

VITA PENSATA

ISSN 2038-4386

La filosofia come vita pensata



10

«C'è del marcio nella specie
Homo Sapiens»

(Konrad Lorenz, *Gli otto peccati capitali
della nostra civiltà*, Adelphi, p. 127)

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.10 -Aprile 2011
Mensile di filosofia
ISSN 2038-4386

Sito Internet

www.vitapensata.eu

In copertina

Punti di vista

fotografia di

Liliana Corà

EDITORIALE

AGB & GR ANTROPOLOGIA/MAFIA 4

TEMI

Alberto Giovanni Biuso LA MENTE MAFIOSA 5

Niccolò Cappelli VERSO UN'ETICA SOSTENIBILE (I PARTE) 8

Giuseppe O. Longo IL NARCISO TECNOLOGICO 15

AUTORI

Alberto Giovanni Biuso IRENÄUS EIBL-EIBESFELDT (II PARTE) 25

Ivana Randazzo JAKOB VON UEXKÜLL: L'UMWELT DELL'ANIMALE 32

VISIONI

Giusy Randazzo OPERETTA IN NERO 34

Dario Carere IL MEDITERRANEO A GENOVA 38

Giusy Randazzo IO RICORDO 43

RECENSIONI

Giulia Bendinelli ARGONAUTI DEL PACIFICO OCCIDENTALE 46

Alberto Giovanni Biuso TEMPO GENETICO E MEMORIA 49

Augusto Cavadi IL GESÙ DI PIETRO BARCELLONA 51

Maria D'Asaro 10 (+1) MOTIVI PER LEGGERE 101 STORIE DI MAFIA 53

Giusy Randazzo LA PORTA È APERTA 55

NEES

Serena Casanova IL PIÙ VIOLENTO DEI VIGLIACCHI 59

SCRITTURA CREATIVA

Giusy Randazzo INSONNIA 61

ANTROPOLOGIA/MAFIA AGB & GR

A che cosa serve la filosofia? A capire la mafia, ad esempio. Assieme alla sociologia, alla storia politico-criminale, alla teologia (come hanno dimostrato gli studi che Augusto Cavadi ha dedicato a quest'ultimo ambito), la filosofia - e in particolare l'antropologia filosofica - getta una luce vivida sulle radici profonde di ciò che chiamiamo *crimine* tra gli umani, compreso l'agire e l'essere dell'organizzazione che va sotto il nome di *Cosa Nostra*. Arcaismo, replicanza, asessualità, gelo emotivo costituiscono alcuni dei caratteri psicologici e antropologici che spiegano la durata del fenomeno mafioso, la sua capacità di adattarsi a contesti storici e politici molto diversi tra loro, dall'età giolittiana al lungo dominio democristiano, dal fascismo a Berlusconi. Non si tratta soltanto di danaro. Che i soldi non spieghino tutto è fondamentale se si vuole davvero tentare di capire Cosa Nostra. L'immensa ricchezza materiale e finanziaria accumulata dai singoli e dall'organizzazione è tale da non poter essere utilizzata e spesa nelle singole vite dei mafiosi, i cui capi -anche per ragioni di sicurezza- conducono spesso esistenze quasi monacali. In analogia con lo schema applicato da Max Weber al protestantesimo, l'impossibilità e talvolta anche il disinteresse a spendere la ricchezza accumulata dall'organizzazione creano un capitale che non viene investito soltanto in attività economiche dirette, nel riciclaggio che produce il falso sviluppo di molte regioni d'Italia. L'accumulazione alla quale Cosa Nostra tende è prima di tutto simbolica, è un immenso capitale di Autorità e di Potere da investire nella miriade di relazioni sociali, professionali e umane che formano la

concreta vita della *polis*. È per questo che il fenomeno mafioso è così pervasivo, solido, difficile da estirpare, poiché crea un ordine gerarchico e collettivo che come tutte le forme di dominio profondo ha bisogno di mascherare la violenza estrema di cui è fatto con una serie di valori, regole e scambi dai quali ottenere legittimazione prima di tutto agli occhi degli stessi potenti, dei criminali, e poi di quanti entrano in contatto con l'organizzazione, a partire dalla serie di favori, privilegi e prevaricazioni che costituiscono il vero humus sul quale la mafia prospera e dal quale riceve consenso. È questo che bisogna prima di tutto intendere per "mentalità mafiosa" e che permette il radicamento ormai secolare di Cosa Nostra nel territorio, tanto profondo da far sì che -secondo recenti studi- circa cinquemila affiliati all'organizzazione godano del sostegno diretto o indiretto di un milione di siciliani (sui cinque che abitano l'Isola). Lo sfondo di tutto questo -non va mai dimenticato- è la natura animale della nostra specie, la struttura predatoria di un primate la cui evoluzione culturale è inseparabile dalla permanenza del dato biologico. Questo non significa, è chiaro, che Cosa Nostra così come è nata nella storia nel tempo storico non finirà. Giovanni Falcone aveva ben motivo di esserne certo. E noi condividiamo tale certezza. Ma i tempi del tramonto di quella particolare forma di *Potestas* criminale che è la mafia vanno previsti non soltanto nei tempi brevi dell'ordine giudiziario ma anche in quelli più lunghi dell'ordine antropologico. In modo da non farsi illusioni ma anche da sapere che nulla è immobile nella vita umana e anche la pretesa mafiosa di cristallizzare i rapporti di dominio è destinata allo scacco.

LA MENTE MAFIOSA

di Alberto Giovanni Biuso

«Già interiorizzato in posizione di onnipotenza, già intronizzato, si potrebbe dire, esso diventa ora autorità maiestatica, legge inesorabile, o rigore senza nome. Si costituisce in questo modo un corpo di norme spietate, un sinistro e grottesco monumento legislativo». Così Elvio Fachinelli¹ a proposito della nevrosi ossessiva e della sua complessa genesi da un'autorità temuta e amata. Ossessione che può diventare vera e propria psicopatia, una condizione alla cui base sta una pressoché totale assenza di emozioni e di empatia, causata in molti casi dal fatto che «lungi dall'essere semplicemente egoisti, gli psicopatici soffrono di un grave difetto biologico. Il loro cervello elabora le informazioni in modo diverso da quello delle altre persone»² (K.A. Kiehl e J.W. Buckholtz, p. 69). I comportamenti dello psicopatico non sono soltanto crudeli ed estremi ma mostrano una fissità assai simile a quella di un meccanismo che, una volta innestato, procede senza potersi fermare, del tutto sordo a qualunque intervento, relazione, rapporto con gli altri, a partire dalle vittime delle proprie azioni efferate.

