto della sua prima traduzione einaudiana, rappresenta per Carena un terreno di riflessione e di confronto per i temi che egli sente più veri. Nel gioco di contraddizione, fascinazione e doveroso respingimento dei valori del mondo antico, Plutarco riveste un ruolo particolare, per non dire unico, nelle pagine di un traduttore che non nasconde la sua netta predilezione formale per il classicismo e un malcelato disprezzo per l'età ellenistica e imperiale precristiana. Tale ruolo è giustificato anche e soprattutto dalla fortuna di Plutarco presso Montaigne, attraverso la versione francese del vescovo Amyot, e di lì nell'Europa moderna.

2. *Le biografie di Plutarco*

Le traduzioni di Plutarco si collocano significativamente negli anni dell'esordio e alla conclusione della vicenda di traduttore di Carena.⁴ La prima grande impresa di traduzione per Einaudi consiste tuttavia ne *Le tragedie* di Eschilo per la collana *I millenni* nel 1956.⁵ Dalla prefazione è possibile ricavare alcune costanti dell'approccio di Carena agli autori classici da lui prediletti, quelli che meglio si prestano alla sua sottile teleologia cristiana. Innanzitutto, l'assimilazione dell'autore antico a un "profeta biblico", anzi a un "pensatore religioso

4 La sua ultima fatica plutarchea, *L'arte della politica*, è uscita postuma per Einaudi nel febbraio del 2024.

5 La prima messa a disposizione di Carlo Carena risale tuttavia al 5 dicembre 1949, come è possibile ricostruire dalla lettera inviata a Giulio Einaudi con la proposta di tradurre una scelta del teatro latino (Plauto, Terenzio, Seneca), cui l'editore risponde con un diniego, data l'eccessiva mole di titoli in programma (AE 40/605, documento 1). La collaborazione effettiva è avviata dalla proposta, poi accolta, della traduzione delle tragedie di Eschilo (AE 40/605, documento 3, lettera a Giulio Einaudi datata 10 novembre 1954).

alla maniera di Dante”, la cui opera è tutta pervasa da un’ansia religiosa che, pur non trovando sbocco nella rivelazione cristiana, conferisce tuttavia autorità morale a chi se ne fa interprete nella sua poesia:⁶ infatti, il contatto con le opere di Eschilo “opera duramente sulla coscienza nel riproporle quei valori morali e indicarle quelle prospettive ideali così esposte alla corrosione della storia”.⁷ In secondo luogo, Carena colloca il punto di vista dell’autore antico in una fase liminare, nel caso di Eschilo al termine dell’età arcaica,⁸ poiché di nostalgia e struggimento, anzi del senso della fine si alimenta la tensione etica dei Greci. Su questo sfondo si staglia il titanismo delle anime grandi, che si dibattono nella tragicità senza soluzione dell’esistenza.⁹ A questo proposito Carena parla di “esistenzialismo greco”, una categoria che si rivela preziosa per comprendere la sua visione: le leggi profonde dell’universo e del divino sfuggono alla comprensione dell’uomo, che si trova ad avanzare a tentoni in una realtà governata da principi insondabili.¹⁰ A quel punto, afferma Carena, la speculazione greca si arresta, “non sai se atterrita o incapace”:¹¹ il quesito richiederebbe ben altra radicalità, di cui saranno invece capaci i pensatori cristiani, in particolare Pascal. La richiesta di senso dell’agire dei mortali brancola “tra responsabilità e determinismo”¹² e non trova nella teologia greca, mutila e come incompiuta, una risposta soddisfacente. La categoria dell’esistenzialismo greco mostra anche l’intuito straordinario del traduttore nel sapere cogliere lo spirito dei tempi. Se nell’introduzione all’*Anabasi* e *Ciropedia* di Senofonte del 1968 Carena riconosce ironicamente che ogni interprete deve sapere essere anche un abile imbonitore,¹³ a ciò sottende ben altra consapevolezza. La verità è costretta a calarsi nella storia e assumere molteplici camuffamenti per potere parlare al cuore dei contemporanei, per consentire il “rivivere gli stessi moti affettivi”¹⁴ degli antichi con l’intensità nuova dell’etica cristiana, che dà compimento alla magnanimità incompleta delle vite dei grandi del passato.

6 Carena 1956, VII.

7 Carena 1956, X.

8 Carena 1956, VIII.

9 Ibid.

10 Ibid.

11 Ibid.

12 Ibid.

13 Carena 1962, X.

14 Carena 1956, X.

Vi sono tuttavia anche costrizioni di ordine pratico ed editoriale che impongono di aggiustare il tiro. Attorno al 1956, Roberto Cerati commissiona al giovane insegnante di liceo Carlo Carena la traduzione integrale delle *Vite Parallele* di Plutarco per la collezione *I millenni*. Cerati vuole farne una strenna natalizia per l'anno 1958, in ossequio a una sua antica passione: "È vecchio mio chiodo", dichiara in una lettera a Renato Solmi datata 16 marzo 1956, mentre già pregusta il successo dell'audace impresa editoriale – si tratta infatti della prima traduzione integrale delle *Vite* in italiano corrente dopo la versione cinquecentesca di Marcello Adriani, rinvenuta e pubblicata attorno alla metà del diciannovesimo secolo.¹⁵ Proprio Solmi avanza diverse perplessità sull'operazione in corso. Egli auspicherebbe una traduzione straniante, capace a un tempo di risultare godibile, ma anche di rinunciare alla solennità dello stile latineggiante, in modo da accentuare con ironia nella percezione del lettore il divario tra l'epoca contemporanea e i valori inattuali dell'antico.¹⁶ Carena tiene il punto, anche in virtù dell'incondizionato sostegno di Cerati e grazie alla mediazione di Daniele Ponchiroli, ma mostra di avere riflettuto attentamente sulle obiezioni mossegli da Solmi, non soltanto per quanto riguarda lo stile sostenuto, che a suo avviso meglio avrebbe evidenziato lo "stacco spirituale" tra l'epoca di Plutarco e quella contemporanea, certo non nel senso auspicato da Solmi.¹⁷

15 Ad avviso di Solmi, la traduzione di Plutarco dovrebbe costituire una "sfida" per il lettore (AE 40/605, documento 21). La lettera di Solmi e lo scambio con Cerati in vista della pubblicazione delle *Vite* di Plutarco sono citati nella ricostruzione di Mangoni 1999, 853, n. 854.

16 Ibid. Solmi aveva già mostrato alcune riserve rispetto al *modus operandi* di Carena durante la fase di correzione delle bozze de *Le tragedie* di Eschilo, evidenziando in particolare certe oscurità e affermazioni troppo soggettive e perentorie nella prima stesura dell'introduzione, che avrebbero potuto "sconcertare il lettore, e sollevare critiche di ogni sorta da parte degli specialisti" (AE 40/605, documento 15, lettera datata 25 novembre 1955, firmata Giulio Einaudi, ma verosimilmente riconducibile a Solmi, che contestualmente invia a Carena le bozze con le sue annotazioni).

