

VITA PENSATA

ISSN 2038-4386

La filosofia come vita pensata



8

Il battito che sospinge / il battito che senza requie
per l'Acheronte / traghetta il disadorno corteo /
trapunto di nero desolato di luce / non calcato da
Apollo, / verso il paese oscuro che tutti accoglie.

(Eschilo, *Sette contro Tebe*, vv. 855-860)

Direttore responsabile

Augusto Cavadi

Direttori scientifici

Alberto Giovanni Biuso

Giuseppina Randazzo

Rivista mensile on line

Registrata presso il

Tribunale di Milano

N° 378 del 23/06/2010

ISSN 2038-4386

INDICE



Anno II n.8–Febbraio 2011
Mensile di filosofia

ISSN 2038-4386

Sito Internet

www.vitapensata.eu

In copertina

Dolori urbani

fotografia di

Gianluigi Suman

EDITORIALE

AGB & GR SULLA FINE 4

TEMI

Ines Testoni SOFFRIRE PER MALATTIA GRAVE E LUTTO NON È
PATOLOGICO 5

Francesco Coniglione UNIVERSITÀ SOTTO TIRO. MITI E REALTÀ DEL
SISTEMA UNIVERSITARIO ITALIANO (II PARTE) 10

Luigi Ingaliso ASPETTI DELLA SCIENZA NELL'ITALIA PREUNITARIA 20

Marco Trainito RELIGIONE FILOSOFICA VERSUS RELIGIONE POPOLARE 23

AUTORI

Ivana Randazzo ALBERT SCHWEITZER E LA CRISI DELLA CIVILTÀ 28

Antonio Vigilante GIUSEPPE RENSI E LA DOMANDA ETICA
FONDAMENTALE 30

VISIONI

Alberto Giovanni Biuso ISLAM. IMMAGINI E FORME 37

Alberto Giovanni Biuso LE ARMI, LA MORTE 39

Rita Cocuzza CASSANDRA 42

Alberto Giovanni Biuso OLTRE LA MORTE? 45

AGB & GR YOU DON'T KNOW JACK 47

RECENSIONI

Alberto Giovanni Biuso LA FINE DI TUTTO 49

Diego Bruschi MORTE DEL LIBRO? 52

Augusto Cavadi CHE COSA VUOL DIRE MORIRE 53

Giusy Randazzo AMORE E MORTE 57

NEES

Marta Cristofanini IL "DISILLUSIONISTA" 60

Valerio Marconi EPITAFIO AL MODO DI GORGIA 62

SCRITTURA CREATIVA

Giusy Randazzo PAROLE AL VENTO 65

SULLA FINE AGB & GR

Qual è la giusta prospettiva attraverso cui intendere l'evento più tragico e insieme naturale che ci contraddistingue e che al contempo rimane il più estraneo?

La consapevolezza di esser-per-la-morte non è scontata e non è vissuta in modo costante e presente. Sfugge volontariamente dal nostro palcoscenico quotidiano per consentirci di assaporare la vita come fosse eterna e di compiere scelte eterne. A volte l'intuizione del "proprio io, proprio a me" giunge inaspettata. Ci liberiamo dall'angoscia che genera -da questa paura senza oggetto, perché di fronte ha l'abisso dell'ignoto- con un deciso atto di coscienza: "non ora, non adesso, dunque non io, non a me". Un sillogismo su quale ci culliamo, come bambini tra le braccia di questa vita che anche quando odiamo continuiamo ad amare in un attaccamento che è una vera dipendenza disperante. Lo strappo e la lacerazione, che genera il sapersi condannati per malattia o la coscienza che chi ci è caro ha un destino segnato, portano con sé il ticchettio martellante del conto alla rovescia, che si vorrebbe fermare, o l'immagine orrorifica del plotone di esecuzione pronto a mirare e a sparare, che si vorrebbe implorare. E l'oltre che attende, vuoto o pieno di essere? Ha un senso parlarne? Ha un senso pensare che si possa indagare e persino definire? Ha un senso affidarci a chi è più specialista di altri, come se fosse un'esperienza ripetibile o come se la risposta si potesse determinare sulla base del ragionamento o della riflessione? Quest'oltre è davvero oltre. Lo conosciamo soltanto dal punto di vista di chi rimane e che nell'aspetto di chi va si traduce in rigidità, in freddezza, in improvvisa restituzione alla memoria del volto, del calore del corpo vissuto, in presenza fisica

decisamente privata di quell'io irriducibile che ben conoscevamo. Un momento topico in cui il "noi" si strappa e i morti diventano "loro". E la barriera tra noi e loro si alza e da pellicola trasparente si fa muro di cemento.

S'impara a convivere con l'assenza in un percorso doloroso che è misura della fragilità della nostra umanità -non abituata all'impermanenza delle cose- e del bisogno di fisicità che l'amore porta con sé, pur essendo convinti di amare l'altro soltanto per la sua intangibile unicità. Quest'oltre di chi vive la morte dell'amato è un vagare nel deserto di risposte in un soliloquio senza fine che diviene legame disperante. E le oasi che come miraggi compaiono all'orizzonte sembrano dissetare per un momento, come quando sognando chi è andato par di averlo ancora lì con noi. Chi può aprire quest'intimo, interiore, costante soliloquio di nuovo alla vita? Coloro che regalano miraggi permettendo alla speranza di aver gioco sulla realtà inaccettabile? O chi accetta di camminare al suo fianco, consapevole del diritto di soffrire, consapevole dell'assenza di ogni certezza, fin tanto che l'altro non giunga egli stesso alla conclusione che l'oasi gli tocca costruirselo da sé, recitando un angolo nel suo personale mare di dolore che gli consenta di vivere e sorridere ancora? E dove si trova un compagno di tal sorta? Tra i sacerdoti, gli psicologi, i filosofi, gli amici? E coloro che sono consapevoli che la clessidra ha iniziato a far scivolare gli ultimi granelli, come si possono accompagnare sino al confine tra "noi" e "loro"?

È un numero di *Vita pensata* in cui la tematica trasversale non emerge soltanto ma viene affrontata con numerosi contributi, pur se molti altri articoli sono dedicati a temi e autori estranei all'argomento. Sempre che ci sia qualcuno o qualcosa estraneo alla morte.

SOFFRIRE PER MALATTIA GRAVE E LUTTO NON È PATOLOGICO

di Ines Testoni

A approvazione della legge 38/2010 ed elementi dell'approccio palliativo

Le più recenti ricerche intorno a finevita e problemi bioetici annessi evidenziano che il desiderio di morte che caratterizza il dolore totale di molte patologie terminali può essere gestito e ridotto grazie alla palliazione. Tale tipo di cura, infatti, volta non al ripristino della salute ma alla riduzione dell'intollerabilità del dolore, permette di restituire, in misura diversa a seconda della patologia e del suo stadio, una qual forma di "benessere" al sofferente. L'eliminazione o la riduzione dell'insostenibilità del dolore riduce altresì la volontà di porre termine alla vita e dunque le richieste di eutanasia.

Fortemente voluta da coloro che lavorano a diretto contatto con il morente e con i suoi familiari, da meno di un anno è stata approvata la legge 38/2010 sulla terapia del dolore e la palliazione. Si tratta dell'esito di un lungo ma anche irresistibile processo di costruzione *bottom-up* in cui il Legislatore ha saputo da ultimo essere espressione finale di una convalida sociale ampiamente confermata dalla prassi. In effetti la legge è stata capace di non snaturare la matrice di fondo che da anni guida il lavoro di cura, accompagnamento e assistenza del malato terminale, ovvero l'approccio delle *medical humanities*. Per l'Italia si tratta di un cambiamento importante, in quanto il nostro risulta essere uno tra i Paesi più arretrati in Occidente rispetto alla gestione del dolore e, per siffatta ragione, questo traguardo può essere considerato quasi una rivoluzione. L'abbandono della logica paternalistica, infatti, che impone un rapporto di autorità tra specialista-curante e ammalato-ignorante è stato abbandonato in questo campo a

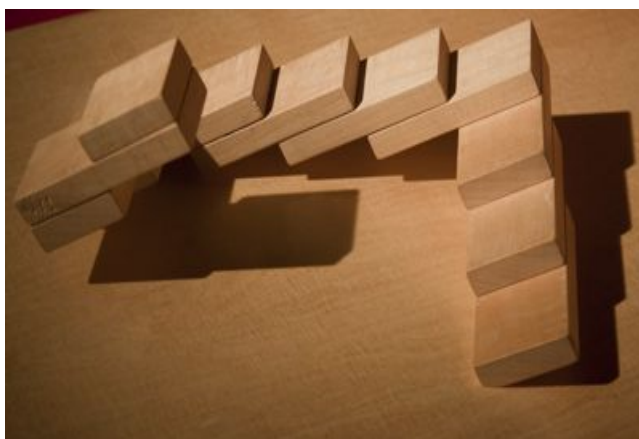


Foto di Camillo Ferrari

favore del paradigma palliativista, il quale risponde al riconoscimento in campo medico della centralità della persona. Tale aspetto introduce dunque nella medicina moderna un campo di riflessioni fino a ora lasciato fuori dal suo dominio di interessi, ovvero la questione relativa all'ulteriorità del soggetto rispetto al proprio essere corpo-macchina e alle sue disgregazioni. Da questa importante evoluzione prendono origine, per un verso, la necessità che i *caregivers* professionali acquisiscano competenze, oltre che mediche, specialmente filosofiche e psicologiche e, per l'altro, che la presa in carico del malato sia affidata a una rete di operatori che sappiano cooperare e lavorare confrontandosi a livello interdisciplinare.

Uno dei punti cardine della cura centrata sul paziente riguarda la sofferenza che accompagna il dolore, nel cui alveo confluisce con funzione primaria, sebbene inscindibilmente legata a quella somatica, la dimensione psicologica, al cui interno si inscrivono i processi di significazione relativi al rapporto vita-malattia-morte. In tale circuito è essenziale la presa in carico degli aspetti affettivo-relazionali, insieme a quelli che spalancano le cateratte dell'angoscia che



Foto di Claudio Carta Colombo

la consapevolezza di dover morire e il suo compito evolutivo comportano. Il processo di conclusione e chiusura dei rapporti interumani si annuncia, infatti, nella fase finale della vita del malato e di chi gli è caro, come una perdita subita piuttosto che agita o voluta, ma non per questo non elaborabile.

L'approccio delle *medical humanities* assunto dalle legge 38/2010 -partendo dal principio secondo cui è possibile trasformare il dolore in un'esperienza dotata di senso soltanto se la relazione di cura è in grado di accogliere l'interesse del paziente- stabilisce che è inevitabile per il sofferente e per coloro che appartengono alla sua rete relazionale affrontare il drammatico "compito" imposto dall'imminenza della morte, non solo rendendo questa fase sopportabile ma anche e specialmente riconoscendole l'importanza cruciale che le spetta, in quanto passaggio irreversibile che nella sua essenza rimane ancora sconosciuto e quasi assolutamente insondabile.

Per poter garantire questo alto livello di intervento, il Legislatore ha dunque previsto: la predisposizione di reti di intervento composte da team di professionisti che operano a livello interdisciplinare;

l'integrazione tra assistenza domiciliare, ospedaliera e di hospice; una formazione specialistica universitaria, post-universitaria e permanente destinata a chi lavora nel team; il riconoscimento della professionalità acquisita; la misurazione dell'efficacia degli interventi nonché la possibilità di modificarli e implementarli grazie alla ricerca scientifica.

Discutere il cambiamento: Gruppo di lavoro voluto dall'Ordine degli Psicologi del Veneto e dal Master Death Studies & the End of Life

Di questo problema si sta già cominciando a parlare, per l'area psicologica, all'interno di un gruppo di lavoro voluto dall'Ordine degli Psicologi del Veneto, in accordo con l'Università di Padova e in particolare con il Master *Death Studies & the End of Life: Studi sulla morte e il morire per il sostegno e l'accompagnamento*. Tale Gruppo è stato finalizzato alla definizione dei possibili ruoli e funzioni che lo Psicologo può assumere all'interno del team o indipendentemente da esso (in quanto libero professionista in grado di garantire una consulenza adeguata). Infatti, rispetto alla rete di intervento prevista, specialmente gli psicologi, insieme agli ineludibili medici e infermieri, pare debbano assumere una posizione centrale. Ma proprio per questa rilevanza non è possibile eludere alcuni problemi importanti che sono peraltro già emersi e sui quali questa categoria di professionisti è chiamata a confrontarsi. Ricordiamo, per esempio, che la competenza psicologica richiesta non si estingue nei saperi psico-oncologici, poiché la terminalità, intesa come periodo prolungato di malattia inguaribile che porta alla morte, interessa molte altre patologie, mentre il lavoro psico-oncologico fino a ora ha garantito il proprio successo facendo leva sulle strategie di *coping* che aumentano le

capacità reattive del malato puntando sull'ottimismo della guarigione piuttosto che sul pessimismo dell'ineluttabilità. L'intervento palliativo purtroppo non può prescindere dall'assunzione del pensiero di morte e dall'elaborazione psicologica del lutto anticipatorio, nonché infine della perdita irreversibile con cui devono fare i conti sia il morente sia i famigliari. Questo significa che *l'empowering* richiede nuove categorie di fondazione rispetto alla gestione cognitivo-affettiva della malattia e del suo preannunciarsi vettore di morte inevitabile.

Rispetto a ciò, pare che la consulenza religiosa, a detta proprio delle ricerche in campo psicologico, sia più efficace di quella psicologica. In alcuni casi, gli psicologi - i quali fin dall'origine del loro riconoscimento scientifico e sociale assumono un atteggiamento positivo rispetto alla conoscenza dell'umano e non certamente fideista- cominciano dunque ad assumere argomentazioni di tipo mistico/religioso per lenire il tormento esistenziale di chi si trova a fronteggiare il confine ultimo della vita. Questo intervento è giustificato pragmaticamente dall'obiettivo perseguito. Ma la questione non è indifferente, perché questi "teologi ingenui" per non dire semplicemente improvvisati "usano" il concetto di Dio con funzione palliativa per la dimensione psicologica. La giustificazione utilitarista è ovviamente quella del fine che giustifica i mezzi e non ci sarebbe alcunché da obiettare se non si trattasse del concetto più grande e difficile rispetto al quale l'umanità si è rivolta durante tutta la propria storia per dare senso alla propria esistenza e a quella di ogni individuo. Da questo punto di vista, qualsiasi volontà d'uso non può che risultare vuota retorica o imbroglio rispetto a chi invece fa sul serio. Ma chi più del malato pensa seriamente a che cosa ne sarà della sua

persona dopo il passaggio?

Da questo punto di vista, potrebbe sembrare che dunque gli unici veramente titolati ad accompagnare il morente e i suoi famigliari al grande distacco non possano essere che i religiosi e i consulenti abilitati a discutere intorno all'anima e ai suoi destini, per aiutare coloro che "finiscono" a vedere oltre il muro da saltare, immaginando che cosa ci sia dall'altra parte e facendo in modo che questo salto assomigli il più possibile a quei tanti distacchi e cambiamenti che sono appartenuti alla vita già vissuta. Nessuna obiezione se fossimo certi che questo è indubitabile. Purtroppo il grande concetto di Dio, e mi riferisco al più grande ovvero quello pensato dalla Metafisica (il più grande in quanto determinato dalla volontà di pensarlo in termini di verità incontrovertibile e giammai come semplice contenuto di illusioni mitologiche) è infatti anche quello più confutato dal Novecento in poi. Questo significa che ogni volontà di rassicurare l'altro attraverso l'uso ingenuo o, al contrario, la disposizione di argomentazioni competenti che concernono Dio non può che essere risultato -dice inclemente proprio la psicologia- di istanze narcisistiche individuali o di "bias al servizio del Sé" o, peggio del peggio, di dinamiche di potere sociale orientate -in questo caso è il biodiritto a denunciare la cosa- a gestire le politiche dei corpi a vantaggio di supremazie ideologiche precise.

Riflessione finale sulla patologizzazione del lutto

Storicamente la psicologia nasce quando si è cominciato a dire che Dio era morto come pure l'anima che doveva raggiungerlo dopo la morte del corpo. Purtroppo di tutti questi temi gli psicologi sanno davvero poco e quel che conoscono è il risultato di una passione

personale. Ma sappiamo benissimo, proprio grazie alla psicologia, che la volontà di tranquillizzare l'altro con le nostre personali credenze è soltanto la proiezione nell'altro del proprio desiderio di rassicurare se stessi. Purtroppo gli psicologi non hanno alcuna competenza teologica e ancora meno filosofica per poter gestire in modo corretto categorie relative alla trascendenza. Ecco dunque, a conclusione di questo intervento, che risulta imprescindibile porsi alcune questioni. La prima consiste nel chiedersi se sia intellettualmente e umanamente onesto che i contenuti religiosi vengano utilizzati dallo psicologo con funzione palliativa. Se ci pensiamo bene, infatti, l'"uso" del nome di Dio è sempre una "bestemmia", anche se molti politici e religiosi contemporanei, assai interessati alla questione politica, e la stessa storia ci hanno abituato a credere il contrario. Ma torniamo alla specificità del problema psicologico rispetto alla possibile gestione di quella dimensione che la letteratura psicologica chiama "spiritualità". I secoli di discussione filosofica e teologica sulla questione dell'ulteriorità dimostrano che la "buona fede" dettata dall'ignoranza è una sostanziale "malafede", perché consiste nella denigrazione di ciò che più conta per l'uomo. Nessuno si azzarderebbe, facciamo un esempio paradossale, a presentarsi dinanzi a una commissione che seleziona tecnici per la produzione di energia nucleare dicendo di essere competente in fisica qualora questo non fosse vero. È forse più importante la fisica, per lo psicologo che affronta temi religiosi, che Dio? È forse più importante una commissione esaminatrice di un morente e dei suoi famigliari? Se la risposta è positiva, lo psicologo ha sbagliato lavoro. Se invece è negativa, deve sapere che non può fare un intervento che riguardi la spiritualità perché non ha la formazione che

per esempio la laurea in filosofia richiede. Una gestione personalistica del tema religioso non denuncia altro da parte dello psicologo che il fallimento del suo intervento in quanto psicologo. Se altresì il paziente non crede affatto in Dio, questo tipo di consulenza incorre nel rischio che la sua buona fede non si risolva in altro che in una violenza nei confronti di chi vive il proprio finire, in quanto messo nella condizione di "sopportare, tanto che vale?". Questo tipo di intervento psicologico è solo inconsapevole (per ignoranza) collusione con le istanze sociali che pretendono che dinanzi alla morte tutti operino una qualche forma di conversione per garantire che venga mantenuto il potere di chi amministra le religioni istituzionali. Non è forse questo il modo migliore per dichiarare che la morte è proprio la fine della soggettività e dunque della volontà di esser sé che si annuncia come autodeterminazione, la quale però può esser tale solo quando si ha la forza di imporsi su chi vorrebbe usare la nostra presenza? Per evitare questi rischi, non sarebbe meglio prevedere innanzitutto una buona e competente "consulenza filosofica" parallela e pari a quella psicologica? La consulenza filosofica è proprio quella pratica che sa riaccendere i percorsi di ricerca di significato attraverso la relazione. Essa nasce come "maieutica" rivolta a quel sapere che caratterizza da sempre l'uomo: il sapere di dover morire. Il linguaggio della filosofia, su cui ogni religione ormai cerca di trovare il proprio fondamento per non essere solo mitologia (dunque discorso volutamente illusorio e per ciò stesso meramente palliativo), è la costante riflessione dell'uomo sul senso del vivere sapendo di dover morire. Gli psicologi queste cose non le sanno, perché nei loro corsi di studio si insegna ad abbandonare la filosofia e a

ignorare totalmente il rapporto di dipendenza che la religione intrattiene con essa. Agli psicologi vengono spiegati i meccanismi del pensiero, non che cosa significhi “pensare” e ancora meno viene illustrato l’universo del “morire”. Ma la legge 38/2010 non attribuisce alcun valore ai filosofi.

Siamo dunque evidentemente davanti a gravi contraddizioni rispetto alla gestione del concetto di “persona” nell’intervento di accompagnamento verso la fine. E queste contraddizioni si manifestano conclusivamente in un ulteriore grande rischio. Vediamolo per punti.

Nella cultura occidentale il lutto è sempre stato vissuto come momento comunitario in cui condividere il cordoglio, attraverso pratiche sociali che offrirono l’occasione di condividere il senso dell’esperienza del limite. Da sempre l’uomo sa che la morte e la malattia sono causa di grande dolore e questo dolore muove la storia umana verso la riflessione sul senso della vita. Non è mai stato pensato –neppure Freud lo ha fatto, nonostante la sua visione pan-neurotica della sofferenza psichica– che fosse “psicopatologico” soffrire a causa della morte. La sofferenza in sé non è espressione di psicopatologia. Il fatto che lo psicologo, titolato a gestire l’accompagnamento, pur ignorando totalmente in termini di competenza scientifica (ovvero rigorosamente sistematica) i contenuti della filosofia e della religione, spesso si risolva a suggerire al morente e ai dolenti letture di testi sacri –quelli che personalmente piacciono a lui– oppure a pregare per rivolgersi al Dio in cui credono oppure a utilizzare pratiche esoteriche o “orientaleggianti” dimostra proprio questo: lo psicologo sa che i suoi saperi sono assolutamente insufficienti per gestire

l’esperienza del morire.

In questa fase, in Parlamento si sta lavorando per la discussione dei decreti attuativi, che saranno quelli che renderanno operazionalizzabile la legge 38/2010. Si tratta di un momento molto delicato, perché non viene aperta la discussione a livello pubblico. Per evitare che gli psicologi siano tacciati di “ignoranza”, è probabile che venga richiesto che coloro che dovranno gestire l’accompagnamento siano “psicoterapeuti” ovvero abbiano acquisito il grado più alto di competenza rispetto all’intervento clinico.

Ergo: poiché gli psicologi non sanno quasi niente di che cosa significhi “morire” e poiché la Legge vuole invece garantire il livello più elevato di competenza rispetto alla gestione di questo problema, se passa l’idea “rimediabile” secondo cui solo gli psicoterapeuti saranno titolati a gestire l’accompagnamento, coloro che soffrono per l’esperienza del morire, verranno considerati “psicologicamente disturbati”, “disabili mentali”... matti da curare. Certamente il considerare la sofferenza portata dalla morte come una malattia mentale è certo una novità culturale importante nella storia umana. È evidente che si tratta di un paradosso grave.

Ma che cosa stanno facendo i filosofi e gli psicologi per affrontare il problema? Molto poco per non dire quasi niente. Ecco dunque, in quanto psicologa e filosofa, a tentar di accendere la miccia, proponendo di organizzare convegni di risonanza sociale importante, affinché la questione venga presa sul serio. Ma forse è già troppo tardi, perché nelle stanze dei bottoni, quelli che vogliono amministrare le politiche dei corpi sanno come lavorare nascostamente per produrre risultati che appaiono indiscutibili in quanto fanno leva sull’ignoranza.

UNIVERSITÀ SOTTO TIRO

MITI E REALTÀ DEL SISTEMA UNIVERSITARIO ITALIANO

di Francesco Coniglione

Il parte

Sognando California

Era questo il titolo di una canzone assai celebre nel '68, che vedeva nella California lo stato americano più libero, più creativo e più anticonformista, così com'è tuttora. Ma la California è anche lo stato delle più prestigiose università e della mitica Silicon Valley, nella quale è allocata la ricerca di punta degli Stati Uniti. Assumendo la California a simbolo della ricerca avanzata, è anche la canzone che potrebbe essere oggi cantata da molti critici dell'università italiana, che vedono negli Stati Uniti la patria dell'eccellenza scientifica e il modello universitario che si dovrebbe prendere ad esempio nella ristrutturazione delle traballanti istituzioni accademiche italiane. Tale giudizio si basa su tre miti¹, e cioè che in America:

- la ricerca è essenzialmente finanziata da privati;
- la ricerca è essenzialmente ricerca di eccellenza;
- che avere ricercatori eccezionali è sufficiente.

Ma vediamo sino a che punto questi miti corrispondano alla realtà e iniziamo dalla ricerca. Per avere un quadro complessivo della situazione è fondamentale stabilire innanzi tutto una distinzione tra spesa per ricerca *nel suo complesso* (quindi quella effettuata dalle industrie *intra muros*, da enti di ricerca vari e dal sistema universitario) e spesa per la ricerca effettuata *solo nelle università* (e quindi escludendo la ricerca industriale e quella di altri enti di ricerca non di carattere accademico). Ciò perché spesso in Italia si fa confusione tra le due e, ad

esempio, si sostiene che la ricerca e le università (assunte le due cose in modo indistinto) siano negli Stati Uniti prevalentemente finanziate dal settore privato. Ma se ciò è vero per la ricerca in generale, non lo è per le università e la ricerca in esse compiuta.

E infatti se consideriamo quest'ultima e prendiamo in esame la distribuzione della spesa per R&S nelle università americane relativa all'ultimo anno disponibile, si evince che gran parte dei finanziamenti per la ricerca (il 60%) provengono dal governo federale e che solo il 6% proviene dall'industria. Se si considera che vi è anche un 7% di finanziamenti provenienti dagli Stati e dai governi locali, il totale dei finanziamenti pubblici sale al 67% (vedi la **figura 15**). È notevole anche il 20% derivante da fondi propri delle istituzioni, ovvero da ciò che le università investono grazie ai proventi che vengono da donazioni e attività economiche di vario genere, come la vendita di brevetti o la partecipazione al loro sfruttamento.