Tale dimensione oggettiva, cosale, reificata, pervade un'intera organizzazione e fa di essa uno straordinario esempio di psicopatia collettiva. Questa organizzazione è Cosa Nostra. Le ricerche a essa dedicate da Girolamo Lo Verso, docente nell'Università di Palermo, delineano un'identità del mafioso molto diversa dalle sostanzialmente ammirate o almeno indulgenti immagini cinematografiche dell'"uomo d'onore", a partire dal *Padrino* di Francis Ford Coppola. Un'identità complessa e nello stesso tempo monocorde, i cui caratteri principali sono questi: arcaismo, repulcanza, asessualità, gelo



Foto di Laurence Chellali

emotivo.

L'habitat dei mafiosi è «un mondo familiare fondamentalista e totalitario che impedisce qualsiasi contatto tra i valori arcaici che lo regolano e il mondo moderno» (R. Salvadorini, p. 25). La famiglia non è in primo luogo quella biologica ma è l'organizzazione, nella quale una volta entrati si deve rimanere per l'intera esistenza, alla quale si devono fedeltà e obbedienza assolute, sino al punto da essere pronti a uccidere gli stessi membri della famiglia biologica se Cosa Nostra lo richiede. Il tradimento da parte della propria moglie va punito con la morte, non tanto per il fatto in sé quanto perché un mafioso che si fa tradire mostra una pericolosa debolezza. A uccidere la donna deve essere lui stesso o il

padre o il fratello della moglie; identica soluzione nel caso in cui un mafioso diventi l'amante della donna di un altro mafioso. Si tratta di comportamenti non soltanto efferati ma profondamente arcaici. È anche per questo che «Cosa Nostra è forte finché riesce a evitare il contatto con le prospettive di vita e di significato che offre la società moderna» (Id., p. 31). In questo modo si spiega pure il fenomeno, paradossale solo in apparenza, dei capi dell'organizzazione che dispongono di un'immensa ricchezza personale ma vivono come bestie in masserie isolate o in cantine urbane. Il danaro è un prodotto moderno; all'atavismo mafioso interessa qualcosa di assai più antico: l'autorità dell'uomo che si fa dio decidendo della vita e della morte di altri umani. La figura del *Pater familias* si è estesa sino a comprendere le famiglie altrui, le vite di tutti i membri di questo cosmo chiuso e gelido che si chiama Cosa Nostra.

Replicanti sono i mafiosi in un duplice senso. Anzitutto perché «sono tutti uguali, da secoli e nei secoli» (Id., p. 27). La dissoluzione dell'Io nel Noi è in loro totale e genera un'identità che assicura protezione, forza, aiuto, al costo -naturalmente- della rinuncia a ogni esigenza personale, scarto di vita, pensiero proprio che non siano del tutto coerenti con gli atteggiamenti dell'organizzazione. Poi, perché «i mafiosi sono macchine scientifiche capaci solo di pensiero esecutivo e operativo, non hanno alcuna forma di pensiero riflessivo, introspettivo, dialogico, né con se stessi, né con l'esterno. Insomma, sono automi. Anzi "replicanti", li chiama Lo Verso citando *Blade Runner* [...] In altre parole, se ciascuno di noi eredita dalla famiglia una mole di informazioni "di base" -in gergo, "mondo interno"- ecco che se "l'individuo nasce dal tradimento di questo mondo totalitario

interno che è la famiglia, nei mafiosi questo processo è bloccato alla radice perché mondo interno e identità mafiosa coincidono, sono persone senza contraddizioni"» (Id., p. 28). L'asessualità è uno dei caratteri meno compresi di Cosa Nostra. Il vero rapporto erotico del mafioso, l'orgasmo al quale egli aspira, non è l'accoppiamento con la moglie -dovere in vista della prosecuzione biologica della famiglia- o con delle prostitute,



Foto di Marisa Gelardi

incontrate per mostrare a se stessi un completo dominio sull'altro sesso. Il vero piacere del mafioso non consiste nel fottere ma nel comandare. Lo Verso racconta che «quando i giovani di mafia vanno nel casinò per riciclare il denaro hanno a disposizione le più belle entreneuse sul mercato, eppure nemmeno le guardano, perché la vita dei mafiosi è una vita da monaci di clausura» (Id., p. 31). Il rapporto erotico al quale essi tendono è la sua forma -ancora una volta- più arcaica e più cieca, quella della riduzione dell'alterità a una cosa, attraverso l'umiliazione e la sottomissione di altri maschi ai quali si impone il pizzo, la paura, l'ossequio, magari ordinato da un analfabeta a un professionista, a un intellettuale, a un imprenditore. L'obiettivo del mafioso è lo stesso di una delle forme più ancestrali e

tenaci di vita, quello del parassita che si installa dentro le attività, le famiglie, il corpo altrui e da lì riceve sangue, energia, sopravvivenza. Lo Verso parla esplicitamente del pizzo -o di analoghe pratiche- come di un gesto di sodomia attuato per ridurre altri maschi alla condizione di sottomissione cui la femmina sarebbe predisposta per natura. Si spiega così il disprezzo ostentato e universale che i mafiosi mostrano per l'omosessuale, vero e proprio «verme da schiacciare, al punto che, assieme ai parenti di magistrati e poliziotti, sono le uniche persone che i mafiosi hanno il divieto di frequentare se vogliono rimanere dentro Cosa Nostra» (*Ibidem*). Emblematico è il fatto che «nelle carceri calabresi gli ndranghetisti hanno l'ordine di fare la doccia in mutande, non possono mostrarsi nudi» (*Ibidem*). Sino a qualche decennio fa, in alcuni conventi e collegi femminili era obbligo non soltanto per le suore ma anche per le ragazze ospitate fare il bagno coperte da una vestaglia. Nella sessuofobia dei mafiosi -declinata pure come violenza brutale verso la donna- arrivano a convergenza la loro paura di essere anche lontanamente avvicinati a un'identità femminile e i più atavici tabù cristiani verso la sessualità.