17 Così Carena in risposta a Solmi, 4 aprile 1956 (AE 40/605, documento 24). Solmi si era infatti scagliato contro lo stile latineggiante adottato dal traduttore, che ad avviso di Carena corrisponderebbe tuttavia al greco "oratorio" di Plutarco, testimone di un imbastardimento del greco con il latino (Carena 1958, VIII, X). Le osservazioni di Carena in proposito sono molto discutibili, ma riflettono un radicato pregiudizio critico dell'epoca, per cui il greco di età imperiale, così come l'intera cultura di un popolo, avrebbe risentito negativamente della corruzione portata dalla dominazione romana.

Le *Vite* escono puntualmente per il natale del 1958, come caldeggiato da Cerati – la fretta dettata dalle esigenze editoriali rimarrà sempre un motivo di insoddisfazione per Carena rispetto alla traduzione delle *Vite*, a cui tuttavia non volle o non ebbe il tempo di rimettere mano nei decenni successivi.¹⁸ L'introduzione si muove su due binari, da un lato l'appropriazione culturale di Plutarco, dall'altro l'implicita giustificazione del proprio operato rispetto alle istanze della cultura contemporanea. Il luogo natio di Plutarco, Cheronea, culla della poesia e della religione elleniche, prepara il terreno per lo sviluppo di un “uomo serio, profondamente religioso e buono”,¹⁹ capace di sollevarsi al di sopra delle meschinità dell'esistenza quotidiana; ad avviso di Carena, nelle biografie degli illustri personaggi del passato egli lascia risaltare soltanto la grandezza, sia essa di un bene o di un male, certo secondo “un fine didattico”, come recita la prima versione dell'introduzione, poi modificata.²⁰ Infatti, il mondo antico si distingue da quello moderno “per quel suo senso più concreto, più immediato della realtà, per una discriminazione più semplice dei valori, per una visione più nitida del suo proprio spirito, meno scisso e rifratto”,²¹ in cui non c'è spazio per i tormenti dello spirito, né per una loro soluzione nell'amore e nella trascendenza. Un mondo netto, intagliato nella pietra come le statue del tempio di Apollo, ma privo di ombre e sfumature, privo soprattutto di “quella vibrazione misteriosa e sottile, fatta di paura e di rimorso, che è il senso del peccato, cioè una valutazione ultraterrena degli atti umani [...] che solo il Cristianesimo darà in modo coerente e traboccante di grandezza”.²² Manca, insomma, l'interrogazione del proprio agire alla luce della consapevolezza del peccato e dell'umana miseria, che imprimerà – sta già imprimendo all'epoca di Plutarco – un nuovo corso alla storia del mondo. Nella prima stesura dell'introduzione, Carena si spinge a parlare esplicitamente di una “filosofia della storia” in atto nelle pagine di Plutarco.²³

18 Scambio di e-mail con gli autori del presente saggio, 10 dicembre 2022.

19 Carena 1958, VII.

20 AE 40/605, documento 54. La prima stesura dell'introduzione è inclusa nei documenti dal 54 al 56, cui seguono i documenti 57, 58, 59, contenenti la cronologia. Non si accenna mai, nei documenti precedenti e successivi, all'introduzione, ma solo al testo e agli apparati.

21 Carena 1958, IX.

22 Ibid.

23 AE 40/605, documento 56.

Con un tono degno di certe pagine manzoniane precedenti la conversione dell'Innominato,²⁴ Carena ausculta “una stanchezza inavvertita nella vita spirituale di Plutarco”,²⁵ ravvisabile anche nello stile a suo avviso imbastardito con il latino e le movenze dell'oratoria,²⁶ un preludio senza seguito alla grande crisi spirituale del suo tempo, che però ha altri protagonisti, San Paolo su tutti. Il limite maggiore di Plutarco non sta dunque nel suo abbellimento delle brutture della vita, né tantomeno nel suo giudizio severo su innovatori e rivoluzionari, come Carena non manca di registrare, forse quale *captatio benevolentiae* verso gli umori einaudiani politicamente più irrequieti.²⁷ L'insufficienza di Plutarco si misura sulla mancata partecipazione alla rivelazione, che pure nella sua epoca giungeva alle genti in forme di predicazione sempre più diffuse e raffinate. Nonostante il suo radicamento nell'etica pagana, tuttavia (l'avversativa è di Carena) Plutarco sente in sé forte l'esigenza di equilibrio e moralità, che si concreta “in quella che egli chiamerebbe ‘filantropia’”.²⁸ Se dunque “una civiltà si misura soprattutto dagli ideali che coltiva”,²⁹ l'universalismo filantropico di Plutarco certo si avvicina, nei limiti consentiti dall'etica pagana, all'*agape* paolina, benché non riesca mai a compiersi pienamente. Una causa è da ricercare nell'aristocrazia spirituale dei pagani, incapace di volgersi alle ragioni degli ultimi e di riconoscere la comune appartenenza al disgraziatissimo genere umano, come Carena puntualizzerà, con altra maturità e certo minore simpatia verso l'autore, nell'introduzione ai *Ricordi* di Marco Aurelio.³⁰ La filantropia plutarchea dunque interpreta il medesimo spirito che alimenta la pietà cristiana, ma se ne distingue per il fatto stesso di appartenere a un'altra civiltà, in cui manca l'illuminazione della trascendenza cristiana; così, nell'apparente conciliazione, Carena adombra il definitivo relegamento dell'etica pagana nella sua migliore espressione entro il recinto di un mondo altro e concluso, tanto che per secoli le *Vite* si faranno “termine di confronto di una civiltà”,³¹ in un dialogo costante con ciò che è venuto dopo.

24 Nella sua lunghissima e multiforme attività, Carena dedica uno studio anche a Manzoni e al giansenismo (Carena 2006).

25 Carena 1958, XI.

26 Cfr. *supra*, n. 13.

27 Carena 1958, XII.

28 Carena 1958, XI.

29 Carena 1958, XIII.

30 Carena 1968; cfr. *infra* la sezione 5, *L'ultima autobiografia pagana dell'antichità*.

31 Carena 1958, XII.

Innegabilmente, qualcosa persiste dietro i mascheramenti della storia, ed è il bisogno di volgersi “all’interiorità ed al pensiero dei veri problemi dell’esistenza, cui richiamava così imperiosamente il dio di Plutarco, Apollo di Delfi”, a sviluppare una visione globale, a cui Carena dà il nome di “Umanesimo”, in contrapposizione alla frantumazione e quasi compiuta estinzione dello spirito nell’era della scienza.³² La tensione morale, la filantropia, la rappresentazione del bene e del male sono dunque grandi acquisizioni della cognizione dell’uomo, utili per contrastare l’annichilimento della vita interiore nella contemporaneità. Esse si devono al mondo antico, che dà il meglio di sé nelle epoche di crisi, in quanto si apre al sopraggiungere di altre idee che ne completeranno il senso, al prezzo di una perdita di semplicità nello sguardo. La venuta di Cristo riscatta il mondo antico dal suo ripiegarsi sulla perdita del passato, dalla mancanza di vigore morale incarnata da Senofonte mentre contempla inerme l’approssimarsi dell’“età futura e mediocre” in luogo della “passata ed eroica”.³³ La classicità si trasfigura e sostanzia nel messaggio cristiano, a cui fornisce in cambio grandiosi strumenti intellettuali per pensare sé stesso per via di ragione. D’altro canto, Cristo non significa salvezza e armonia, ma al contrario tumulto e tormento, separazione del prima dal dopo, dubbio e vacillamento, presa d’atto della cupezza del mondo rispetto alla promessa tanto più bella e consolante del regno dei cieli, che però è lontano, altrove, tanto che talvolta sfugge allo sguardo. Cristo porta con sé uno sconvolgimento, così come la luce genera ombre più alte nel momento in cui risplende più intensa. Come bisognerà intendere allora l’ammonimento che chiude l’introduzione alle *Vite*: “Gli ideali della classicità si ripresentano ogni volta puntualmente, alla ricerca continua dei secoli, come i più alti che la pura ragione umana abbia elaborato”?³⁴ Essa allude a ben altro ritorno rispetto a quello della fortuna del classico, come si direbbe oggi, per comprendere il quale è necessario volgere lo sguardo ai secoli successivi, attraverso le cui lenti Carena guarda all’antico, in un complesso gioco di identificazioni e respingimenti.