Un indicatore più parziale, ma egualmente significativo per confermare quanto già detto, è quello che concerne gli investimenti per ricerca scientifica e sviluppo nel campo denominato "Science & Engineering" (S&E)². Secondo i dati più recenti, anche in questo campo, che dovrebbe essere quello a cui è più interessata l'industria, questa contribuisce solo per il 6% del totale della spesa, e ciò malgrado tale voce sia aumentata rispetto al 2008 dell'11,6%. Inoltre apprendiamo che v'è stato un incremento rispetto al 2008 del 5,8% (il 4,2% se si tiene

Figura 15 – Le prime 19 nazioni del mondo per articoli ogni 1000 ricercatori (gennaio-agosto 2009)

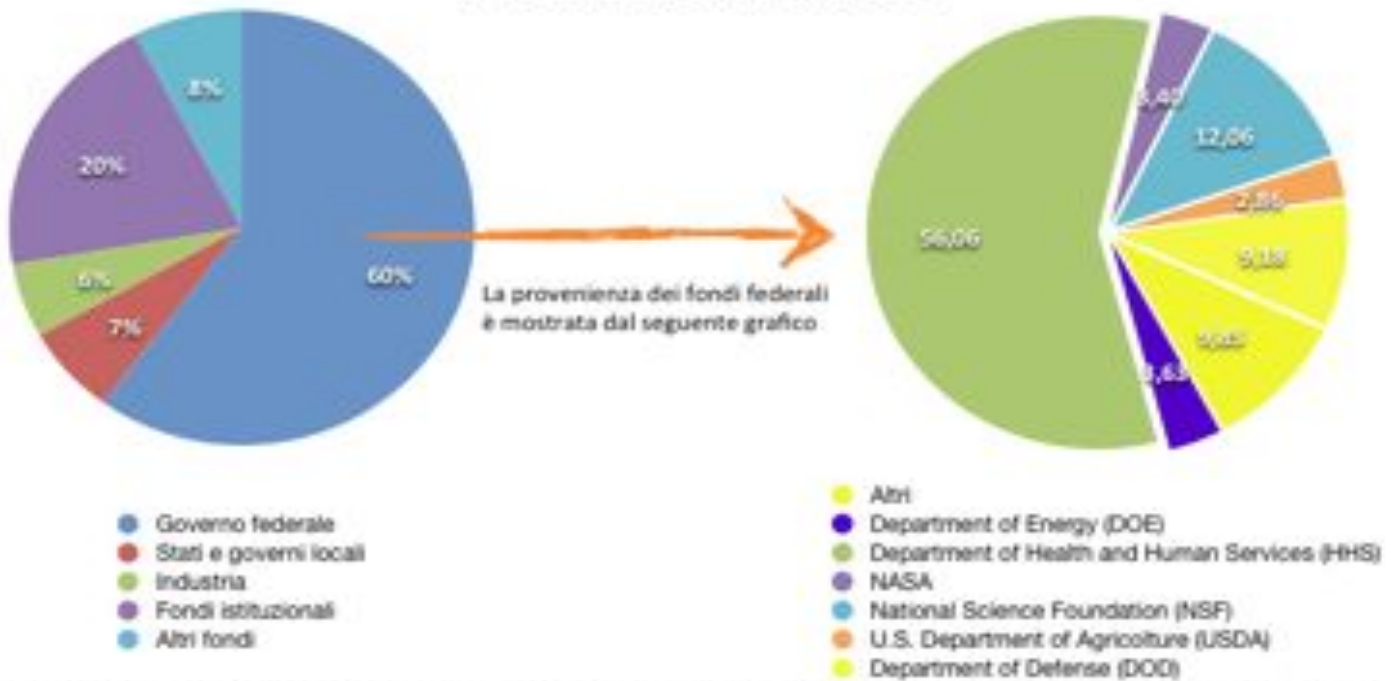
		Articoli ogni 1000 ricercatori
1	Svizzera	6.742,05
2	Olanda	4.629,48
3	Italia	4.190,81
4	Svezia	3.624,82
5	Belgio	3.540,21
6	Australia	3.174,45
7	Canada	3.054,16
8	Regno Unito	3.015,75
9	Danimarca	2.996,74
10	Germania	2.634,19
11	Francia	2.540,13
12	Spagna	2.331,78
13	USA	2.086,45
14	Giappone	1.110,82
15	Corea del Sud	1.070,85
16	Russia	605,45
17	Cina	456,44
18	India	
19	Israele	

Note: Il numero dei ricercatori è tratto da OECD 2009b, p. 32.

Fonte: Rielaborazione dati nostra sulla base di *Essential Science Indicators* da Thomson Reuters, <http://sciencewatch.com/dr/cou/2009/09decALL/>

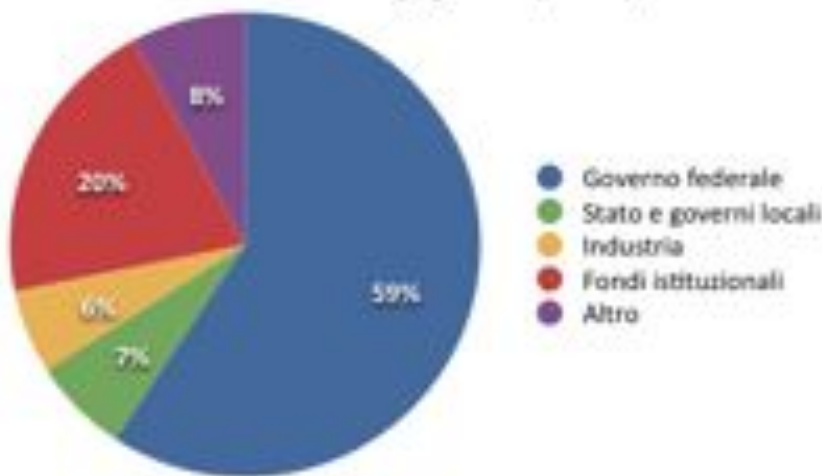
conto dell'inflazione). Benché i finanziamenti del governo federale siano scesi dal 2005 di cinque punti percentuali (dal 64% al 59%), tuttavia esso rimane la fonte più consistente di finanziamento. Infine sotto la voce "Altro" sono inclusi i finanziamenti provenienti da organizzazioni non-profit e da altre entità non governative. Notevole, infine, che il 75% del totale dei fondi sia destinato alla ricerca di base e il rimanente a quella applicata e allo sviluppo (vedi la **figura 16**). Quest'ultimo dato è comprensibile in relazione al fatto che per quanto riguarda il finanziamento della ricerca scientifica *in generale* (e quindi *non solo* nelle università), constatiamo che nel 2008 le spese per R&S del settore privato sono circa il 68% del totale; ed in questo si concentra maggiormente il finanziamento della ricerca applicata e di sviluppo. Proprio questo dato segna la più macroscopica differenza con la situazione italiana, che si caratterizza per il bassissimo tasso di investimento dell'industria e del privato in ricerca, sia *intra muros* che all'interno del sistema universitario (vedi la **figura 17**). È questo "il buco nero" della ricerca italiana nel quale sta venendo risucchiata l'Italia dell'innovazione³. La distanza dagli Stati Uniti è abissale, ma anche il distacco dell'Italia dall'EU (nelle sue varie composizioni) è enorme ed è cresciuto progressivamente dal 1981 al 2008, con una timida inversione di tendenza negli ultimi due anni. Anche in rapporto al Pil, l'investimento del settore "enterprise and business" italiano è largamente al di sotto degli Stati Uniti e delle medie europee. Secondo le informazioni tratte dal databank di Eurostat, in Italia il tasso va dallo 0,51% sul Pil del 1998 allo 0,6% nel 2009, con una leggerissima variazione in aumento nel

Fig. 16 – Distribuzione per fonte dei finanziamenti in R&S negli USA nelle università e college nel 2008



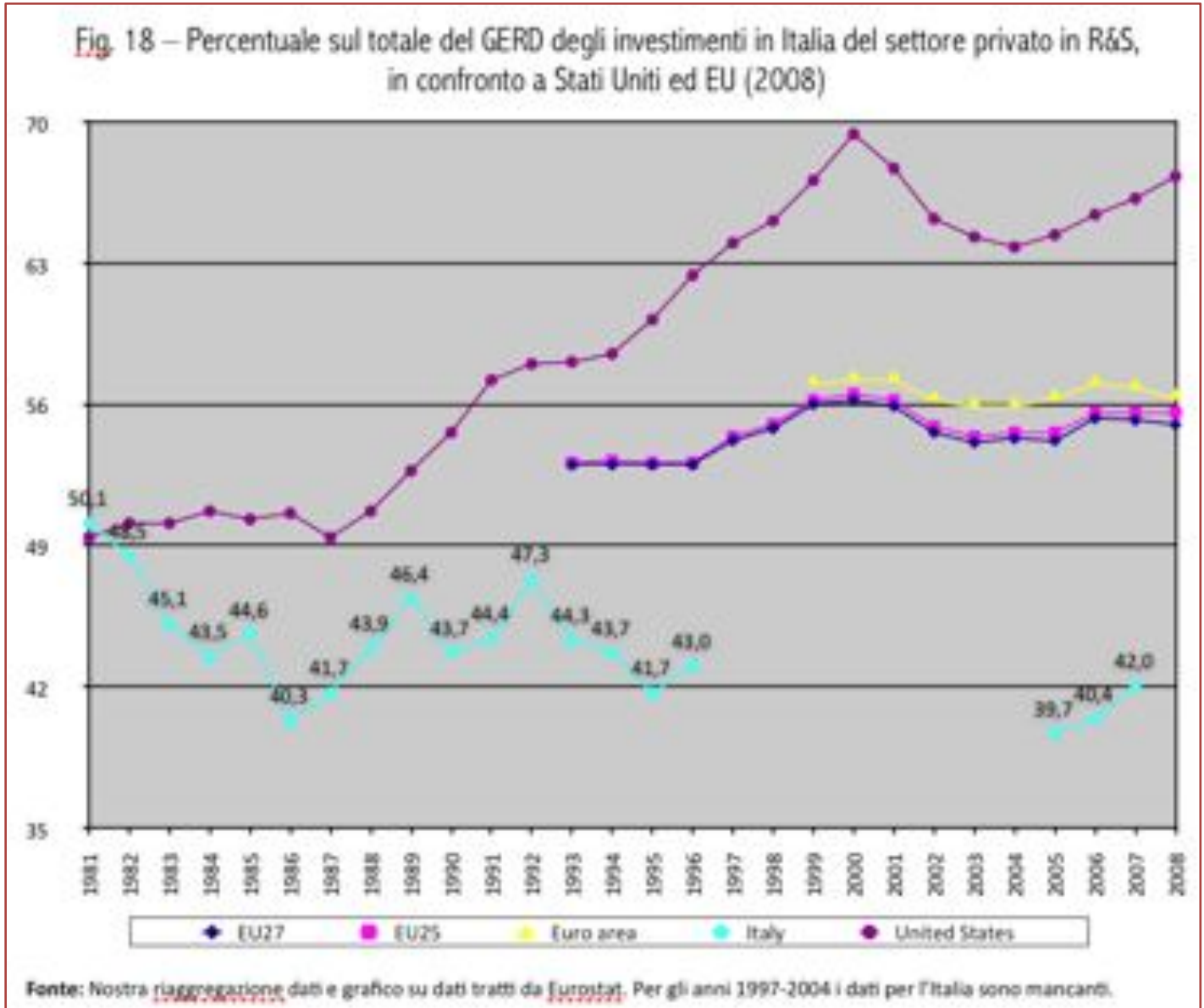
Fonte: Grafici ricavati su dati forniti da Ronda Britt, *Federal Government is Largest Source of University R&D Funding in S&E: Share Drops in FY 2008*, www.nsf.gov

Fig. 17 - Finanziamento del sistema universitario USA in Scienza e Ingegneria (2009)



Fonte: Grafico ricavato su dati forniti da Ronda Britt, *Universities Report \$55 Billion in Science and Engineering R&D Spending for FY 2009: Redesigned Survey to Launching in 2010*, sept. 2010, www.nsf.gov

corso di dieci anni; ma sia in valore assoluto, sia in tasso di crescita siamo sempre al di sotto degli altri paesi. Nel periodo 1998-2009 gli Stati Uniti passano dall'1,9% al 2%, l'EU27 dall'1,13% all'1,21%, l'EU15 dall'1,17% all'1,28% e l'area dell'euro dall'1,16% all'1,22%. Insomma siamo alla metà circa dell'Europa e ancora più indietro rispetto agli Stati Uniti. Nell'OECD fanno peggio di noi solo paesi che non hanno una tradizione di imprenditoria privata alle spalle e che in ogni caso non si fregiano di appartenere al G8⁴. Anche i dati forniti dall'OECD sono sostanzialmente convergenti:



basti dire che rispetto alla media OECD di spesa sul PIL dello 1,65% nel 2008, l'Italia conferma il suo 0,6%⁵.

Ritornando al settore dell'università americana il suo finanziamento complessivo (e non della sola R&S - vedi figura 18) comprende ovviamente anche il mantenimento delle strutture, dei servizi e di tutte le facilities per studenti e personale; e una cosa è il finanziamento delle università di ricerca, un'altra quella dell'intero sistema

dell'educazione postsecondaria. Per quanto riguarda le "research universities" pubbliche apprendiamo da un rapporto del 2003 del Council on Government Relations (l'associazione delle università di ricerca) che il 22% dei finanziamenti delle università non private proviene da commesse e contratti di ricerca pubblici e il 31% da finanziamenti non per ricerca federali, statali e locali; così il 53% delle risorse ha origine pubblica. Poi una buona fetta è assicurata da

tasse e contributi ed è quindi a carico degli studenti (il 13% - in Italia è stato calcolato che nel 2007 le entrate contributive sono del 7,8%) e un 14% concerne le "auxiliary enterprises" che di solito concernono tutte attività legate alle rette per alloggio, alle gare sportive, alla vendita di libri, gadget e altro, e infine ai servizi mensa, che di solito non ricevono sussidi dall'esterno e che quindi non solo devono essere finanziariamente autonome, ma devono assicurare anche un profitto (con le dovute eccezioni, in quanto può essere ritenuto che questi siano aspetti strategici della missione di una particolare università e quindi essere sovvenzionate). Il 6% delle "vendite e servizi" concerne tutti i ricavi derivati dal processo educativo, di ricerca o di servizio pubblici, come ad es. affitto di film, pubblicazioni scientifiche e letterarie, servizi di test, tipografia universitaria, cure cliniche e mediche e così via. Il 5% delle altre entrate comprende tutto ciò che non è classificato nelle voci precedenti. Le donazioni e finanziamenti privati sono solo il 9% delle entrate e sono possibili grazie al fatto che le università americane sono non-profit e quindi permettono il meccanismo virtuoso della detrazione fiscale. Nel confronto con quelle pubbliche, le università private vedono l'assoluta assenza di finanziamenti federali, statali e locali (un netto 0% che fa scomparire lo spicchio dalla torta), l'aumento delle tasse degli studenti e delle iniziative collaterali e anche leggermente dei finanziamenti per ricerca pubblici, mentre diventano assai più consistenti i finanziamenti privati che salgono al 22%. Insomma le università di ricerca americane (quelle al top che tanto invidiamo) sono per lo più pubblicamente finanziate e solo per una modesta quantità dai privati; ed è anche falso che si

mantengono con le tasse degli studenti. Inoltre, altra consistente differenza rispetto al sistema italiano, le università private sono veramente tali e non "private con i soldi pubblici" come invece avviene da noi.

Mi sembra che da quanto abbiamo illustrato risulti sfatato il primo mito sulle università americane, ovvero che esse siano finanziate prevalentemente dal settore privato.

Per quanto riguarda il secondo mito - l'eccellenza della ricerca americana - non v'è dubbio che le università americane siano tra le prime del mondo, come è dimostrato anche dai dati bibliometrici che abbiamo prima esaminato. Inoltre di solito si citano i 270 Nobel vinti da ricercatori americani nel periodo 1991-2002, un numero quattro volte superiore a quello dei paesi che seguono (Gran Bretagna, Germania, Francia, Svezia); ma l'Italia col suo 8° posto conferma nella sostanza le buone prestazioni dei ranking bibliometrici. Tuttavia, come hanno fatto osservare Boggio e Ferraro «il mondo della ricerca negli Stati Uniti è estremamente ramificato, ed include anche piccole università che spesso si occupano di ricerche importanti solo a livello locale. Senza di loro le università maggiori (che poi sono una minoranza) non potrebbero concentrare i loro sforzi sulla ricerca di base, per sua natura molto rischiosa e senza applicazioni immediate»⁶. E aggiungiamo che spesso in questa miriade di università minori la ricerca è di basso profilo, come del resto stanno a testimoniare i ranking internazionali. Infine è da osservare che il sistema universitario americano è assai vasto in quanto comprende più di 4.000 università che conferiscono una laurea (secondo il National Center for Education Statistics sono 4352 nel 2007-08) e prevede tipologie di università

molto differenti, che vanno da quelle cosiddette "di ricerca" (con due tipologie, quelle con "very high research activity" e quelle con "high research activity") ai "Tribal colleges", secondo la classificazione della Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching che elenca ben 33 tipologie. Per fare un esempio le università con "very high research activity, cioè quelle al top, sono in tutto 96. Questo quadro conferma quanto prima avevamo detto (e che del resto accade anche per altri settori della vita associata, come ad esempio la sanità): il sistema americano ha una performance eccellente solo per un limitato numero di università laddove quello italiano non ha tali picchi di eccellenza, ma piuttosto riesce a mantenere alti standard qualitativi medi. Ma sorge a questo punto naturale la domanda: e se le università italiane fossero finanziate agli stessi livelli delle università americane, almeno di quelle eccellenti, cercando di qualificare e migliorare quelle che già da ora hanno le migliori performance e di correggerne le storture, cosa accadrebbe? Sarebbero solo soldi "buttati nel forno"?

Infine il terzo mito: avere ricercatori eccezionali è sufficiente. Questo richiederebbe un discorso più articolato e lungo, in quanto sarebbe necessario domandarsi: sufficienti a cosa? È ormai invalsa l'idea che il compito precipuo delle università sia quello di fare ricerca, e possibilmente utile per le sue ricadute tecnologiche e la sua fruibilità sul mercato. Ma come si vede dall'esempio americano, le università di ricerca sono solo una piccola minoranza sul totale e inoltre non fanno solo ricerca, ma anche didattica e preparazione per le professioni; e un docente non viene giudicato solo per le sue qualità di

ricercatore, ma anche per quelle di insegnante e di amministratore/organizzatore: sono questi i tre assi che compongono la valutazione che se ne dà. Gran parte del sistema universitario americano non è dedito alla ricerca e difatti viene finanziato pubblicamente perché ha altri scopi ritenuti altrettanto importanti: perdere di vista l'intero sistema per fissare lo sguardo solo sulle università di ricerca al top delle graduatorie (le solite Harvard, Princeton, MIT e così via) significa guardare pochi anche se rigogliosi e splendidi alberi, perdendo di vista il sottobosco che ne permette la crescita.

In secondo luogo non bisogna dimenticare che le università hanno una funzione generale nei confronti della società, che oggi purtroppo viene sempre più trascurata a favore della loro dimensione produttiva e propulsiva dell'innovazione e dell'economia o di semplice preparazione per le professioni; il numero "programmato" che si sta introducendo sempre più massicciamente nelle università italiane ne è un sintomo. Tale funzione si lega a tutti quei benefici non direttamente economici che hanno a che fare con una migliore qualità del capitale umano e con la creazione di una maggiore consapevolezza culturale, che si traduce in benessere collettivo, in migliore qualità della vita, in maggiore coesione sociale, in più consapevole e ampia partecipazione democratica. Non è un caso se l'EU, col programma di Barroso per il 2020, si è posto l'obiettivo di raggiungere il 40% della popolazione di 30-34 anni con la formazione universitaria completata: una meta che sarebbe irragionevole se si dovesse solo puntare a creare un sistema di università di eccellenza, finalizzato solo alla



Foto di Laurence Chellali

ricerca scientifica e allo sviluppo, con una conseguente riduzione del complessivo numero di laureati.

Ma le università hanno un ruolo cruciale anche in quanto conservano quella che da secoli ha costituito la nostra eredità culturale, perché in esse è possibile conciliare tradizione e modernità: loro caratteristiche fondamentali sono in questo caso resilienza e flessibilità⁷. Una società guidata dalla conoscenza globalmente intesa necessita di cittadini maturi, in grado di comprenderne la complessità e di orientarsi in essa; altrimenti non faremmo altro che costruire una società di subalterni, di individui schiavi delle altrui decisioni e incapaci di pensiero autonomo. Per tali ragioni istruzione, democraticità, pace, sicurezza e benessere generalizzato, rappresentano fattori strettamente concatenati tra loro e interdipendenti; ma tra di essi, l'istruzione è l'elemento strategico sul quale dovrebbero esser concentrati gli sforzi pubblici internazionali. È dalle

università e *nelle* università che si decide quali cittadini e quale società costruiremo per il nostro domani. Democraticità e ignoranza sono incompatibili; pertanto l'università, preso atto di avere in mano una enorme responsabilità extra-scolastica ed extra-accademica, dovrebbe esser rivalutata e sostenuta da istituzioni nazionali e internazionali. Ma forse proprio tutto ciò è quello che non vuole la nostra classe politica, che sull'ignoranza propria e della gente pensa di poter perpetuare il proprio potere. Come ha sostenuto Sébastien Charles

di fronte all'atomizzazione del sociale, sembra importante preservare un luogo dove venga proposta una riflessione generale e non specialistica, dove sia condiviso un insieme di conoscenze identiche al fine d'abitare un mondo culturale comune e di partecipare a dei valori comuni. In un certo modo può essere che noi oggi abbiamo meno bisogno di esperti che di uomini onesti, nel senso del diciassettesimo secolo, vale a dire di persone capaci di riflettere sulle problematiche complesse che i nostri universi democratici non cessano di creare e di ricreare. E questa formazione è tanto più determinante in quanto l'orizzonte individualista delle nostre società multiculturali rende sempre più problematica la creazione di un mondo comune, o di una cultura comune, favorevole al vivere assieme ed alla tolleranza. La specializzazione e la competenza erudita possono attendere il secondo e terzo ciclo di studi, ma l'acquisizione di una cultura generale da parte di una maggioranza sempre più importante di cittadini è vitale all'esercizio della democrazia⁸.

Dimenticare questi aspetti e queste missioni dell'università per appiattirla alla *sola* dimensione produttivistica, cui anche la ricerca scientifica dovrebbe essere subordinata, significa sminuirne il ruolo e non comprendere l'enorme significato che essa ha ancora per una società migliore.

Maledetto sia il barone

Abbiamo più volte rilevato in precedenza

come la critica dei mass media e dello stesso Ministro Gelmini (come anche di molti settori della sinistra) si sia incentrata negli ultimi tempi sul baronaggio universitario. È di questi ultimi tempi la contrapposizione tra chi si propone di “tagliare le unghie ai baroni” dell’università, consigliando agli studenti di non farsi da essi “strumentalizzare”, e chi invece ritiene che la riforma Gelmini tutto sommato non ne limiti il potere, ma anzi lo amplifichi. Con la tacita assunzione che questo potere sia comunque da limitare o da liquidare, perché starebbe all’origine di tutte le magagne dell’università: da parentopoli alla decadenza della qualità degli studi universitari. Una singolare coincidenza, questa, con le rivendicazioni dei contestatori del ’68, quel medesimo movimento che oggi viene additato come l’origine di tutte le nequizie nella scuola e nell’università e che si vorrebbe definitivamente superare con la riforma Gelmini. Che i suoi critici siano oggi diventati una reincarnazione dello spirito di quei tempi? Sarebbe proprio paradossale.

Ma una parola chiara sul potere dei baroni è necessaria, specie a beneficio degli studenti, che sono stati anche accusati di volere fare “il loro gioco”, e che in merito spesso hanno idee confuse. Ebbene lo diciamo con chiarezza e senza peli sulla lingua: da che università esiste, ieri ai bei tempi andati come in quest’oggi disperante, in Italia come negli elogiati Stati Uniti (e in tutti i paesi occidentali più evoluti), non si è fatta carriera e non si è avanzati scientificamente senza lo strumento della cooptazione; ovvero senza che i “baroni”, cioè coloro che hanno raggiunto la vetta della carriera scientifica e accademica, decidessero chi fosse meritevole di andare avanti e chi no. Pensare che sia possibile un

altro meccanismo “oggettivo”, con parametri, prove, punteggi o qualunque altra diavoleria si voglia inventare, non solo finirebbe per alterare quello che è il meccanismo normale di avanzamento scientifico (applicato in tutto il mondo), ma risulterebbe comunque inefficace, in quanto i “baroni” sono abilissimi nel trovare in ogni caso il modo per eludere le più severe regole che si possono imporre. E anzi troverebbero nel rispetto formale a tali criteri e regole l’alibi per una loro violazione sostanziale e per “preparare” adeguatamente le carriere dei propri famigli, in maniera da essere dal loro punto di vista perfettamente in regola.

I meccanismi che si sono sinora escogitati per evitare le “cordate e le camarille accademiche” rischiano di aggravare la situazione. Si pensi al sorteggio previsto per la formazione delle commissioni nazionali di valutazione nella riforma Gelmini. A parte il fatto che i sorteggiati devono essere tutti tra i professori ordinari (ovvero tra i “baroni”), per cui non si capisce come il loro potere venga limitato, quali potrebbero essere i risultati di simile meccanismo? Due, uno più ragionevole e prevedibile, un altro imprevedibile e di natura selvaggia. Nel primo caso, i settori scientifici disciplinari si accorderebbero in anticipo sui candidati meritevoli di idoneità, in modo che chiunque venga sorteggiato tra coloro che, in possesso degli standard qualitativi prescritti, si autocandideranno sia (nella misura in cui appartiene comunque a una cordata) il semplice esecutore di una volontà assunta altrove, dalla cosiddetta “corporazione accademica”. E questo, tutto sommato, sarebbe un comportamento virtuoso, in quanto le candidature dovrebbero passare il filtro di una valutazione da parte degli studiosi che più contano a livello nazionale.

Nel secondo caso, qualora vengano sorteggiati dei cosiddetti "cani sciolti", questi potrebbero fare il bello e il cattivo tempo, cogliendo l'occasione per far passare candidati improponibili e scarsamente qualificati, che altrimenti non potrebbero mai più ottenere un avanzamento: si potrebbe non essere più sorteggiati anche per venti anni. Si innescherebbe una situazione di "assalto alla diligenza": approfittiamone ora, perché altrimenti chissà quando ci capiterà una nuova occasione! In entrambi i casi, sempre di cooptazione si tratta, virtuosa o viziosa che sia; e sempre i "baroni" avrebbero l'ultima parola. Inoltre - e forse è questo il punto più inquietante - ottenuta l'idoneità nazionale (che, essendo a numero aperto, risulterà inevitabilmente generosa perché nessuno vuole pestare i piedi al proprio collega di disciplina, a "buon rendere"), la palla passa ai Dipartimenti e alle università: chi ci assicura che queste scelgano con acume tra i molti idonei, preferendo i migliori o quelli disciplinarmente più utili e non i mediocri, ma più raccomandati o appartenenti alla "cordate forti", sempre formate dai baroni più potenti? O addirittura, non siano protetti dagli eventuali politici o loro rappresentanti che nel contempo è facile che facciano parte del Consiglio di Amministrazione, nella nuova composizione post- riforma?

Il male non consiste dunque nel potere dei baroni, ma nel fatto che questi siano irresponsabili delle scelte che fanno; e che lo siano, a cascata, anche i dipartimenti, le facoltà e gli atenei. Nessun dipartimento risponde a chicchessia per aver dei ricercatori asini o per aver accettato i parenti e le amanti dei baroni: nessuna valutazione, nessuna conseguenza, nessun prezzo da pagare. E fino a quando il comportamento

virtuoso non comporterà dei vantaggi consistenti e quello vizioso delle penalizzazioni, sarà del tutto inutile escogitare meccanismi più o meno complessi di avanzamento. Nella tanto lodata America, spesso imitata a sproposito, un dipartimento che assume dei ricercatori scadenti, avrà meno possibilità di ottenere contratti di ricerca e così l'intera università disporrà di minori fondi per finanziare le proprie attività (dato che -come abbiamo visto- dal 40 al 50% dei fondi per ricerca servono per pagare i "costi indiretti", cioè tutte le spese per strutture, laboratori, biblioteche e quant'altro serve al suo funzionamento). È allora fondamentale accaparrarsi i ricercatori migliori, che con il loro prestigio e le loro capacità siano in grado di attrarre finanziamenti.