È facile a questo punto comprendere come il gelo emotivo costituisca la condizione e insieme la conseguenza di tale arcaismo replicante e sessuofobico. Le indagini di Lo Verso hanno mostrato che i mafiosi non provano emozioni neppure quando sognano, e cioè nel luogo e nel momento in cui le convinzioni esplicite e le difese consapevoli si indeboliscono sino a dissolversi. «È come se i mafiosi non avessero i neuroni specchio, anche se questo è ovviamente impossibile» (*Id.*, p. 28). In una famiglia mafiosa una lunga educazione

prende avvio sin dalla nascita; passa attraverso le torture inflitte ad animali inermi allo scopo di desensibilizzare il ragazzo alla vista della sofferenza del vivente; ha il momento di iniziazione quando il giovane viene messo alla prova ordinandogli di picchiare, ferire o uccidere qualcuno per poi, ottenuto l'assenso, magari dirgli che non è più necessario. Un'educazione che perviene al suo risultato definitivo nell'eliminazione di «una persona come fossa una cosa, a “costo emotivo zero”». Tale «è la specificità atavica di Cosa Nostra» (*Id.*, p. 27).

Nel numero 75 di *Mente & cervello* c'è un articolo che sembra occuparsi di tutt'altro argomento: il carattere degli altri animali. Vi si dice che «numerose ricerche hanno dimostrato che in quasi tutte le specie animali si riscontrano notevoli differenze tra un esemplare e l'altro» (J. Marschall, p. 64), anche in specie viventi filogeneticamente lontane da quella umana. «Persino invertebrati come gli octopodi, la cui linea evolutiva è distante dalla nostra almeno 500 milioni di anni, hanno una loro personalità» (*Id.*, p. 66). I mafiosi, invece, tendono a distruggere il proprio Sé annegandolo in quello dell'Organizzazione. Perché? Forse per la ragione che in questo modo essi giungono alla pace del non pensiero, di un'umanità tornata alla condizione pre-consapevole, batterica, parassitaria delle cose. Come si vede, l'arcaismo di Cosa Nostra è veramente totale, “Homo sum, ferocis nihil a me alienum puto”.

NOTE

¹ E. Fachinelli, *La freccia ferma. Tre tentativi di annullare il tempo*, Adelphi, Milano 1992, p. 114.

² Le successive citazioni sono tratte dal numero 75, marzo 2011 di *Mente & cervello*.

VERSO UN'ETICA SOSTENIBILE

di Niccolò Cappelli

I parte

Oltre che un *animale politico*, come insegnava Aristotele, l'uomo può a buon diritto essere definito un *animale filosofico*, ossia l'unico animale impegnato in una ricerca di senso. Di questa ricerca fa senz'altro parte l'indagine etica e morale. Numerose sono state nel corso della storia le visioni, laiche o religiose, concernenti quell'insieme di convenzioni e di valori che prendono il nome di moralità. Ma invece di guardare alla straordinaria varietà di risultati che la speculazione filosofica ha portato sull'ancestrale tema del bene e del male, vorrei prendere in esame alcuni aspetti della morale antica e moderna, attraverso l'analisi di due fondamentali correnti dell'etica occidentale. A questi due filoni della filosofia morale ho attribuito il nome di *etica della felicità* ed *etica del dovere*.

L'antichità classica può essere considerata come l'epoca storica caratterizzata dalla genesi e dallo sviluppo di un'etica finalizzata al vivere felicemente (*makarion zen*), nonostante le diverse scuole dell'epoca possedessero idee anche molto

divergenti fra loro circa il significato di *eudaimonia*, così come per la prassi necessaria a realizzarla.

È a partire dalla filosofia di Socrate che per la prima volta assistiamo alla netta separazione tra felicità e destino. Il saggio si rende indipendente dalle grinfie di un fato avverso, facendo del proprio *bios filosofico* uno scudo sicuro contro l'insondabile volontà di Tyche, divinità terrificata dispensatrice di doni e sventure tra gli uomini. Le avversità non hanno potere sullo spazio interiore soggetto al dominio della ragione sulle passioni, cosicché il filosofo priva il destino del suo campo d'azione, annullandone le dispotiche pretese sulla propria felicità. La virtù è condizione necessaria e sufficiente a rendere l'uomo felice. Essa è scienza del bene, l'intelligenza che permette di rendere utili alla nostra vita tutte le qualità dell'anima, così come tutte le altre doti di cui la fortuna ci può far dono. Il «desiderio di essere soli con la propria anima»¹, quando essa si ritrova *tutta sola con se stessa* (*haute kath' auten*), è la condizione di massima felicità a cui l'essere umano possa auspicare e che il filosofo persegue per tutta la vita, cercando di concentrarsi sull'unico obiettivo di separarsi dai vincoli rappresentati dai bisogni e dalle passioni del corpo, per giungere a quella condizione in cui si è compiutamente liberi di disporre di sé.

Nel Socrate della *Repubblica*, Platone si preoccuperà di rendere questa virtù socialmente spendibile, districandola da quell'avvitamento solipsistico in cui rischiava di rinchiudersi. La temperanza, il coraggio e la sapienza, e ancora più la giustizia, diverranno le virtù fondamentali

Foto di Elena Buffa



socialmente fondanti, mentre la capacità di contribuire al bene pubblico sarà il solo banco di prova su cui l'uomo potrà misurare la propria moralità.

Ma uno spiraglio d'antica luce si riaprirà nuovamente verso la fine dell'opera: la virtù quale possesso autarchico del filosofo tornerà a fare breccia nel pensiero di Platone. Difatti, se la *kallipolis* non dovesse realizzarsi in tempi modici, se le parole del filosofo non trovassero eco tra la sordità dei corrotti, sarebbe sconveniente continuare a *discutere sulle ombre* per colui che ha penetrato con sguardo tagliente l'inganno delle apparenze: al filosofo basterà abitare la bella città del suo pensiero.

