



I limiti della solitudine umana

Simona Lorenzano

Università di Catania, Italia

Abstract: This paper aims to explore the boundaries of human solitude by creating a dialogue among the ideas of Ortega y Gasset, Kierkegaard, Simmel, and the literary work of Pavese. Beginning with Ortega y Gasset's concept of *radical solitude*, the paper examines intellectual solitude through the perspectives of Kierkegaard and Pavese. It then delves into Simmel's portrayal of metropolitan solitude, which is characterized by reserve and a blasé attitude. Returning to Pavese, the discussion ultimately addresses the concepts of self-constructive versus self-destructive solitude: where lies the boundary between a solitude that nurtures and one that destroys?

Keywords: Solitude, Ortega y Gasset, Pavese, Simmel, Kierkegaard.

Email: simona.lorenzano@phd.unict.it

ISSN 2724-3745

Etica-mente © 2024

DOI: [10.17605/OSF.IO/T4P6S](https://doi.org/10.17605/OSF.IO/T4P6S)

etica-mente.net

Il vivere umano si sostanzia come un'alternanza tra solitudine e socialità. In questa alternanza si manifestano – come in transizione – anche momenti in cui queste due dimensioni diventano confuse, mischiate, sovrapposte. La solitudine è qualcosa di noto a ciascuno di noi, una dimensione radicale del nostro essere. Eppure, parlare della solitudine è difficile come parlare del silenzio. Il silenzio è il momento della riflessione, dell'ascolto, del riposo, della comunicazione autentica, quella che riesce ad andare al di là della parola che, nel suo essere mediazione, è già di per sé distorsione, manipolazione, racconto. La solitudine è un luogo molto abitato dal silenzio, nella sua immediatezza e autenticità. Se il silenzio è espressione dell'autenticità comunicativa rispetto al tradimento delle parole, la solitudine è il luogo della nostra autenticità ontologica rispetto alla convenzionalità, alla falsificazione del nostro essere nella società.

Tutto questo ci spinge, dunque, a domandarci: quali sono i limiti della solitudine umana? Cosa avviene nella solitudine? Quando smettiamo di essere insieme agli altri e iniziamo a essere soli anche alla presenza di qualcuno? Possiamo distinguere tra una solitudine che nutre e una solitudine che distrugge? Tra una *solitudine autocostruttiva* e una *solitudine autodistruttiva*? Chi siamo davvero quando siamo da soli? La solitudine è il luogo in cui ciascuno è nel suo essere più autentico e si pone in ascolto del silenzio eloquente del proprio più autentico discorso interiore. Parlare di solitudine e silenzio dunque è difficile, *in primis*, perché, in entrambi i casi, questo ci chiama a compiere un'immersione nell'intimità umana; in secondo luogo, nel caso del silenzio, la difficoltà è data da un limite linguistico, in quanto possiamo parlare di silenzio solo usando la parola; in terzo luogo, vi è un altro limite dato dal fatto che la solitudine è sempre mancanza, assenza dell'altro, dunque, implica in se stessa l'alterità. In queste pagine ci proponiamo di esplorare, per quanto possibile, i limiti della

solitudine umana, senza avere pretese di esaustività e tenendo conto delle difficoltà che la tematica stessa presenta. A guidare questo tentativo di analisi saranno Ortega y Gasset, Kierkegaard, Simmel e l'opera letteraria di Pavese: tenteremo di intrecciare un dialogo tra questi autori che faccia emergere spontaneamente una mappa dei limiti della solitudine umana.

1. L'essere umano, radicale solitudine

Ortega y Gasset, ne *El hombre y la gente*, sostiene che “la vida es intrasferible [...] Mi vida es, pues, constante e ineludible responsabilidad ante mí mismo” (1949, p. 173). In altre parole, ogni umano è condannato a scegliere, a prendere da solo le proprie decisioni di vita: nessuno, infatti, può sostituirci nel duro compito di vivere. Le mie decisioni, le mie scelte, le mie sensazioni sono tutte cose che tengono impegnato me, nella mia solitudine. Per spiegare in modo efficace l'intrasferibilità della vita, Ortega y Gasset ricorre all'esempio del mal di denti: ognuno può sentire soltanto il proprio mal di denti e non può trasferirne all'altro neanche un po'; al contempo, per quanto possiamo sforzarci di comprendere il dolore degli altri, per ognuno il dolore degli altri è sempre dolore a metà.