Ma in Italia i finanziamenti vengono ripartiti in base al FFO con criteri che nulla hanno a che fare con la qualità della ricerca. E così se in un dipartimento c'è qualche ricercatore bravo o non ce n'è alcuno, poco cambia. Anzi quelli bravi danno fastidio e vengono osteggiati sia perché fanno risaltare le negatività altrui, sia perché "si allargano troppo" e quindi devono aver segate le gambe. I meccanismi che si sta cercando di mettere in atto o che con la riforma Gelmini ci si propone di avviare per rimediare a tale situazione sono così omeopaticamente lenti e diluiti, da far a ciascuno pensare che sia meglio l'uovo oggi (ovvero, sistemare il proprio parente o l'asino di turno subito), che la gallina domani (ovvero i premi o gli incentivi di produttività vagheggiati in un futuro lontano); che sia più conveniente incassare immediatamente e personalmente, che puntare su un impersonale e complessivo miglioramento futuro dell'ateneo. Ecco un punto su cui sarebbe

stato necessario più coraggio, magari adottando altre misure che la riforma Gelmini –pur andando nella giusta direzione- lascia per lo più sotto la forma di principi generali la cui concreta attuazione è condizionata, tra l'altro, dalla scarsità delle risorse messe a disposizione.

Ma questo è solo un esempio, che concerne un punto molto specifico: il potere dei baroni e le distorsioni che da esso scaturiscono. Ma siamo sicuri che sia *questo* il problema dell'università italiana? Che esso si riassume nel "baronaggio"? Mi pare che questa sia una frontiera ormai arretrata, buona a distogliere da altri ben più pressanti questioni. E mi pare, come si evince da tutto il discorso che abbiamo sinora fatto, che i problemi che deve affrontare il sistema universitario siano in buona parte diversi, in qualità e quantità, rispetto a quelli che sono stati maggiormente sotto la lente d'ingrandimento della pubblica opinione e che hanno motivato un senso di ostilità e un atteggiamento punitivo verso l'università. Forse un'attività di riforma passo passo, di ingegneria istituzionale volta a correggere le varie distorsioni in essa presenti, all'interno di un disegno coerente caratterizzato dagli obiettivi dell'eccellenza, della valutazione e dell'autonomia (oltre che dal diritto allo studio), sarebbe stato più efficace di un tentativo onnicomprensivo che richiede decine di decreti attuativi e che rischia ancora una volta di lasciare l'università in mezzo al guado. E su numerosi punti di questa graduale correzione ormai v'era la sostanziale convergenza di molti settori della società e dello stesso mondo universitario. Sarebbe stato necessario cercare un colloquio, avere una maggiore disponibilità a sentire le voci diverse, per cercare di portarle a sintesi e quindi procedere per

piccoli passi correggendo e rettificando ove necessario. Ma è prevalso –così com'era anche accaduto con la riforma Berlinguer- il modello dirigistico, decisionista, che deve dimostrare di saper produrre "fatti" da portare poi di fronte all'opinione pubblica per incassarne l'appoggio. E così ancora una volta si è subordinata a un disegno ideologico una reale ed efficace prassi operativa e riformatrice.

NOTE

¹ A. Boggio, F. Ferraro, *Tre miti sulla ricerca in America* (2007), in: <http://www.lavoce.info/articoli/pagina2871-351.html>

² Di questo raggruppamento fanno parte anche la psicologia e le scienze sociali, che in Italia fanno tradizionalmente parte del gruppo umanistico. Sono invece escluse le cosiddette "humanities", come storia, archeologia, filosofia, letteratura, scienze giuridiche, economia, scienze politiche e internazionali, ecc.

³ Cfr. P. Greco, S. Termini, *Contro il declino*, Codice, Torino 2007, pp. 62-69.

⁴ Sono la Bulgaria (0,15%), l'Estonia (0,56%), Cipro (0,15%), la Lettonia (0,15%), la Lituania (0,19%), l'Ungheria (0,53%), Malta (0,35%), la Polonia (0,19%), la Romania (0,17%), la Slovacchia (0,2%), la Croazia (0,4%), la Grecia (0,16% - dato 2007) e la Turchia (0,3% - dato 2007).

⁵ Cfr. OECD, *Measuring Innovation. A New Perspective*, OECD, Paris 2010, p. 76.

⁶ Boggio, Ferraro, *Tre miti sulla ricerca in America*, cit.

⁷ Cfr. K. Robbins, "Universities: Past, Present, and Future", *Minerva* 41, 2003, pp. 397-406; L. Weber, J.J. Duderstadt (eds.), *Reinventing the Research University*, Economica Ltd, London-Paris-Geneve 2004, pp. 4, 239.

⁸ S. Charles, *L'ipermoderno spiegato ai bambini. Lettere sulla fine del postmoderno*, Bonanno, Acireale-Roma 2009, p. 135.



ASPETTI DELLA SCIENZA NELL'ITALIA PREUNITARIA

di Luigi Ingaliso

L'analisi della vicenda scientifica nell'Italia pre-unitaria si dimostra assai complessa, e le ragioni di tale complessità scaturiscono dall'aver negato un ruolo fondamentale all'identità, proposta da certa storiografia risorgimentale, tra le vicende della scienza italiana e la storia del Paese (questa premessa naturalmente non sminuisce l'aspirazione, presente in molti scienziati italiani del primo Ottocento, all'unità nazionale). Un'identità storiografica che avrebbe toccato il suo apice nella prima metà del Novecento, con la pubblicazione dei sette volumi celebrativi della prima riunione degli scienziati italiani -*Un secolo di progresso scientifico italiano (1839-1939)*- a cura della Società Italiana per il Progresso delle Scienze¹.

Il quadro d'insieme che emerge dallo studio dei saperi scientifici in Italia prima del 1861 è caratterizzato dall'eterogeneità; il concetto stesso di tradizione scientifica assume dei connotati specifici in relazione alla variegata composizione geopolitica della penisola italiana. Ciò, ovviamente, non impedì il sorgere di alcune tendenze, proprie della cultura scientifica, che auspicavano una scienza nazionale sia nell'accezione laico-illuminista (che poneva l'attenzione sulle esigenze delle società storicamente determinate) sia in quella spiritualistico-romantica (che affermava il primato scientifico italiano e ne costruiva l'impianto sul concetto di tradizione).

In relazione a quanto detto, e per una più coerente analisi di questo particolare momento storico, si è preferito superare la tradizionale partizione in settori disciplinari dei saperi, adottata dalla storia della scienza -valida ancor più per l'Ottocento dove si

assiste al trionfo dello specialismo- per focalizzare l'attenzione su alcuni aspetti peculiari dell'attività degli scienziati in relazione al contesto politico e sociale in cui operavano, e nello specifico: Cattaneo e l'esperienza scientifica nel *Politecnico*, i congressi degli scienziati e la cattedra di fisica sacra nello Stato Pontificio.

La cultura scientifica in Lombardia, già sul finire del XVIII secolo, manifestava la sua vitalità nell'opera di Lazzaro Spallanzani (1729-1799) e di Alessandro Volta (1745-1827) e nei contributi che questi due studiosi diedero rispettivamente per l'affermazione della biologia e della fisica sperimentale. Il carattere prevalentemente sperimentale del loro paradigma scientifico costituisce, infatti, un punto d'unione tra i modelli tardo-settecenteschi e quelli del secolo successivo. Nel solco della continuità con questa tradizione di pensiero s'inserisce la vicenda del *Politecnico* e del suo fondatore Carlo Cattaneo (1801-1869). L'eredità illuministica si riveste in Cattaneo di due elementi tipicamente ottocenteschi: da un lato il nesso tra lo sviluppo del progresso scientifico e quello sociale, e dall'altro l'idea di un dinamismo proprio della natura. A tale riguardo, egli sottolineava come la nascente specializzazione delle scienze potesse essere interpretata come un segno tangibile della transizione dai modelli teorici del Settecento, dominati ancora dalle generalizzazioni ontologiche, a quelli più maturi dell'Ottocento.

Il *Politecnico*, fin dalla prima serie (1839-1844), proponeva al lettore una visione pragmatica della scienza e la tradizionale divisione dei saperi, tipica del secolo XIX, lasciava il posto a un'articolazione tecnico-



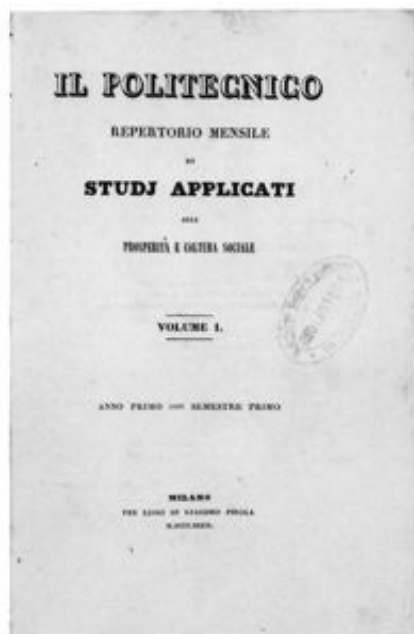
applicativa delle discipline: ad esempio, la scienza delle comunicazioni (ferrovie e navigazione) sostituisce la meccanica e l'idraulica. In tal senso la rivista assumeva connotazioni specifiche rispetto al quadro delle riviste europee, dove invece veniva mantenuta quella divisione, e il carattere sperimentale delle scienze si rivelava più nelle fasi di aggiornamento di un settore scientifico, che come elemento costante delle varie discipline; è bene ricordare che anche in Lombardia esistevano numerose riviste che seguivano un'impostazione tradizionale. L'impronta data da Cattaneo alla rivista costituisce l'elemento cardine della sua omogeneità e della sua ricchezza e, probabilmente, anche della sua unicità nel quadro della cultura italiana degli inizi dell'Ottocento².

Tra gli elementi più significativi della scienza italiana dell'Ottocento sono da annoverare i congressi degli scienziati italiani che si tennero annualmente tra il 1839 (Pisa) e il 1847 (Venezia), e poi nel 1862 (Siena), nel 1873 (Roma) e nel 1875 (Palermo). L'origine di queste riunioni è da ricercare in una notizia, pubblicata sul periodico letterario *Biblioteca Italiana*, riguardante una serie di incontri di scienziati

tedeschi, iniziati nel 1823 e promossi dal naturalista Lorenz Oken (1779-1851), che suscitò in seno a un gruppo di intellettuali toscani il proposito di fare altrettanto in Italia. Dalla corrispondenza degli scienziati che parteciparono alle sessioni pre-unitarie dei congressi (1839-1847) appare evidente come in queste riunioni ai temi strettamente scientifici si legassero implicitamente anche temi politici (non a caso l'iter organizzativo delle stesse fu seguito molto da vicino anche dalle polizie dei singoli Stati).

L'esame degli *Atti* dei congressi rivela alcune problematiche che saranno oggetto di discussione anche dopo il raggiungimento dell'Unità nazionale, *in primis* quelle legate a un modo d'insegnare le discipline scientifiche nelle università che tenesse conto delle più recenti scoperte e della necessaria interazione tra le materie scientifiche (si pensi, ad esempio, allo stretto legame della fisica con la matematica). Un risultato apprezzabile di queste riunioni fu quello di creare un connubio tra scienza e tecnica in grado di risolvere problemi a carattere unitario come l'unificazione delle ferrovie e delle dogane. Naturalmente, gran parte di questi progetti non ebbe sviluppi proprio per la situazione politica eccessivamente frammentata della penisola italiana che nessun congresso di scienziati avrebbe potuto risolvere in breve tempo. Tuttavia, in campo puramente scientifico, come ad esempio in matematica, queste riunioni ebbero degli effetti di grande rilievo che se da un lato certificarono l'impegno dei singoli ricercatori, dall'altro palesarono la totale assenza di una struttura unitaria in grado di imprimere una direzione nazionale unitaria al progresso scientifico³.

La partecipazione degli scienziati ai congressi fu davvero straordinaria e coinvolse non solo naturalisti, matematici e



astronomi, ma anche letterati, storici e giuristi. Gli Stati italiani, dal canto loro, non ebbero una reazione univoca: il Granducato di Toscana fu favorevole all'iniziativa, mentre nello Stato Pontificio, sotto Gregorio XVI, la Congregazione per gli studi vietò ai professori la partecipazione alle riunioni. Non se ne deve però dedurre che la Chiesa abbia mantenuto un atteggiamento avverso alla scienze e prova ne è il fatto che molti scienziati cattolici conseguirono importanti risultati scientifici. Tuttavia, nello Stato Pontificio la libertà d'azione dello scienziato rimaneva vincolata a una realtà metafisica (basata cioè su un principio organizzatore divino capace di governare i fenomeni naturali) e a un rapporto gerarchico tra scienza e fede, come dimostra, ad esempio, l'istituzione della cattedra di fisica sacra, voluta da Pio VII nel 1816 presso l'Università La Sapienza a Roma.

Il corso era diviso in sei parti che seguivano la narrazione della creazione secondo il libro della *Genesi* -le sostanze elementari; il firmamento; le piante; i corpi

celesti; i pesci e i volatili; gli altri animali e infine l'uomo- e rispecchiava il fine apologetico della disciplina, che riconosceva alla scienza il merito di aver eliminato ogni antica superstizione. Alla luce di questa premessa si capisce come l'istituzione di questa cattedra non possa essere intesa in modo riduttivo come un'operazione antiscientifica, ma vada interpretata da un lato come il tentativo di riqualificazione scientifica del clero, dall'altro come lo sforzo di sottrarre le nuove scoperte della scienza al dominio del laicismo illuminista e positivista. Ovviamente, l'intento dichiaratamente teologico non era immune da distorsioni del pensiero scientifico, e così l'immagine del mondo che si veniva delineando era risolvibile nel quadro di una realtà meccanicista che comunque non poteva fare a meno dell'esistenza di un essere superiore. I limiti di siffatta impostazione metodologica furono subito evidenti e, con la morte del suo titolare, l'abate Feliciano Scarpellini (1762-1840), la cattedra cessò definitivamente di esistere⁴.

NOTE

¹ G. Tabarroni, «Origini della Società italiana per il progresso delle scienze», in *I congressi degli scienziati italiani nell'età del positivismo*, a cura di G. Pancaldi, Clueb, Bologna 1983, pp. 171-178.

² C. G. Laicata, *Il Politecnico di Carlo Cattaneo*, Casagrande, Milano 2005.

³ G. Pancaldi, «Nuove fonti per la storia dei congressi: scritti inediti di Charles Babbage, Carlo Luciano Bonaparte e Lorenz Oken», in *I congressi degli scienziati italiani nell'età del positivismo*, cit., pp. 181-201.

⁴ P. Redondi, «Cultura e scienza dall'illuminismo al positivismo», in *Storia d'Italia. Annali 3. Scienza e tecnica nella cultura e nella società dal Rinascimento a oggi*, a cura di G. Micheli, Einaudi, Torino 1980, pp. 789-794.

RELIGIONE FILOSOFICA *VERSUS* RELIGIONE POPOLARE

NOTA SU UN PASSO DELLA TESI DI LAUREA DI MARX

di Marco Trainito

C'è un passo della tesi di laurea di Marx (*Differenza tra le filosofie della natura di Democrito ed Epicuro*, 1841) che offre l'occasione per ripercorrere certi dispositivi di discorso tipici di quella filosofia che sin dalle sue origini intende sostituire una propria teologia a quella più tradizionale e popolare: «La filosofia, finché una goccia di sangue pulserà nel suo cuore assolutamente libero, dominatore del mondo, griderà sempre ai suoi avversari, insieme a Epicuro: "empio non è chi rinnega gli dèi del volgo, ma chi le opinioni del volgo applica agli dèi". La filosofia non fa mistero di ciò. La dichiarazione di Prometeo – "detto francamente, io odio tutti gli dèi" – è la sua propria dichiarazione, la sua propria sentenza contro tutti gli dèi celesti e terreni che non riconoscono come divinità suprema l'autocoscienza umana»¹.

L'interesse di questo passo consiste soprattutto nel fatto che esso testimonia un momento dello sviluppo del pensiero marxiano, ancora fortemente influenzato da Hegel, che subito dopo verrà abbandonato. Già nel 1843, infatti, nell'*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, Marx guadagna quella prospettiva materialista-storica che lo pone al di fuori del gruppo dei giovani hegeliani critici della religione, perché egli vedrà in quest'ultima l'"oppio dei popoli", cioè quell'*epifenomeno* destinato a scomparire dalla storia insieme alle stesse condizioni materiali contraddittorie, ingiuste e infelici che rendono necessaria per il popolo oppresso la droga religiosa, in quella peculiare preistoria degli Stati e delle società (tuttora perdurante) che si fondano sulla

divisione in classi e sulla loro lotta, in cui a perdere sono sempre i più deboli. Questa peculiare concezione della religione, che è una delle cifre del carattere rivoluzionario e unico del pensiero di Marx, non è però presente nel passo citato, che invece, grazie all'impronta hegeliana ancora molto marcata, reca in sé la traccia evidente di un vizio antico di certa filosofia, che è quello di fondare nuove teologie non meno mistificanti e opprimenti di quelle che intende demistificare e da cui intende liberare.

Si noti innanzi tutto l'uso retorico e significativamente distorto che fa Marx del verso 975 del *Prometeo incatenato* di Eschilo: mentre il titano Prometeo (genealogicamente non inferiore a un dio come Zeus) dichiara di odiare non già gli dèi *tout court*, ma gli dèi cui ha fatto del bene e da cui ha ricevuto del male (cfr. v. 976), cioè gli dèi ingrati, Marx sostiene che la filosofia fa propria la professione di odio di Prometeo rivolgendola a tutte le divinità che non si sottomettono all'autocoscienza umana, una divinità superiore a loro. Ma perché superiore? Per almeno due ragioni: 1) perché, nell'ottica hegeliana, l'autocoscienza umana che si mostra nella filosofia, nella prospettiva dello Spirito assoluto, costituisce un superamento dialettico rispetto a quella esibita dalla rappresentazione religiosa; e inoltre 2) perché, feuerbachianamente (*L'essenza del cristianesimo* è dello stesso anno della tesi di laurea di Marx), è l'autocoscienza umana a creare gli dèi, non viceversa. Come si vede, dunque, qui è in azione una mossa classica della filosofia, e

Foto di Roberto Lanza



cioè la sostituzione delle divinità create dalla pietà popolare e dall'immaginazione artistica e mitopoietica con una divinità creata dai filosofi, in questo caso l'hegeliana autocoscienza umana.

La stessa mossa, peraltro, era presente già nel passo della *Lettera a Meneceo* (123-124) citato da Marx, laddove Epicuro stava sostituendo la mitologia tradizionale (volgare) con la propria (filosofica), la quale prevede degli dèi assolutamente indifferenti alle esigenze e agli appelli umani, che è quanto di più letteralmente impopolare si possa immaginare, visto che è tipico della religiosità popolare affollare il cielo di oggetti intenzionali con cui entrare nel rapporto tipicamente umano del dare-e-avere attraverso la preghiera, l'invocazione, il voto, l'offerta, ecc. Non è un caso che Daniel Dennett abbia proposto di definire operativamente le religioni tradizionali come

«sistemi sociali i cui partecipanti affermano di credere in uno o più agenti soprannaturali di cui bisogna cercare l'approvazione» in un paragrafo del primo capitolo di *Rompere l'incantesimo*² significativamente introdotto da un'epigrafe tratta da un passo del sesto paragrafo de *L'avvenire di un'illusione* (1927), in cui Freud critica aspramente il Dio dei filosofi: «I filosofi estendono il significato delle parole fin dove queste non serbano più quasi nulla del loro senso originario; chiamano "Dio" un'astrazione vaga che si sono foggiate e sono allora di fronte a tutto il mondo anche deisti, credenti; possono anche vantarsi di aver foggiate un concetto di Dio più alto, più puro, pur non essendo più il loro Dio che un'ombra inconsistente, non la possente personalità della dottrina religiosa»³.

Certo, anche Freud non manca, più avanti, nel decimo e ultimo paragrafo del suo stupendo saggio, di cadere in tentazione e di parlare del dio degli scienziati, «il nostro dio LogoV», ma è significativo osservare come egli si premuri di mostrarlo molto più *debole* del dio della tradizione: «il nostro dio LogoV non è forse molto onnipotente, può adempiere solo una piccola parte di ciò che i suoi predecessori hanno promesso»⁴, per dire che la scienza potrà soddisfare solo gradualmente e per le generazioni future certe aspettative lecite degli uomini, come la pace e la diminuzione della sofferenza, solitamente richieste egoisticamente per sé e subito con invocazioni e preghiere al dio ebraico-cristiano⁵.

La critica di Freud qui mi sembra anticipare alcune idee consistenti su cui hanno successivamente insistito Wittgenstein, che ha subito non poche suggestioni freudiane (per sua stessa ammissione), e Feyerabend, nelle cui opere c'è molto di wittgensteiniano (per sua stessa ammissione). Quando

Wittgenstein, nel *Libro blu*⁶, decostruisce il peculiare “desiderio di generalità” dei filosofi che, nel tentativo di scimmiettare un malinteso metodo scientifico e di fondare una mai precisata scienza filosofica, “ha paralizzato la ricerca filosofica”, ha in mente anche le tipiche e indebite estensioni di significato di certi termini del linguaggio comune (dio, fiume...) operate dai filosofi sin dall'antichità; le stesse, per esempio, che hanno portato alla ben nota immagine eraclitea, cui Wittgenstein nel *Big Typescript* ha dedicato una rapida osservazione parentetica, fulminante nella sua ovvietà, poi non inclusa nel § 116 della prima parte delle *Ricerche filosofiche*, che in parte deriva proprio da questo luogo: «Noi riconduciamo le parole dal loro impiego metafisico al loro impiego corretto [variante: 'normale'] nel linguaggio. (L'uomo che disse che non è possibile scendere due volte nello stesso fiume, disse qualcosa di falso; si può scendere due volte nello stesso fiume.)»⁷.

La tentazione dell'astrazione è stata al centro delle ultime riflessioni di Feyerabend, al punto che a una sua critica in nome della riconquista dell'abbondanza variegata e irriducibile della realtà ha dedicato il suo ultimo libro, rimasto incompiuto e pubblicato postumo: *Conquest of Abundance* (1999). Nel capitolo dedicato a Senofane (I, 2), e in particolare nel § 4, intitolato proprio “Gli Dei”, Feyerabend smaschera la stessa procedura che in questa nota abbiamo attribuito a Epicuro, al giovane Marx ispirato da Hegel (in cui essa arriva al parossismo panlogico) e, attraverso Wittgenstein, a Eraclito. Dopo aver citato i ben noti frammenti 11, 12 e 14-16 di Senofane, in cui è contenuta la sua critica alla concezione antropomorfa degli dèi, Feyerabend osserva: «non c'è dubbio che i commenti di Senofane suonino eccelsi se

letti da un intellettuale progressista dei giorni nostri. Ma non era questo il loro scopo. Senofane si rivolgeva ai suoi contemporanei, non a Sir Karl [Popper, il quale, com'è noto, ha celebrato Senofane come suo precursore in merito al congetturalismo]. Come reagirono costoro e cosa avrebbero potuto replicare i difensori della tradizione? (...) Così, un fervente difensore del pluralismo religioso poteva facilmente replicare che, trattandosi di entità



tribali, gli Dei, come i re, assomigliavano in realtà ai loro sudditi. “Hai ragione, Senofane”, avrebbe potuto rispondergli, “i nostri Dei ci assomigliano e spesso agiscono come noi. Dopotutto, sono i nostri Dei. Ma perché mai pensi che questa sia una critica?”»⁸. Le divinità tradizionali costituivano una folla davvero abbondante e non di rado contraddittoria, per via del fatto che i culti erano locali e spesso c'erano scambi, assimilazioni e giustapposizioni dovuti ai viaggi e alle conquiste. Ma cosa proponeva Senofane al posto di questa abbondanza umana, troppo umana? Un dio

assolutamente e mostruosamente inumano, uguale per tutti, senza alcun sapore localistico e senza alcun rapporto privilegiato con un gruppo etnico, che i frammenti 23-26 presentano precisamente come unico, più grande di tutti gli altri dèi (come l'autocoscienza umana del giovane Marx), diverso dagli uomini per aspetto e pensiero, immobile come un tiranno al centro del suo impero, onnisciente e capace di imprimere movimento con la sola forza della mente. È noto che già in *Contro il metodo*⁹ Feyerabend usava come esempio paradigmatico di rottura discontinua tra concezioni generali del mondo il passaggio dalla forma di vita della Grecia arcaica, includente una ben precisa cosmologia mitica 'umana' e rintracciabile nei poemi omerici, a quella, più razionalistica, astratta e 'inumana', propagandata da filosofi come Senofane, Parmenide, Eraclito e Democrito, e affermata nella polis tra il VII e il V secolo a. C., cioè nel periodo in cui, com'egli dirà nel *Dialogo sul metodo*, «i filosofi cercavano di sostituirsi ai poeti come guide intellettuali e politiche»¹⁰. Nella sua ultima opera, invece, concentrandosi in particolare sulla teologia di Senofane, egli approfondisce ulteriormente l'analisi del meccanismo retorico di astrazione violenta operata dal desiderio di generalità dei filosofi e mette in luce come essa preferisca la costruzione di un mostruoso "mondo vero" (nel senso di Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, IV) basato su un "super-ordine tra super-concetti" (nel senso di Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, I, § 97) a discapito della ricchezza delle produzioni culturali umane in campo religioso: «Ciò che abbiamo non è un essere che trascende l'umanità (dovrebbe essere forse ammirato per questo?), ma un mostro, molto più terribile di quanto potessero mai aspirare ad essere i

lievemente immorali Dei omerici. Questi si potevano ancora capire: si poteva parlare loro, cercare di influenzarli, qua e là li si poteva persino ingannare, le loro azioni indesiderate potevano essere prevenute per mezzo della preghiera, delle offerte, delle argomentazioni. Tra gli Dei omerici e il mondo che governavano (e spesso perturbavano) c'erano relazioni personali. Il Dio di Senofane, *che ha ancora tratti umani* ma ampliati in maniera grottesca, non permette tali relazioni. Eppure, provoca ancora degli effetti. Nella sua forma più filosofica, e quindi più moralizzata, la fede olimpica tendeva a farsi religione della paura, una tendenza questa che è riflessa nel vocabolario religioso: nell'*Iliade* non c'è termine alcuno per "timorato di Dio"»¹¹. Ed è terrificante, prosegue Feyerabend, osservare quanto entusiasmo abbia suscitato in molti filosofi influenti questa fabbrica logica di mostri messa in funzione dal desiderio di astrazione, fino a rendere del tutto familiare l'idea che il fondamento della realtà sia uno di essi (l'Idea, il Nous, il Logos, l'Uno, lo Spirito, l'Assoluto, la Volontà, l'Essere, il Disegno intelligente), quando in origine si trattava solo del fatto che ad alcuni intellettuali mancava un impegno emotivo nei confronti degli usi popolari: «Le persone comuni, soprattutto nelle zone rurali, conservavano un impegno del genere. Esso mancava agli intellettuali, gente di città, che guardavano dall'alto in basso gli usi convenzionali e le cui connessioni con gli strati più umili dell'umanità non erano mai state molto strette. Mancava loro la capacità di conservare l'abbondanza che era stata affidata a loro e ai loro contemporanei»¹².