32 Ibid.

33 Carena 1962, XIII.

34 Carena 1958, XIII.

3. *Il silenzio di Montaigne*

La visione di Carena rispecchia le parole di un campione dell'umanesimo rinascimentale. Per meglio dire, si tratta del cantore della fine della stessa utopia umanistico-rinascimentale che aveva creduto nel risorgimento dell'antichità classica. Infatti, Michel de Montaigne, il grande assente nella produzione di Carena traduttore, che tuttavia affiora con sibillina costanza nelle sue introduzioni ad altri autori,³⁵ offre una definizione precisa riguardo all'antichità di Plutarco, larga, aperta, in un certo senso vuota. Essa apre lo spazio per un'intima appropriazione e per la meditazione personale su sé stessi: "Il guigne seulement du doigt [...] qu'une atteinte dans le plus vif d'un propos. Il les faut arracher de là, et mettre en place marchande".³⁶ Si consuma qui il passaggio dalla biografia antica, racconto della vita di altri, all'autobiografia, il racconto di sé, della propria anima, del rapporto con dio. Ben consapevole di questa interpretazione e del suo debito verso Montaigne, Carena, nella densa nota sulla ricezione di Plutarco all'edizione delle *Vite*, ne cita un passaggio in modo volutamente lapidario, quasi a occultare e parimenti rivelare la genealogia, personale e scientifica, della linea ermeneutica da lui maturata. Carena fa sfociare l'elenco di edizioni e traduzioni nel cuore di una tensione che lega Plutarco, l'umanista Montaigne e, nonostante l'apparente lontananza, la tradizione letteraria del convento di Port-Royal, incarnata da Racine (e da Pascal, che pure non viene menzionato): "Durante il Rinascimento francese, favorita dalla versione dell'Amyot, l'opera influenza profondamente Montaigne e ispira Racine; [...] 'È il nostro breviario', esclama Montaigne".³⁷ Questo taglio prospettico svela,

35 La presenza di Montaigne, autore mai tradotto da Carena, nelle complesse prefazioni, e quindi nella riflessione di lungo periodo di Carena sulla modernità, è, per converso, continua. Va infatti dal Plutarco del 1958 fino alle edizioni antologiche dei *Moralia* dell'ultima stagione di lavoro del saggista e traduttore, passando per Agostino ed Erasmo.

36 Montaigne 2012, 282 (I, 26).

37 Carena 1958, XVI. Cfr. Montaigne 2012, 644 (II, 4): "je n'entends rien au Grec, mais je vois un sens si beau, si bien joint et entretenu partout en sa traduction [sta parlando della celebre versione delle *Vite* al tempo procurata dal contemporaneo Jacques Amyot], que ou il a certainement entendu l'imagination vraie de l'auteur, ou ayant, par longue conversation, planté vivement dans son âme une générale Idée de celle de Plutarque. [...] Nos autres ignorants, étions perdus, [...] sa merci, nous osons à cette heure et parler et écrire: les dames en régentent les maîtres d'école: c'est notre bréviaire". Appare evidente come Carena non solo cerchi di mettere in evidenza, con un taglio ad effetto, la vicinanza di Plutarco al sentire di

in chiaroscuro, la modernità necessaria, insita nel pensare Plutarco da parte di Carena, ossia quell'ineludibile confronto della felicità greca e, in particolar modo, plutarchea e delle sue regole, dei suoi fondamenti con un mondo di crisi, esplicita o latente. È anche il nostro mondo. È quello in cui Montaigne, colto nel *Journal de voyage* fuori dalla torre del suo castello, fuori da quel momento di scandaglio della propria coscienza che diviene, da un certo punto in avanti, l'aspirazione centrale della sua vita, osserva le rovine materiali dell'antichità più prossime a lui, quelle di Roma ("les bâtiments de cette Rome bâtarde").³⁸ Montaigne le paragona a quanto rimane delle chiese cattoliche da poco distrutte dagli ugonotti. In esse, i passeri e le cornacchie fanno i loro nidi.³⁹ Questa famosa immagine sintetizza il contesto, tormentato e ricco di ombre, in cui Montaigne attinge all'antichità serena e virtuosa di Plutarco quale strumento della conoscenza di sé. Racconta di un tempo di conflitti religiosi che lambiscono gli ultimi anni della vita di Erasmo da Rotterdam, l'autore più felicemente dedito alla riscoperta e alla valorizzazione degli autori classici, e che Montaigne sperimenta, invece, in tutto il loro orrore. È questo l'umanesimo traducibile, una via tortuosa alla vita dello spirito, che Carena assume come riferimento per introdurre Plutarco di fronte alle scissioni e alle divisioni dei credi di un'età presente con radici lontane.

C'è una divisione precisa e incancellabile tra la felicità predicata da Plutarco e la moderna ricerca di serenità, da intendersi come la compiuta integrazione di tutte le emozioni contraddittorie che ci attraversano. Carena rende esplicita non soltanto la differenza culturale tra il modo antico e moderno di vedere la vita, che ci fa, forse, sorridere mentre leggiamo Plutarco, che ci fa meravigliare, per esempio, che il dubbioso, scostante, ingarbugliato tormento con cui Montaigne dipinge sé stesso debba davvero qualcosa a chi "non si cura di creare una psicologia sfaccettata e in sviluppo, attraverso mille cenni, mille particolari".⁴⁰ La tensione ermeneutica di Carena si spinge ben oltre. Poco importa, infatti,

Montaigne, ma lo accosti a quella scuola di pensiero giansenista che Carena riconosce come il cuore della cultura francese e della modernità in genere. L'operazione diverrà ancora più evidente quando Carena introdurrà la figura di Montaigne nella fortuna delle *Confessioni*.

38 Montaigne 1983, 201.

39 Ibid.: "[queste rovine] lui faisaient ressouvenir proprement des nids que les moineaux et le corneilles vont suspendant en France aux voûtes et parois des églises que les huguenots viennent d'y démolir".