Dunque, “la vida humana *sensu stricto* por ser intrasferible resulta que es esencialmente *soledad, radical soledad*” (Ortega y Gasset, 1949, p. 163). Questa radicale solitudine che è l'uomo, tuttavia, non implica il supporre che esista solo lui come unica realtà. In altre parole, Ortega y Gasset si tiene ben lontano da quell'idealismo dal sapore cartesiano che aveva lasciato l'uomo senza mondo. Ortega y Gasset afferma: “No, la vida

no es existir sólo mi mente, mis ideas: es todo lo contrario” (1949, p. 164). Vivere significa dover essere fuori di me, dover cogliere me stesso come personaggio spaziale, come corpo che occupa uno spazio, questo assoluto fuori, “que es la circunstancia o mundo: es tener, quiera o no, que enfren-tarme y chocar constante, incesantemente con cuanto integra ese mundo: minerales, plantas, animales, los otros hombres. No hay remedio” (1949, p. 164). Pertanto, nella sua radicale solitudine, l’uomo è solo, ma *solo con* le cose; e tra queste cose ci sono anche gli altri esseri umani.

Questo ragionamento ci consente di comprendere che è insito proprio nella sua *solitudine radicale* che l’umano senta la mancanza di qualcuno, che avverta un’ansia non meno radicale di compagnia e si sforzi così di uscire da questa condizione di solitudine compiendo i più svariati tentativi. Uno di questi è l’amicizia, ma “el supremo entre ellos es lo que llamamos amor. El auténtico amor no es sino el intento de canjear dos soledades” (Ortega y Gasset, 1949, p. 166).

2. Solitudine e isolamento

Parlando di solitudine, una distinzione che è opportuno cogliere è quella tra solitudine e isolamento. A tal proposito, Ortega y Gasset riflette sul significato della parola solitudine, evidenziando che l’unicità non ha niente a che fare con la *solitudine*. La *solitudine* – da *solitudo* (e a sua volta da *solus*, “solo”) – è sempre infatti solitudine di qualcuno, sentire la mancanza di qualcuno. L’unicità, invece, ha che fare con la parola che i Greci usavano per indicare il solitario, ovvero *monos*, che deriva da *moné*, da cui *monastero*, *monaco* e *monade*. L’unico, il *monos*, dunque è

il solitario, ovvero colui che vive *isolato*, che resta senza, che permane volentieri nell'assenza dell'altro, per scelta spirituale o per altri motivi che lo incoraggiano a condurre la vita dei *moné* (Ortega y Gasset, 1949, p. 165).

Tuttavia, secondo il Filosofo l'individuo isolato non può essere considerato umano in senso proprio, in quanto l'individuo umano separato dalla società è un'astrazione, così come è un'astrazione l'atomo: non possiamo fare esperienza dell'atomo isolato; l'atomo esiste solo in unione con altri atomi. Pertanto, l'umano in senso proprio non può essere l'individuo isolato, l'umano è individuo dell'umanità, come Ortega y Gasset sostiene in un saggio del 1916 che si intitola proprio così. In altre parole, l'umanità non è propriamente caratterizzata dall'isolamento, è propriamente caratterizzata dalla solitudine; l'umanità non è nutrita dall'isolamento, è nutrita dalla solitudine che è sempre *solitudine* di qualcuno e che dunque implica sempre l'*alterità*.

3. L'importanza degli altri

Come abbiamo accennato fin dall'inizio quella umana, dunque, è una vita caratterizzata dall' "*alternar*" (1949, p. 205), ovvero dal fatto che ci alterniamo, siamo sempre uno dei termini della coppia *unus et alter*. L'alternarsi, inoltre, implica il fatto di tener conto dell'altro come di qualcuno che può reciprocarmi, pertanto, la vita umana è una vita di inter-azione, una vita di relazione, una vita inter-individuale: alternarsi significa avere una "relación social" (1949, p. 205).