Nelle mie intenzioni, è meglio precisare, queste considerazioni non si traducono nella difesa delle superstizioni più oscurantiste

Foto di Pierfranco Ramone



contro l'offensiva illuminista e razionalista (tentazione cui spesso non hanno resistito l'ultimo Wittgenstein e Feyerabend). Per dirla con le parole di Freud (che oggi trovano un'eco nelle ricerche sulle origini biologiche ed evolutive della propensione cognitiva a sviluppare credenze religiose), nessuno mi convincerà che le «rappresentazioni religiose» non abbiano una «genesì psichica», perché esse, «che si presentano come dogmi, non sono precipitati dell'esperienza o risultati finali del pensiero, sono illusioni, appagamenti dei desideri più antichi, più forti, più pressanti dell'umanità»¹³; ed è mia convinzione, per dirla con Cioran, che «finché vi sarà ancora un solo dio *in piedi*, il compito dell'uomo non sarà finito»¹⁴, soprattutto se gli dèi sono il manto ipnotico che i re nudi di religioni istituzionalizzate usano per camuffare e conservare il loro dominio spirituale, politico ed economico su masse di fedeli ingenui. Piuttosto, quello che qui si è voluto suggerire è che la filosofia non ha recato un

grande contributo alla ricerca della verità e alla diffusione dell'onestà intellettuale quando ha preteso di sostituire idoli popolari e familiari con mostri concettuali impressionanti e vacui. Ecco perché, per tornare a Marx, anche se poi il suo pensiero è approdato ad altre, ma più oneste ed umane, utopie, considero una benedizione il suo precoce abbandono dell'idea che il mostro hegeliano dell'autocoscienza umana sia una divinità superiore a tutti gli dèi.

NOTE

¹ Karl Marx, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito ed Epicuro*, ed. it. a cura di Diego Fusaro, Bompiani, Milano 2004, p. 97 e p. 99.

² Daniel C. Dennett, *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale* (2006), Raffaello Cortina, Milano 2007, p. 9 (per l'epigrafe tratta da Freud, cfr. p. 7).

³ In Sigmund Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 1971, (rist. 2009), p. 173.

⁴ Ivi, p. 195.

⁵ Cfr. ivi, p. 194.

⁶ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Libro blu e libro marrone*, Einaudi, Torino 1983, pp. 26-30.

⁷ Id., *The Big Typescript*, XII, § 88.4, Einaudi, Torino 2002, p. 411.

⁸ Paul K. Feyerabend, *Conquista dell'abbondanza*, Raffaello Cortina, Milano 2002, pp. 64-65.

⁹ Cfr. Id., *Contro il metodo* (1975), Feltrinelli, Milano 1995, in part. cap. 17, p. 216 e ss.

¹⁰ Id., *Dialogo sul metodo*, Laterza, Roma-Bari, 1989, I, p. 74.

¹¹ Id., *Conquista dell'abbondanza*, cit., p. 66.

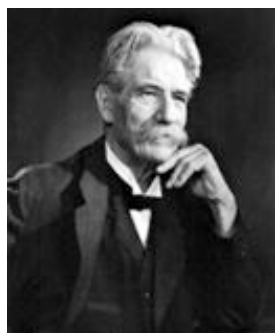
¹² Ivi, p. 67.

¹³ *L'avvenire di un'illusione*, § 6, in Sigmund Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., p. 170.

¹⁴ E. M. Cioran, *Confessioni e anatemi* (1987), Adelphi, Milano 2007, p. 133.

ALBERT SCHWEITZER E LA CRISI DELLA CIVILTÀ

di Ivana Randazzo



Albert Schweitzer (1875-1965) è stato uno dei più acuti interpreti della crisi della civiltà contemporanea.

Medico, missionario, filosofo, musicista e profondo uomo di fede,

dedicò tutta la sua vita a trovare una 'cura' alla malattia che aveva colpito l'intera umanità, non rassegnandosi mai alla triste e difficile situazione in cui l'uomo moderno si trovava a vivere, specialmente nel periodo successivo alle due Guerre mondiali.

Obiettivo di Schweitzer non era tanto la semplice analisi della povertà spirituale in cui si trovava l'epoca odierna quanto di trovare una possibile soluzione costruttiva, in grado di arginare il profondo stato di declino in cui viveva la società umana.

Nella visione di Schweitzer il proliferare delle invenzioni e dei saperi del ventesimo secolo non era accompagnato, come invece si aveva la presunzione di sostenere, da un'altrettanto grande levatura spirituale ed etica: «Io invece avevo avuto l'impressione che, lungi dall'aver superato le generazioni passate nel livello spirituale, stessimo vivendo sulle loro conquiste... e addirittura cominciassimo a dilapidare molto di questo patrimonio»¹.

L'uomo moderno, secondo l'interpretazione di Schweitzer, era diventato semplice spettatore degli eventi, sembrava aver perduto ogni capacità di riflessione e si era affidato a organizzazioni (politiche e religiose) che avevano finito per assoggettarlo, senza che egli ne avesse più consapevolezza.

Troppo distratto dall'occupazione quotidiana, l'individuo non sentiva più l'esigenza di interrogarsi sulla propria esistenza e sulla verità, si affidava alla propaganda che si era andata sempre più perfezionando, perdendo ogni fiducia nelle proprie capacità razionali. Ci si convinse che esistevano opinioni già stabilite da partiti e nazioni, che i fattori ambientali non si potessero cambiare, che tutto si fosse standardizzato. Il soggetto sembrava aver abbandonato le proprie idee personali e la dimensione creativa: «Lo spirito di soggezione spirituale, a cui dovrebbe arrendersi, è in tutto ciò che egli ascolta e legge; è negli uomini con cui viene in contatto; è nei partiti e nelle associazioni che lo hanno sequestrato; è nelle condizioni in cui vive. Da ogni lato e nei modi più svariati si agisce su di lui affinché prenda le verità e le convinzioni di cui ha bisogno per vivere dalle associazioni che su di lui vantano diritti»².

La completa immersione nel proprio lavoro conduceva al bisogno di distrazione, la fatica lavorativa spingeva a dedicarsi, nel tempo libero, alla lettura di libri di svago piuttosto che a quelli istruttivi, al teatro si preferivano i locali di divertimento, persino alla conversazione con gli amici si anteponevano l'ozio e tutte le attività che non richiedevano sforzi mentali: «Quando lo spirito della superficialità è penetrato nelle istituzioni che dovrebbero sorreggere la vita spirituale, queste agiscono sulla società e la portano a uno stato di vuoto mentale»³. La crescente produzione lavorativa e la crescente specializzazione dei saperi condusse dunque alla perdita spirituale e individuale del singolo uomo.

La stessa filosofia che, per Schweitzer, doveva essere il guardiano della ragione era così occupata nel corso del diciannovesimo e ventesimo secolo a studiare lo sviluppo delle scienze e la loro origine e storia (convinta che sviluppo significasse progresso), che non si interrogò più sul mondo e sulla vita e non aiutò più l'umanità a crearsi una propria Weltanschauung: «La filosofia filosofò così poco sulla civiltà che non s'accorse che lei stessa e con essa l'epoca sua si svuotavano sempre più di civiltà. Nell'ora del pericolo il guardiano che avrebbe dovuto tenerci svegli dormiva, cosicché noi non opponemmo resistenza alcuna»⁴.

La consapevolezza di Schweitzer, uomo acuto e riflessivo, di vivere in un periodo di declino spirituale non gli fece tuttavia perdere la fiducia e l'ottimismo.

Seguendo l'insegnamento kantiano, in linea con i più alti ideali illuministici, sentì l'esigenza di riaffermare il valore della libertà e della ragione umana: «Mi ero convinto che il progresso dell'umanità sarebbe stato possibile soltanto se il razionale avesse preso il posto delle opinioni vaghe e della rinuncia a pensare»⁵. Egli affermava che il progresso tecnologico e materiale dovesse essere accompagnato da quello spirituale, dalla riaffermazione degli ideali etici della civiltà; perché soltanto se l'uomo torna ad avere rispetto per la vita e a riflettere su di essa e sul mondo, potrà godere dei frutti del progresso.

Secondo Schweitzer è necessario il recupero di una dimensione etica della vita e del mondo intero, fondata sul pensiero e sulla riflessione. L'individuo deve tornare a essere artefice consapevole delle proprie azioni, soltanto se la vita «si interiorizza e diviene etica, la volontà di progresso che ne deriva possiede la capacità di distinguere fra valido e meno valido mirando a creare una

civiltà che, lungi dall'essere formata esclusivamente da conquiste del sapere e della tecnica, è soprattutto rivolta all'ascesa spirituale ed etica dell'uomo e dell'umanità»⁶.

Alla mancanza di libertà, all'incapacità di raccoglimento interiore, alla pochezza morale e spirituale, all'eccessiva organizzazione della società che caratterizzano la tragica situazione del tempo, Schweitzer risponde con una chiara e manifesta speranza nelle capacità razionali dell'uomo, offrendo così un messaggio di grande attualità per tutte le generazioni. Egli auspica il ritorno a una filosofia elementare, accessibile a tutti e al servizio di tutti⁷.

NOTE

¹ A. Schweitzer, *La mia vita e il mio pensiero* (*Aus meinem Leben und Denken*, Felix Meiner, Lipsia 1931), Edizioni di Comunità, Milano 1965, p. 133.

² Ivi, p. 200.

³ Id, *Agonia della civiltà* (*Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, in Id., *Kulturphilosophie*, Beck, München 1923), Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 30.

⁴ Ivi, p. 26.

⁵ Id, *Infanzia e giovinezza* (*Aus meiner Kindheit und Jugendzeit*, Gute Schriften, Berna 1924), Mursia, Milano 1982, p. 69.

⁶ Id, *La mia vita e il mio pensiero*, cit., p. 138.

⁷ Nel 1952 gli venne conferito il Premio Nobel per la Pace.



GIUSEPPE RENSI E LA DOMANDA ETICA FONDAMENTALE

di Antonio Vigilante



«Se si eccettuano alcuni casi aberranti, l'uomo non è propenso al bene; quale dio ve lo spingerebbe?»¹. Questa domanda, con cui si apre *Il funesto demiurgo* di Emile Cioran, è una

buona formulazione di quella che si potrebbe definire la *domanda etica fondamentale*. Più che determinare i beni e i valori, o individuare un criterio per distinguere il bene dal male, urge risolvere un'altra questione: perché fare il bene? Perché essere morali? Il porsi di questo problema è chiaramente legato all'evoluzione del pensiero degli ultimi decenni. Nel corso dei secoli, l'occidente ha risposto a quella domanda elaborando delle visioni del mondo rassicuranti, che ponevano il bene al centro dell'essere, anzi lo identificavano senz'altro con esso. L'azione etica del singolo trovava una profonda risonanza nel seno stesso del mondo, e risultava perciò sensata; follia e immoralità erano tutt'uno, così come era al tempo stesso folle e malvagio (l'*insipiens* della tradizione medioevale) l'ateo, colui che negando Dio metteva in crisi la fondazione metafisica dell'etica. Le inquietudini di Giobbe e Qohelet –perché i malvagi prosperano ed il giusto soffre?– vengono trascese nell'occidente cristiano dalla concezione della salvezza e della pena eterna: il giusto che soffre sarà ricompensato nel mondo a venire, così come l'empio sarà eternamente dannato. Ma è una soluzione non pienamente soddisfacente. Se Dio c'è, non dovrebbe soccorrere il debole? Dio non è anche Provvidenza? Sono domande che si

impongono con forza dopo Auschwitz, l'esperienza storica radicale dell'innocente al suo aguzzino. Perché Dio non ha ascoltato le preghiere degli ebrei ad Auschwitz? È una domanda che costringe i credenti a ripensare profondamente la loro fede, liberandosi da soluzioni consolatorie e prendendo la via difficile del pensiero di un Dio *debole*, che non aiuta perché non può. La stessa coscienza religiosa si fa tragica. L'esistenza di un Dio-Bene non garantisce la razionalità della storia, né il sostegno del giusto. Nella seconda metà del secolo scorso la stessa conciliazione hegeliana tra reale ed ideale frana sotto i colpi delle obiezioni esistenzialistiche, espressione di un'epoca di grandi tragedie storiche.

Ed è dalla prima di queste tragedie, la Grande Guerra, che comincia il pensiero maturo di Giuseppe Rensi, il filosofo italiano contemporaneo che a Cioran più assomiglia. Prima d'allora era stato un filosofo neo-idealista, che si distingueva nel panorama filosofico italiano solo per il tentativo di elaborare un idealismo trascendente ispirato al pensatore americano Josiah Royce, contro le tendenze dominanti dell'immanentismo crociano-gentiliano. L'idealismo era per lui «essenzialmente una religione»², per quanto affine non al cristianesimo ma all'Advaita Vedanta, il grande sistema non dualistico indiano che pone al fondo del mondo la razionalità del Brahman. E come nel Vedanta, l'essenza dell'hegelismo era per Rensi nella mistica della identità tra l'io e il Tutto. Sono già evidenti in questa prima fase due aspetti che saranno costanti nel complesso sviluppo del pensiero rensiano: il misticismo, l'affermazione della necessità di superare l'io, e un interesse non comune nel

pensiero italiano (se si eccettuano Martinetti e pochi altri) per i sistemi filosofi e religiosi indiani. Nella principale opera del periodo idealistico, *La Trascendenza* (1914), Rensi sostiene che la trascendenza è lo sbocco inevitabile dell'idealismo. Se si afferma che l'universo procede verso la propria autocoscienza, raggiunta nel pensiero dell'uomo, le cose sono due: o tale stadio finale è stato raggiunto per caso, e allora si è fuori dall'idealismo, o si afferma coerentemente che l'esito è stato preordinato da un Dio trascendente. Ma questo singolare Dio rensiano non solo non ha i caratteri personali che la tradizione ebraico-cristiana attribuisce a Dio, ma nemmeno si può identificare con il Bene. Croce aveva distinto nello Spirito la forma utilitaria e quella etica, facendo della prima la forma che riguarda il particolare, mentre la seconda attinge l'universale. Per Rensi le cose non stanno così: tanto l'azione etica quanto l'azione utilitaria, e perfino quella apertamente malvagia, appartengono alla ragione pratica. Detto in altri termini, l'uomo segue la ragione sia quando fa il bene che quando fa il male; la cosiddetta voce della coscienza addita tanto il bene quanto il male (non manca chi prova rimorso per aver perso un vantaggio personale a causa dei suoi scrupoli morali), e il vizio è universalizzabile non meno della virtù. A quella che abbiamo chiamato domanda etica fondamentale Rensi risponde che bisogna fare il bene perché è Dio stesso, una forza trascendente, che a ciò ci spinge. Ma Dio non ci spinge solo al bene. In Dio sono presenti tanto il bene quanto il male, tanto la ragione etica quanto la ragione utilitaristica. E beffarda suona la risposta rensiana all'interrogativo di Cioran: l'uomo è propenso al bene perché ve lo spinge Dio stesso, che però lo spinge anche al male. È evidente che all'uomo è negata la possibilità

stessa di contrapporsi prometeicamente a Dio operando il male. Qualunque cosa faccia, egli è agito da Dio, è null'altro che un burattino nelle sue mani. Egli non è che «il punto di incrocio e di frammentaria delimitazione di energie di carattere universale, cosmico, eterno»³. L'approfondimento del problema morale porta alla mistica, alla dissoluzione dell'io in Dio, senza tuttavia la pacificazione che della mistica è propria: più che l'Essere di là dal bene e dal male, si ha l'impressione che Dio stesso sia drammaticamente scisso, combattuto anch'egli tra il bene e il male, in qualche modo Dio e Diavolo al tempo stesso.

Sotto il segno della scissione, della contrapposizione, dell'antinomia era stata la fase pre-idealistica della riflessione filosofica di Rensi. I titoli stessi delle opere lo indicano: *Le Antinomie dello Spirito* (1910) e *Sic et Non* (1911). Se quest'ultimo è un libro piuttosto bizzarro, nel quale sono affiancati brani poetici e riflessioni poetiche con una impostazione di fondo scettica, la prima opera analizza le contraddizioni insanabili dei diversi campi dell'esperienza umana. L'uomo è condannato all'infelicità perché, a differenza degli animali, non può seguire il proprio istinto, vive costantemente nel dramma della alternativa tra inclinazioni naturali e senso del dovere. Di particolare interesse in quel volume è il capitolo sulla religione, che era stato già pubblicato nel 1906 nel primo numero della rivista *Coenobium* di Lugano, e in cui Rensi pone l'antinomia tra religione e spirito religioso. Lo spirito religioso è l'elemento più alto e profondo della religione, e al tempo stesso è ciò che ne causa la dissoluzione. Esso si esprime nella spiritualità dei mistici, il cui tratto essenziale è l'aspirazione ad annullare l'io in una realtà più grande. Ora, questa aspirazione è in aperto contrasto con

l'immortalità, che viene assicurata dalle religioni, ed è invece pienamente soddisfatta dall'ateismo, poiché il non-io nel quale l'io si abbandona e si annulla non dev'essere necessariamente Dio: può essere la Natura o il Tutto. «Un misticismo ateo è perfettamente concepibile», conclude Rensi⁴. È una conclusione di assoluta importanza per comprendere il suo pensiero religioso.

Affidando alla stampa gli scritti de *Le Antinomie dello Spirito*, Rensi al tempo stesso ne prendeva distanza, osservando che si trattava di «concetti del semplice intelletto, che vanno superati dalla ragione speculativa»⁵ e aprendo la nuova stagione idealistica. Che sarebbe stata breve, tuttavia. L'esperienza della Guerra Mondiale fa riemergere prepotentemente, e drammaticamente, gli elementi scettici e pessimistici presenti fin dall'inizio. Cos'è, la guerra mondiale, se non una dolorosa confutazione storica della universalità della ragione? Perché gli uomini si combattono? C'è qualcuno che scende in battaglia seguendo ciò che considera essere sbagliato? Al contrario: tutti si credono dalla parte della ragione, tutti potrebbero proclamare *Gott mit uns* (e di fatto lo fanno i cappellani militari), tutti combattono per difendere la verità. La Grande Guerra è una lezione di filosofia, e precisamente di filosofia scettica. Insegna che non esiste la Verità, ma tante verità in lotta fra loro; non esiste la Ragione, ma ragione molteplici, diverse, contrapposte. Occorre rinunciare alla universalità della ragione e prendere atto della sua pluriversalità. Questa, in sintesi, la tesi dei *Lineamenti di filosofia scettica*, il libro del '19 con cui si apre la lunga stagione scettica e pessimistica del pensiero rensiano. Fin dall'inizio è fortissima la polemica contro l'idealismo crociano e gentiliano. L'idealista, si legge nei *Lineamenti*, è come il porcellino

tranquillo, inconscio del pericolo, che Pirrone, secondo Diogene Laerzio, mostrò ai compagni durante una tempesta in mare; egli è «pago e beato perché in ogni puntuale presente c'è vita e realtà, e noncurante al pensiero anzi incapace di pensare che su ogni presente di vita e realtà è imminente un naufragio»⁶. È una polemica che raggiunge il suo culmine nelle *Polemiche antidogmatiche*



Foto di Roberto Lanza

(1920), un violentissimo attacco all'egemonia culturale crociano-gentiliana, stabilita con metodi che vanno dalla oscurità del linguaggio e del pensiero alla faziosità sostenuta dall'editore Laterza e dalla *Critica*, rivista finalizzata alla autoesaltazione e alla

stroncatura degli avversari (opera, quest'ultima, affidata ai gregari, veri «picciotti di sgarro»)⁷, fino alla viltà degli stessi avversari, che tacciono timorosi dei loro attacchi. Man mano che si consolida il legame tra Gentile e il fascismo, l'anti-idealismo prende la direzione di una opposizione conservatrice (anche se politicamente Rensi è nato come socialista: fu costretto all'esilio in Svizzera in seguito ai moti milanesi del 1898) al regime. La prima traduzione politica dello scetticismo sembrava fornire al fascismo una prima giustificazione teoretica. Nella *Filosofia dell'autorità* (1920) Rensi evidenziava i rapporti di forza che caratterizzano la politica anche negli stati democratici. I partiti sono portatori di diverse interpretazioni del mondo, di differenti verità. Queste verità non si compongono attraverso il dialogo in una verità superiore, ma al contrario si impongono le une sulle altre ricorrendo a quell'atto di forza che è il voto, che non è altro che «presunzione di forza, simbolo di forza»⁸. Poiché nella politica non è evitabile la sopraffazione degli uni sugli altri, e lo Stato non può essere lasciato in balia dei partiti in conflitto tra loro, è necessario che con la forza un partito si elevi sugli altri imponendo a essi la sua volontà e salvando lo Stato dall'anarchia. Un partito qualsiasi: comunista o capitalista, repubblicano o monarchico. Conclusioni non particolarmente lucide -ulteriormente sviluppate in una serie di articoli raccolti in opere come *L'orma di Protagora*, *Principi di politica impopolare* (entrambi del 1920) e *Teoria e pratica della reazione politica* (1922), nelle quali si trova l'aperta approvazione della violenza squadrista fascista- che Rensi cercherà in seguito di smorzare in *Autorità e libertà* (1926), precisando che dal punto di vista scettico tutte le posizioni politiche



Foto di Camillo Ferrari

AUTORI

hanno la stessa dignità razionale, per cui è illegittimo ogni dispotismo che metta fuori legge alcune forze politiche; l'autorità è necessaria, ma occorre che sia limitata dal rispetto dei bisogni e dei diritti fondamentali dell'individuo. E deplora, in quell'opera, la decadenza generale della società italiana, la sua durezza, l'esaltazione generale, l'immoralismo, la retorica, la violenza «che trabocca fuori continua e incontenibile»⁹. Contro questo declino della società italiana, le cui cause sono nel patto scellerato tra una politica dispotica e una filosofia dogmatica, per qualche anno cercherà di recuperare lo spirito scientifico, concreto del positivismo e del realismo (*Realismo*, 1926; *Il materialismo critico*, 1927), ma a prevalere sarà, man mano che s'indurisce la persecuzione del regime (nel '27 subisce una prima sospensione dall'insegnamento all'università di Genova, nel '30 viene arrestato insieme alla moglie, nel '34 viene definitivamente allontanato dalla cattedra), un amaro pessimismo, che si esprime in opere caratterizzate da uno stile frammentario e aforistico, stilisticamente tra le più belle che abbia prodotto la filosofia italiana del Novecento. L'hegelismo viene rovesciato: «Ciò che è irrazionale è reale, ciò che è razionale è irreal»¹⁰. Lo dimostrano, spiega ne *La filosofia dell'assurdo*, tanto la



Foto di Gianluigi Suman

natura che la storia: se nella prima ogni essere può vivere solo a condizione di distruggerne altri, nella storia le giuste cause sembrano destinate a una perenne sconfitta, mentre le idee più irrazionali e violente esercitano, proprio perché tali, una suggestione fatale. Lo dimostra soprattutto la natura stessa spazio-temporale della realtà. Cos'è lo spazio, se non l'affermazione del molteplice, vale a dire del conflitto, oltre la pace dell'Uno? E il tempo non è forse una fuga continua dal presente, il tentativo fallimentare di sfuggire al male eternamente presente?¹¹ L'Essere è una invenzione dei metafisici, non meno del Divenire. La realtà in cui siamo impigliati non ha né i caratteri di stabilità dell'Essere, né il semplice declino del Divenire concettualizzato, poiché lo stesso mutamento ha delle costanti, e al declino ed alla morte corrispondono la nascita e il fiorire. Al di fuori dei concetti della metafisica, l'esperienza mostra «il Divenire che non diviene e l'Essere che non è»¹². Come dare senso alla vita in un mondo che non è, né diviene? Nei *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte* (1937), sicuramente l'opera letterariamente più bella di Rensi, prevale il senso esistenzialistico della noia, del tedio,

del disgusto della vita. Ogni istante della vita è insediato dalla morte, reso assurdo dal suo incombere. «Io mi sento ora già morto, già fuori della vita, mi sento già ora, già essendo ancora in vita, quel nulla che sarò per tutti e per me quando sarò morto, e sento già ora quel nulla che sarà allora già tutto per me»¹³.

Ma che ne è della morale, se questa è la vita? Perché, dunque, essere morali in un mondo assurdo? Nei *Frammenti* affiora la tentazione dell'immoralismo, ma è solo un momento. Rinunciare ai valori non vuol dire contribuire all'irrazionale? Dal punto di vista politico, non significa forse lasciare che siano i peggiori a fare la storia? Se io considero il male che trionfa nella storia, il successo dei malvagi e la sofferenza dei giusti, scrive nel *Testamento filosofico* (1937), non posso che concludere che tutto è «Atomi e Vuoto». Ma quando, d'altra parte, considero l'impossibilità di aderire al male e di abbandonare il bene, quando avverto lo slancio del bene come qualcosa di trascendente, anche se non è «il Ciò che ha suscitato questo mondo di crudeltà e di male», non posso che aggiungere: «Atomi e Vuoto e Il Divino in me»¹⁴. Questa seconda formulazione è supportata da tre citazioni, la prima da Democrito e due dalla prima lettera di Giovanni: «Colui che è in voi è più grande di colui che è nel mondo» (4, 4) e «Dio è più grande del nostro cuore» (3, 20). È la nuova risposta rensiana alla domanda etica fondamentale: bisogna essere morali perché è impossibile fare diversamente, perché a ciò ci spinge una forza irresistibile, alle quale è impossibile resistere.