40 Carena 1958, IX.

che Montaigne ricerchi l'equilibrio della virtù nelle sue pagine, e non, al modo di Racine, quanto di tempestoso, di drammatico vi è nelle vicende che Plutarco narra. L'autore della *Phèdre* insegue apertamente (e, nel profondo, non solo a fini teatrali, sembra suggerire Carena) nelle postille della sua edizione giuntina i "grands esprits mélancoliques".⁴¹ Dal canto suo, Montaigne, "che si pungeva e dilaniava d'ogni parte con le spine che si costruiva da se stesso",⁴² cerca un'armonia che si spezza a ogni passo. Si tratta del contrario di quello che è l'ammirato effetto della scrittura di Plutarco da parte di Carena, che vi ritrova armonia e lapidaria compostezza, così che lo stile restituisce "il senso stesso di una vita armoniosa e ricca".⁴³ Sia chiaro, però, che per Carena il problema non risiede nelle capacità di scrittura di Montaigne rispetto a quelle di Racine. L'equivalenza tra lo stile e le finalità ultime, tra la forma letteraria e le intenzioni profonde non è spiegabile solo in termini individuali, bensì anche e soprattutto culturali.

Nel 1984 Carena introduce una nuova edizione della traduzione della più grandiosa autobiografia del mondo antico, le *Confessioni* di Agostino per la *Nuova Universale Einaudi*, edita per la prima volta nel '65, dunque a pochi anni di distanza dalle *Vite* di Plutarco. In essa, per spiegare le sorti dell'autobiografia agostiniana nel mondo moderno, ritorna la figura di Montaigne, "l'Agostino scettico del momento accademico, da cui tuttavia non esce afferrandosi alla Verità".⁴⁴ Il sorgere della modernità, collocabile nella seconda metà del Cinquecento, comporta l'emancipazione tanto dagli stilemi retorici classici quanto dal moralismo schematico, ortodosso, didattico della tradizione medievale,⁴⁵ sicché le personalissime confessioni di Montaigne finiscono quasi per svuotare

41 Carena 1958, XVI.

42 Carena 1984, XXI. Carena sta inframmezzando, come egli stesso riconosce implicitamente, le proprie parole con un preciso riferimento a un testo da lui tradotto per l'occasione, l'*Entretien de Pascal avec M. de Sacy*, una conversazione del 1655 su Epitteto e Montaigne trascritta da Pascal. Carena si maschera dietro a questo Solitario di Port-Royal frequentato da Pascal, il Signore di Sacy, da cui trae il punto di partenza per una conoscenza e una lettura critica non solo di Montaigne, ma anche di Agostino. Citando le parole di questo Solitario, Carena ci consegna un Montaigne trasfigurato in un Agostino moderno, che ha messo in gioco la propria interiorità di fronte al mondo, anzi ha immesso il mondo del proprio tempo, con le sue frammentazioni, all'interno della sua personale scissione morale. Eppure, secondo il Signore di Sacy, questo Agostino ha parlato di tutto, tranne che della fede.

43 Carena 1958, VIII.

44 Carena 1984, XXI.

45 Carena 1984, XVII-XIX.

il precedente agostiniano, che peraltro Montaigne non cita mai.⁴⁶ Infatti, questo Montaigne, raccontato dalla voce di M. de Sacy in cui si riconosce quella di Carena, questo lettore di Agostino nel segno della modernità e, in particolare, del giansenismo francese, mette in crisi la figura stessa di Agostino. Secondo Carena, ai fini della restituzione di una vita autentica al testo è determinante riferirsi a Pascal, benché sia incerta una sua conoscenza diretta delle *Confessioni* se non “attraverso Montaigne e i suoi amici di Port-Royal”.⁴⁷ Proprio questa assenza straniante diviene uno snodo di centrale importanza. Come reazione all’appropriazione teologica che la Riforma ha compiuto nei confronti di Agostino, prima con Lutero e poi con Calvino, la lettura di Montaigne e, soprattutto, di Pascal, il quale prova “una indefinibile insoddisfazione di fronte al genio agostiniano”,⁴⁸ ci restituisce non più “il convertito, l’illuminato, il figlio e il dottore della Grazia”.⁴⁹ Infatti, come vedremo a breve, l’edificio teologico costruito su Agostino crolla nelle loro mani, frantumandosi, e con esso l’intera impalcatura delle *Confessioni* inteso come progresso lineare dal peccato alla conversione per mezzo della grazia.⁵⁰

È bastato ‘quasi’ un silenzio. Il ‘quasi’ appartiene, in realtà, solo a un particolare itinerario filosofico, alla meditazione spregiudicata, a tratti arbitraria. Essa è pervasa da un sentimento consapevole di universalità, capace di dissolvere in frammenti il genere autobiografico, come testimoniano gli stessi *Essais* di Montaigne e la loro comunque poderosa ‘anti-struttura’. Si tratta della modernità inquieta, spietatamente scettica, quindi disperata cercatrice di una risposta alla miseria in cui versa la vita umana, che può appartenere, in questi termini, solo a Blaise Pascal, che Carena tradurrà molti anni più tardi, con un’edizione dei *Pensieri* nel 2004. “La conoscenza della propria miseria senza quella di Dio produce disperazione”:⁵¹ è la condizione del “ragionevole infelice”, che ritrova nella propria ragione il miracolo di dio ma è impossibilitato a credere di fronte

46 Carena 1984, XXI: “Montaigne non cita mai le *Confessioni* e mostra di ignorare qualsiasi precedente per la propria opera”.

47 Carena 1984, XXII.

48 Ibid.

49 Carena 1984, XX.

50 Carena 1984, XXXI: “Su questa impalcatura egli si muove, come aggrappato ad una speranza che gli è balenata dal mistero, ad una promessa che sola può sostenerlo. Questo dice a sé, a Dio, ai suoi simili”.

51 Pascal 2004, 155 (*Pensées classées* n. 225).

alla cancellazione della natura divina del mondo, attuata dalla corruzione del peccato originale e alimentata dal cattivo uso umano del libero arbitrio. Questo infelice, non dotato di una fede spensierata e gratuita, non riesce a trovare il segno di dio nella creazione: è solo una notte scura, il mondo al di fuori di sé.⁵² Si tratta del cerebrale e, quindi, tormentato protagonista sotterraneo del tessuto contraddittorio e sfilacciato dei *Pensieri*, che Pascal modella, cui Pascal dà voce, che Pascal traduce in un'alterità dai toni tragici. In esso è impossibile non rivedere quella scissione insanabile tra peccato, ragione e salvezza che costituisce la sconfitta grandiosa e consapevole del mondo moderno. Essa rende, dunque, questi *Pensieri* un modello per chi vive la propria tensione verso il divino tra le macerie dello spirito che si frammenta, a cui fa da riscontro il mondo esterno, preda di una cecità brutale, settaria, solipsistica. Sono tramontati ormai tanto la serenità antica quanto i dogmi dell'ortodossia medievale, aggirandosi in mezzo ai quali Petrarca, l'intellettuale dalla fede tormentata, riconosciuto da Carena quale il primo di una lunga serie di pensatori moderni, poteva velare ancora di qualche certezza la sua inquietudine.⁵³

52 Pascal 2004, 551 (*Pensées non classées* n. 684): “Ecco ciò che vedo e che mi turba. Volgo lo sguardo da tutte le parti, e dappertutto non vedo che oscurità. La natura non mi presenta nulla che non sia materia di dubbio e d'inquietudine. Se non vedessi nessun segno di una divinità, mi deciderei per il no; se vedessi dappertutto i segni di un creatore, riposerei in pace nella fede. Ma vedendo troppo per negare e troppo poco per essere sicuro, mi trovo in uno stato deplorabile, in cui ho auspicato cento volte che, se un Dio regge la Natura, essa lo designi senza equivoco e, se i segni che ne dà sono ingannevoli, li abolisca del tutto; dica tutto o niente, affinché io veda quale partito devo seguire. Invece nella condizione in cui sto, di ignoranza di ciò che sono, non conosco né la mia condizione né il mio dovere. Il mio cuore tende tutto intero a conoscere dov'è il vero bene, per seguirlo. Nulla mi sarebbe troppo grave per seguirlo. Invidio coloro che vedo vivere nella fede con tanta negligenza, facendo così cattivo uso di un dono del quale mi sembra che farei un uso assai diverso”.