Tutto questo risulta estremamente evidente quando pensiamo che la prima cosa che appare a ognuno di noi nell'istante in cui viene al mondo sono gli altri uomini. Questo per il semplice fatto che ciascuno di noi nasce in una famiglia, ogni bambino condensa in sé l'essenza della tradizione domestica e ciascuna famiglia non esiste mai isolata, vive a sua volta in un quartiere, in una città e attraverso le fessure delle finestre, insieme all'aria che viene dalla strada, entra in lei l'anima della città (1916, p. 95). Per Ortega y Gasset, l'individuo è strettamente solidale con la famiglia, la famiglia con il popolo e il popolo con l'intera umanità. In tal senso, "el hombre como tal no es el individuo de la especie biológica, sino el individuo de la humanidad. Concretamente, el individuo humano lo es sólo en cuanto contribuye a la realidad social y en cuanto es condicionado por ésta" (1916, p. 96). È significativo, infatti, che l'individuo isolato non si possa definire "uomo", in quanto l'"uomo" compare soltanto quando è presente un altro essere reciprocante. Egli scrive:

El individuo aislado no puede ser hombre, el individuo humano, separado de la sociedad – ha dicho Natorp – no existe, es una abstracción. La materia real, concreta, es siempre un compuesto. El elemento simple de que se compone la materia, el átomo, es una abstracción, no se puede hallar en ninguna experiencia: sólo existe el átomo en unión con otros átomos. Del mismo modo, la realidad concreta humana es el individuo socializado, es decir, en comunidad con otros individuos (Ortega y Gasset, 1916, p. 95).

L'essere umano è a tal punto legato all'altro che ognuno prima ancora di rendersi contro di se stesso avrà già fatto l'esperienza dell'altro, proprio perché nello stesso momento in cui ci accorgiamo di essere in vita siamo già in mezzo agli altri: nasciamo dal sangue caldo di un'altra

persona. Da queste considerazioni Ortega y Gasset fa derivare la prima teoria sociale:

El hombre está *a nativitate* abierto al otro que él, al ser extraño; o con otras palabras: *antes de que cada uno de nosotros cayese en la cuenta de sí mismo*, había tenido ya la experiencia básica de que hay los que no son «yo», los Otros, [...] el Hombre al estar *a nativitate* abierto al otro, al alter que no es él, es, *a nativitate*, quiera o no, gústele o no, *altruista* (1949, p. 207).

Con il termine *altruista*, tuttavia, il Filosofo intende semplicemente indicare un'apertura dell'uomo rispetto all'altro, senza però specificare se si tratti di un'apertura in modo favorevole oppure sfavorevole. Affinché ci sia relazione tuttavia l'*altruismo* non basta, in quanto questo costituisce il fatto di essere sì aperti all'altro, ma in modo passivo. Pertanto, per vivere insieme agli altri, per con-vivere con gli altri, oltre a essere aperti verso di loro, è necessario *inter-agire*, agire reciprocamente l'uno sull'altro. Questo si può verificare quando si crea quella che Ortega y Gasset definisce come *nostridad*, ovvero l'esserci reciprocamente e attivamente l'uno per l'altro: è questa la prima forma di relazione concreta (1949, p. 209). Questa *nostridad*, questa *relación "nosotros"* si forma in modo graduale attraverso un processo di progressivo avvicinamento. Inizialmente l'altro è un uomo indeterminato, anonimo, ma, in base all'approccio che ho con lui, man mano posso iniziare a identificarlo, a distinguerlo da "los otros OTROS" (1949, p. 209), come li definisce Ortega y Gasset riferendosi agli altri che conosco meno o affatto.