Ad Augusto Del Noce è sembrato che in questo modo Rensi superasse il suo ateismo, compiendo un processo inevitabile, poiché il suo ateismo si fondava sul pessimismo, e il pessimismo «deve, nel suo sbocco

conclusivo, rovesciarsi in una posizione religiosa»¹⁵. Una affermazione che si può sottoscrivere, precisando però che *posizione religiosa* non vuol dire necessariamente *posizione teistica*. Abbiamo visto che fin dall'inizio Rensi considera atto pienamente religioso l'annullamento dell'ego, e ritiene che questo atto sia pienamente conciliabile con l'ateismo e distrugga invece la religione con le sue consolazioni. È questo -non, come crede Del Noce, una certa visione positivista superata col tempo- che gli impedisce di accettare il teismo. Approfondendo il tema mistico dell'annullamento dell'io, presente ancora nelle *Lettere spirituali*, uscite postume nel '43 (il filosofo è morto nel '41), Rensi avrebbe potuto abbracciare una posizione non immoralistica, ma semplicemente sovra-etica. Il bene e il male sono, dal punto di vista della mistica speculativa, semplici distinzioni del pensiero discriminante, che vanno trascesi insieme all'ego. Rensi non segue questa via. Afferma invece ne *La morale come pazzia*, anch'essa uscita postuma nel '42, che agire moralmente in un mondo che pare assurdo vuol dire scommettere: se c'è nell'universo qualcosa, «un elemento spirituale che sia sorgente e, quindi, giustificazione del mio atto morale»¹⁶, allora

l'azione ha avuto senso; in caso contrario, si sarà trattato di una vera e propria follia. C'è qui, da un lato, l'impossibilità di derivare dal nichilismo metafisico un nichilismo etico; dall'altra, l'incapacità di liberarsi dalla tradizionale fondazione metafisica dell'etica. Se l'azione morale non è fondata dall'Essere, sarà fondata da qualche elemento spirituale che si può ipotizzare esistente nel fondo dell'universo. Più interessanti sono gli spunti che si trovano nel *Testamento filosofico*, che Rensi è riuscito solo parzialmente a sviluppare (anche perché la morte ha interrotto un pensiero in pieno fermento). Si presenta in quello scritto un dualismo dal forte sentore gnostico (confermato anche dalla citazione giovannea), che Rensi avrebbe potuto sviluppare in due modi: o affermando l'esistenza di due principi metafisici, uno del bene e uno del male, facendo rivivere nel pensiero contemporaneo il dualismo manicheo (e facendo propria una posizione spiritualistica), oppure percorrendo la strada difficile di una *metafisica pratica*, la condizione esistenziale più che teoretica di chi, dichiarando moralmente inaccettabile la realtà con la sua violenza, aderisce interiormente a un'altra realtà, che è quella che si presenta nell'atto morale. In questo secondo caso si ripropone un dualismo, ma l'elemento spirituale non è posto come principio metafisico, non fonda o giustifica la morale; al contrario, è l'atto morale che apre una diversa interpretazione del reale. L'*elemento spirituale* di cui Rensi avverte la necessità è presente e accertabile dentro di noi e si manifesta realmente come qualcosa che è più grande della violenza del mondo, senza tuttavia che sia possibile accertarlo conoscitivamente: è una realtà da vivere, non da teorizzare (e, se si vuol parlare di Dio, occorrerà parlare di un Dio che si fa



Foto di Roberto Lanza

Foto di Clorinda Valle



attraverso l'azione, non di un Dio origine del mondo, Ente metafisico separato dall'intimo dell'uomo e dall'azione che ne scaturisce). È la via che sarà seguita dalla filosofia della *compresenza* di Aldo Capitini, un pensatore che sviluppa, mi sembra, le esigenze poste dall'ultimo Rensi. È, il suo, un pensiero con un fondo tragico, amaramente consapevole della violenza e della sofferenza che attraversano il reale, e che tuttavia non rinuncia a pensare la realtà *sub specie amoris*. L'eros etico che spinge ad accettare il carcere pur di opporsi a un regime politico dispotico (Capitini finirà anch'egli in galera per antifascismo) non ha bisogno di una conferma metafisica, non è una scommessa che si possa vincere o perdere. È una luce che ha già in sé tutta la sua ragione, e che illumina di luce nuova lo spettacolo tragico del mondo.

NOTE

- ¹ E. Cioran, *Il funesto demiurgo*, Adelphi, Milano 1986, p. 11.
- ² G. Rensi, *Il Genio etico ed altri saggi*, Laterza, Bari 1912, p. 235.
- ³ Id., *La Trascendenza. Studio sul problema morale*, Bocca, Torino 1914, p. 499.
- ⁴ Id., *La religione. Spirito religioso, misticismo e ateismo*, a cura di A. Vigilante, Sentieri Meridiani, Foggia 2006, p. 87.
- ⁵ Id., *Le antinomie dello Spirito*, Libreria Editrice Pontremolese, Piacenza 1910, p.12.
- ⁶ Id., *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna 1919, p. 246.
- ⁷ Id., *Polemiche antidogmatiche*, Zanichelli, Bologna 1920, p, XVIII.
- ⁸ Id., *La filosofia dell'autorità*, Sandron, Palermo 1920, p. 112.
- ⁹ Id., *Autorità e libertà. Le colpe della filosofia*, Libreria Politica Moderna, Roma 1926, p. 86.
- ¹⁰ Id., *L'irrazionale, il lavoro, l'amore*, «Unitas», Milano 1925, p. 20.
- ¹¹ Id., *La filosofia dell'assurdo* (1937), Adelphi, Milano 1991, cap. VI.
- ¹² Id., *Apologia dello scetticismo*, Formigini, Roma 1926, p. 54.
- ¹³ Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, Guanda, Modena 1937, p. 195.
- ¹⁴ Id., *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*, Dall'Oglio, Milano 1939 (prima ed. 1939), pp. 223-225.
- ¹⁵ A. Del Noce, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in Giuseppe Rensi*, in Aa. Vv., *Giuseppe Rensi. Atti della «Giornata renziana»* (30 aprile 1966), a cura di M. F. Sciacca, Marzorati, Milano 1967, p. 60.
- ¹⁶ G. Rensi, *La morale come pazzia*, Guanda, Modena 1942, p. 226.





Dalla Spagna alla Cina, per millequattrocento anni. Tale è la struttura spaziotemporale dell'arte islamica. L'uniformità che la rende immediatamente riconoscibile si coniuga a una grande varietà di materiali, forme, obiettivi, specifiche declinazioni territoriali e cronologiche.

I materiali utilizzati dagli artisti islamici sono i più diversi: vetro soffiato e cristallo di rocca, pannelli e fregi lignei, avorio, terracotta decorata, pietra, ceramica.

Le forme che la materia assume sono fortemente geometriche, seriali, ripetute; quasi l'analogo artistico dell'ordine che dovrebbe intessere la vita di un musulmano: cinque grandi precetti, cinque momenti quotidiani di preghiera rivolti verso la Mecca. Osservando queste geometrie si ha quasi l'impressione di trovarsi di fronte a dei frattali, di guardare dei poligoni replicabili all'infinito, sino a che lo spazio non ne venga riempito, intriso. Ma non soltanto di forme astratte è fatta quest'arte. Contrariamente a ciò che di solito si ripete, l'islam non respinge la figura umana o animale. È però molto attento a distinguere tra lo spazio religioso delle moschee, nel quale non è ammessa alcuna immagine antropomorfa, e lo spazio privato, dove invece è possibile rappresentare umani e altri animali.

al-Fann. Arte della civiltà islamica

Milano - Palazzo Reale

21 ottobre 2010 - 30 gennaio 2011



Gli obiettivi sono molteplici e analoghi a quelli propri di molte altre civiltà, culture, religioni. Prima di tutto dar mostra e testimonianza della ricchezza che si possiede e dunque del potere che si detiene. Essendo quella islamica una fede caratterizzata da un forte impulso di espansione e di conquista, le vittorie del Corano dovevano essere scolpite nella pietra, nel legno, nella pergamena; i caratteri sacri con iscritta la semplice fede musulmana dovevano essere vergati ovunque. Politica e religione, fede e potere sono nell'islam inscindibili. Uno dei pannelli di questa mostra ripete la CXII Sura del Corano: «Di' "Egli, Dio, è uno. Dio è l'eterno, l'Assoluto. Non generò né fu generato, e nessuno Gli è pari"». Qui sta la

radice del conflitto tra due monoteismi in perenne lotta tra di loro. Il monoteismo dell'islam è radicale, totale, astratto. Il monoteismo cristiano è triplice e antropomorfo, come la sua arte fatta soprattutto di volti, di occhi, di corpi uccisi.

La mostra si divide in due grandi sezioni. La prima è organizzata in modo cronologico e culmina nei tre imperi cinquecenteschi degli Ottomani, dei Safavidi e dei Moghul. La seconda sezione si incentra su delle specifiche tematiche quali la calligrafia, la geometria, gli arabeschi, le figure, animali e umane, i gioielli.

Tra gli oggetti più ricchi vi sono dei



manoscritti del libro sacro ai musulmani. Si tratta di opere di grande raffinatezza formale, pensate e costruite per imporre l'unica verità dell'unico dio. Probabilmente i fatti culturali, di mentalità, di adesione a una visione del mondo, sono determinanti nella vita dei popoli e dei singoli quanto e spesso più dei fatti economici. È vero che molte conversioni dei cristiani all'islam furono dovute all'obbligo per i non convertiti di pagare tasse più alte ma è



altrettanto vero che fu la rozzezza della fede islamica -rispetto al complesso credo cristiano intriso di filosofia- a spingere le masse ad aderire a una prospettiva che descriveva il paradiso come un luogo di frescura, di ombra, di acque, di godimento in primo luogo carnale.

È di questa visione assai fisica che parlano numerosi manufatti: una originale lastra di marmo dalla quale scendevano acque; un grande tappeto-giardino con una vasca centrale asimmetrica circondata da numerosi canali, stilizzati pavoni, ricca vegetazione; vari astrolabi di ottone; una bellissima mattonella di ceramica del XVI secolo decorata con palmette e semipalmette su uno sfondo rosso ceralacca; alcuni magnifici gioielli.

L'islam rimane per noi europei un enigma, soprattutto in questi decenni di guerre imperialistiche condotte contro alcuni dei suoi Paesi e di risposte violente da parte dei più fanatici sostenitori del Corano. Una mostra come questa aiuta a comprendere che al di là del presente vivono altri spazi, altro tempo.



LE ARMI, LA MORTE

di Alberto Giovanni Biuso

Nel 2010 il Piccolo Teatro di Milano ha rappresentato due testi del drammaturgo svedese Lars Norén (1944). Il primo è *Dettagli*, spettacolo non del tutto riuscito. Molto diverso è *20 novembre*, interpretato e messo in scena da Fausto Russo Alesi che si muove da solo nello spazio aperto e insieme claustrofobico dentro il quale un timer segna l'avvicinarsi della morte e dieci manichini simbolizzano la non-parola che ha contribuito all'esito tragico della vita di Sebastian Bosse.

È infatti di questo diciottenne che il testo di Norén parla. Il 20 novembre del 2006 Bosse entra nella sua scuola di Emstetten (Germania) e compie una strage; rivolge poi l'arma contro se stesso. Nei giorni precedenti l'eccidio aveva manifestato le proprie intenzioni attraverso dei video, sul web.

Norén adotta il linguaggio, la sincope, l'angoscia dei messaggi di Bosse ma va molto oltre la cronaca, la follia, la biografia di un singolo. Il suo Sebastian Bosse interroga più che affermare. Interroga sulla solitudine, sul tessuto di piccole ma quotidiane violenze che possono trasformare il rancore e l'umiliazione in odio illimitato, sull'itinerario di vita e di eventi che si apre a un umano, oggi, nelle nostre strutture sociali ed economiche: nascita, formazione, lavoro, pensione, morte. Sulla lavagna della propria aula e della propria esistenza, il personaggio Bosse scrive: «Se questo è il futuro non mi interessa».

Ci sono due aspetti, almeno, in un evento come questo. Il primo è collettivo, l'altro individuale. La dissoluzione dei legami



VISIONI

Teatro Studio - Milano

20 novembre

di Lars Norén

Traduzione di Annuska Palme Sanavio

Impianto scenico di Marco Rossi

Regia di Fausto Russo Alesi

Con Fausto Russo Alesi

Produzione Piccolo Teatro di Milano

Teatro d'Europa

Dicembre 2010

sociali, il venir meno della *Gemeinschaft* (comunità) a favore della *Gesellschaft* (società) -analizzato già nel 1887 da Ferdinand Tönnies- ha generato la libertà del soggetto dalle tradizioni, dall'autorità, dai pregiudizi ma lo ha anche lasciato da solo di fronte all'insignificanza del quotidiano, al vuoto degli eventi, alla sensazione che la morte rappresenti l'unica via d'uscita. Per molti soggetti il controllo collettivo sulla propria esistenza non è un fardello ma rappresenta invece una forma di attenzione che gli altri esercitano e che, per quanto possa risultare in molti momenti insopportabile e ostacolante, consente all'individuo di sentirsi parte di un tutto.



Piccolo Teatro Grassi - Milano

La compagnia degli uomini

di Edward Bond

Traduzione di Franco Quadri e Pietro Faiella

Con: Riccardo Bini (Dodds), Giovanni Crippa (Wilbraham), Marco Foschi (Leonard Oldfield), Paolo Pierobon (Bartley), Gianrico Tedeschi (Oldfield), Carlo Valli (Hammond)

Produzione: Piccolo Teatro di Milano - Teatro d'Europa

Regia di Luca Ronconi

Sino al 26 febbraio 2011

A tanti la libertà pesa e ciò che chiamano "indifferenza altrui" non è altro che l'angoscia dello star da soli, l'impossibilità di reggere il peso che ogni singolo è per se stesso. È qui che scaturisce la variabile individuale. Se per alcuni la solitudine è un'occasione di libertà e di godimento della propria compagnia, per altri può costituire l'insostenibile leggerezza del niente. Coniugata all'inevitabile aggressività tipica dell'adolescenza -aggressività subita e aggressività esercitata- e all'onnipotenza delle armi e del web, la solitudine può generare una violenza estrema contro gli altri e contro di sé.

Sono, queste che ho formulato, alcune

semplici riflessioni nate come risposta a quanto il regista/interprete di questo spettacolo chiede a chi vi assiste: «l'importante è che quegli interrogativi colpiscano la sua attenzione» (*Programma di sala*, p. 15). E gli interrogativi di *20 novembre* nascono oltre che dal lucido testo di Norén anche dal corpo di Fausto Russo Alesi che diventa Sebastian Bosse, dalla sua voce a volte impercettibile altre trasformata in grido, dal suo sorriso che non sa essere qualcosa di diverso da un sogghigno nichilistico, dal suo vestirsi e spogliarsi di armi sulla scena, dall'afferramento degli umani-manichini che uccide uno a uno, dall'*exit* come ultima parola che pronuncia.

Da chi sono state prodotte le armi utilizzate da Bosse e dai tanti altri assassini - autorizzati e non- che operano in una società violenta come sono state tutte le società umane ma, diversamente da altre, intrisa anche di dissoluzione?

Oldfield è un produttore d'armi ormai anziano e tuttavia determinato a mantenere il controllo della propria Compagnia, nella quale evita di far entrare il figlio adottivo Leonard perché lo giudica ancora inadatto e perché teme che il proprio danaro lo corromperebbe. Ma il giovane vuole costruirsi una propria via e accetta la proposta del segretario Dodds di acquistare la Società di Wilbraham, un industriale fallito, schiavo dell'alcol e del gioco d'azzardo. Dietro Dodds e Wilbraham c'è però Hammond, un magnate dell'alimentazione che rileva gli enormi crediti verso la società acquistata da Leonard e in questo modo spera di diventare padrone della Compagnia del vecchio Oldfield, col quale è in competizione da anni. Capitalismo, quindi, puro capitalismo, un sistema che l'Autore di *La compagnia degli uomini* definisce «di tutto rispetto. Abbraccia

la morale della mafia: niente sentimenti, sopravvivere perché si è i più forti e i più spietati. Diversamente dalla mafia, opera entro i confini della legge» (*Programma di sala*, p. 6).

Che cos'hanno in comune la mafia, Sebastian Bosse, il capitalismo? Una profonda pulsione di morte che dà ragione a Elias Canetti, per il quale «La morte come desiderio si trova davvero ovunque, e non è necessario scavare molto nell'uomo per trarla alla luce»¹.

E tutto, infatti, qui appare mortale e nello stesso tempo colmo della disperata vitalità con la quale i sei uomini -l'ultimo è il servitore Bartley, dall'oscuro passato- cercano di ottenere i propri obiettivi, diversi ma convergenti verso un allontanamento della morte per il tramite del danaro. Con i soldi, Wilbraham può continuare a giocare e a puntare sui cavalli ancora per qualche giorno; con i soldi, Bartley può comprarsi le casse di alcol nelle quali annega i suoi ricordi di morte; con i soldi, l'impiegato Dodds può scongiurare lo spettro della miseria e della morte sociale; con i soldi Hammond può realizzare il progetto di offrire alle popolazioni dei continenti affamati cibo e armi, per morire non di fame ma di guerra; con i soldi Oldfield può controllare la vita che gli sfugge inesorabile; con i soldi il giovane Leonard potrà finalmente ottenere la stima del padre adottivo che lo raccolse sul gradino di casa dove era stato abbandonato alla compassione o a morte sicura. L'equazione tra i soldi e la vita esprime in modo palese e radicale la tesi secondo cui "il tempo è danaro" e quindi l'accumularsi del danaro può significare il moltiplicarsi dei giorni in cui si è ancora vivi.

Anche per questo è vero che *In the Company of Men* «è scritto nella carne, nel sangue, nel dolore, nella gioia, nello shock macinati nei

mulini del tempo in ogni secondo delle nostre vite», come afferma il suo autore (*Programma di sala*, p. 8) ed è vero che si tratta di «una bella storia di spietata durezza» come dice il suo regista (Ivi, p. 10). Una storia del tutto contemporanea, scritta in un linguaggio duro e appassionato, esplicito e ambiguo, sincopato ed epico. Ma una storia capace anche di restituire l'eternità drammaturgica di modelli quali Sofocle, Shakespeare, Calderon de la Barca, Dostoevskij. Edipo, le figlie di Re Lear, Sigismondo, i fratelli Karamazov prendono figura, vita, parola in Leonard, nella sua disperata competizione col padre, nel suo duplice sentimento verso di lui, nel suo infantile bisogno del tempo e dello sguardo di Oldfield.

Un dramma come questo è affidato alla fisicità degli attori, veramente e tutti straordinari perché capaci di restituire il sottile confine tra abiezione e innocenza, consapevolezza e cecità, volontà e destino. La scenografia è quasi inesistente, scarna e dura come il testo. Un testo scelto da Ronconi quale «gesto necessario oggi, in Italia, al Piccolo, in una città come Milano» (Ivi, p. 13). E infatti buona parte del pubblico è rimasta perplessa e ha cercato in vario modo di esorcizzare il testo e la sua rappresentazione. Un pubblico non più abituato alla radicalità del grande teatro, allo smascheramento politico e psicologico del presente, a ciò che la parola letteraria ci ricorda e che qui Bond fa dire a Leonard: «I morti passano l'eternità a dire il vero e nessuno li può ascoltare».

NOTA

¹ E. Canetti, *Massa e potere* (*Masse und Macht*, 1960), trad. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981, p. 87.

CASSANDRA

di Rita Cocuzza

Finalmente, dopo circa un secolo di assurdo ostracismo, torna in Italia *Cassandra*, dramma musicale di Vittorio Gnechi e Luigi Illica. Ed è il teatro Massimo Bellini di Catania a strappare dall'oblio quest'opera, da sempre al centro di spiacevoli *querelle*, e a riproporla in una prima assoluta integrale in tempi moderni come grande evento di apertura della nuova stagione lirica invernale.

L'opera di Gnechi trae spunto dalla prima tragedia dell'Oresteia di Eschilo e narra della morte del re greco Agamennone per mano della moglie Clitemnestra e del suo amante Egisto. L'allestimento della regia di Gabriele Rech, grazie a un abile lavoro di luci (Giuseppe Di Iorio) e alla complicità dei costumi (Sandra Meurer), gioca su più piani d'azione e su un'alternanza di classicità, modernità e simbolo che non sempre convince ma che a tratti stupisce positivamente creando momenti di grande impatto emotivo.

Il coro è collocato sopra la scena per lasciare che l'attenzione si concentri sullo svolgimento del dramma familiare, anche se rimane una presenza costante conservando quel ruolo dominante che gli aveva dato Gnechi come espressione della voce multanime del popolo. Entriamo nell'opera. Un vigoroso gesto orchestrale introduce il coro delle Eumenidi, dalla platea giunge il Prologo personificato da un baritono (Nicola De Michele) il quale annuncia l'imminente tragedia. La prima scena si apre alle porte del palazzo reale di Micene, la guerra di Troia è finita, Agamennone sta per tornare in



Cassandra

Dramma musicale in un prologo e due atti di Luigi Illica e Vittorio Gnechi,

Musica di Vittorio Gnechi.

Direttore Donato Renzetti

Regia Gabriele Rech, co-regista Benedikt Borrmann.

Maestro del coro Tiziana Carlini.

Con: Nicola De Michele, John Treleaven, Roman Sadnik, Giovanna Casolla, Alessandra Rezza, Mariana Pentcheva, Anna Maria Chiuri, Carmelo Corrado Caruso, Piero Terranova, Samuele Cozzubbo, Nicola De Michele, Paolo La Delfa, Piera Bivona.

patria. Il coro invoca la pace, a esso si uniscono le voci degli eroi di guerra, fieri della loro morte in battaglia; è una scena di grande intensità: le coefore innalzano le immagini dei caduti in guerra della Nuova Italia, affrancando quel canto dal contesto spazio-temporale per attualizzarlo e consegnarlo ai giorni nostri. Le luci si accendono poi su Clitemnestra, regina di Micene e sposa di Agamennone. È lei il personaggio principale della vicenda, a differenza di ciò che suggerisce il titolo. Alessandra Casolla, con la sua splendida interpretazione, non avrebbe potuto dare corpo, carattere e voce più azzeccati al personaggio. Immobile, in tunica e clamide rosso porpora, svela immediatamente l'odio per il marito che aveva sacrificato la figlia Ifigenia agli dèi e l'infinito amore per Egisto, cugino e nemico del re. I versi scritti dal grande librettista Luigi Illica sono viscerali, pieni di passione amorosa, di odio, di desiderio di vendetta.

Ed amo Egisto di smisurato/amore!/L'amo più che la mia vita,/L'amo come più amar/Non san gli Dei./Sento che l'amo più che i figli/miei!/Ara che m'odi, livida Ara/impassibile:/Amo Egisto,/E l'anima trionfa in questa colpa./Ond'io Agamennone, amante,/l'odio!/Ah, l'odio!

Al cospetto della regina appare Egisto (Carmelo Caruso) in tutta la sua ambiguità. Anch'egli odia il re e mira a ucciderlo per vendicare il padre Atreo. Agamennone (John Treleaven) sbarca trionfale in patria in compagnia di una giovane donna, Cassandra, la profetessa figlia di Priamo. I figli della coppia reale, Oreste ed Elettra sono presenti: saranno loro, un giorno, a perpetuare la maledizione che incombe sul popolo degli Atridi giacché Cassandra è il diretto antefatto della storia di Elettra, la

quale aiuterà il fratello a vendicare il padre uccidendo la madre Clitemnestra. Il re, dopo aver comandato a Egisto di allontanarsi per sempre da Micene, si ritira nelle sue stanze con la regina mentre i terribili presagi di Cassandra diventano visioni sempre più chiare. Di grande effetto la scena del suo delirio: Cassandra (Mariana Pentcheva) scende in platea cantando con gli occhi stravolti in un costume a corazza, scuro, avvolta da un enorme e luttuoso velo nero e riesce a esprimere, al contempo, gioia per la morte che colpirà proprio colui che ha distrutto il suo popolo, e pietà per quello stesso uomo, ucciso empicamente, a tradimento. Invano Cassandra cercherà di impedire la tragedia: tutto è già scritto, come la sua condanna a non essere mai creduta. Clitemnestra appare con la sua scure sporca di sangue del marito, pronta a uccidere di nuovo. Sarà Cassandra a morire ma non prima di aver pronunciato la sua ultima, tragica profezia.

L'orchestra diretta da Donato Renzetti riesce a condurre pienamente dall'inizio alla fine la complessa partitura dell'opera e ad accompagnare i sentimenti violenti e contrastanti e gli eventi che precipitano velocemente nel tragico e solenne epilogo.

Ospiti d'onore e protagonisti fuori scena della serata sono stati proprio i discendenti di Vittorio Gnechi, grati al teatro per aver riportato alla luce l'opera rendendo un atto di giustizia a un musicista valido eppure bistrattato in patria, giacché la storia di *Cassandra* indissolubilmente legata a quella del suo autore è segnata da odiosi intrighi e da sdegnosi e ingiustificati rifiuti tanto assurdi quanto romanzeschi. E di questa lunga storia vale la pena di rendere qualche cenno attento dall'avvincente oltre che puntuale monografia pubblicata da Marco Iannelli, *Il caso "Cassandra". Vittorio Gnechi,*

una storia del Novecento (Bietti - Società della Critica, Milano 2004). Il musicologo riporta minuziosamente documenti, passaggi importanti, memorie scritte dal musicista che dicono tanto sulla situazione della cultura italiana dal 1861 fino al secondo dopoguerra, situazione in cui un compositore come Gnechi, dalla fisionomia incompatibile con gli orientamenti ideologici del tempo, non poteva che essere emarginato.

Il 5 dicembre del 1905 Gnechi, dopo aver superato ostilità, impedimenti e contrasti di ogni genere, riusciva a mettere in scena la sua *Cassandra*, diretta da Arturo Toscanini, al teatro Comunale di Bologna riscuotendo un buon successo ma anche tante inutili critiche. Nel 1906 Gnechi offriva affettuosamente a Richard Strauss lo spartito per canto e pianoforte della sua opera e quattro anni dopo, nel 1910, il grande maestro tedesco debuttava con la sua *Elektra*. Fra le due opere di cui una risultava l'antefatto dell'altra furono rilevate delle palesi analogie non solo nella musica ma anche nel libretto. Un eminente musicologo del tempo, Giovanni Tebaldini, parlò di "telepatia musicale" cercando di eludere il plagio da parte di Strauss. Si accese una interminabile *querelle* sostenuta da difensori non richiesti dalle parti che molto amareggiò Gnechi, aristocratico dall'animo mite, artista autentico ma isolato che non godeva di alcuna solidarietà corporativa. Dopo la prima guerra mondiale, negli anni del fascismo la *querelle* trovò una voce di verità nel libro pubblicato da Francesco Balilla Pratella, *Luci ed ombre. Per un musicista ignorato in Italia* (De Santis, Roma 1933) in cui veniva illustrata la posizione di Gnechi, apprezzato dai più autorevoli critici e musicologi italiani e stranieri, ma ignorato dalla sua stessa città, Milano, e anche dal



regime. Posizione che non cambiava nel secondo dopoguerra: né gli esponenti democristiani né la sinistra mostrarono un giusto riconoscimento della sua opera che nel frattempo iniziava a essere accolta e apprezzata oltralpe. L'Austria nel giro di poco tempo diventava una patria adottiva e affettuosa che regalava finalmente delle soddisfazioni a Gnechi, addolcendogli così, negli ultimi anni di vita, la profonda amarezza per l'esilio musicale impostogli dall'Italia.

Oggi, l'Associazione Musicale Vittorio Gnechi Ruscone sta lavorando per portare a termine le riedizioni di tutte le opere musicali del maestro nella speranza di poterle offrire a teatri e orchestre poiché, come Gnechi scriveva nelle sue memorie, «per la musica, l'esecuzione è la vita. Un'opera non ha il respiro perenne di un quadro: nascosta, essa è polvere»¹.

NOTA

¹ M. Iannelli, *Un destino beffardo di nome Cassandra*, «Programma di sala», p. 36.