Ancora più marcata sarà la posizione degli stoici nei confronti dell'autosufficienza della virtù e del suo rapporto con la felicità. Come sosteneva Zenone di Cizio, fondatore della scuola stoica: «Per vivere felice, la virtù basta a se stessa»¹. Il sommo bene viene così a coincidere con la sola virtù, che come conseguenza diretta porta a colui che ne segue il sentiero la massima felicità possibile per l'uomo, l'*apatheia*. Ciò che comunemente chiamiamo bene e male, riferendosi con questi termini agli accadimenti fasti o nefasti decretati dal destino, è frutto dell'ignoranza. Il bene coincide con la virtù e il male con il vizio. Al di là del male morale non ne esiste di altro tipo. Il destino, per il saggio stoico, produce soltanto fatti indifferenti. Nonostante il soffrire non abbia alcuna incidenza sulla felicità del virtuoso, è comunque qualcosa da respingere, se possibile, perché «aspro, contro natura, difficile da sopportare, cupo e duro»¹. In definitiva, la scuola stoica non era certo promotrice di un bieco masochismo. Ciò che aveva a cuore consisteva semplicemente nel porre un limite ben preciso fra ciò che è di competenza dell'uomo (*oikeion*) e ciò che non

può esserlo (*allogrion*). La sfera morale è la sola che propriamente rientri in tali competenze; le bizze del destino gli sono indifferenti perché al di fuori del campo d'azione della sua volontà. L'essere umano è nella sua essenza un essere razionale e morale. Per lui, dunque, bene e male avranno unicamente un significato etico.

Vi è negli stoici un'iperbolica pretesa di razionalità. Naturalizzare la ragione e investirla di un'autonomia capace di decretare in modo oggettivo le valutazioni etiche, saranno le massime pretese della scuola ateniese. Il *vivere coerentemente* o il *vivere secondo natura* di cui parla Zenone, sono un chiaro riferimento a uno stile di vita centrato sull'esercizio della capacità razionale quale manifestazione della natura propria dell'uomo. Le passioni non sono altro che errori da estirpare, malattie della ragione che impediscono il sano dominio della parte razionale. Come scriverà Seneca: «Il sommo bene è la fermezza di un animo saldo»¹. Bastare a se stessi è la regola aurea della scuola stoica. Ogni esercizio filosofico tenderà a forgiare un io capace di sentirsi totalmente sicuro di se stesso e in se stesso: un uomo «comincia ad essere in balia della fortuna se va a cercare anche una sola parte di sé fuori dalla propria esistenza»¹. Torna qui la sostanziale differenza tra *bios* e *tyche* inaugurata da Socrate e di cui gli stoici si sentivano i diretti depositari.

A differenza, però, del Socrate presentatoci da Platone, per gli stoici la massima aspirazione del saggio non consisterà, necessariamente, in un *ritorno nella caverna*. Una vita ritirata, lontana dai turbamenti della politica e dalle masse incolte, permetterà al saggio stoico di proteggere la sua *cittadella interiore* dalle sollecitazioni delle passioni umane. Non mancano su tale questione opinioni divergenti, come ad



Foto di Carta Claudio Colombo

esempio in Crisippo o in Cicerone, secondo i quali lo stoico avrebbe il compito, attraverso il buon uso della ragione, di frenare il vizio ed esortare alla virtù l'intera popolazione.

Comunque sia, in mezzo agli uomini o nella più totale solitudine, il saggio stoico sa che per essere felice non occorre altro che una vita basata sulla virtù e che la ragione è in grado di offrire una guida sicura su tale sentiero. Probabilmente il filosofo che sceglierà di restare in seno alla società dovrà essere ancora più guardingo, perché come insegnava lo stesso Platone, «tutte le cose soggette ai sensi che ci eccitano e ci attirano...non hanno una propria realtà»¹. La coerenza interiore e la logica necessitante del mondo saranno per il filosofo stoico i due poli di riferimento del comportamento virtuoso, e con esso, del solo autentico vivere felice.

Non era dello stesso avviso Aristotele, altro filosofo la cui dottrina testimonia nuovamente come per gli antichi il punto di partenza della riflessione etica non fosse costituito *in primis* dal dovere ma dal significato della vita buona e dalla sua realizzazione, l'*eudaimonia*. Anche per lo Stagirita, il bene supremo dell'uomo è la sua felicità. Il bene, come afferma nell'*Etica*

Nicomachea, "è ciò a cui tutto tende", principio che conduce ad una identificazione tra bene (*agathon*) e fine (*telos*). Ora, essendoci una pluralità di fini a cui le scienze, le arti e le azioni degli uomini tendono, vi saranno anche una molteplicità di beni. Ma tra essi esiste una gerarchia di valore che vede nella felicità il bene supremo, in quanto essa è l'unico bene che noi ricerchiamo per se stesso, senz'altro fine.

La felicità risiede nell'esercizio eccellente della funzione (*ergon*) che ci è propria; essendo l'uomo un essere razionale e trovando in questo la sua più intima specificità, la sua felicità consisterà nell'esercizio delle virtù cosiddette dianoetiche, quali la saggezza (*phronesis*) e la sapienza (*sophia*). Ricerca razionale e attività contemplativa sono le attività (*energeia*) proprie dell'anima umana secondo virtù. Queste attività, ancora una volta, divengono un'armatura entro la quale il filosofo si potrà difendere dall'imprevedibilità della fortuna. Ma, a differenza degli stoici, per Aristotele la virtù è condizione necessaria ma non sufficiente per la felicità. Se non è possibile dirsi felici senza essere virtuosi, è altresì possibile essere virtuosi senza essere felici. Le ipotesi estreme avanzate sia dagli stoici che dagli epicurei circa la possibilità di mantenere il proprio stato di felicità anche nel bel mezzo di un'atroce tortura, non sono per Aristotele ipotesi concretamente attuabili. Nonostante, come abbiamo detto, le virtù dianoetiche assicurino l'uomo al riparo dall'incertezza in cui ci getta per sua natura il destino, una certa dose di fortuna sembra essere indispensabile per potersi definire realisticamente felici. Come afferma lo Stagirita, può dirsi felice «colui che agisce secondo virtù completa ed è provvisto a sufficienza di beni esterni, non in un qualsiasi periodo di tempo, ma in una vita

completa»¹, perché «la felicità ha bisogno sia di una virtù perfetta che di una compiutezza di vita»¹. L'amicizia, la ricchezza, il potere politico o la bellezza vengono considerati indispensabili per una felicità autentica. La virtù, d'altronde, saprà sopperire laddove la sfortuna sia lieve, facendo sì che essa non incrinii la serenità d'animo del virtuoso.