La maggiore intensità della relazione è segnata da un aumento della *proximità*, che non è semplicemente, o necessariamente, un avvicinamento nello *spazio fisico*, ma è anche – e soprattutto – un avvicinamento nello *spazio interiore*. Non a caso, man mano che mi *approssimo* all'altro,

quando la conoscenza tra me e l'altro diventa maggiore, allora si parla di *intimità*. In questo modo “el Otro se me hace próximo e inconfundible” (Ortega y Gasset, 1949, p. 209): è a questo punto, infatti, che l'altro diventa per me il TU, ovvero un uomo unico e inconfondibile. Dunque, tu e io, io e tu, agendo reciprocamente l'uno sull'altro apriamo una nuova dimensione relazionale, la *nostridad*, nella quale diventiamo *nosotros* (Ortega y Gasset, 1949, p. 210). La parola spagnola *nos-otros* ha una particolarità che la rende più feconda rispetto al corrispettivo espresso nelle altre lingue. *Nos-otros*, infatti, non indica semplicemente tu e io, io e tu, che inter-agiamo reciprocamente, ma include una “cierta unidad colectiva” (Ortega y Gasset, 1949, p. 210) posta di fronte agli altri, ci riconosce come altri rispetto agli Altri. In altre parole, *nosotros* siamo noi *opposti* agli altri. Abbiamo visto come l'uomo sia *a nativitate* aperto all'Altro, come l'altro indeterminato diventa il TU e come apriamo insieme una *relación “nosotros”*. In questo modo, Ortega y Gasset vuole sottolineare quanto per l'individuo sia importante l'Altro: lo è a tal punto che è solo attraverso la relazione con il TU che riusciamo a scoprire l'*io*. Esiste, dunque, per il Filosofo una netta primarietà del TU rispetto all'*io*, tanto che “contra lo que pudiera creerse, la primera persona es la última en aparecer” (1949, p. 210).

È opportuno tuttavia ricordare, come fa Ortega y Gasset, che quando ciascuno vive la sua vita nella società tende ad allontanarsi dalla sua realtà radicale. In altre parole, solo nella *solitudine* l'individuo è la sua *realtà radicale*, è la sua *verità*, mentre nella società tende semplicemente alla convenzione e alla falsificazione di se stesso (1949, p. 202). Eppure, questo “me stesso sociale” che appare agli altri è invisibile a me, in quanto nessuno può uscire da se stesso per vedere la propria stessa vita dall'esterno, per vedere la propria vita nella società. In tal senso, la percezione che

io ho di me stesso non è poi così distante dalla percezione che io ho degli altri. Potremmo pensare allora che, al di là della nostra realtà radicale, noi siamo, in parte, *altri* per noi stessi, le vite degli altri esseri umani sono *altro* per noi e noi a nostra volta siamo *altri* per gli altri. Potremmo dire che in questa vita, ciascuno *con-vive*, anche, con questo *altro* che siamo *noi stessi* nella solitudine di questa ispida circostanza.

4. La solitudine dell'intellettuale

Nonostante il ruolo cruciale dell'altro nella vita di ciascuno, al di là del “me stesso sociale”, l'essere umano torna alla sua *realtà radicale* solo tornando alla sua *solitudine*. Questo è espresso molto bene da Kierkegaard negli *Atti dell'amore*:

Nella distanza di un'ora silenziosa, lontano dal chiasso della vita e del mondo, ogni uomo comprende qual è il Bene supremo; quando se ne va, egli l'ha compreso [...] Ma quando comincia la confusione, allora la comprensione sfuma, ossia si vede che è una comprensione a distanza. Standosene in casa dove tutto è tranquillo, dove si sente cadere un granello di sabbia, ogni uomo è in grado di capire il Bene supremo (1847, p. 327).

Questo è particolarmente evidente nella vita intellettuale o artistica: silenzio e solitudine sono nutrimento essenziale di pensieri, creazioni, opere d'arte e poesie. A tal proposito, ancora Kierkegaard scrive: “Certamente il poeta ama la solitudine, egli l'ama per trovare nella solitudine la felicità perduta dell'amore e dell'amicizia spenta: come chi cerca un luogo oscuro per contemplare, con ammirazione, le stelle” (1847, p. 293).