Le persone che più amiamo, quelle senza le quali è impossibile pensarci vivi, sereni. Il vincolo biologico, psichico, relazionale, quotidiano che a loro ci lega in un nodo indissolubile dentro il quale noi siamo una parte, come una parte è l'altro, sono gli altri. E quanto più giovani siamo e sono coloro che amiamo, tanto più illimitata ci appare la vita in loro compagnia.

All'improvviso, però, può accadere. In una giornata qualsiasi, mentre Jason -11 anni circa- va a prendere qualcosa in farmacia per la madre, un camioncino lo investe. Marcus, suo inseparabile gemello, non può accettare la morte del fratello «maggiore di 12 minuti». Porta con sé le sue ceneri, indossa il suo berrettino, ruba dei soldi per consultare sensitivi di vario genere che lo possano mettere in contatto con ciò che rimane di Jason. Ciarlatani, in realtà. Ma quando incontra casualmente George Lonegan, un vero sensitivo che schiacciato dal peso del suo dono - «dono? In realtà la mia è una condanna»- ha rinunciato a ogni guadagno e fa l'operaio precario, Marcus riesce a parlare con il fratello, il quale gli dice che si trova in qualcosa di «molto figo» e gli chiede, gli impone, di non indossare più il suo



Clint Eastwood

Hereafter

Usa, 2010

Soggetto e sceneggiatura di Peter Morgan

Con: Matt Damon (George Lonegan), Cécile de France (Marie Lelay), Frankie McLaren (Marcus), George McLaren (Jason)

cappellino, poiché Marcus deve ormai essere Marcus e non più Jason.

All'improvviso però può accadere. In una mattina qualsiasi del dicembre 2004, Marie -affermatissima giornalista televisiva- si trova in vacanza in Indonesia con il proprio regista e amante. Esce prima di lui

dall'albergo per acquistare dei regali e per strada sente spirare un vento fortissimo, vede i pali della corrente elettrica cadere uno dopo l'altro, è investita da una enorme ondata. È lo tsunami. Corre, certo, Marie ma il mare corre più veloce. L'acqua la circonda, la sovrasta, entra in lei. Con uno sforzo istintivo e assoluto, Marie riesce a risalire in superficie ma la carcassa di un'automobile la colpisce e torna a fondo. Diventa una delle migliaia di vittime, che i soccorritori tentano invano di rianimare. Un singulto però la scuote, l'acqua esce dai polmoni. È viva. In quell'intervallo -secondi, minuti?- è rimasta sospesa e ha visto. Ha visto ombre sullo sfondo di una luce abbagliante ma serena, ha visto qualcosa che non sta in un luogo, in un tempo, qualcosa che esiste *Hereafter*. Tornata in Francia, tornata al lavoro, non riesce più a concentrarsi sugli obiettivi che prima erano fondamentali per lei. Invece di scrivere la promessa biografia di Mitterrand, si documenta sugli stati tra la vita e la morte e pubblica un libro che viene invitata a presentare a Londra. È in questa occasione che George aveva incontrato Marcus, è in questa occasione che si incontrano anche George e Marie. L'uno che sente le voci e vede le figure dei morti, l'altra che è stata per un attimo morta. Non sapremo che cosa si diranno. Sul loro incontro, infatti, il film si chiude.

A Clint Eastwood è piaciuta molto la sceneggiatura di Peter Morgan e ne ha tratto un'opera che è certamente un azzardo. Il tema, infatti, è ai limiti del dicibile ma soprattutto è ai limiti del rappresentabile. Il regista cerca dunque di adottare una tonalità quanto più possibile sobria; le raffigurazioni dell'oltre sono le stesse che da sempre le testimonianze dei quasi morti presentano: un candore abbagliante ma sereno dentro il quale si muovono ologrammi somiglianti a dei corpi. La soluzione narrativa è costituita

dalle tre storie che procedono parallele e alle fine si incontrano; una soluzione che rende il film scorrevole ma anche prevedibile. La maggiore perplessità riguarda naturalmente il tema stesso, la possibilità del tutto improbabile -per non dire impossibile- di un qualche contatto reale tra gli umani che sono viventi e coloro che viventi sono stati. La materia è eterna, certo, ma la materia non i suoi aggregati, tanto meno quelli consapevoli di sé e dunque estremamente complessi. Complessità che una volta dissolta non può ricomporsi. Lo vietano le leggi dell'entropia e della fisica. Per quello che ne sappiamo, certo, ma è a partire da ciò che sappiamo che possiamo parlare.

In realtà, questo è un territorio nel quale sguazzano quei ciarlatani e truffatori che alcune scene del film mettono alla berlina. Senza che però tale consapevolezza impedisca a *Hereafter* di cadere in un deludente clima New Age.

Belle tre scene: la ragazza incontrata da George in un corso di cucina e che non regge il peso della verità che pure lei stessa aveva voluto a tutti i costi conoscere; le parole con cui George cerca di rincuorare il piccolo Marcus *mentendogli*, qui regista e attore -un davvero eccellente Damon- sono riusciti a restituire all'interno della finzione che è il cinema una finzione di secondo grado; infine, la magnifica scena dello tsunami, un concentrato raro di tecnologia e psicologia.

Nonostante questo, da Clint Eastwood, dal suo saggio disincanto, mi sarei aspettato qualcosa di diverso, di più *vero*, di meno banale. Ma la verità del morire è forse l'unica della quale -pur essendo onnipresente- non possiamo parlare se non per dire la sua materica, temporale, inevitabile potenza.



You don't know Jack

di AGB & GR

You don't know Jack -che verrà trasmesso su Sky in Primavera-ripercorre la storia del medico statunitense di origine armena Jack Kevorkian (1928), soprannominato "il dottor Morte" per la sua attività a favore dell'eutanasia.

Quali sarebbero i vostri pensieri se qualcuno sostenesse che la schiavitù è un fatto del tutto naturale e chi la combatte mette a rischio la struttura sociale? Che il geocentrismo è una verità stabilita dalle più antiche scritture umane e i suoi avversari vanno messi in galera? Che le donne sono biologicamente e culturalmente inferiori agli uomini? Che bisogna praticare gli interventi chirurgici senza alcuna anestesia perché è una pratica contro natura? Probabilmente pensereste che chi difende simili convinzioni è un matto oppure un eccentrico o un fanatico. E lo pensereste perché la coscienza sociale e culturale ha accolto da tempo le tesi opposte: che la schiavitù è inaccettabile, che il geocentrismo è un'illusione percettiva, che non somministrare degli anestetici mentre si apre il corpo di qualcuno sarebbe un atto di semplice ferocia. E tuttavia queste evidenze hanno dovuto aspettare secoli per essere accolte, mentre le opinioni opposte sono state giudicate per millenni delle verità assolute. Il cambiamento di un paradigma è di per sé rivoluzionario e segna l'inizio di una nuova epoca in cui quanto prima era considerato ovvio diviene obsoleto e quanto prima era avvertito come scandaloso diviene

ovvio.

Jack ne è consapevole. Rivolgendosi alla sorella Margie che lo sostiene sin dall'inizio afferma che ciò che si accingono a compiere è rivoluzionario e aggiunge: «Conosci una parola migliore di "rivoluzionario"?». In tal caso non è soltanto la più giusta ma anche quella che più di ogni altra indica la portata dell'atto sotteso che non può che evolvere attraverso la rivolta contro le leggi, il sacrificio, la condanna e il discredito. E Jack, nella sua personalità equanime e persino "risolta", rimanda a un nuovo Socrate che beve la cicuta non perché condivida la pena ma perché disposto a combattere, sino in fondo alla morte, affinché l'accusa non sia più considerata reato. E non scappa. Il fine più alto, le cui radici affondano sempre nel vissuto di chi si fa eroe cosmico-storico, merita perciò che la sfida avvenga nel modo più clamoroso possibile. Jack racconta che la madre, malata terminale, volle fargli capire come stesse, invitandolo a immaginare il peggior mal di denti del mondo e di estendere il dolore a ogni ritaglio di corpo. Mentre lei avrebbe voluto porre fine



Barry Levinson

You Don't Know Jack

USA, 2010

Con: Al Pacino, Brenda Vaccaro, Danny Huston, John Goodman, Susan Sarandon.

all'infinito tormento, i medici le somministravano i più artificiali rimedi per far sopravvivere la tortura vivente che era diventata. Anche dalla sensazione di impotenza verso la madre ebbe origine il coraggio con cui questo sostenitore del valore della vita umana ha pagato di persona -con otto anni di carcere- la propria opera di pietà verso chi gli chiedeva di aiutarlo a porre fine a delle sofferenze ormai insensate. Insensate come il sadismo di chi si ostina a ritenere irrilevante per la persona il dolore che prova.

Il film è girato con la consueta abilità da Barry Levinson ed è interpretato in modo mirabile da un Al Pacino che dell'anziano medico non riproduce soltanto le fattezze, i movimenti, il carattere ma trasmette anche l'anima. Lo spettatore non si sente preda smarrita e passiva del punto di vista del regista, perché chi non ha ancora una propria idea al riguardo capisce persino l'orrore provato da chi prende posizione contro Jack, pur non potendone condividere i modi brutali e il moralismo becero sostenuto da slogan scontati a favore della vita e contro l'omicidio. Eppure già con l'eutanasia della prima paziente, Janet Adkins, affetta dal morbo di Alzheimer, ognuno è costretto alla messa in discussione perché la riflessione lo impone. Si vede la donna camminare al fianco del marito. Intorno la natura silenziosa, un paesaggio quasi onirico nella sua calma grandezza e bellezza, la cui visione basterebbe a far desistere il più convinto suicida, a fargli ancora desiderare la vita, gioendo delle forme multicolori della Terra di cui l'occhio gode e in cui lo sguardo si bea. Eppure Janet si dirige senza alcuna incertezza verso il camioncino nascosto tra gli alberi, dove Jack le "somministrerà" la morte. Bacia il marito, quasi appassionatamente. Si sdraia.

Vedendola agire vien da pensare che non si tratti di suicidio, forse è qualcosa di più o di meno. I pazienti del dottor Morte non uccidono se stessi, infatti, ma proteggono quel che sono dal divenire ciò che non sono o dall'odio -che il dolore fisico a certi livelli quasi impone- per ciò che potentemente amano: la vita. Janet, sdraiata e in attesa, parla del giardiniere che verrà il giovedì a piantare delle calendule in giardino. Questo tra gli ultimi pensieri. Il tempo degli altri, il tempo che scorre, che cura, che semina, che opera ancora. Il suo tempo però è lì che finisce, pregno del suo esser se stessa e degno ancora di esser pensato, vissuto e percepito. E quando Jack le sussurra che non lo offenderebbe se decidesse di fermarsi, lei risponde: «Mi dica quando azionare l'interruttore».

Ecco, la speranza è che tra qualche tempo l'eutanasia ottenga lo statuto di normale evidenza e che la sua condanna appaia come qualcosa di bizzarro e contro natura. *Eutanasia*, infatti, significa "buona morte". Se la morte è inevitabile, rientra però nel potere umano renderla quanto meno dolorosa possibile. Il diritto dell'individuo al dominio di se stesso -e quindi del corpo in cui consiste- rappresenta il principio più semplice e davvero lampante di un mondo civile e sereno, per quanto sereno può essere l'umano. Il fondamento di tale principio sta nel fatto che nessuno ha chiesto alla persona di essere messa al mondo, un mondo di bellezza ma anche di sofferenza, e il diritto di stabilire quando e come lasciarlo costituisce il compenso dovuto a tale violenza. Nessuno deve decidere per un altro: né medici, né familiari, né i pubblici poteri. La sfera della propria vita e della propria morte è talmente delicata da dover essere lasciata alla meditazione e alla decisione del suo portatore.

LA FINE DI TUTTO

di Alberto Giovanni Biuso

Un vuoto quasi perfetto. Questo è l'universo che conosciamo e nel quale abitiamo. Uno spazio gelido e buio, «composto per il 74 per cento di energia oscura, per il 21 di materia oscura e per il 5 di materia ordinaria», dentro la quale il materiale che compone le stelle non va oltre lo 0,5 per cento dell'intero cosmo (p. 270). È da questo vuoto che è venuto ciò che chiamiamo "vita" e da questo vuoto verrà la distruzione, o attraverso l'evento traumatico dell'impatto di un asteroide o di una cometa con la superficie terrestre oppure, in ogni caso, con lo spegnersi del Sole, preceduto da un suo enorme ampliarsi a gigante rossa che ingloberà e fonderà l'intero pianeta. La morte di una stella aveva «probabilmente innescato il collasso della nebulosa solare che ha provocato la nostra formazione» (p. 177). È lì, in quella stella, che si trovavano gli atomi di carbonio, azoto e ossigeno che compongono ora il nostro DNA. E tante altre stelle stanno producendo gli elementi essenziali della vita, lanciandoli a ogni istante nello spazio. Dalla morte delle stelle nasce dunque vita nel cosmo. Ma *prima* delle singole stelle? E *dopo* l'inizio della vita sul pianeta?

Prima c'è un'immensa ed enigmatica struttura lunga probabilmente 46 miliardi di anni luce in ogni direzione, anche se il limite attualmente visibile è di 13,7 miliardi. Una struttura generata in che modo e da che cosa? Qui la cosmologia diventa di fatto indistinguibile da qualunque speculazione metafisica. I dati sui quali poggiano le diverse ipotesi sono, infatti, parziali, cangianti e in ogni caso del tutto insufficienti a "provare" alcunché. La più famosa di



Chris Impey
La fine di tutto Dai singoli individui all'intero universo
(How it ends from you to the universe, Norton Company, New York 2010)
Trad. di Jasmina Trifoni
Edizione speciale per il mensile «Le Scienze», novembre 2010
Pagine XI-340

queste teorie, il modello standard del cosiddetto *Big Bang*, è in realtà pieno di contraddizioni, ipotesi *ad hoc*, pure speculazioni. E anche Impey comincia, sì, col dire che il big bang poggia su solide basi ma poi ammette l'"audacia" di 10^{80} particelle e 10^{89} fotoni «arrivati essenzialmente dal nulla» (p. 264) o da una condizione di infinita temperatura e densità, per la quale non è più utilizzabile quella relatività generale che rappresenta il più articolato fondamento matematico del *Big Bang* e che, per altro e in contrasto con la più spiccata divulgazione, non si attiene al dogma dell'invarianza della velocità della luce. Rispetto alla relatività speciale, infatti, quella generale «non ha limite di velocità» e

permette che «due parti dell'universo possono allontanarsi l'una dall'altra a una velocità maggiore di quella della luce e, di conseguenza, i fotoni inviati da quelle due parti verso il centro in realtà recedono» (p. 332). In qualunque modo sia esistito - probabilmente da *sempre*, per quanto possiamo comprendere noi, entità finite, questo avverbio- e continui a esistere, l'universo è la struttura non soltanto del grande vuoto ma anche del grande silenzio. Le inimmaginabili distanze tra le stelle (per tacer delle galassie), la velocità finita della luce, la dimensione intrinsecamente temporale e limitata di qualunque intelligenza o civiltà, fanno sì che nessun contatto sia mai avvenuto con altre entità vive e consapevoli, per quanto accuratamente siano state cercate e continuino a esserlo (dal SETI, *Search for Extraterrestrial Intelligence*, ad esempio). La domanda di Enrico Fermi - "Dove sono tutti quanti?" - è del tutto sensata.

Dopo l'avvento della vita sulla Terra, si sono succedute ere geologiche, glaciazioni, riscaldamenti, estinzioni, impatti sterilizzanti con detriti spaziali, attività sismiche e vulcaniche. Fenomeni e fatti che hanno contribuito alla scomparsa del 98 per cento del mezzo miliardo di specie viventi che ha abitato nel tempo il pianeta. Tra di esse, la nostra specie ha visto transitare circa 60 miliardi di individui, il 10 per cento dei quali è vivente nell'oggi. Questa specie tenace, abile e furba è talmente assetata di vita e di spazio da rischiare di autodistruggersi consumando all'inverosimile il proprio habitat, e cioè l'intero pianeta. Impey è tra quegli scienziati che ritengono «chiaro oltre ogni ragionevole dubbio che le attività umane stanno contribuendo in maniera determinante a scaldare il pianeta» (p. 72), questa Terra che

non è il paese «della cuccagna» ma «se ne sta aggrappata al limite dell'abitabilità» (p. 168). L'*Homo sapiens sapiens* è un'unità psicosomatica capace di sostituire con regolarità le proprie cellule in periodi di tempo prefissati¹, capace quindi di essere un intero superiore alla somma puramente materica e meccanica delle sue parti; l'*Homo sapiens* è un'ontologia olistica la cui epistemologia si declina come l'insieme dei dati empirici *più* il significato generale che li unifica e dà loro senso. Aperti al mondo e chiusi nei nostri *qualia*, «non saremo mai in grado di avere esperienza del paesaggio mentale interiore di un altro essere vivente» (p. 320) ma curiosi come siamo cerchiamo di disvelare i segreti di ogni cosa, vivente o no che sia.

Parte del nostro successo evolutivo si deve alla perfetta ibridazione con gli altri animali e con le macchine. Un'ibridazione talmente profonda che, sostiene giustamente Impey, «persino il concetto di "loro" e "noi" è fuorviante. I batteri condividono il nostro cibo, ma interagiscono con il nostro corpo e con l'ambiente in modi così complessi che sarebbe più opportuno pensare alle persone come a ibridi uomo-batteri» e a ibridi uomo-macchina, poiché «privati della tecnologia e messi nella situazione di un cacciatore-raccoglitore di 10.000 anni fa, molti di noi non riuscirebbero a sopravvivere un mese» (pp. 90 e 92). Ma i batteri coi quali coesistiamo possono aiutarci e vivere come a morire e -nonostante i progetti e i sogni dell'*H+*, del transumanesimo- anche la tecnologia è sempre ambigua, come tutto ciò che siamo, da cui proveniamo, che generiamo. La morte è un fatto vitale, come la vita è mortale. Morte e vita sono inseparabili. Una naturalità degli opposti che è stata ben presente per millenni alle civiltà più diverse e che tuttora lo è nelle culture

non ossessionate dal morire. Le civiltà economicamente più ricche e istituzionalmente più complesse nutrono invece un autentico e incoercibile terrore, che trasforma il morire o nella banalità dello spettacolo -dai film ai videogiochi- o nel tabù per il quale di tutto si può parlare ma non dell'essere per la morte. Gilgamesh, antico transumanista, viene punito dagli dèi perché «combattere il destino degli esseri umani è futile e rovina le gioie della vita» (p. 96), perché «creatura votata alla morte non deve pensare pensieri al di là della propria natura, ché Dismisura se appieno fiorisce fruttifica in spiga di rovina, donde miete messe di pianto» (Eschilo, *Persiani*, 819-822, trad. di F.Ferrari). Meglio, più saggio e più vivo, accettare la condizione che la materia ci ha imposto; meglio cercare di morire una volta sola poiché, «se tutto quello che stiamo facendo con il miglioramento della tecnologia medica sta soltanto aggiungendo anni di qualità scadente alla nostra vita, forse sarebbe meglio prendere l'energia che abbiamo usato per allontanare l'inevitabile e investirla per vivere al meglio quando ancora ne abbiamo tutte le facoltà. Morire è brutto, ma prolungare l'inevitabile potrebbe essere anche peggio» (p. 46).

Tanto più che l'intera struttura dell'essere, per come la conosciamo, l'intera natura vivente e non vivente è un autentico, pervasivo, diffuso trionfo della morte e -inizio e fine di tutto- «l'entropia è la vincitrice implacabile» (p. 281). E lo è perché il tempo è la struttura totale che sostanzia enti, eventi, processi. Davvero, «guardare fuori dallo spazio è come guardare indietro nel tempo» (p. 265) e «nella ribollente schiuma dei quanti, le bolle di spazio-tempo appaiono e spariscono. [...] Questo è il multiverso» (p. 257). Al di là del mono o multiverso, alternative certo quasi



Foto di Angelo Coli

impossibili da verificare, l'enigma della materia è probabilmente costituito dalla sua ciclica *eternità*, come antiche mitologie e recenti teorie scientifiche insieme ipotizzano: una ciclicità per la quale «l'espansione del nostro universo è una fase di un'infinita serie di universi, innescati da collisioni di entità su più dimensioni chiamate brane» (p. 313).

Molti fatti vengono raccontati e spiegati in questo libro e ancora più numerose sono le congetture che vi appaiono, alcune delle quali decisamente fantasiose e molto improbabili. In ogni caso, «è il tempo che governa queste storie. Lo seguiamo su una scala che va da un battito di ciglia fino ai 10^{80} anni che ci vorranno alla galassia per dissolversi» (p. X). Il tempo è signore di ogni cominciamento e di ogni tramonto.

NOTA

¹ Simile alla nave di Teseo descritta da Plutarco, il nostro corpo è continuamente cangiante nelle sue componenti: «soltanto le cellule della lente all'interno dell'occhio e i neuroni della corteccia cerebrale appaiono inerti e condividono la stessa età della persona alla quale appartengono» (p. 20).

MORTE DEL LIBRO?

di Diego Bruschi

Nella mia lunga carriera di operaio, tipografo e fotocompositore, incontro ogni tanto qualcuno che aveva deciso di scrivere e stamparsi un libro, il proprio libro. Ricordo con affetto un'anziana maestra in pensione, il suo bel libretto dalla copertina nera, con su scritto semplicemente «Ricordi di scuola». Era una rassegna di oltre cinquant'anni di ricordi, senza particolari velleità artistiche, ma decisamente interessante e sincero. E perché poi un libro? Perché mai spendere soldi per stampare un libro che avrebbe avuto al massimo qualche decina di lettori?

Sono convinto che per molti un libro abbia comunque una dignità particolare, come un oggetto degno di rispetto, in grado di trasformare la parola effimera in parola che dura, in parola scritta per sempre.

Taluni prefigurano il libro sul viale del tramonto, sconfitto dal suo giovane e agile parente elettronico, il famigerato *e-book*. Le cose non stanno così.

È il tema centrale del volume *Non sperate di liberarvi dei libri*, che raccoglie una conversazione fra Umberto Eco e Jean-Claude Carrière, celebre scrittore di cinema.

Anzitutto i libri hanno dimostrato di saper attraversare i secoli. Se hai un testo conservato dentro un floppy disk da cinque pollici è molto probabile che accada di non aver più in casa un attrezzo che lo legga, mentre un libro che ha quarant'anni o addirittura secoli lo leggi, non sei legato ad alcun marchingegno divenuto obsoleto nel frattempo. Chi mi dice che fra vent'anni potrò leggere un *e-book* senza problemi?

La tesi di Eco è semplice, quanto definitiva: il libro è come la ruota, il



Umberto Eco, Jean-Claude Carrière

Non sperate di liberarvi dei libri

Traduzione di A.M. Lorusso

Bompiani, Milano 2009

Pagine 271

cucchiaino, le forbici: inutile tentare di reinventarlo, è perfetto per il suo scopo.

La conversazione fra i due famosi intellettuali, anche noti bibliofili, affronta poi il tema dei libri perduti, dimenticati, vittime dell'oblio, delle fiamme inquisitrici, dei mille accidenti della storia che hanno impedito a molti testi di arrivare fino a noi. Ma le ragioni per cui i libri bruciavano erano le stesse che portavano a metterli in salvo in un luogo sicuro, determinando così delle scelte.

È probabilmente la ripetuta discesa dei barbari a Roma e la loro abitudine di incendiare la città che ha sollecitato a trovare un luogo sicuro per i libri; e cosa c'è di più sicuro di un monastero? Si sono dunque iniziati a mettere i libri al riparo delle minacce; ma nello stesso tempo, naturalmente, operando la scelta di salvare certi libri e non altri, si è iniziato a fare operazione di filtraggio. (p. 29)

Quindi, in qualche modo, la cultura è anche quel processo di scelta, di filtro, assolutamente indispensabile. Cos'è in fondo un docente, un maestro? È qualcuno di cui è riconosciuta l'autorevolezza, la conoscenza, e che dunque filtra, scarta, distingue l'essenziale dal superfluo. Per converso uno dei problemi di Internet è invece proprio la mancanza di filtro: trovi sullo stesso piano una teoria scientifica seria con quella di qualcuno che ti vuol convincere che la terra è piatta. Un problema enorme, quello dell'autorevolezza delle fonti, la cui soluzione è ben lontana.

Il testo attraversa anche tanti altri aspetti della vicenda del libro, amato da molti (oggetto di collezionismi talvolta maniacali) ma anche odiato, visto con sospetto dal potere, sempre col cerino pronto per un provvidenziale rogo. C'è, ovviamente, anche un riferimento alla potenza propagandistica e sacrale del libro (ad esempio il famoso libretto rosso del grande timoniere).

Un volume interessante dunque, che qualche lettore troverà troppo ricco di improvvisi divagazioni, ma è anche ovvio che il tema del libro, così centrale, così ingranaggio cardine della cultura occidentale e non solo, si presta a infinite sfaccettature.

Le nuove tecnologie, con la loro potenza e anche l'intrinseca democraticità, dobbiamo usarle, dobbiamo capirle, sono importanti, ma non credo proprio che, nonostante tutto, si farà a meno dei libri.

L'anziana maestra di cui ho scritto all'inizio, non c'è più. Ma il suo libro c'è, ci sarà, e non avrà mai bisogno di alcun *e-reader* elettronico per funzionare.



CHE COSA VUOL DIRE MORIRE

di Augusto Cavadi

«Siamo così impreparati di fronte alla morte che l'unica risposta che la nostra cultura ipertecnologica sa offrirci è fingere che non esista. Ma è una scommessa: in pochi avranno la fortuna di varcare la porta a occhi chiusi, con passo leggero e svelto. E gli altri? Costruire una nuova cultura della morte, che non sia dominio esclusivo della medicina né rimozione di un evento inevitabile, è l'unica strada possibile. Di più: è un compito di cui essere all'altezza. Per questo è necessario che la filosofia scenda in campo e faccia la sua parte» (p. VIII). Sulla base di questa convinzione Daniela Monti ha avuto la buona idea di intervistare sul tema alcuni pensatori italiani contemporanei. Il quadro che si è andato delineando, per quanto ovviamente non esaustivo, costituisce indubbiamente una piattaforma preziosa per ulteriori indagini. Vi sono rappresentate, infatti, tre fra le posizioni più ricorrenti nella tradizione occidentale: lo scetticismo, lo spiritualismo, il panteismo.