53 Cfr. Carena 1984, XVIII-XIX: “Ma il maggior agostiniano, o l'Agostino dell'età moderna, sarà Petrarca. Quella di Petrarca non è solo una lettura o un'affinità di scrittori: la storia di Agostino è l'unico antecedente possibile alla propria [...]. L'opera esercita sul letterato anche il fascino del prodotto di un'intelligenza superiore, del documento letterario e dell'esempio di un latino duttile, sottile, [...] fonte di lacrime benefiche ma anche il ritratto di un modello umano e culturale assai più vicino alla sensibilità petrarchesca, sul *coté* cristiano, di quelli che diverranno ben presto gli esemplari dell'umanesimo pieno”.

4. *Agostino nella notte scura dell'anima*

L'introduzione alle *Confessioni* del 1984 lascia, dunque, emergere un confronto serrato con Pascal, il quale si rivela essere la via d'accesso prediletta al testo agostiniano per chi è nato agli inizi del XX secolo e si sente sodale degli scrittori cattolici francesi, in realtà moderni giansenisti, fioriti l'uno dopo l'altro nella Francia a cavallo tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento: si chiamano Paul Claudel, Jean Guitton, Georges Bernanos, Julien Green e François Mauriac.⁵⁴ Pascal non è certo la guida più sicura e piana per un cattolico. Questo suggerisce Carena sulla scorta di questi lettori manichei e sofferenti per una realtà maligna, cui si contrappone l'incerto bene della propria interiorità. È un maestro tutt'altro che scontato per un credente, in particolare per lo sguardo inquieto che posa sui classici, proprio come a suo tempo fece l'Agostino che Pascal restituisce ai posteri. Non a caso Agostino si colloca al centro dei *Pensieri* in virtù di due principi, "l'*inquietum cor nostrum* di *Conf. I.I.I* e il senso della miseria dell'uomo terreno non toccato e non consenziente alla Grazia".⁵⁵ Pascal vive la tragedia di un Montaigne che ha riattraversato sé stesso dopo essersi posto il problema della fede, di un Agostino che non ha saputo, pur dopo un percorso tortuoso, accettare una conversione definitiva e risoltrice. La conversione di Agostino mantiene infatti il carattere di "punto d'arrivo oscurato, flebile e poi lucente, di tutto un processo biografico",⁵⁶ pur in un mare spirituale stracolmo e ancora in tempesta, in quanto evento irrazionale, assolutamente gratuito, mistico.⁵⁷ Pascal non può accettare quello che avverte come un fragile compromesso, per quanto compiuto per la forza incomprensibile della fede stessa.

54 Carena 1984, XXVII-XXVIII: "È la profonda ispirazione del libro agostiniano a riproporlo ancora in Francia nel nostro secolo, al culto di quelle generazioni di scrittori che vanno da Claudel a Guitton a Mauriac a Green, con le punte laterali di un Camus e, come s'è accennato all'inizio, di Gide. Nuovamente, la Francia giansenista vi trova l'ispirazione di una religiosità scomoda, che sente il peso della carne e avverte la presenza del Maligno nella storia dell'uomo, affidandosi ai lontani bagliori della Grazia come il curato campagnolo di Bernanos: una prospettiva delle *Confessioni* quale libro umano – e, in fondo, manicheo – in un cattolicesimo di punta, ove davvero Agostino può non temere rivali nel proprio magistero e nel proprio modello".

55 Carena 1984, XXII.

56 Carena 1984, XIV.

57 Carena 1984, XV: "Essa sconvolge ogni assetto precedente [...], come osserva Jaspers, per continuarne la ricerca verso 'l'umanamente impossibile'".

Non basta amare secondo ragione la verità, cioè mettersene disperatamente alla ricerca, basandosi sull'aspirazione insita nella ragione umana creata da dio stesso, per poterne essere parte e quindi essere salvati dal peccato originale. Esso pervade la vita terrena anche dopo l'avvento di Cristo. La storia deve fare il suo corso, poiché dio non ha voluto eliminare a prescindere il peccato o arrestarne l'evoluzione, al punto che, a causa dell'arbitrio umano, esso divora sempre di più la creazione.⁵⁸ Il peccato coincide con la colpa di essere uomini, che la fede svela alla ragione come drammaticamente presente ma, al tempo stesso, risolta nella ricerca di Cristo: "Contemporaneamente noi però conosciamo la nostra miseria, poiché quel Dio non è altro che il riparatore della nostra miseria. Così non possiamo conoscere bene Dio se non conoscendo la nostra miseria".⁵⁹ Eppure, la strada per uscire dalla miseria, dall'iniquità del nostro essere corrotto non è illuminata dalla grazia, poiché solo chi ha dentro di sé Cristo, punto di equilibrio di un'armonia altrimenti impossibile, lo può ritrovare in sé, passando attraverso la corruzione del mondo divorato dal peccato. Allora può essere salvato, o scoprire di essere stato salvato, dal pascaliano *Deus absconditus*, che, com'è noto, si è allontanato da noi e da tutta la creazione a causa nostra, della nostra corruzione collettiva, che rimane, al di fuori dell'intimità di ciascuno di noi, inarrestabile.⁶⁰ L'insoddisfazione ultima di Pascal verso Agostino ha determinato, secondo Carena, il tramonto di Agostino, o meglio il suo eclissarsi in attesa di essere riscoperto in un momento più avanzato all'interno della crisi valoriale della modernità. È l'avvento di un tempo intriso ancora di più di quel contrasto chiaroscurale, già noto all'agostinianamente "febbriticante" Pascal,⁶¹ tra lo splendore lontano della grazia, sbiadito ricordo della verità tuttavia presente nell'interiorità umana, e, per converso, la notte del peccato umano che, di secolo in secolo, ha svuotato il mondo di ogni significato, o quasi. Infatti, quasi cancellando la traccia di dio dalla stessa creazione, Pascal crea il vuoto intorno all'infelice cercatore della verità. Egli si sente e si scopre, passo dopo passo lungo un sentiero sempre più buio, indegno del salto mistico agostiniano, se non

58 Cfr. Pascal 2004, 315 (*Pensées non classées* n. 430): "Affermare che Gesù Cristo, [...] non sia venuto se non a porre la figura della carità per eliminare la realtà precedente, questo è orribile".