Quanto scrive il Filosofo danese è perfettamente espresso nella parabola biografica e letteraria di Pavese: l'afflato solitario dei diari pavesiani si ritrova facilmente nelle parole dei suoi personaggi letterari, a riprova dello strettissimo legame che sussiste tra il poeta e l'uomo, tra la vita intellettuale e quella concreta. Nella vita di Pavese un evento significativo fu il carcere, sia quello reale, sia quello che diede titolo a una delle sue opere. Il 15 maggio del 1935 infatti venne arrestato con l'accusa di anti-fascismo e fu costretto a scontare una condanna di tre anni a Brancaleone Calabro, un paesino sul Mar Ionio. Questa esperienza biografica ispirò l'opera *Il Carcere*, pubblicata nel 1939. È interessante come "le due carceri" pavesiane si intreccino profondamente l'uno con l'altro. L'umore mutevole delle sue lettere private sembra coincidere perfettamente con gli stati d'animo di Stefano, il protagonista della sua opera letteraria. Il carcere fu per Pavese un luogo di scontro tra desiderio di gustare la solitudine e desiderio di lottare contro di essa, per incontrare l'altro. Eppure, rinunciare al contatto con l'altro, progettare un'esistenza di estrema solitudine equivale alla fine della lotta per la vita e in ultima istanza della vita stessa. "Senza lotta, s'accorse Stefano, non si può stare soli; ma star soli vuol dire non voler più lottare" (Pavese, 1939, p. 76).

E per chi, come Pavese, ha sempre ardentemente desiderato di rompere il *perimetro della solitudine* con il rapporto con l'altro sesso, la morte non può che avere gli occhi di una donna: Costance. Il riferimento è a Costance Dowling, l'attrice americana di cui il poeta si era innamorato e a cui si rivolge con la poesia *Verrà la morte e avrà i tuoi occhi*. Pavese, dunque, cerca nella solitudine della poesia il conforto all'amore perduto, ma ciò per lui non è più sufficiente e così nei diari ci consegna un avvertimento: "Non ci si uccide per amore di una donna. Ci si uccide perché un amore, qualunque amore, ci rivela nella nostra nudità, miseria, inermità"

(1952, p. 394). Dunque, quella solitudine che nutre le poesie diventa, nel male di vivere pavese, un gorgo che ingoia lentamente e implacabilmente la sua stessa vita.

In Pavese, infatti, troviamo una *sete di solitudine* che sfocia in un *isolamento volontario* che annichilisce l'umano. Questo è ben rappresentato dalla solitudine del protagonista de *Il Carcere*, intellettuale problematico e angosciato che fa di ciò un espediente per starsene da solo, manifestando un certo *gusto per la solitudine*: “Stefano davanti al sole della soglia ascoltava la sua libertà, parendogli di uscire ogni mattina dal carcere” (1939, p. 7). Ogni volta, infatti, che Stefano cerca di rompere il *perimetro della solitudine*, si pente, come se percepisse quel *cerchio isolante* come il suo vero *habitat*: “L'angoscia stessa del suo isolamento colorava d'avventura la sua vita” (1939, p. 28). Stefano è un'anima inquieta che cerca la solitudine ma, al contempo, ne rifugge:

Sperava di non passare in solitudine il pomeriggio. Ma nessuno venne e [...] si buttò nel letto, deciso a svegliarsi soltanto se gli toccavano il braccio. Non poteva star fermo, nel *torrido silenzio*, e di tanto in tanto scendeva per bere: senza sete, come aveva fatto nel carcere. Ma quel *carcere volontario* era peggio dell'altro. A poco a poco Stefano odiò se stesso perché non aveva il *coraggio di allontanarsi* (1939, p. 22).

Stare in compagnia significa avere il coraggio di allontanarsi dalla propria *realtà radicale*, avendo la consapevolezza di trovarla intatta al proprio ritorno. Ma quando il proprio *autentico essere*, la propria *realtà radicale* languisce e trema, allontanarsi, entrare in relazione con l'altro, pone la paura di perdersi, di vedere disintegrato il proprio precario essere al ritorno nella propria solitudine radicale. Da qui il carcere volontario di Stefano/Pavese. Meglio rimanere dietro le sbarre per sognare un gior-

no di poterne uscire, piuttosto che uscirne veramente: uscire dal carcere, uscire dal cerchio della solitudine significa assumersi la responsabilità del vivere, del rischio dell'incontro con l'altro. Dunque, il solitario per una forma di *vigliaccheria autoprotettiva* rifiuta la responsabilità che il vivere con gli altri comporta, abbandonando così quegli impegni che potrebbero comprimere il proprio spazio di libertà. Del resto, "per essere solo davvero, bastava un nonnulla: astenersi" (1939, p. 98).