Dato che non esistono nell'uomo virtù etiche che sorgano spontaneamente, per natura, tutte le virtù necessiteranno di un apprendimento che attraverso l'abitudine permetterà di farle proprie. La natura ci fornisce soltanto una disposizione alla prassi virtuosa; il resto sarà compito di una società educante, attraverso un lungo tirocinio capace di sedimentare in noi una salda abitudine al bene. A differenza di quanto succede per un'azione tecnica, l'apprendimento morale dovrà contare, assieme alla buona esecuzione delle azioni, sulla consapevolezza che accompagna un'azione deliberatamente scelta per se stessa. Ciò che potremmo chiamare "intenzione" diviene attributo imprescindibile dell'azione morale.

Infine, benché Aristotele si sia soffermato a lungo a tracciare un modello di felicità che rimandasse a una compiuta realizzazione nella vita pratica, nell'*Etica Nicomachea* emergerà in tutta la sua pienezza una felicità coincidente con l'attività contemplativa del filosofo. Dell'intelligenza umana, l'attività teoretica costituisce l'esercizio della sua parte migliore, la sola che possa scandagliare la realtà fino ai suoi fondamenti (*l'epistemonikon*) e che «per sua natura comanda e dirige e ha conoscenza delle realtà belle e divine»¹. Se sia possibile collimare la ricerca solitaria della vita teoretica con una piena realizzazione anche sul piano pratico, questo Aristotele lo lascia in sospenso, anche se un tale perfezionamento

individuale, che rende il filosofo uno straniero nella sua stessa patria, sembra allontanarsi dalla *koinonia*, dalla comunione, che lo Stagirita pone come fondamento della vita sociale.

Il più grande sostenitore della felicità, tanto da essere stato nel corso della storia della filosofia totalmente frainteso, è Epicuro. Per il filosofo è il piacere a coincidere con il sommo bene. Questa identificazione gli costerà cara per interi secoli a venire, dato che i suoi detrattori vedranno in lui un edonista promotore della più bieca lascivia. In realtà Epicuro era ben lungi dall'essere il



Foto di Giulia Nattero

libertino di cui spesso abbiamo sentito parlare. Il piacere, considerato come «principio (*arche*) e fine (*telos*) del vivere felicemente (*makarion zen*)»¹, è privo di movimento, catastematico, ossia è in ultima istanza assenza di dolore, non essendo possibile trovare uno stato intermedio tra piacere e sofferenza. Assenza di turbamento fisico (*aponia*) e assenza di turbamento spirituale (*ataraxia*) sono considerate le forme perfette di piacere, sinonimo di felicità. Dei tre tipi di piaceri -naturali e necessari, naturali e non necessari, innaturali



Foto di Pierfranco Ramone

e non necessari- solo quelli del primo tipo rientrano nei piaceri che il saggio, utilizzando la sola vera virtù -la saggezza- cerca di soddisfare eliminando la sua dipendenza da tutti quelli non necessari per la propria felicità. I bisogni inutili finiscono per allontanare l'uomo dall'assenza di turbamento che contraddistingue la felicità del saggio.

La virtù è per Epicuro necessaria al vivere felicemente, perché «non è possibile vivere felicemente senza anche vivere saggiamente, bene e giustamente, né saggiamente e bene e giustamente senza anche vivere felicemente»¹. Ma la virtù non può essere fine a se stessa, come volevano gli stoici: «Sputo sul bello morale e su chi stoltamente l'ammira quando esso non procuri alcun piacere»¹. Per Epicuro la virtù è utile fintanto che conduce alla felicità, senza la quale perderebbe ogni valore, mentre per la scuola stoica la felicità è una conseguenza della virtù intesa come sommo bene. In tale contesto, la saggezza diviene della massima importanza perché permette al saggio di scegliere quali piaceri conducono l'uomo all'*aponia* e all'*ataraxia*, e quali lo allontanano. Lo stoico, al contrario, è indifferente rispetto

al piacere e considera buono o cattivo solo ciò che è in relazione alla virtù. Inoltre Epicuro non condivideva affatto il valore che gli stoici tributavano alla ragione. A stabilire quali siano i saldi criteri cui dobbiamo attenerci è la natura stessa, la quale ci parla attraverso la sensazione, unica fonte di verità e di conoscenza. Per questo i bambini si presentano quali testimoni incorrotti della naturalità del *telos*; essi ricercano i piaceri naturali e necessari, e rifuggono il dolore. Senza alcun bisogno di complesse argomentazioni intellettuali, conoscono la via che conduce al sommo bene. La ragione è inutile a tal fine, anzi, risulta dannosa nell'adulto che rimane imbrigliato nelle superflue operazioni teoriche del *logos*. Diverrà necessario ritrovare quella che nel bambino è una naturale disposizione attraverso un uso corretto della ragione, ossia attraverso l'esercizio della *phronesis*.

Per chi ha perduto la via della naturalità, la filosofia si presenta come una terapia dell'anima. Il suo compito è quello di curare le malattie provocate da una smisurata ricerca delle passioni. Senza questo suo aspetto funzionale, di pura prassi, la filosofia non avrebbe motivo d'esistere. Le disquisizioni intellettuali fini a se stesse non possono soddisfare i bisogni naturali e necessari, e quindi risultano in ultima istanza dannose per l'animo umano: «Come non abbiamo alcun bisogno della medicina se essa non riesce ad espellere dal nostro corpo le malattie, così non abbiamo alcuna utilità della filosofia se essa non riesce a scacciare le passioni dell'anima»¹.

Una volta divenuto padrone di sé, il saggio epicureo sarà in grado di essere felice anche tra i tormenti, accostandosi a quanto sostenuto dagli stoici e allontanandosi assieme a essi dalla concezione aristotelica della felicità. Paradossalmente sarà proprio

un neostoico, Seneca, a rendere giustizia alla dottrina epicurea, dicendo che Epicuro soddisfaceva sì le esigenze degli edonisti, ma mettendoli a dieta, perché nei suoi giardini “gli stimoli della fame non si eccitano, si estinguono”.

Per concludere questo breve *excursus* sull'*etica della felicità*, non possiamo ignorare uno dei personaggi più singolari dell'era classica: Diogene di Sinope. Riprendendo i temi cari a Socrate e ad Antistene, Diogene, detto “il cinico”, ripresenterà i concetti di autonomia del saggio inserendoli in una cornice nuova e quanto mai provocatoria. Il *bios kynicos* diverrà il modello anticonformista di più ampio successo, rispettato persino da un imperatore quale Alessandro Magno, che in un'occasione ebbe a dire che se non fosse nato Alessandro avrebbe voluto nascere Diogene. Una bisaccia, un doppio mantello, un bastone e una botte erano tutto ciò di cui il cinico abbisognasse, sempre in cerca di un continuo miglioramento, di una maggiore naturalezza

che lo liberasse dalle pastoie delle convenzioni sociali.