59 Pascal 2004, 153 (*Pensées classées* n. 221).

60 Pascal 2004, 23 (*Pensées classées* n. 44): "Le miserie della vita umana hanno screditato tutto questo".

61 Cfr. Carena 1984, XXII.

nella forma di un anelito che non trova nelle cose di questa vita la forza per avere conferma di esse attraverso l'altra, l'unica vera.

Chi è ora Agostino? Chi è, ora, questo autore considerato universalmente un solido ponte tra antico e moderno, tra la (ri)scoperta di Cicerone – si pensi alla lettura agostiniana dell'*Hortensius* come vocazione alla filosofia – e quindi dell'etica antica, e il sentimento cristiano della vita? Carena, sulla scorta di Pascal, ci consegna il ritratto di un uomo braccato dal peccato, quale esito dello scetticismo antico, che ha inghiottito ogni cosa, travolgendo il rapporto tra senso ed esistenza. Questo accade poiché tutto sembra essere stato abbandonato da dio, eppure la sua ombra copre l'esistenza di timori metafisici, profondi e vertiginosi: questo è quanto "Agostino [...] ha ribadito nel peccato cristiano e mostrato [...] non più nella desolata riflessione di un piccolo essere orgoglioso, ma nel confronto con l'Essere eterno".⁶² L'Agostino di Carena, liberato dai lacci e dai sostegni della retorica classica, da quanto di sereno e solido vi era negli strumenti razionali che il mondo antico metteva a disposizione dello scandalo della fede, è molto simile all'insonne Pascal: "Il suo è un grido che sale dalla notte, rasentando a volte la bestemmia, nello smarrimento del cuore e della mente, verso un interlocutore che promette di dar significato al suo tormento".⁶³ Per quest'uomo, il cui interlocutore non può essere, assente il mondo, cancellata ogni circostanza sociale e biografica, che dio stesso, affrontato nella sua insondabile distanza, nulla può essere dato per scontato. Neppure la possibilità di considerarsi fino in fondo salvati in Cristo dalle forme inconoscibili e tentacolari del peccato. La conoscenza fallimentare del mondo coincide, allora, con la vertigine di un male in continua espansione, che alle soglie del Novecento è ormai banalizzato, dimesso e immesso nel fiume delle cose ordinarie, senza generare appariscenti tragedie, come nella trama del *Curato di campagna* di Bernanos tanto amato da Carena.⁶⁴ Si ha, dunque, a quest'altezza della notte dell'anima, la nullificazione della creazione negletta dal suo artefice, in cui, per chi non ha la saldezza di una fede inconsapevole e gratuita, la promessa di un'epifania, se cercata, appare solo come una disperata, contraddittoria e febbrile ossessione.

Qualcosa di analogo, Carena dirà pure in seguito, nell'occasione dell'edizione dell'altra grande opera di Agostino, la *Città di Dio*, edita per Einaudi nel

62 Carena 1984, XXX.

63 Carena 1984, XXX-XXXI.

64 Carena 1984, XXVII-XXVIII.

1992. L'esperienza di sé, e, quindi, la potenziale salvezza dell'uomo Agostino, di là da ogni ricostruzione teologica, si intrecciano con l'incomprensibilità del disegno divino nei segni concreti che si manifestano nella reale e presente città degli uomini: "Agostino giunto alla propria [esperienza], non capiva più nulla".⁶⁵ Nessuno, nemmeno Agostino, tantomeno il ben più moderno Pascal, può dirsi realmente, consapevolmente salvato. Il peccato si annida ovunque e anche chi ha la fede rischia di peccare per negligente superbia, di sprecare il proprio dono, o meglio, di gettare il velo dell'iniquità sulla giustizia infallibile di dio: "Se si mette nelle ragioni di Cristo non può non accogliere la realtà umana e sentirne, con la cecità degli errori, lo sforzo di erigere una sua torre parodiando miseramente ma imitando Dio".⁶⁶ Non si sfugge ai conti con sé stessi, al processo crudele che l'ombra confusionaria e, al tempo stesso, livellatrice del peccato ha gettato sulla creazione. Solo prendendone atto possiamo tentare di aspirare almeno a una tensione alla verità, che assomiglia a sua volta a una prigionia tetra e crudele, al vagare eterno in una stanza della tortura in cui, per tremenda e sublime contraddizione, abita l'indicibile e sgomentante carità di dio: "La distanza infinita esistente fra i corpi e l'intelletto raffigura la distanza infinitamente più infinita fra l'intelletto e la carità, poiché questa è soprannaturale".⁶⁷ Quella carità, mandante del Cristo, si mescola all'immutato orrore del mondo, nella sua espansione lungo la fine della notte, fino allo stabilito, biblico, termine dei tempi.

Questo sgomenta l'infelice e pio cercatore, schiacciato nella forbice di un *aut-aut* non illuminato dalla scorciatoia della grazia: "Se la luce è tenebre, cosa saranno le tenebre?".⁶⁸ Si perpetua così la somma contraddizione, quella dell'Agostino moderno, scisso e frantumato tanto come filosofo e uomo di fede quanto come uomo che trema di fronte all'abisso. È, nelle pagine di Carena del 1984, lo stesso uomo che, con il volto intrepido di Pascal, scruta l'indicibile fondo dell'abisso, mutati e peggiorati i tempi, e non si sottrae al "senso della miseria dell'uomo terreno non toccato e non consenziente alla grazia". Tangibile è qui l'ammirazione di Carena, così com'è tangibile, e ora comprensibile, la necessità di far passare questa stessa ammirazione per la storia del pensiero e

65 Carena 1992, XXIII.

66 Carena 1992, XXIV.

67 Pascal 2004, 243 (*Pensées classées* n. 339).

68 Pascal 2004, 315 (*Pensées non classées* n. 430). Pascal sta ovviamente citando il Vangelo di Matteo 6:23.

della letteratura che si ridisegna traduzione dopo traduzione. D'altronde, Carena è da sempre alla ricerca di un orizzonte valoriale inteso come umanesimo personale e, al tempo stesso, collettivo in potenza. Lo ricerca nella doppia veste di cattolico progressista, dalla coscienza inquieta, e di intellettuale impegnato nell'industria culturale come collaboratore di punta della casa editrice Einaudi. Quest'ammirazione è il riconoscimento di un'angolatura irrinunciabile, assunta *a principio*. L'itinerario pascaliano delineato da Carena è una reazione a un tempo di crisi in uno stadio di corruzione più avanzato di quello, pur burrascoso, in cui è vissuto Agostino, ma meno del nostro presente. È anche l'invito a non abbandonare il tentativo agostiniano di pensare un dialogo con dio, non dogmatico, ma neppure mistico al modo di Teresa d'Avila o di Ignazio di Loyola,⁶⁹ rimanendo a terra.