Il solitario, in questo modo, finisce per amare la sua solitudine, proprio come fa Stefano: "Pensavo che di tutta l'estate i momenti più belli li ho passati qui dentro, solo come in un carcere [...] si vive con la gente, ma è stando soli che si pensa ai fatti nostri" (1939, p. 59). Questo però equivale a sentirsi soli anche in mezzo alla gente; a non vivere, perché il vivere implica sempre il vivere con gli altri. Stefano bada bene a non creare legami, a mettere distanza tra se e gli altri; quindi il suo non è semplicemente un gusto a *stare da solo*, bensì un cedere alla scelta di *essere solo*. Si sconfinava dalla solitudine che nutre quando si inizia a odiare se stessi, quando si rifiuta l'altro per non avere legami che vincolano: varcando questo limite si entra in quello stato di solitudine in cui ci si sente soli anche in compagnia, fenomeno su cui riflette significativamente Simmel.

5. "Soli e abbandonati nel brulichio della metropoli"

Nel saggio *La metropoli e la vita dello spirito*, Simmel descrive come l'individuo della metropoli, immerso in una molteplicità di *stimoli sensoriali*, sia costretto a fare i conti con una *vita monetizzata*, con la *super-specializzazione* del lavoro e soprattutto con una grande *solitudine* come

contropartita della sua *libertà*. In una realtà così complessa e articolata come quella della metropoli, l'*indebolimento dei legami sociali* si pone quasi come necessario alla sopravvivenza in quanto,

se al continuo contatto esteriore con una infinità di persone dovesse corrispondere la stessa quantità di reazioni interiori che si verifica in una città di provincia [...] dove si ha un rapporto effettivo con ognuno, ciascuno di noi diventerebbe interiormente del tutto disintegrato, e finiremmo per trovarci in una condizione psichica insostenibile (Simmel, 1903, pp. 44-45).

In questa condizione, gli esseri umani sono costretti a gestire i loro rapporti sociali attraverso la razionalità, comprimendo e mortificando, in questo modo, le emozioni, elemento fondamentale dell'esperienza umana del vivere. L'uomo metropolitano giunge così a quello che Simmel definisce *comportamento blasé*, ovvero una forma di attutimento della sensibilità rispetto alla differenza tra le cose che induce l'uomo a planare con distacco sulla realtà rimanendo solo sulla superficie. L'individuo *blasé* si caratterizza proprio per un *atteggiamento di riserbo*: nelle relazioni con l'altro non mette in gioco tutto se stesso, reprimendo e controllando le sue emozioni. "Il versante interiore di questo riserbo esteriore non è soltanto indifferenza ma, più spesso [...] una tacita avversione, una reciproca estraneità, una repulsione che al momento di un contatto ravvicinato, [...] può capovolgersi in odio e in aggressione" (1903, p. 45).

Questa distanza e questa riservatezza consentono all'uomo metropolitano un grande margine di libertà, rispetto al controllo e alle pressioni sociali che possono derivare dal vivere in cerchie più ristrette. Dunque, l'uomo metropolitano è 'libero' se lo si confronta con le piccole e i pre-

giudizi che limitano l'orizzonte di quanti vivono nella città di provincia. Tuttavia, scrive Simmel:

Il riserbo e l'indifferenza reciproci [...] non sono mai avvertiti più fortemente nei loro effetti sull'indipendenza dell'individuo [...]. Ed è solo l'altra faccia di questa libertà il fatto che a volte non ci senta da nessuna parte così soli e abbandonati come nel brulichio della metropoli: qui come altrove, non è detto affatto che la libertà dell'uomo si debba manifestare come un sentimento di benessere nella sua vita affettiva (1903, p. 49).