La contrapposizione tra *physis* e *nomos*, o come potremmo dire oggi tra natura e civiltà, è il tratto più caratteristico dell'antica scuola ateniese. *Vivere secondo natura* non significa per Diogene semplicemente vivere secondo ragione, come aveva suggerito Zenone, ma anche vivere al di là dell'artificialità delle convenzioni con cui l'uomo si è allontanato dalla semplicità della sua condizione originaria. La via cinica è stata definita la via breve verso la virtù e verso la felicità, proprio per l'immediatezza del suo stile di vita. L'aneddotica di Diogene è ricca di esempi a tale riguardo: quando vide un bambino bere nel cavo delle mani gettò via il suo bicchiere, e quando Alessandro gli si parò davanti col suo cavallo chiedendogli che cosa desiderasse, lui lo invitò a spostarsi perché gli oscurava il sole. Al più grande degli imperatori chiese solo questo, perché l'uomo più felice non è colui che ha tutto, ma colui a cui non manca niente. Il suo motto consisteva nell'opporre alla fortuna il coraggio, alla convenzione la natura e alla passione la ragione. La filosofia era vissuta come una prassi, al di fuori della quale non aveva senso alcuno, tratto questo in genere caratteristico di tutta la filosofia antica. La prassi filosofica è il mezzo che permette al cinico di «essere preparato ad ogni evento»¹. Il metodo diretto che conduce alla felicità, ossia alla libertà e alla virtù, si riassume nei due concetti di esercizio (*àskesis*) e di fatica (*pònos*). Fisico e spirito andavano temprati alle avversità imposte dalla natura e, al tempo stesso, l'uomo doveva abituarsi a dominare il piacere, fino al suo disprezzo.

Rispetto alla società in cui vivono gli uomini sordi al semplice richiamo della naturalezza, il saggio cinico si ritiene uomo



Foto di Roberto Lanza

superiore ed eccezionale, che si limita a vivere in mezzo agli altri quale *kataskopos*, un osservatore disincantato delle miserie umane. Attraverso la pratica della libertà di parola (*parresia*) e della sfrontatezza (*anaideia*), il cinico si erge nella sua impenetrabile autarchia, un distacco ironico dal mondo dei fantocci imprigionati nelle strette maglie delle convenzioni che essi stessi, stupidamente, si sono creati. Disprezzando la *kallipolis* platonica, il cinico si considera piuttosto «senza città (*apolis*), senza casa (*aoikos*), bandito dalla patria (*patridos esteremenos*), mendico (*ptochos*) ed errante (*planetes*)»¹.

È interessante notare come nell'epoca attuale, definita da Heidegger, e in suolo italiano da Galimberti, *l'era della tecnica*, in Diogene si possa ritrovare un modello di forte denuncia antropologica e sociale: sarà Seneca che contrapporrà Diogene a Dedalo, vedendo nel primo un saggio che guarda i bambini per imparare a sfrondarsi di dosso tutto ciò che gli adulti hanno aggiunto d'inutile, e nel secondo il mitico inventore del superfluo, creatore, assieme alle tanto ambite comodità, di nuovi bisogni che nella visione di Diogene allontanano l'uomo verso una comoda infelicità.

Credo che a questo punto sia necessaria una precisazione che potrebbe evitare l'insorgere di alcune perplessità. Parlare di *etica della felicità* non significa che la felicità sia considerata da ogni scuola dell'antichità come il fattore etico più importante o determinante. A dire il vero ciò non sarebbe esatto per la maggior parte di esse, né per Socrate, né per i cinici né tantomeno per gli stoici. Quello che accomuna tutte queste scuole filosofiche e che le differenzia sostanzialmente dalla soprannominata *etica del dovere*, è la considerazione della felicità come facente parte, direttamente o



Foto di Camillo Ferrari

indirettamente, di una vita pienamente realizzata e realizzabile. Con questo intendo dire che nonostante per uno stoico la felicità non faccia parte del sommo bene e che in definitiva, come sosteneva Seneca, non sia neanche uno fra i beni, allo stesso tempo parlare di un uomo virtuoso e infelice sarebbe niente meno che un paradosso. Lo stesso vale per Socrate, o per Diogene. Una vita eticamente buona è una vita felice, a prescindere da quale considerazione si abbia della felicità come valore. Oppure, nonostante si possa essere virtuosi ma non felici, come in Aristotele, la felicità rappresenta comunque il bene supremo. In breve possiamo affermare che *l'etica della felicità* considera *l'eudaimonia* o coincidente col sommo bene, o come bene supremo o come conseguenza diretta di una vita eticamente vissuta.

(Continua)

Il Narciso tecnologico

di Giuseppe O. Longo

Qui narra di come Narcis s'innamorò de l'ombra sua

Narcis fue molto bellissimo. Un giorno avvenne ch'e' si riposava sopra una bella fontana. Guardò nell'acqua: vide l'ombra sua ch'iera molto bellissima. Incominciò a riguardarla e rallegrarsi sopra la fonte, e l'ombra sua faceva il simigliante; e così credette che quella fosse persona che avesse vita, che istesse nell'acqua, e non si accorgea che fosse l'ombra sua. Cominciò ad amare, e innamoronne sì forte, che la volle pigliare. E l'acqua si turbò e l'ombra sparìo, ond'elli incominciò a piangere sopra la fonte. E, l'acqua schiarando, vide l'ombra che piangea in sembiante sì com'egli. Allora Narcis si lasciò cadere nella fonte, di guisa che vi morìo e annegò. Il tempo era di primavera. Donne si veniano a diportare alla fonte; videro il bello Narcis anegato. Con grandissimo pianto lo trassero della fonte, e così ritto l'appoggiaro alle sponde. Onde dinanzi dallo dio d'Amore andò la novella. Onde lo dio d'Amore ne fece un nobilissimo mandorlo, molto verde e molto bene stante: e fue il primaio albero, che prima fa fiorita e rinnovella amore.