Di conseguenza, seguendo la suggestione evocata da Carena stesso nell'introduzione alle *Vite parallele* di Plutarco, il peccato è per l'infelice cercatore uno strumento per percepire il richiamo della vita ultraterrena, la più vera, e inseguirla nell'ostinazione disperata dell'esistenza mondana. Il peccato, per paradossale, ci mantiene a un tempo lontani da dio e in tensione verso di lui. Questo è il cristianesimo di cui parlava il giovane Carena e che aveva scelto come esplicito termine di confronto, come pregiudizio ermeneutico, o meglio, come differenza specifica da tenere a mente di fronte alla grandiosa sintesi plutarca dell'antichità classica.⁷⁰ Quest'ultima, pur umanizzata dal raffinato ed eclettico senso comune di Plutarco, non può risorgere immutata. Non può, dunque, farsi orizzonte valoriale per il paradigma dell'intellettuale moderno e contemporaneo. Se si rapportano alle critiche di Solmi alla traduzione delle *Vite* del '58, i confini ideologici contrapposti da Carena alla frantumazione dell'interiorità del singolo risultavano almeno in superficie contraddittori e antimoderni, con un velo di polemica cattolico-reazionaria. Non era ancora divenuta chiara ed esplicita la radice dell'umanesimo ispirato dai *Pensieri* di Pascal, in cui proprio la tragedia dell'io frantumato e brancolante nel buio imprime un senso unitario agli errori degli uomini nella ricerca di dio.

69 Cfr. Carena 1984, XX-XXI.

70 Così descritta nella prima introduzione alle *Vite*, poi modificata: "Non dunque una delimitazione astratta delle virtù – l'epoca delle grandi speculazioni era tramontata –, ma la loro rappresentazione attuale, nell'avventura, nel successo, nella prostrazione, ragione prima del perdurante fascino della sua opera" (AE 40/605, documento 54).

5. *L'ultima autobiografia pagana del mondo antico*

Il filone dell'interiorità setacciato da Carena nella prima fase della sua attività di traduzione non poteva non tenere conto del più straordinario testo autobiografico dell'antichità pagana, i *Ricordi* di Marco Aurelio. L'opera esce nel 1968 per la collana *I millenni* nella traduzione di Francesco Cazzamini-Mussi, che Carena rivede e a cui affianca un'introduzione, profondamente influenzata dalle riflessioni del filologo ed erudito cattolico francese Ernest Renan. Questi fu autore tra l'altro di un'ambiziosa *Histoire des origines du christianisme*, il cui settimo e ultimo volume, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* (1882), è appunto dedicato a Marco Aurelio. La domanda centrale di Renan riguarda il declino della cultura antica dopo la morte di Marco Aurelio, che pure avrebbe rappresentato il suo punto più alto secondo gli ideali classici: un imperatore filosofo, in accordo con l'auspicio di Platone, per giunta esponente della scuola stoica, “la plus belle tentative d'école laïque de vertu quel le monde ait connue jusqu'ici”;⁷¹ un grande scrittore, che interroga con schiettezza i principi a cui il suo agire è improntato. Chi avrebbe potuto salvare il mondo antico, se non Marco Aurelio? Per questo il suo fallimento decreta la fine dell'antichità e il sopravvento definitivo del cristianesimo. Carena fa proprie le considerazioni di Renan, di cui ricalca altrimenti le orme, in linea con la storia del sentimento religioso il cui filo egli dipana da Eschilo a Pascal.

Alcune parole di apprezzamento sono riservate alla filosofia stoica, che mette al centro l'insegnamento della virtù, cercando di ricavare “la libertà dell'elemento spirituale dal materialismo del mondo antico”.⁷² Per questo a Carena sembra di ravvisare in esso “la conclusione del razionalismo greco”, che “insieme lo apre in avanti, verso le esigenze di un mondo nuovo che si andava costruendo tra Alessandria, Gerusalemme e Roma”.⁷³ All'elogio subentra tuttavia il dubbio sottile, che si fa certezza alla luce degli eventi, che il grande sforzo etico messo in atto dalla filosofia stoica non fosse sufficiente a invertire l'agonia del mondo pagano. Se ne fa inconsapevole testimone Marco Aurelio attraverso i suoi aforismi che sono anche confessioni, certo lontane dal tormento di

71 Renan 1882, I.

72 Carena 1968, VII.

73 Ibid.

Agostino,⁷⁴ eppure veritiere nello svelare le contraddizioni di un “martyre intérieur”⁷⁵ – ancora Renan – reso ancora più amaro dal fatto di non potere essere consacrato ad alcun dio. Ecco allora farsi chiara la segreta condanna dell’imperatore filosofo, costretto dalla sua dottrina a credere di vivere nel migliore dei mondi possibili, eppure segnato dalla cupezza di un sentire che gli suggerisce ben altro corso per gli avvenimenti presenti e futuri, che gli instilla se non altro un’insoddisfazione, un tarlo d’incompletezza:⁷⁶ “uno spirito religioso [...] ha bisogno di un Dio personale, di qualcuno che gli risponda e si curi personalmente di lui”.⁷⁷

Quali, allora, gli errori di Marco Aurelio e dello stoicismo, quali gli elementi che secondo Carena raffredderebbero nel lettore moderno l’identificazione con i tormenti del sovrano filosofo, che pure racconta il suo mondo interiore con tanta sincerità? Anzitutto, la mancanza di ombre in un sistema di pensiero e di vita troppo razionale, in cui persino la morte e la rinascita di dio vengono calcolate con puntuale sicurezza, al punto di rischiare “di uccidere, come l’afflato che viene dalla debolezza umana, così la religione che viene dal mistero”.⁷⁸ Questo è dunque il peccato originale dello stoicismo imperiale, predicato dall’influente maestro di Marco Aurelio, lo schiavo liberato Epitteto, incapace di mettersi dalla parte degli umili, nonostante la sua biografia e l’universalismo di cui porta il vessillo.⁷⁹ Tale giudizio deriva da Pascal, che Carena cita quale “esperto di queste manovre interiori” in un suo scambio con il signore di Sacy: “Questi i lumi di quel grande spirito, che ha conosciuto così bene i doveri dell’Uomo. Oso dire che meriterebbe di essere adorato, se avesse conosciuto la sua impotenza. [...] Se Epitteto combatte la pigrizia, conduce all’orgoglio”.⁸⁰

Tanto meno ci si potrebbe aspettare professione di modestia cristiana da un imperatore. Eppure, la miseria della condizione umana si insinua nell’anima di Marco, gli fa sentire “la solitudine atroce di chi giunge tardi al banchetto, stanco e senza più speranze”.⁸¹ Nessuna battaglia da vincere o perdere,

74 Carena 1968, XIV-XV.

75 Carena 1968, XIII.

76 Carena 1968, X-XI.

77 Carena 1968, XI.

78 Carena 1968, XI-XII.

79 Carena 1968, XII.

80 Ibid.

81 Carena 1968, XI.

perché la vera decisiva battaglia si combatte altrove, nella sfera dei sentimenti tormentati che soli saprebbero illuminare la via, ma che Marco Aurelio rifiuta, sottoponendoli al freddo vaglio di una ragione fiaccata da secoli di sterile razionalismo. Marco Aurelio si sottrae così all'abbandono della creatura alla propria miseria, di cui egli pure percepisce il pungolo, ma che non sa bene indirizzare. Un magnanimo incapace di fede e di pietà, a cui Carena riconosce tuttavia alcuni tratti che lo affratellano alla sua personale ricerca, da lui presentata come universale e propria del lettore contemporaneo: il senso della vanità di ogni traguardo acquisito, il dibattersi nel "travaglio di una ricerca mai conclusa, la prova deludente di uno sforzo etico astratto dalla complessità del reale".⁸² Non vi è serenità possibile dietro l'esercizio della pura ragione, poiché essa esclude dallo sguardo il senso d'impotenza che ogni cristiano dovrebbe avere caro; tuttavia, quel sentimento medesimo esclude qualsivoglia forma di pacificazione interiore. Così lontano è il freddo Marco Aurelio dal bonario Plutarco, che per un momento è capace di illudere e offrire conforto con la sua calorosa propensione alla filantropia, per quanto sia pure essa insoddisfacente a fronte delle grandi sfide dell'anima cristiana.⁸³ Carena contempla allora con nostalgia, ma anche con implacabile giudizio, gli spiriti magni dell'antichità, vissuti di pura ragione. Il conforto che se ne può trarre pare insufficiente a placare le angosce di chi si sa in balia di un mondo caotico e ostile, in cui solo talvolta il divino irrompe a visitare gli esseri umani, di là dalle loro "volenterose intenzioni",⁸⁴ e accresce con questo il loro turbamento.