6. Tra donne sole: solitudine autocostruttiva e solitudine autodistruttiva

Caratterizzata da dinamiche simili a quelle descritte da Simmel, è proprio una grande città, Torino, il teatro delle tre solitarie donne protagoniste di un altro interessante romanzo di Pavese, a cui torniamo adesso. Come il Poeta scrive nei diari infatti, “le mie storie non sono che storie d'amore o storie di solitudine” (1952, p. 116). Ed è proprio una storia d'amore e di solitudine quella raccontata in *Tra donne sole*. Le tre protagoniste Clelia, Rosetta e Momina si trovano in una spirale di *solitudine autodistruttiva*, posizionate a tre livelli diversi: Clelia a un livello più superficiale, Rosetta al livello più abissale e Momina a un livello mediano, fa da cerniera tra le due.

Clelia è una donna ambiziosa, animata dalla smania di fare da sola, di bastare a se stessa, convinta del fatto che per *diventare qualcuno* bisogna liberarsi dei legami: “Se avessi voluto fare qualcosa, ottenere qualcosa dalla vita, non avrei dovuto legarmi a nessuno, dipendere da nessuno” (Pa-

vese, 1949, p. 5). Dunque, in questa sua inquieta fame di rivalsa sociale, Clelia inizia ad amare la sua solitudine, ad avere il “vero vizio” del piacere di starsene da sola, ponendo gli altri a distanza di sicurezza, per non cadere in quelli che inizia a considerare quasi degli inconvenienti sentimentali. Eppure, Clelia sa bene che “non si impara a bastar da soli se non si è fatta l’esperienza in due” (1949, p. 102); e dice questo proprio a Rosetta, ricordando i tempi in cui era stata innamorata, quando “*avevo deciso* – racconta – che una persona può amarne un’altra più di sé, eppure io stessa sapevo che volevo soltanto uscir fuori, mettere piede nel mondo, e mi occorreva una scusa [...] Avevo riso e fatto ridere tre mesi il mio Guido: era servito a qualcosa?” (1949, p. 21). In altre parole, quello dell’innamoramento con Guido era stato il tempo in cui Clelia aveva corso il rischio dell’incontro con l’altro, era uscita fuori dalla sua solitudine radicale e aveva lasciato che il suo corpo fosse attraversato da emozioni vibranti.

Ma, si può davvero *decidere* di amare? Si può fare dell’amore un oggetto razionale? E, soprattutto, si può davvero amare un’altra persona più di se stessi? Clelia impara a sue spese che non è così: che l’amore autentico non si decide con la testa, ma si sente col cuore; e che “non si può amare un altro più di se stessi. Chi non si salva da se non lo salva nessuno” (1949, p. 21). In altre parole, la donna aveva cercato di riempire il suo vuoto interiore con un’altra persona, senza però essersi prima presa cura della propria solitudine radicale, quella che nutre, quella che induce all’autoconservazione di sé. E non è possibile amare qualcun altro, se non si comincia prima amando se stessi, amando la propria realtà radicale di solitudine. Così, la fine dell’innamoramento con Guido acuisce in Clelia il vuoto, la sua vita diventa un vuoto a perdere che prova a riempire con l’ambizione: per dolore sbarra le porte all’incontro con l’altro e diventa impermeabile ai sentimenti. Varcando il limite della *solitudine che nutre*,

inizia a odiare se stessa, a sprofondare nelle sabbie mobili dell'*isolamento*, la *solitudine che distrugge*.