Ovviamente le tre etichette (di cui mi assumo in esclusiva la responsabilità) sono approssimative come tutte le etichette. Con la prima mi riferisco a posizioni 'scettiche' nel significato etimologico originario di ricerca incessante, aperta, esposta strutturalmente alla critica: in questo senso mi permetto di includervi le tesi di Remo Bodei e di Roberta de Monticelli. Il primo, infatti, sostiene che «ogni volta che muore qualcuno, un intero mondo scompare e si perde per sempre. Io difendo quel mistero. Viviamo come ospiti grati che cercano di capire perché sono finiti in questo mondo e quanto durerà. Vivere con un margine di incertezza non toglie responsabilità alle



R. Bodei, E. De Monticelli, V. Mancuso, G. Reale, A. Schiavone, E. Severino

Che cosa vuol dire morire

A cura di D. Monti

Einaudi, Torino 2010,

Pagine 171

nostre azioni, ma lascia aperta la porta al dubbio che le cose, alla fine, possano rivelarsi diverse da come le abbiamo pensate. È il contrario di fedi rigide, sia laiche che religiose, dentro le quali ci si mura per non avere paura» (p. 57). E ancora: «Quando si parla di ciò che accade dopo la morte, non si può dimostrare niente. Penso sia molto più probabile che tutto finisca qui: perché io dovrei avere dei privilegi rispetto a una rosa o a un cane? Ma dal lato sia intellettuale che emotivo, dal momento che io non so, lascio una porta aperta al mistero, non con l'idea di assicurarmi un posticino in Purgatorio, ma pensando che, in fondo, noi viviamo come degli automi miopi, nasciamo senza sapere perché, moriamo senza sapere perché, e nel breve arco della vita non riusciamo a farci delle convinzioni su queste cose perché sono troppo grandi per noi» (pp. 71-72). Non dissimili alcune affermazioni della de Monticelli: «Se proprio dovessi definirmi, mi dichiarerei in primo luogo costituzionalmente perplesso, professionalmente incapace di intrattenere credenze o opinioni per cui non abbia alcuna base di evidenza, e spiritualmente 'non indifferente' all'esperienza di valore di ciò

che gli uomini chiamano il divino. In effetti, ho proposto di sostituire alla coppia credenti/non credenti che fa della spiritualità un insieme di credenze o opinioni, l'opposizione fra non-indifferenti e indifferenti: al valore che il divino rappresenta e all'esperienza di questo valore, qualunque sia il nome che ciascuno gli dà» (p. 88).

Non meno approssimativa dell'etichetta 'scetticismo' riesce la categoria 'spiritualismo' per indicare la posizione di Giovanni Reale e di Vito Mancuso. Il primo è un platonico che si riconosce pienamente cattolico; il secondo, un platonico che –pur restando nell'alveo della tradizione cattolica– ritiene irrinunciabili alcune revisioni della dottrina 'ortodossa'. Scrive infatti Mancuso: «Noi siamo corpo, siamo psiche, siamo spirito. [...] Vuol dire che l'uomo non ha solo una dimensione e che non si sa quale prevarrà il giorno della sua morte. Questa incertezza vale per tutti, credenti e non credenti, santi e peccatori, atei incalliti e cardinali. Se nell'ultima ora la dimensione del *pneuma*, cioè dello spirito, prevarrà sulla *psiché* e sul *bios*, non ci sarà paura e la morte potrà essere serena. Se invece è la vita biologica a prendere il sopravvento, la morte diventa terrore perché fa parte del normale istinto di ogni uomo il non voler morire. Paura o non paura: non c'è dunque una risposta, dipende da quale sfera prevarrà in quel momento. Ma occorre ricordare che tutte le grandi tradizioni spirituali conoscono, come uno dei momenti più alti, proprio la dimensione dell'imparare a morire. [...] L'importante è comprendere una cosa: che la morte non è contrapposta alla vita. Averne una visione dualistica, come purtroppo è ancora molto spesso presente in ambito cristiano, è sbagliato. Quando io penso alla morte, la vedo come l'ultima

pagina del libro della vita. [...] La morte è qualcosa che necessariamente è compresa fin dall'inizio della nostra vita: non c'è libro che, avendo una prima pagina, non abbia anche un'ultima pagina» (pp. 123-126). Molto più in sintonia con il magistero della chiesa cattolica le tesi di Giovanni Reale: «I cristiani hanno un pensiero che si differenzia notevolmente da quello dei Greci, perché credono ben più che all'immortalità dell'anima, alla resurrezione finale dell'uomo con il corpo. La spiegazione della morte si connette quindi strettamente con la 'pasqua', ossia con la resurrezione. Per capire bene questa differenza basta pensare al significato del termine 'pasqua'. I Greci hanno connesso il termine con *paschein* che significa patire e hanno legato la pasqua con la *passione*. In ebraico, invece, pasqua significa 'passaggio' e si connette con il passaggio degli Ebrei attraverso il Mar Rosso, ossia con la liberazione del popolo ebraico dalla schiavitù degli Egizi; i cristiani intendono questo 'passaggio' come la liberazione attraverso la passione di Cristo (il sangue di Cristo simboleggiato dal rosso del Mar Rosso) dalla schiavitù del peccato. Ecco, nel cristianesimo i due significati si legano strettamente fra di loro: quello della morte di Cristo nella *passione* e quello della sua *resurrezione*. E dunque la morte viene a essere un passaggio, attraverso un non-essere-più-ciò-che-si-era, a una nuova forma di essere» (pp. 26 - 27).

Questo 'passaggio' è un divenire reale, ontologico, o soltanto un'apparenza, un'illusione? Per i panteisti di ogni tempo, la nascita e la morte sono poco meno che increspature dell'immensa superficie dell'essere: incidono 'in assoluto' - nell'Assoluto- quanto il formarsi e il disfarsi delle onde incide nella consistenza e nella permanenza dell'oceano. Di questa terza

prospettiva è testimone-profeta Emanuele Severino: «la morte *non* è annientamento. Nell'eterno apparire del tutto, in cui l'uomo consiste, la morte è il passaggio da uno spettacolo dove gli eterni costituiscono ciò che noi chiamiamo 'vita' allo spettacolo degli eterni che oltrepassano l'alienazione del vivere. Ognuno di noi è l'apparire della verità. [...] Il senso autentico della morte è la negazione di quel gigantesco evento che apre la storia dell'Occidente e che consiste nella fede che le cose vadano nel nulla. Il senso autentico della verità, non il mio modo di pensare, è la *negazione che una qualsiasi cosa*



Foto di Gianluigi Suman

-non solo le cose importanti ma anche il granello di polvere, il pelo della barba, questo nostro istante e quelli che lo hanno preceduto e quelli che seguiranno e qualsiasi nostra esperienza e qualsiasi stratificazione della storia- *sia nulla*. Non c'è alcunché che vada nel nulla. Pensare un tempo in cui gli enti non sono significa trovarsi nella contraddizione più radicale e radicata, più nascosta, e che tuttavia guida ormai l'intero

Pianeta. Ciò che per l'Occidente è la suprema evidenza, è la suprema Follia. [...] Siamo re che si credono mendicanti - prede del nulla. Quindi mendichiamo la salvezza dal nulla presso un Dio, o presso la Tecnica. E non sappiamo di essere re. Essere re vuol dire: siamo l'eterno apparire dell'eternità di tutte le cose. Ognuno di noi è questa dimensione che è più che esser Dio: ognuno di noi, che crede di essere mendicante, è (e in quanto mendicante non lo sa) l'eterno apparire dell'eternità di tutte le cose» (pp. 151-156).

Le cinque 'interviste' che abbiamo, a volo d'uccello, evocate sono precedute da una conversazione della curatrice del volume con Aldo Schiavone il quale, da buon storicista, sa schivare magistralmente le domande più dirette (*"Che cosa vuol dire morire?" "Lei ha paura della morte? E, d'altro canto, l'immortalità è desiderabile?"*) e preferisce indagare le trasformazioni epocali in cui siamo coinvolti: «l'uomo, grazie alla potenza della tecnica di cui dispone, sta prendendo il controllo della sua forma biologica. Quello che è stato sino a oggi un presupposto immutabile della storia umana (le sue basi 'naturali'), si sta trasformando sempre di più in un risultato delle nostre azioni e delle nostre scelte. Noi saremo, biologicamente, sempre di più 'come vorremmo essere': sta finendo la nostra 'preistoria'. L'umano si sta appropriando finalmente del suo destino» (p. 5). In questa prospettiva storico-sociale, Schiavone -che «non è credente» (p. 4)- si confronta con le posizioni di bioetica della chiesa cattolica. Da una parte sostiene che «l'affermazione che la vita sia un bene di cui non possiamo totalmente disporre può essere sostenuta anche nella prospettiva di un non credente. Si può pensare che essa esprima un valore e una potenzialità sociali di significato talmente alti, da non poter essere affidati, in particolari circostanze,

unicamente a chi quella vita la vive» (pp. 13-14); dall'altra parte, egli non si mostra ottimista circa la possibilità di una convergenza con le gerarchie cattoliche: «la bandiera da difendere per i cattolici è adesso l'idea della sacralità della vita, nella forma data che è sotto i nostri occhi - un principio che mai la Chiesa aveva sostenuto con tanta intransigenza, visto che non aveva esitato in passato a far comminare la morte (dal proprio 'braccio secolare'). Ma Dio non è a ridosso della forma attuale della specie, come non è in una particolare modalità dell'universo. La religione è altro: è amore. Tutto il resto è marginale. Dio è amore. Una religione che sappia riscoprire la forza del messaggio evangelico, la straordinaria potenza di questo annuncio, può rinunciare a esercitare il controllo esclusivo sull'ingresso e sull'uscita della vita - può rinunciare a esercitare questo potere, e tuttavia restare qualcosa di forte, di determinante. Ma per questa svolta ci vuole una nuova stagione di profetismo» (p. 12).

Indubbiamente il volume sarebbe stato più completo se fosse stato integrato da altri punti di vista (ad esempio quello schiettamente materialistico o quello ebraico di cui molti pensatori protestanti si fanno ripropositori), ma così com'è si impone, mi pare, come un riferimento obbligatorio nel dibattito sull'argomento.



Foto di Gianluigi Suman

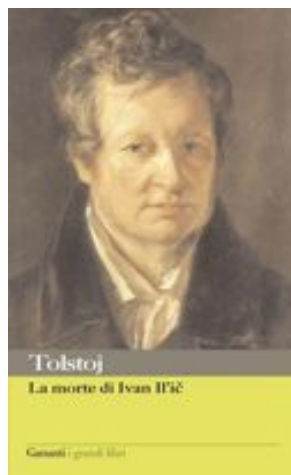
AMORE E MORTE

di Giusy Randazzo

Lev Nikolaevič Tolstoj e Thomas Mann, rispettivamente in *La morte di Ivan Il'ič* e *La morte a Venezia*, affrontano il tema del morire da due prospettive differenti, quella di Ivan Il'ič, che lo vive con orrore, confrontandosi con la verità del suo vissuto, e quella di Gustav von Aschenbach, che corre incurante verso la morte, placando la follia di Eros, restituendolo all'imperturbabilità che aveva contraddistinto la sua vita.

Due visioni filosofiche che non sono risposte definitive al tema trattato, ma viaggio lucido e disincantato dentro l'animo di chi scopre che la morte -di solito degli altri- adesso lo riguarda personalmente. L'amore è l'altro grande protagonista, potentemente assente nella vita di Ivan Il'ič e magicamente presente in quella di Aschenbach.

Pëtr Ivanovič, amico di Ivan Il'ič -il borghese che giunto all'apice del successo scopre di esser affetto da un male incurabile- sta partecipando alla sua veglia funebre. La moglie del defunto fa un accenno agli ultimi tre terribili giorni del marito. Ha urlato senza sosta, gli racconta. Pëtr ne prova orrore ma poi pensa che a esser morto è Ivan Il'ič «come se la morte fosse un'avventura che riguardava solo Ivan Il'ič, non lui» (p. 13). Un'inferenza a cui si era affidato anche il suo amico che ora stava disteso, freddo, contrito e inerte: «Caio è un uomo, gli uomini sono mortali, Caio è mortale, per tutta la vita gli era sembrato sempre giusto ma solo in relazione a Caio, non in relazione a se stesso» (p. 53). E proprio riflettendo su Caio, Ivan Il'ič aveva avvertito in tutta la sua potenza l'orrore della morte quando riguarda se stessi.



Lev Nikolaevič Tolstoj
La morte di Ivan Il'ič
Traduzione di Giovanni Buttafava
Garzanti, Milano 1999
Pagine LIII- 87

«Aveva mai baciato la mano alla mamma, Caio, e aveva mai sentito frusciare le pieghe della seta del vestito della mamma, Caio? E Caio aveva mai strepitato tanto per avere i pasticcini quando andava a scuola? E Caio era stato mai innamorato? E Caio sapeva forse presiedere un'udienza in tribunale? [...] Io e i miei amici abbiamo sempre inteso che non doveva succedere a noi come a Caio» (pp. 53-54).

Per quanto cerchi di allontanare il pensiero della morte, Ivan Il'ič già dalla prima visita - quando aveva intravisto sul volto del medico come un'ombra che non presagiva nulla di buono- si sente scaraventato in un abisso angosciante in cui cerca disperatamente un appiglio perché non vuole morire. E pur tentando di sfuggire all'orribile spettro che ormai gli sta accanto, si trova costretto al confronto. I medici gli danno speranza, ma l'ossessione per la verità che abita nel suo corpo lo logora e si



Thomas Mann
La morte a Venezia
Traduzione di Anita Rho
Einaudi, Torino 1990
Pagine 96

trasforma nell'ossessione per la verità che ha attraversato la sua vita: «Soltanto laggiù lontano, all'inizio della vita, c'era un punto luminoso, poi le cose diventano sempre più nere, sempre più precipitose. "Con la velocità inversamente proporzionale al quadrato delle distanze della morte" pensò una volta Ivan Il'ič. E l'immagine della pietra che precipita con velocità accelerata gli si imprime nell'animo» (p. 80).

Assiste inerme al disfacimento del suo fisico che la malattia spoglia progressivamente di ogni forza e con la stessa potenza e velocità denuda la realtà imbellettata, consentendogli di vedere al di là di ogni costruzione. E scopre la menzogna in cui si pasce il mondo -contagiosa come un male epidemico- in cui lui stesso ha vissuto, bevendone a sorsate ubriacanti. Il lavoro, il matrimonio, i figli, la casa. Tutto secondo le regole imposte dalla saggezza comune che vuole un uomo riuscito se ogni cosa è andata secondo quanto previsto dal manuale del buon borghese. Ivan Il'ič analizza ogni cosa, *vis à vis* con i suoi tormenti fisici: «Le sofferenze si fanno sempre peggiori, più si va avanti, e così tutta la vita è andata avanti, diventando sempre peggiore» (p. 80).

Anche Aschenbach, il personaggio di Mann, aveva vissuto a Monaco di Baviera «in onorevole condizione borghese, come

accade a qualche intellettuale in certi casi particolari» (p. 20). Aschenbach era uno scrittore ormai noto, che apparteneva «a una razza in cui non già il talento era una rarità, ma la base fisica di cui il talento aveva bisogno per avere pieno sviluppo» (p. 15).

Il suo viaggio a Venezia diventa da subito viaggio dentro se stesso, traghettato nell'abisso del suo volto più vero dalla visione incarnata della Bellezza perfetta. È Tadzio, un giovanotto polacco di quattordici anni, anche lui all'Albergo Excelsior con la sua famiglia, a vestire i panni di Eros di cui alla vista ancora una volta Psiche si innamora follemente: «Aschenbach fu colpito da meraviglia e quasi da sgomento per la bellezza veramente divina del giovane mortale» (p. 40). Rimane lì per lui. Se ne rende conto quando deciso ad andar via si rallegra del disguido con il suo bagaglio e ne approfitta per tornare indietro e giustificare quella che in realtà è una resa di fronte all'Amore. Non il luogo «allentava la sua volontà, lo rendeva felice» (p. 57) ma Tadzio «per cui gli era stato penoso il distacco» (p. 52). A un tratto persino la morte, annunciata dalla diffusione del colera a Venezia, non ha più il volto terribile e infausto, molto più atroce e persino crudele sarebbe per l'animo suo non godere più della presenza di Tadzio.



Foto di Laurence Chellali

Foto di Laurence Chellali



Eros e *Thanatos* sono adesso uno di fronte all'altro. E mentre *Eros* si presenta nei suoi sogni attraverso la trasfigurazione di una festa dionisiaca, *Thanatos* rappresenta il ritorno a quell'equilibrio apollineo che aveva caratterizzato la sua vita. Il perturbamento è talmente potente che Aschenbach compie la scelta. Rischia per se stesso e rischia per quella figura quasi eterea che ama. Non dice nulla dell'epidemia agli altri ospiti: «era un passo che l'avrebbe ricondotto indietro, che l'avrebbe restituito a se stesso; ma chi è fuori di sé nulla teme quanto il rientrare in sé» (p. 86). E si compiace quando intravede nel giovane i segni della fragilità fisica e pensa che mai diverrà vecchio. Vecchio come il proprio corpo in declino per il quale prova ribrezzo. Si rintraccia così nelle pagine di Mann non soltanto un'eco freudiana, ma persino la più sincera verità sull'amore che di solito si finge di ignorare. La paternalistica convinzione che colui che ama

vuole e desidera per l'amato tutto il bene del mondo è una falsità in cui l'umano si trastulla per non guardarsi in volto, per non scoprire la crudeltà egoistica del suo sentimento. Chi ama ha in mente innanzitutto se stesso e famelico desidera l'altro. Divorarlo. Farlo divenire carne della sua carne, in una distruzione che è appagamento totale. E se non può così possederlo allora preferisce che il corpo amato, vissuto e pulsante, si spenga per sempre. È disposto persino a morire perché vivere in quel sacro fondo, abbandonato e solo, ha il sapore amaro della follia incompresa. E l'infingimento dell'amore e sull'amore si estende sul corpo che imbellettiamo e di cui ancor di più ci prendiamo cura per essere amati da chi amiamo. E così Aschenbach va dal parrucchiere e si tinge i capelli: «portava pietre preziose, si profumava, parecchie volte al giorno impiegava molto tempo per agghindarsi e andava a pranzo tutto adorno, eccitato, ansioso» (p. 89). La morte sta lì ad attenderlo, ma non se ne cura, a differenza di Ivan Il'ic non ha alcun potere su di lui. Il lento spegnimento del suo fisico è condotto dall'amore di Tadzio verso la luminosa liberazione. Il suo addio sarà l'addio di Aschenbach alla vita. Non assaporerà mai il terribile distacco dall'amato. È sulla spiaggia, nella solita sedia e ammira il suo giovane Fedro quando la morte realizza il suo sogno di unione e di pace.

«Gli parve che il pallido e soave psicagogo laggiù gli sorrisse, gli facesse cenno; che, staccando la mano dall'anca, gli indicasse l'orizzonte lontano, lo precedesse aleggiando nell'immensità piena di promesse. E, come tante altre volte, volle alzarsi per seguirlo» (p. 96).

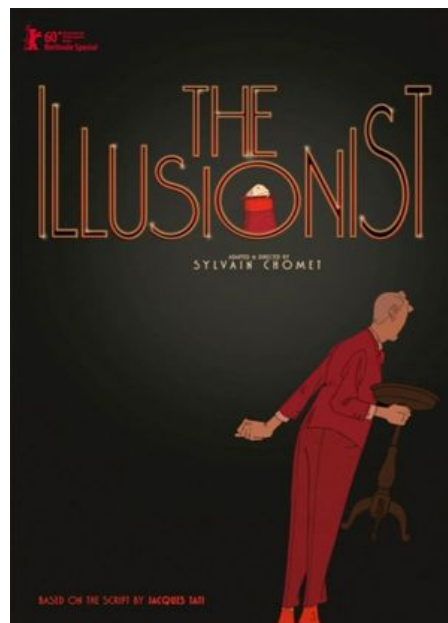


IL "DISILLUSIONISTA"

di Marta Cristofanini

Innanzitutto, le persone. In un film dove ogni personaggio, protagonista o comparsa che sia, trova una sua intensa - e spesso impietosa - caratterizzazione al limite della caricatura, come si può trascurare quell'intimo universo riunitosi per assistere all'ultima opera del regista di *Appuntamento a Belleville*, Sylvain Chomet? Ecco: una bimba dagli occhi dispettosi sgambetta sprofondata nella poltrona mentre finge di accarezzare un pianoforte immaginario con le piccole dita inquiete; accanto a lei, un flemmatico nonno posa con insistenza lo sguardo sullo schermo ancora insolentemente bianco (quando si deciderà a splendere ammaliante e a catturare la piccola?). Entra un'anziana signora, impellicciata, che corre a prendere il posto per sé e per il marito. Segue una giovane coppia, un vago sorriso che va smarrendosi sulle labbra, permesso scusate sono liberi quei due posti? Con visibile sollievo si siedono, guardandosi golosamente intorno. Incredibile osservare l'eterogeneità di questa platea.

Non so perché ma sono soddisfatta nel vedere tutti questi bambini chioccianti ed eccitati. Forse perché ormai sempre più spesso o non vengono portati al cinema o, se ciò avviene, è per farli assistere all'ultimo grande evento 3-D, iper-realistico, super-digitalizzato, assolutamente imperdibile. Bene, qualcuno invece ha pensato di accompagnarli mano nella mano in questa atmosfera malinconica, nostalgicamente retrò, dove aleggia l'incanto di una intimità ritrovata. I personaggi di questo cartone animato dai tratti dolcemente sfumati si muovono in maniera quasi "senile" se mi è



concesso il termine: avvezzi alla prodigiosa fluidità del movimento computerizzato -che paradossalmente è quanto di più simile possa esserci a quello umano!- la tenera incertezza di questi burattini colorati ci proietta in un ricordo di infanzia. Eppure... non tratta di gioie infantili questo breve e intenso racconto, ma della perdita delle illusioni, adulte o infantili che siano. Del confronto con un mondo che costringe a disaffezionarci a ciò che è magico, e che può parlare nonostante tutto ancora molto di noi. Parla di magie che vanno rarefacendosi in labili echi. Echi che si rincorrono in platee deserte.

Un prestigiatore ormai giunto al crepuscolo della sua carriera (i suoi trucchi sono ormai diventati troppo "ingenui" e antiquati rispetto a un pubblico alle prese con i primi sussulti del rock'n roll e le prime televisioni) stringe amicizia con una ragazzina che, affascinata e sedotta dal potere che

attribuisce al prestigiatore, quello ovvero che egli possa risolvere qualsiasi problema ed esaudire qualsivoglia desiderio, decide di seguirlo nei suoi sfortunati vagabondaggi in cerca di un impiego. Si ha quindi il tentativo del buon mago di mantenere salda la fiducia della bambina in questa sua supposta onnipotenza, cercando di accontentarla in ogni sua richiesta, mentre parallelamente egli si vede sempre più in difficoltà. Solo per mantenere l'illusione tanto cara a quel cuore così giovane, per cui le miserie della realtà svaniscono non appena da dietro il suo orecchio l'anziano amico fa fiorire una monetina.

Ma non può durare a lungo. E mentre l'illusionista è costretto a migrare disperatamente da un teatro all'altro e infine a "prostituire" la propria arte, ormai considerata come antiquata, priva di utilità e interesse alcuno, la fanciulla si innamora di un giovane ed è tempo, per il suo rassegnato amico, di rivelarle come stanno le cose: i maghi non esistono.

L'atmosfera gozzaniana del film ben condensa la riflessione sul rapporto tra passato e modernità, ovvero cosa ci procura il progresso ma anche di cosa ci priva. Inoltre, mio malgrado, non sono riuscita a tenere al di fuori delle mie riflessioni l'attualità: tanto palese mi è sembrata la similitudine con quello che sta accadendo oggi nel nostro paese dove l'Arte è piegata in ginocchio, affamata e umiliata. Quando nella scena finale le luci delle vetrine cominciano a spegnersi inesorabilmente, un brivido di sconsolazione mi ha percorsa: il burattino del ventriloquo abbandonato contro il vetro, il cappello e il fazzoletto del mago immobili e spessi come ombre inanimate... Non sono che i simboli della resa culturale italiana che come non mai in questo periodo si sta manifestando nelle sue forme più acute. E

tutti presto ne pagheremo le conseguenze.

Questa fiaba sulla disillusione ha reso bene i colori del mondo in cui sono immersa. Un mondo che mi fa sentire come una marionetta un po' grottesca, impacciata, assurda. Una creatura imbarazzante poiché nessuno ha idea di cosa farne. In Italia essere giovani vuol dire membra intorpidite alla parola "futuro"; significa battiti impazziti nel petto scorrendo i titoli dei giornali, occhi che si riempiono di un gelida assenza, con la bocca stropicciata da un'unica emozione: umiliazione.

La filosofa Francesca Rigotti, nel suo breve trattato *La filosofia delle piccole cose*, racconta di come l'insaziabile ombra delle Grandi Cose divori tutto quanto divorando e annientando ogni sfumatura, e ciò viene vissuto passivamente, come se il termine stesso di "modernità" potesse proteggere - come una garanzia- tutte le inevitabili degenerazioni derivanti da essa: si pensi all'ingordigia sempre più esasperata del consumismo, di quell'era della paccottiglia dove si sta perdendo definitivamente il culto delle Piccole Cose. Travolti da significati sempre più grandi ed estranei, abbiamo perso l'abitudine a esplorare e capire il mondo con i nostri occhi, il nostro naso, la nostra bocca. La nostra testa. Credo di non essere l'unica a sentire talvolta il bisogno di fermarmi un attimo per sottrarmi alle spasmodiche convulsioni di questo mondo che con il pretesto della continua novità non sa più dire niente. Fermarsi e capire che, in tutta questa sovrabbondanza, c'è qualcosa che *manca*.

Le vetrine dei negozi si spengono. Un buio improvviso ammutolisce ogni cosa, rinnegandola. In alto sulla destra -in quell'angolo impastato di nero- una lucciola vola via. Fioca. Bellissima.

Si accendono le luci in sala: il film è finito.

EPITAFIO AL MODO DI GORGIA

di Valerio Marconi

Perché si pone una domanda? Per sapere oppure per mettere in difficoltà o per dubitare d'una proposizione. È forse bene avere uno Stato? Sta dunque male negare lo Stato? Non è che ci sia mai stato uno Stato: tanti ve ne furono, ma uno mai.

Da una parte quando fu fatto il primo Stato subito le genti vicine per sopravvivenza ne fecero un altro, poiché sole erano deboli, dall'altra mentre fu istituita la più antica associazione, essendo le genti umane sparse per il globo, certamente altrove ve ne fu una altrettanto antica. È certo che la sicurezza è dovere degli Stati conservarla perché i cittadini prosperino quale che sia l'avvenire degli eventi, e garantire giustizia, che è equilibrio fra le parti, e costruire opere che sono necessità per le collettività; ma non è forse vero che se talune cose esistono per certi scopi e invece vengono meno alla loro ragion d'essere diventano obsolete? Dunque, se gli Stati persistono per quei fini e invece creano ostacoli nella scarsa possibilità di

raggiungerli risultano inutili. Infatti, devono garantire la pace ma si fanno guerra tra loro ed è prassi bellica che chi vinca entri come invasore nello Stato altrui, impedendo che questo conduca una vita pacifica, e saccheggi e uccida quanto può mentre chi perde viva come suddito sotto il potere altrui, evitando che questo porti scontri continui, e si sottometta e rinunci alla libertà.