Il Novellino

Con entusiasmo e sgomento sentiamo nascere in noi e intorno a noi qualcosa di inaudito: una Creatura Planetaria di cui ogni essere umano, integrato di protesi bioinformatiche sarà una cellula. Questo superorganismo già possiede una ribollente intelligenza collettiva, e distillerà una sua torbida coscienza: chi è, che cosa vuole, quali domande si porrà, quali storie si racconterà questo essere molteplice e proteiforme?

Un giorno nella Creatura si accenderà una

scintilla di volizione ed essa salperà verso le Pleiadi: come un'affilata astronave fenderà il cosmo per secoli e secoli di buio siderale. Dentro, ciascuno in un uovo di cristallo molato, uomini e donne dormiranno un sonno profetico, custodendo nel gelido corpo il sangue e lo sperma di una razza futura. Andrà l'astronave verso altri pianeti, più oscuri, dai laghi profondi, abitati da anonime stirpi inspiegate, popolati di azzurre città.

Su quei pianeti lontanissimi le donne non faranno più i figli col corpo, tra spruzzi e bollicine. S'inventerà un sistema più dignitoso ed esatto, in sintonia con la precisione della scienza. Le nostre insistenti preghiere saranno esaudite e ci trasformeremo in macchine: forti, dure, inossidabili. Solo le donne di cera delle specole avranno le cavità gialle e rosse della riproduzione. Gli uteri finiranno nei musei, accanto alle lanterne magiche e ai dinosauri imbalsamati.

Divenuti macchine, saremo immortali. Creeremo un mondo preciso e puntuale, dove regnerà la demenza onnipotente degli automi. Onniscienti e insensati, ci dedicheremo a un'innocua e raffinata imitazione della vita.

Il simbiote - Divagazione sull'uomo-macchina

Un essere umano (più donna che uomo) che porta sulla fronte il simbolo -mi pare, o forse invento- di una piastrina di silicio o la piastrina stessa impiantata: dunque un simbiote, forse, che con la parte umana, specie con gli occhi (invisibili o meglio inaccessibili) e con l'inclinazione del capo, esprime una grande cieca tristezza, confermata e accentuata dalla lacrima che

sgorga e cola lungo la gota, lungo il bellissimo naso greco. Gli (anzi le) manca la bocca e questa sua impossibilità di gridare il proprio dolore me la rende ancora più cara. Sembra guardare in giù, ma gli inaccessibili occhi contemplan due panorami diversi, proibiti agli umani; forse l'occhio destro, chiuso, vede un paesaggio di devastazione interiore, mentre il sinistro, appena abbozzato, contempla un paesaggio esterno di torri e cuspidi smaglianti attraverso il prisma caleidoscopico e multicolore di quella lacrima suprema.

e-mail del 27 dicembre 1998

Il Sé e l'Altro

Nel maggio del 1871, in una lettera indirizzata, secondo due diverse fonti, a Georges Izambard oppure a Paul Demeny (e quest'ambiguità, per me che ignoro tutto dei due destinatari, è futile e deliziosa), Arthur Rimbaud dichiara: *Je est un autre*. Di tutte le possibili interpretazioni di questo enunciato, mi piace quella per cui l'"io" si costituisce e si sviluppa tramite l'interazione con l'Altro.

Concetto antico, già formulato dagli Stoici, quello della natura sociale della mente umana: e non solo della mente, cioè delle facoltà cognitive, ma anche dell'etica e dell'estetica, dell'esperienza e insomma della vita. È solo tramite la comunicazione, dunque lo scambio vicendevole con l'Altro, che sorge e si sviluppa l'intelligenza e, prim'ancora, *il senso del sé*.

Per analogia, è solo quando si comincia a praticare una lingua straniera che ci si rende conto della natura di lingua della propria, delle sue caratteristiche e particolarità e del suo genio. Da quando le intelligenze artificiali hanno fatto la loro comparsa nei laboratori dell'informatica abbiamo avuto una più ampia consapevolezza della nostra intelligenza. E gli insegnamenti che sulla

natura enigmatica della vita biologica ci sta dando la vita sintetica potrebbero contenere la chiave per sondare e forse penetrare il mistero di cui facciamo parte e di cui via via acquistiamo consapevolezza. Dopo la costruzione delle realtà virtuali il concetto di realtà percepita è stato sottoposto a un'analisi minuziosa, che ne ha rivelato il carattere costruttivo.

La nostra lingua, la nostra intelligenza, la nostra vita e la stessa realtà non sono le uniche possibili: ma è proprio la perdita di questa unicità che ce ne fa apprezzare la ricchezza e i limiti, addirittura ci fa capire la loro natura di lingua, di intelligenza, di vita, di realtà.

A questa fase di riconoscimento, basato sul confronto rivelatore di somiglianze e differenze, di affinità e contrasti, segue la fase dell'ibridazione: la nostra lingua si contamina e si arricchisce, la nostra intelligenza diviene più duttile e potente, la nostra vita si meticcias con tessuti, forme e organi nuovi e inauditi.

E ancora: è solo quando nei laboratori immaginari della fantasia o nelle fucine tenebrose degli alchimisti, poi nelle concretissime botteghe dei costruttori di



Caravaggio, *Narciso*, 1597-1599

automi e oggi nelle asettiche officine dove si fabbricano i robot, è solo quando si tenta di dare vita all'*uomo artificiale* che si dispiegano ai nostri occhi le caratteristiche dell'umano che noi eravamo e non sapevamo di essere. E il Sé si amplifica, risuona con l'Altro e nell'Altro, in uno scambio vicendevole e benefico. È paradossale che del nostro Sé cominciamo ad avere consapevolezza proprio nel momento in cui esso trasmuta, si amplifica e si potenzia mediante la simbiosi con l'Altro: appena lo conosciamo già è diverso.

Il Simbionte

L'Altro, dunque, costituisce lo specchio che ci rimanda la nostra immagine, filtrata, deformata, distorta: ma illuminante e arricchita. Nel passato, credo, l'uomo aveva di sé un'immagine vaga, che preferiva far derivare da un altrove trascendente, su cui era vano o blasfemo interrogarsi troppo a fondo, piuttosto che da un'indagine puntuale sulle realtà di fatto. Col tempo, sotto l'assalto sempre più insistito delle alterità, si è fatta cogente la necessità di precisare questa immagine: quale volto immaginava di avere Narciso *prima* di specchiarsi nella fonte? Ma dopo il primo sguardo a quel calmo riflesso, gli si aperse il golfo della consapevolezza che si spalancò nell'abisso della disperazione. Il Sé e l'Altro devono restare distinti. Ma non possono restare distinti: anelano a fondersi. Da questa contraddizione irresolubile, che somiglia alle figure bistabili, scaturisce forse la creatività: nell'arte, nella poesia, nella scienza.