Questo la induce a rincorrere ansiosamente l'ambizione di voler "diventare qualcuna, per ritornare un giorno" (p. 48), per dimostrarlo *agli altri*. Fatto salvo poi tornare e accorgersi di aver rincorso un piano superficiale e insensato: "C'ero riuscita, tornavo; e le facce, la piccola gente eran tutti scomparsi"; "le cose si ottengono ma quando non servono più" (p. 48). La solitudine radicale nutre proprio in questo senso, aiuta a prendere coscienza del fatto che non si può *diventare qualcuno* se prima non si è *diventati se stessi*, se prima non ci si accetta nella propria vulnerabilità e solitudine: forse proprio questo è il senso dell'amarsi e dell'amare. Allontanarsi dalla *solitudine autocostruttiva* vuol dire dunque sprofondare nella solitudine autodistruttiva che inizia quando si inizia a odiare se stessi, a smarrire il senso del sé. A tal proposito, significative sono le parole che Morelli rivolge a Clelia: "E perché chi può non dovrebbe fermarsi per strada e godere la giornata? [...] Lei odia il piacere degli altri, Clelia, questo è il fatto. Lei fa male. *Lei odia se stessa*. Faccia allegria intorno a sé. Smetta il broncio. *Il piacere degli altri è anche il suo*" (1949, p. 18-19).

Ma ancora più *autodistruttiva* è la solitudine di Momina che conduce con cinismo la sua edonistica vita mondana in una società vuota di valori, tra salotti di artisti sfaccendati, disillusi e corrotti. Momina considera l'amore qualcosa di sudicio e con le sue idee sprezzanti influenza la già smarrita e fragile Rosetta che vede in lei un punto di riferimento, tanto da interiorizzare le sue parole e ripeterle meccanicamente come se fossero sue. Arrossendo, Rosetta racconta a Clelia che "Momina [...] Dice che non c'è acqua che possa lavare i corpi della gente. È la vita che è sporca. Dice che tutto è sbagliato" (1949, p. 102).

Forse è proprio questa la differenza tra una *solitudine autocostruttiva* e una *solitudine autodistruttiva*: la prima è *tornare* a se stessi per alimentare la propria luce; la seconda è *inabissarsi in* se stessi rimanendo ingoiati nelle proprie tenebre. Una volta varcato il limite che separa l'una dall'altra è difficile riemergere. Rosetta oltrepassato questo limite, nel marasma della vita libertina ed edonistica torinese, inizia a sentirsi sola anche in compagnia. Non trova una connessione sana e nutriente con un altro significativo che le faccia da ancora di salvezza, che freni la sua caduta, dato che lei ha smesso di attribuire valore alla sua vita. Vorrebbe forse una *salvezza esterna*, ma non arriva, né da Momina, né da Clelia, né da nessun altro, perché, in fondo, è difficile salvare qualcuno se quel qualcuno non vuole salvarsi. Questa, probabilmente, è la ragione del disperato epilogo di Rosetta che dalla *solitudine autodistruttiva* si inabissa nelle tenebre della morte.

“E si chiedevano come può darsi che chi come Rosetta ha tanto bisogno di vivere, voglia morire” (1949, p. 103). Forse la risposta, la salvezza sta proprio nell'imparare a rispettare i limiti: a prendersi cura della propria solitudine radicale, ad *assolvere* la propria *vulnerabilità*, ad *accettare con pietà la propria misera grandezza umana*.

Riferimenti bibliografici

- Kierkegaard, S. 1847. *Kjerlighedens Gjerninger* (trad. it. di C. Fabro, *Atti dell'amore*, in Prima Serie, II C, Milano: Bompiani, 2003, pp. 290-393).
- Ortega y Gasset, J. 1916. *El hombre, individuo de la humanidad*, in Id., *Personas, obras, cosas* (1916), in Id., *Obras Completas*, Tomo II, Madrid: Taurus, 2017, pp. 94-96.
- Ortega y Gasset, J. 1949. *El hombre y la gente. Curso 1949-50*, in Id., *Obras completas*, Tomo X. Madrid: Taurus, 2017, pp. 139-326.
- Pavese, C. 1939. *Il carcere*, in Id., *Prima che il gallo canti* (1949), Torino: Einaudi, 2021, pp. 5-104.
- Pavese, C. 1949. *Tra donne sole*, Milano: Foschi editore, 2021.
- Pavese, C. 1952. *Il mestiere di vivere. Diario 1935-1950*, Torino: Einaudi, 2014.
- Simmel, G. 1903. *Die Großstädte und das Geistesleben* (trad. it. di P. Jedlowski, *La metropoli e la vita dello spirito*, Roma: Armando Editore, 2012).