È quindi lo sconfitto costretto a non salvaguardare la pace interna o a rinunciare alla libertà dei cittadini che è suo dovere conservare e il vincitore, indebolito dagli sforzi bellici, è dunque destinato a conoscere la condizione di sconfitto per opera di terzi o ad andare in rovina per le lotte intestine venendo meno alla sua condizione di pacere. E devono garantire giustizia ma sono patria d'ogni ingiustizia, in quanto se gli Stati devono farsi garanti della giustizia ci devono essere ingiustizie e quindi come garantiscono essi giustizia? Per dare giustizia senza ingiustizie bisognerebbe prevenire queste ultime ma per prevenire i crimini con efficacia necessiterebbe ledere la libertà civili. Inoltre, punire prima del misfatto è punire senza giustizia e togliere il libero arbitrio al cittadino che è libero di agire, solo dopo l'azione se ha fatto bene riceverà lode se male castigo; di più, giustizia è dunque equilibrio fra le parti, al male condanna e al bene encomio. Non solo gli Stati non possono evitare le ingiustizie ma non possono nemmeno garantire giustizia, infatti o i giudici essendo umani ed essendo umano errare potrebbero condannare chi è innocente e ritenere innocente chi è reo o i giudici essendo tutti uomini ma non essendo tutti gli uomini

Foto di Laurence Chellali



probi potrebbero essere corrotti essendo quindi pagati per sbagliare. Ora, se alcuni giudici giudicano non giustamente alcuni giudicati sono giudicati male e quindi se il giudizio degli Stati, operato dai giudici, non è uguale per tutti allora gli Stati garantiscono un giudizio iniquo.

Che giustizia c'è senza giustizia? Inoltre, devono costruire opere necessarie a tutti ma queste servono solo a parte della società, quindi la necessità di tutti non è soddisfatta mentre sono tutti a versare contributi per far costruire tali opere; avendo gli Stati territori più o meno vasti non tutti i cittadini hanno le stesse necessità ma tutti pagano per tali opere secondo le loro possibilità sostanziali e non tutte le opere realizzate sono utili a chi tutte le ha pagate. Non solo, pagando ognuno secondo l'ammontare dei suoi averi ci sarà chi pagherà di più e chi pagherà di meno ed è probabile che ci sarà chi, pagato di più avrà minore vantaggio e chi, pagato di meno, avrà maggiore vantaggio; da una parte è soprattutto la residenza a determinare l'utilità o l'inutilità delle opere pubbliche per la parte dei cittadini, che avrà ben speso o invano sperperato, dall'altra risulta evidentemente propria degli Stati una fiscalità che gravi su tutti in quanto tutti son cittadini, perciò è inevitabile che questi paghino inutilmente per altri opere inutili per loro. Ci sarebbe comunque un'uguaglianza se di volta in volta tutti pagassero a vantaggio di altri e altri a vantaggio loro, ma così non è: tra tutti coloro che pagano, i cittadini, ve ne sono pochi che saranno i costruttori delle opere e più di tutti guadagneranno e avranno vantaggio da tali cose. Ora, se un gruppo di cittadini con le medesime necessità pagassero dei costruttori entrambi ne avrebbero giovamento ma se uno Stato ingaggia i costruttori nessuno dei cittadini da ciò realizzerebbe risparmio,



Foto di Marisa Gelardi

moltissimi spesa, alcuni vantaggio e ben pochi guadagno. Inoltre, i cittadini negli Stati hanno un intermediario con i costruttori e per soddisfare la necessità di una parte tassano la totalità. Insomma, non solo gli intermediari hanno un prezzo che si somma a quello dovuto ai costruttori ma tali intermediari, gli uomini di governo, sono anche se non passibili di corruzione almeno debitori del sostegno economico e non solo, per ottenere il potere e pur non dovendo pagare, talvolta hanno necessità di ricambiare il favore a quei costruttori che li abbiano sostenuti e che magari risultino più esosi rispetto ad altri. E chi, conoscendo bene le cose e ben sapendo giudicare, si affiderebbe a intermediari con interessi diversi dai suoi per curare i propri interessi, che potrebbe benissimo e con grande utile e vantaggio curare da solo?

Essendo ora chiaro e rotondo che gli Stati sono come tanti giganti ubriachi che, dirigendosi non dove indica loro la mente intera ma dove li trascina la maggioranza dei loro pensieri, agiscono con volontà frammentata e non con tutto se stessi, si pestano i piedi a vicenda e fanno una baruffa tale e quale a quella dei contraddittori intenti che sono in loro.



Foto di Gianluigi Suman

Ora, per concludere il mio discorso sull'inutilità degli Stati chiarirò la causa della loro manifestata inutilità. I principi in base a cui si fondarono gli Stati -ovvero che gli uomini liberamente deliberino d'essere cittadini di uno Stato e sudditi delle leggi ed avvenuto ciò per scelta unanime decidano secondo il criterio della maggioranza in virtù della precedente unanimità- sono frutto d'una grandissima illusione.

Primo, non tanto perché gli uomini non siano liberi, non è mio compito dissertare qui se l'uomo sia libero o no, in quanto nell'immediato importa se l'uomo agisca liberamente o meno nel fare una certa cosa ovvero fondare uno Stato, ma perché l'uomo necessita di altri uomini per perseguire l'utile e quindi è spinto dalla necessità e dai bisogni dai quali non sarà mai libero sino alla morte, dunque è per sopravvivenza che l'uomo si associa non per libera scelta.

Secondo, perché il cittadino per essere libero all'interno di uno Stato deve farsi suddito delle leggi in virtù delle quali è in uno stato di uguaglianza con tutti ma gli Stati sfruttano la necessità, per un consenso unanime alle leggi, che quindi non avviene liberamente, e impongono leggi che possono anche essere ingiuste ma che tanto dovranno

essere accettate per necessità, perciò si è uguali in uno stato di ingiustizia e sfruttamento. Inoltre gli Stati sono fondati da cerchie di uomini che li lasciarono in eredità ai propri figli ma le generazioni successive vivono associate per la volontà unanime dei morti, non per la loro che sono vivi. Insomma, tale unanime e libero consenso è ben poco più che una favola che nemmeno i poeti si sono degnati di cantare con dolci versi e molli melodie.

Terzo, perché il criterio della maggioranza già vacilla una volta mostrata la vera natura del concetto di unanimità, che è fallace, in quanto non ha senso ritenere buono un criterio fondato sull'universale approvazione per via della necessità, che permetta di non decidere per unanimità richiamandosi a quella originale. E quale uomo che non abbia ottenebrata la mente da un grande inganno delibererebbe all'unanimità di deliberare da allora innanzi per maggioranza sapendo così che non si deciderà per il bene di tutti ma solo per quello dei più? Inoltre, essendo gli uomini pochi a essere savi e molti a essere ignoranti ed essendoci uomini negli Stati, in essi ci sarà una maggioranza di ignoranti e una minoranza di savi e quale unanimità che non fosse incalzata dal bisogno e confusa dall'inganno avrebbe stabilito per il bene comune la decisione per maggioranza?

Con ciò concludo il mio discorso, che ho condotto in maniera approfondita e chiara in ogni sua parte nel mio intento di dimostrare come distorte convinzioni ed erronee abbiano spinto l'uomo a creare gli Stati, che ho cercato di dimostrare essere inutili al bene di tutti gli esseri umani e proprio a tutti gli uomini consegno questo frutto dei miei sforzi fisici e mentali, affinché ben conoscano e meglio sappiano discernere intorno al loro utile.

PAROLE AL VENTO

di Giusy Randazzo

Il tavolo rettangolare era al centro. C'era chi stava seduto a scribacchiare lettere che non avrebbe ricevuto nessuno o poesie privatissime senza versi. Il tipo un po' curvo passeggiava andando da una parete all'altra. Uno parlava con un uomo che fissava i suoi abiti o il pavimento. Un gruppetto era di fronte al televisore, ma il più giovane si alzava continuamente dal divano per spegnerlo. Poi lo riaccendeva. Urlava qualche amico, il resto rideva o si assentava. Le finestre davano su un giardino sfiorito, ben delimitato da muri altissimi in cui l'edera si era appiccicata per sempre. L'infermiere spingeva sulla sedia a rotelle qualcuno, che molti anni prima era stato un ragazzo. Aveva tentato il suicidio gettandosi dalla finestra di un appartamento al terzo piano e purtroppo si era salvato. Almeno così pareva a vederlo respirare. Null'altro. Le vetrate dentro il salone correvano per tutta la parete laterale. Si aprivano al centro come porte antipanico. Sulla sua sedia Ada trascorreva la giornata. Osservava ogni cosa attraverso i vetri. L'unico movimento che si concedeva. La gente colorata che incontrava gli ospiti e gli alberi muti che ogni tanto si spogliavano. Il paesaggio non cambiava di tanto. Al mattino la portavano nel suo angolo. A pranzo la conducevano nel refettorio. La imboccavano. Mangiava. La riportavano nel suo angolo. Alla sera l'accompagnavano nella stanzetta dove dormiva. Poi la luce tornava e il ritmo fermo riprendeva identico. C'era molto da fare a *Villa Sofia*, poco da dire. Il dottore di turno era uno nuovo, che di quel posto conosceva soltanto le cartelle di ognuno che aveva studiato. Fogli sistemati in uno schedario. Muti di emozioni e di volti. Da qualche giorno tentava di parlarle.

«È inutile. Mi creda» disse l'infermiere passandogli accanto.

Il dottore si era seduto di fronte ad Ada e la guardava in silenzio, ormai cosciente che non gli avrebbe risposto.

«Sta qui da dieci anni, ma non ho mai sentito la sua voce» riprese.

«Immagino. Ho letto la sua scheda»

«Ne ho visti passare di psicologi e psichiatri che hanno fatto di tutto per comunicare con lei. Sembra impossibile che una donna tanto intelligente e stimata possa finire così. Dopotutto ha soltanto sessantatre anni».

«Ha mai letto i suoi libri?» chiese il dottore girandosi verso di lui.

«Io? No...no... Per la verità» aggiunse tentennando «uno l'ho comprato, ma ho capito soltanto quello che volevo capire» disse con un sorriso, grattandosi la fronte.

«Pare però che non scrivesse soltanto saggi»

«Ah, sì? Questo non lo sapevo. E sono stati pubblicati?» domandò sorpreso.

Il dottore rispose con un cenno della voce e un'incerta espressione sul viso e l'uomo continuò.

«Comunque, non viene mai nessuno qui per la nostra saggia Ada. Ogni tanto si vedeva sua madre, ma deve essere morta o troppo vecchia per muoversi. Ha due figli, se non sbaglio, ormai grandi»

«Vedo che sa parecchio di questa donna».

L'infermiere si avvicinò ad Ada, indifferente ai loro discorsi, e si rannicchiò sulle gambe

per osservarla, poggiando una mano sulla sedia.

«Guardi, dottore. Si metta anche lei qui. La osservi. L'ho fatto tante volte».

Il giovane medico si spostò.

«Fissi i suoi occhi. Guardi le pupille. Si muovono. Seguono qualcosa. Lo so. Lo sento. Ada rivive la sua vita, il tempo che è stata. Sicuramente sta pensando. Magari ha elaborato delle nuove teorie e se le porterà nella tomba. Magari lei ha capito tutto e preferisce il mutismo. Nessuno sa che cosa sia successo. L'hanno sottoposta inizialmente a tutti i possibili accertamenti. Non è emerso nulla. Nulla. D'un tratto, un giorno, ha staccato la spina e il mondo si è ridotto a questo» affermò alzandosi e indicando il giardino di fronte a lei.

«Non ha mai detto una parola in questi dieci anni?»

«Neanche una. Mai. E aggiungo un'altra cosa. Io le sono molto affezionato, sa? Ogni tanto vengo qui e la faccio camminare, ma so che non lo gradisce, così quando arriva la primavera la porto nel giardino. Ci sediamo e le parlo. Io, dottore, le parlo dei fatti miei, dei miei problemi. Lei non mi risponde, ovviamente. Osserva qualcosa e finisco anch'io per seguire quello che guarda lei e dopo un po' tutto compare» disse facendo un segno nell'aria con la mano aperta.

«In che senso *tutto compare*?»

«Non so, magari le sembrerò un po' andato. E forse è così. Stare qui dentro dopotutto avrà i suoi effetti» cominciò sorridendo. «Intendo che mi accorgo delle piccole cose. Quelle che non osserviamo, che guardiamo e basta. I piccoli insetti o i piedi delle persone o qualcuno che di solito è invisibile o la terra aggredita dall'erba o proprio quel filo d'erba o la gomma arrotolata di lato o i mattoni del vialetto o quel vano scorticato nel muro o il vento che smuove le foglie contro il loro volere. A volte mi sembra che soffra ogni cosa e comprendo che tutto è innocente, persino io stesso... E allora mi ritorna in mente una frase di Ada, che ho imparato a memoria, anche se inizialmente non la capivo... *Riemerge la gioia in questo stare insieme di qualsiasi frammento. La somma dei singoli dolori è la bellezza del mondo che ognuno libera dagli affanni...*»

E così la mia amica Ada, senza dire una parola, insomma, ridimensiona i miei problemi, le mie preoccupazioni... o, non so, forse mi permette di comprendere che non sono solo. E quando la riporto indietro, nel suo angolo di paradiso che noi pensiamo sia il suo inferno, capisco ancora di più. Capisco che Ada non ha più nulla da aggiungere. Capisco che adesso lei è libera. E soprattutto capisco, dottore, che la maggior parte di quello che diciamo di solito -noi vivi- è fiato sprecato. Se fosse vento sarebbe già una gran cosa»



Foto di Roberto Lanza

concluse.

Sorrise al medico che l'ascoltava silenzioso. Si sentì forse inopportuno e senza dire altro tornò al lavoro.

Il giovane dottore, dopo le consuete visite, trascorreva il suo tempo con Ada. Sempre nello stesso cantuccio del salone di fronte alla vetrata che dava sul giardino. Le leggeva brani dei saggi che un tempo lei aveva scritto. Li commentava o stava in silenzio con lei. A volte le stringeva la mano raccontandole della sua vita. Le mostrava le foto di un'esistenza che si apriva alla tipica quotidianità degli adulti. La sua casa, la sua compagna e il suo piccolo bimbo.

«Guarda questa. Questa è la mia famiglia. Quella di un tempo. Così me la voglio ricordare».

Sapeva che le condizioni di Ada non lasciavano scampo. Il suo cuore era sempre più debole. Presto si sarebbe fermato. E passarono i mesi. E giunse la primavera.

«Lei ha scelto di venire qui. Si sarà però già accorto che non è facile convivere con tanto dolore. Per questo vorrei dirle di non perdere troppo tempo con quella donna, dottore» le disse un giorno il direttore. «Sta morendo. Lo sa, vero?»

«Ne sono consapevole»

«Allora perché rischiare, al suo primo incarico, di affezionarsi a un paziente che è destinato a morire a breve? Si protegga»

«Io sono uno psichiatra, ma prima ancora sono un medico. Per me la vita è preziosa, breve o lunga che sia. Se la prossima cosa che dovrò imparare sarà il distacco dai miei pazienti e per farlo dovrò passare per la via stretta, sono pronto. Io ritengo che ci siano i termini perché Ada possa ritornare anche un'ultima volta tra noi»

«Tra noi? E a che serve? Lo sa che nessuno la viene a trovare da anni? Lo sa che ha due figli che sembrano spariti nel nulla? E fratelli e sorelle? E parenti? Ha persino un marito. E l'unica azione che compie per quella donna è pagare la retta per farla star qui. Neanche ogni mese. Troppo faticoso. Lo fa anticipandone sei alla volta. Nell'ultimo accredito erano soltanto tre, però. Perché? Si domanderà. Glielo dico io. Sa che sta morendo e non vuole di certo perdere del denaro. Sono il direttore di questo posto da sei anni, non ho mai visto quell'uomo. Non so neppure come si chiami. Comunica soltanto con la segreteria. Mi dica allora, collega: la vuol far tornare tra noi perché si possa rendere conto che sta morendo da sola, abbandonata da tutti? Questo è il dono che le vuol fare?».

Il giovane medico chinò il capo senza rispondere. Forse persino mortificato.

«Se è tutto, vorrei ritornare al mio lavoro»

«È tutto. Vada, vada. E faccia come crede».

Continuò a trascorrere il tempo con Ada, attento anche agli altri pazienti. Ogni tanto la prendeva sottobraccio e la portava a passeggio, accarezzandole sempre la mano.

«Qualcuno ha scritto sulla tua scheda che molto probabilmente la causa di questo stato semi-vegetativo è stato il tuo lavoro. Troppo pensare. Io però ho letto ogni cosa che hai scritto. I racconti, i romanzi e non soltanto i saggi. È vero, per quanto ironica possa essere a volte la tua scrittura, c'è una vena di tristezza che l'attraversa sempre. Come un disincanto. Ho letto alcune tue storie a mio figlio, sai? Si chiama Simone. Ti piace questo nome?... Non

importa. Gli sono piaciute. Così ogni sera, prima che vada a dormire mi chiede di leggergli qualcosa di tuo. E lo faccio. Non so se comprende tutto. Non importa... Ho segnato molte cose. Poi le ho trascritte. Ho fatto un lavoro da detective» disse sorridente. «Sì, da detective. Perché tu sei là. In quello che hai scritto. Ho notato che c'è una frase che ritorna spesso: "Il mondo mi confonde". E poi un'altra: "È importante esser creduti". Nessuno a casa aveva capito, vero? Nessuno aveva capito quanto soffrissi a comprendere l'insensatezza del mondo, la sua follia, la sua violenza. Immagino che si trasformasse delle volte persino in un incubo reale, quando tuo marito urlava o quando i tuoi figli non capivano che quel papà tanto giocherellone in realtà era il tuo carnefice. Hai resistito per loro, anche se non ti credevano, come il resto della gente che conoscevi. Nessuno avrebbe scommesso che in quella coppia la più debole eri tu. Tu che sembravi presuntuosa, sicura, superba, saccente, instabile, folle. Persino i tuoi figli, che amavi più di ogni altra cosa. Ti eri nascosta anche a loro. Ti proteggevi divenendo tu stessa il personaggio che non descrivevi mai. Quello che si salvava, quello che lottava e vinceva. Ma era un'altra finzione. Nella tua vita speravi di rappresentare l'unica storia che mai avevi scritto. La storia della salvezza. Poi hai capito che non era possibile... Sai come so così tanto? No, non perché sia talmente bravo da averlo dedotto dai tuoi testi».

La fece accomodare su una panchina. Si sedette accanto. Appoggiò la sua mano sotto il mento di lei e lentamente la fece voltare verso di lui. La guardò negli occhi. Le sistemò una ciocca di capelli grigi, sfuggita al tupè, dietro all'orecchio.

«Sei ancora bella. La più bella del mondo».

Chinò la testa. Guardò il suo camice bianco e poi di nuovo lei.

«Sono un medico. Vedi? Il tuo medico, ma so già che non ti guarirò. Ho letto il tuo diario. Sono riuscito a recuperarlo. E ho capito».

Pianse il giovane medico e le baciò le mani, chiedendole perdono per il mondo e per quell'antico silenzio in cui era stata costretta a vivere.

«Scusami, scusami. Aveva ragione quel vecchio infermiere, con te si finisce sempre col parlare di sé, in qualche strano modo. Forse tentando di trovare la cura per vivere meglio, per risentirsi innocenti... né vittime né carnefici. Sembra che tu ce l'abbia fatta. Io so che coloro che ti hanno amata non vengono a trovarti perché non è facile pensarti felice in questo stato. Non possono accettare di vederti indifferente, non possono credere che ci sei ancora e pur non tendi loro le braccia, non sorridi, non domandi, non ascolti. Lo so, è un alibi per la loro vigliaccheria. Preferiscono pensarti morta, forse. Piangerti o accusarti per quello che avresti potuto fare e non hai fatto. Sanno bene, però, che se soltanto uno di loro fosse finito qui dentro, tu, non te ne saresti dimenticata e questo posto sarebbe divenuto la tua casa... Sono qui, a parlarti e non sono più certo che mi ascolti. Farfuglio discorsi senza senso. Parole al vento. Nient'altro. Non dovrei chiederti nulla. Dovrei stare qui, in silenzio, ad ascoltare il tuo silenzio. Non è te che voglio aiutare...ma me stesso... Parlo nella speranza che sia tu ad aiutare me... Soltanto tu puoi farlo. Avresti potuto e sono sicuro che avresti trovato le parole giuste. Che mi avresti compreso e capito e sollevato da questo peso che è diventato un macigno. Da quando ho letto il tuo diario, ho il terrore di svegliarmi un giorno sapendo di dover convivere per sempre con la mia colpa. Poi mi dico che non è così, che anch'io ho subito la vita e i suoi eventi... Non posso vivere, però, vedendo tutto questo. Forse è la soluzione migliore quella che hai trovato tu. Il tuo viso è sereno e la tua dolcezza è

visibile. Come se la verità necessitasse di un tale sacrificio per poter essere colta. Questa sei. Trasparente a tutti, adesso. Anche a me. Io ti ho capita, finalmente. Il tuo silenzio m'investe e mi fa tremare. E mentre ti salva ai miei occhi e a quelli del mondo... non mi salva... Tutt'altro. Aiutami... Non mi vuoi un po' di bene?».

Sul volto di Ada comparve una strana espressione. La prima dopo mesi che la osservava. Corrugò la fronte e sembrò sorridere. E mentre il giovane medico si riprendeva dallo stupore, Ada poggiò la testa sulla sua spalla. Fece un lungo respiro. Gli strinse la mano. L'avvicinò lentamente alle labbra. La baciò. La sfiorò di nuovo con la delicatezza di chi ama. E poi, in silenzio, morì.

L'uomo nascose il viso tra i suoi capelli e s'inebriò del profumo ancora vivo. Poggiò poi la guancia sul capo abbandonato.

«Grazie... grazie...» le sussurrò con lo sguardo annegato nelle lacrime.

La prese tra le braccia e la strinse a sé come una bambina. Sulle sue gambe. Da lontano qualcuno vide la scena. Arrivarono ospiti, infermieri e colleghi e in ultimo il direttore. Il dottore cullava la piccola Ada.

«Sssh...» disse loro piangendo. «La mia mamma si è addormentata per sempre».

Foto di Laurence Chellali



PROPOSTE EDITORIALI

Le proposte di collaborazione devono essere inviate all'indirizzo redazione@vitapensata.eu, accompagnate da un breve CV. La redazione si riserva di accettare o rifiutare i testi pervenuti, che devono essere formattati secondo le seguenti indicazioni.

Formattazione del testo

Il testo deve essere composto in:
carattere Book Antiqua; corpo 12; margine giustificato; 40 righe per pagina.

Citazioni

Le citazioni vanno inserite fra virgolette a sergente e non fra virgolette inglesi. Quindi: «Magna vis est memoriae» e non "Magna vis est memoriae". Le eventuali citazioni interne alla citazione vanno inserite, invece, tra virgolette inglesi: " ".

Le citazioni più lunghe devono essere formattate in corpo 10.

La parola *psyché*, che in seguito passò a significare "anima" o "mente cosciente", designa nella maggior parte dei casi sostanze vitali, come il sangue o il respiro

Termini in lingua non italiana

Le parole in lingua straniera che non siano comprese all'interno di una citazione vanno sempre in *corsivo*, così come tutti i titoli di libri.

Note

Le note vanno inserite **manualmente**, a piè di documento e non di pagina; quindi come "note di chiusura" e non "a piè pagina". Il numero della nota accanto alla parola deve essere formattato in apice. Le note vanno inserite, dopo l'articolo, in corpo 11.

Nota normale, con titolo ed eventuale sottotitolo:

E. Mazzarella, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 42-43.

Nota su un testo del quale sono già stati forniti i riferimenti in una nota precedente:

N.K. Hayles, *How we became posthuman*, cit., p. 5.

Nota riferita a un saggio pubblicato in un volume collettivo o in una Rivista:

U.T. Place, «La coscienza è un processo cerebrale?», in *La teoria dell'identità*, a cura di M. Salucci, Le Monnier, Firenze 2005, p. 63.

Nota per la citazione successiva tratta dallo stesso libro di quella immediatamente precedente: Ivi, p. 11.

Quando -sempre fra due note immediatamente successive- l'Autore è lo stesso ma i libri sono diversi si usa: Id., (seguito dal titolo e da tutto il resto)

Se la citazione successiva fa riferimento alla stessa pagina del medesimo libro, la formula è: *Ibidem*

I numeri di nota in esponente vanno inseriti dopo le virgolette e prima dell'eventuale segno di punteggiatura:

«La filosofia è un sapere non empirico ma capace di procurare conoscenze effettive che nessun ambito positivo di ricerca può raggiungere»¹.

Recensioni

Le recensioni devono seguire le norme generali già indicate. I numeri di pagina delle citazioni del testo esaminato non vanno inseriti in nota ma nel corpo del testo tra parentesi tonde.

Inoltre, la recensione deve contenere i seguenti elementi:

- una sintesi dei contenuti del libro
- una serie di citazioni (con relativo numero di pagina) a supporto della sintesi e del commento
- l'adeguata distinzione tra i contenuti del libro e il giudizio o critico-positivo o negativo che sia del recensore.

Per citare dalla Rivista

Per citare un testo della Rivista si consiglia di utilizzare la seguente notazione:

AUTORE, Titolo, «Vita pensata», Anno, numero, ISSN 2038-4386, URL (Esempio: <http://www.vitapensata.eu/2010/11/01/colori/>)

Se si cita dalla versione PDF o youblisher si aggiunga il relativo numero di pagina.

Hanno collaborato a questo numero

Diego Bruschi
Rita Cocuzza
Francesco Coniglione
Marta Cristofanini
Luigi Ingaliso
Valerio Marconi
Ines Testoni
Marco Trainito
Antonio Vigilante

Fotografie originali

Claudio Carta Colombo
Laurence Chellali
Angelo Coli
Camillo Ferrari
Marisa Gelardi
Roberto Lanza
Pierfranco Ramone
Gianluigi Suman
Clorinda Valle

Grafica del sito Internet

Giovanni Polimeni

Collaborazioni esterne

Associazione culturale "Il Forte"
Associazione Italiana
Philosophoi

Nota

Il traduttore dei versi di Eschilo citati in copertina è Franco Ferrari

È possibile leggere i curricula dei collaboratori sul sito della Rivista: www.vitapensata.eu

"La vita come mezzo della conoscenza"- con questo principio nel cuore si può non soltanto valorosamente, ma perfino gioiosamente vivere e gioiosamente ridere.

(Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, aforisma 324)

VITA PENSATA

REDAZIONE

AUGUSTO CAVADI, DIRETTORE RESPONSABILE
ALBERTO GIOVANNI BIUSO, DIRETTORE SCIENTIFICO
GIUSEPPINA RANDAZZO, DIRETTORE SCIENTIFICO

FONDATORI E PROPRIETARI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO E GIUSEPPINA RANDAZZO

PER INFO E PROPOSTE EDITORIALI

redazione@vitapensata.eu

RIVISTA MENSILE ON LINE www.vitapensata.eu

Fax: 02 - 700425619

La filosofia come vita pensata