6. Conclusioni

Biografia, autobiografia e racconto dell'interiorità segnano la prima lunga fase di traduzioni einaudiane a opera di Carlo Carena. Eschilo, Plutarco, Agostino, ma anche Senofonte biografo dell'*Anabasi* e della *Ciropedia*, fino a Marco Aurelio, vengono tutti letti attraverso il filtro dell'inquieto umanesimo francese di Montaigne e soprattutto di Pascal. I classici sono stati spesso adoperati dalla tradizione cattolica, in specie francese, come strumenti di riflessione sulle vir-

82 Carena 1968, XIII.

83 Carena 1958, XI.

84 Carena 1968, XII.

tù e sui vizi, come vera palestra di iniziazione ad altri e più profondi misteri. Pertanto, essi non necessitano solo di una traduzione accattivante, che faccia genericamente riflettere il lettore contemporaneo sulla distanza che intercorre tra il mondo antico e la modernità. Essi vanno inseriti in una visione del mondo cristiana e vagliati alla luce dei suoi criteri. Dalle monumentali narrazioni plutarchee delle vite di altri, grandi uomini antichi il mondo moderno si discosta, per porre al centro della scena la difficile strada verso la salvezza individuale, sulla scorta di Agostino. La medesima inquietudine attraversa tuttavia il mondo antico e il mondo moderno, in cui essa finalmente esplose e genera una progressione di consapevolezza, che dovrebbe fare strame di ogni illusione consolatoria. Nella storia individuale così come in quella collettiva la venuta di Cristo non può considerarsi per Carena come un approdo, ma, al contrario, rappresenta un punto di rottura, che come la spada del Vangelo di Matteo ha separato il prima dal dopo e certo non si accontenta di generiche proteste di fede.

Che ruolo può avere il traduttore in questa vicenda? Plutarco ha raccontato le grandi virtù di uomini non illuminati dalla grazia né dalla coscienza del peccato e della salvezza; Agostino, Montaigne e Pascal hanno rivolto lo sguardo alla propria interiorità e hanno fatto della loro tragedia personale una storia di tensione verso dio valida per tutti gli uomini. Nella frantumazione dello spirito, si direbbe nella perdita dell'interiorità del mondo contemporaneo, il traduttore Carlo Carena può ricostruire, ricercare, prestare la propria voce ai protagonisti di una vicenda ai suoi occhi unitaria e progressiva. La prima tappa del suo personale umanesimo pone dunque l'accento sul rapporto con i classici come presa di coscienza della propria diversità di cristiano, ma anche sulla loro validità etica, quale primo gradino verso una maturazione della fede e della visione cristiana (pascaliana) del mondo, in ossequio a un programma culturale che è anche e in prima istanza ricerca privata. In pochi altri casi come in quello di Carlo Carena il traduttore ha lasciato un'impronta tale nei testi tradotti, delineando attraverso di loro non l'autobiografia spicciola del suo gusto personale, ma la storia di un'anima.

Bibliografia

- Carena, Carlo. 1956. "Introduzione." In Eschilo, *Le tragedie*, a cura di Carlo Carena, VII-X. Torino: Einaudi.
- Carena, Carlo. 1958. "Introduzione." In Plutarco, *Vite parallele*, a cura di Carlo Carena, vol. I, VII-XXI. Torino, Einaudi.
- Carena, Carlo. 1962. "Introduzione." In Senofonte, *Anabasi e Ciropedia*, a cura di Carlo Carena, VII-XV. Torino: Einaudi.
- Carena, Carlo. 1968. "Introduzione." In Marco Aurelio, *I ricordi*, tradotto da Francesco Cazzamini-Mussi riveduto da Carlo Carena, V-XV. Torino: Einaudi.
- Carena, Carlo. 1984. "Introduzione." In Agostino, *Le confessioni*, a cura di Carlo Carena, VII-XXXI. Torino: Einaudi.
- Carena, Carlo. 1992. "Introduzione." In Agostino, *La città di Dio*, a cura di Carlo Carena, IX-XXXIV. Torino: Einaudi-Gallimard.
- Carena, Carlo. 2006. "Manzoni e il giansenismo." *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 98, no. 1: 139-150.
- Carena, Carlo. 2010. *Tradurre la poesia e il testo sacro*, a cura di Daniela Fausti. Firenze: Le Monnier.
- Mangoni, Luisa. 1999. *Pensare i libri: La casa editrice Einaudi dagli anni Trenta agli anni Sessanta*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Montaigne, Michel de. 1983. *Journal de voyage*, a cura di Fausta Garavini. Parigi: Gallimard.
- Montaigne, Michel de. 2012. *Saggi*, a cura di Fausta Garavini e André Tournon. Milano: Bompiani.
- Pascal, Blaise. 2004. *Pensieri*, a cura di Carlo Carena. Torino: Einaudi-Gallimard.
- Renan, Ernest. 1882. *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*. Parigi: Calmann-Lévy.

Francesco Padovani (PhD 2017) si è formato alla Scuola Normale Superiore di Pisa. Ha ottenuto prestigiose borse di ricerca internazionali, tra cui il finanziamento dell'Alexander von Humboldt-Stiftung. I suoi principali ambiti di ricerca riguardano Plutarco di Cheronea, su cui ha pubblicato la monografia *Sulle tracce del dio. Teonimi ed etimologia in Plutarco* (Academia Verlag 2018), e la ricezione del mondo antico nella cultura moderna e contemporanea, con contributi su Cesare Pavese, Anna Maria Ortese, Ingmar Bergman, Ludwig Binswanger. Per Einaudi ha tradotto Giovanni Pico della Mirandola, *La dignità dell'uomo*, introduzione e note a cura di Raphael Ebgì (2021).

Jacopo Parodi si è laureato in Italianistica all'Università di Pisa nel 2023 con una tesi su Giulio Bollati; parallelamente, è stato allievo ordinario della Scuola Normale di Pisa. Attualmente svolge un dottorato di ricerca in Studi Italianistici presso l'Università di Pisa, con un progetto di ricerca su Daniele Del Giudice. Suoi contributi sono apparsi o sono in corso di stampa in prestigiose riviste internazionali (*Textual Cultures*, *Lettere italiane*, *Paragone Letteratura*).