L'accresciuta consapevolezza riguarda in primo luogo la presenza dell'Altro intorno a noi e dentro di noi. Ogni essere umano è un *simbionte*, è il risultato di un meticciamiento che ha origini primordiali e la cui estensione e varietà sono venute crescendo nei millenni:

virus, batteri, cibi, medicine, animali domestici, droghe, farmaci... Ciascuno di noi è una *colonia*. Siamo entità plurime nel corpo e, nella psiche, abbiamo scoperto la molteplicità che ci costituisce. Sotto l'illusoria unitarietà significata dal pronome "io" si nasconde una falange di personalità diverse, che lottano tra loro per affacciarsi all'esterno ed esprimersi tramite la parola

Homo Technologicus

Col tempo il meticciamiento si è esteso a comprendere anche gli strumenti, i dispositivi e gli apparecchi prodotti dall'infaticabile inventiva della tecnica. Da sempre *Homo Sapiens* è anche (e forse soprattutto) *Homo Technologicus*, scopritore e inventore di attrezzi con cui modificare e investigare il mondo. Ma come l'uomo produce la tecnologia, così questa retroagisce sull'uomo, modificandolo. Se in passato questa perpetua trasformazione era lenta e quasi impercettibile, tanto da giustificare in molte filosofie e religioni una concezione *fissista* dell'essere umano, oggi l'accelerazione progressiva dell'innovazione tecnologica ha reso evidente il carattere dinamico ed evolutivo dell'essere umano.

E si tratta non più, o non solo, dell'evoluzione biologica, tanto studiata e tanto celebrata nell'anno di Darwin, ma di un'evoluzione culturale e in particolare tecnologica, in cui accanto ai meccanismi tradizionali di mutazione e selezione, riveduti e aggiornati, si presentano meccanismi lamarckiani. L'ereditarietà dei caratteri acquisiti, sconfitta nella biologia, si prende una rivincita inaspettata e decisiva: l'imitazione, l'apprendimento e l'insegnamento contribuiscono alla diffusione rapida delle novità culturali: ma proprio per la loro velocissima diffusione, queste novità, al contrario di quelle



Giuseppe O. Longo

biologiche, sono anche *fragili*.

Insomma il meticciamiento antico, di tipo biologico, è affiancato da un *meticciamiento tecnologico*: intorno a noi si stende un paesaggio gremito di apparati, congegni, macchinari, dispositivi. E non solo intorno a noi: le interfacce cervello-computer rappresentano l'avanguardia di una vera e propria *invasione* del corpo da parte della tecnologia. In un futuro ormai a portata di mano sempre più questi dispositivi, magari ridotti a dimensioni nanometriche, si insinueranno in noi, interagendo in modi ancora inesplorati e forse inquietanti con gli organi, con i tessuti, con le molecole del nostro corpo. Scopriamo così che al pari di tanti altri miti di purezza -della razza, della lingua, della scienza- anche il mito della purezza della specie umana è illusorio. È probabile che questa ibridazione profonda abbia conseguenze importanti sulla nostra psiche, sulla nostra (o dovrei dire sulle nostre) personalità, ponendoci formidabili *problemi di identità*.

Specchiandosi nella fonte, il Narciso che noi siamo non può più innamorarsi di sé, perché l'immagine riflessa è quella di un essere composito, multiforme, proteiforme, poliedrico, ben diverso dall'essere monolitico e immutabile che credeva di essere. Ne deriva che la ricerca della bellezza si può e si deve compiere in ambiti diversi

da quelli tradizionali: non più solo "questa bella d'erbe famiglia e d'animali", non più solo la bellezza del corpo umano in una sua stilizzata e affascinante purezza, ma anche l'irta, problematica e sfaccettata bellezza dell'artificiale, del simbionte, dell'ibrido. E questa bellezza potrebbe abbandonare la persistente imitazione del naturale, che si ravvisa per esempio nei robot antropomorfi, androidi e gineidi, pieni di seduzione ma troppo simili a noi, per esplorare territori nuovi.

La bellezza e il corpo

Ma si tratterebbe di vera bellezza? Poiché la bellezza sta nella relazione tra oggetto e osservatore, il problema ha a che fare con la nostra ancestrale immersione coevolutiva nel mondo della natura, che ha condizionato e continua a condizionare il nostro senso estetico e, in parallelo, la nostra etica. Insomma i tentativi di allargare il discorso estetico si scontrano con la nostra storia evolutiva profonda. Ci piacciono i tramonti, le foreste, gli occhi delle gazzelle, il muso della tigre e le forme dei corpi umani e animali perché li abbiamo ammirati e interiorizzati per milioni di anni attraverso gli occhi dei nostri antenati. Alla bellezza che percepiamo nel mondo "naturale" siamo giunti grazie a un lungo addestramento che l'evoluzione ha compiuto per noi. La bellezza dell'artificiale è meno radicata, tocca strati meno profondi, riecheggia più vicino alla mente che alle profondità del corpo: perché le macchine sono molto molto più recenti degli alberi e delle montagne e della luna.

Le facoltà estetiche, e qui come spesso accade l'etimologia aiuta la comprensione, sono legate ai sensi e al corpo, e il *corpo* rappresenta il tramite e insieme l'ostacolo nei confronti dell'auspicata estensione

dell'estetica all'artificiale. E del corpo non ci si sbarazza facilmente: nonostante i volenterosi tentativi di ridurlo a puro codice, il corpo reclama i suoi diritti, che sono i nostri diritti: il cibo, l'accoppiamento, la preservazione, il benessere. E questa centralità del corpo, che si esprime nel fatto che tutte le fasi salienti della nostra parabola, dalla nascita alla morte, avvengono nel, per e con il corpo, questa centralità non deriva solo dal fatto che esso è l'oggetto biofisico che noi siamo, al di là di ogni anacronistica distinzione cartesiana tra mente e corpo; questa centralità deriva dalla *natura semantica ed esperienziale* del corpo. Il corpo è la teca delle nostre esperienze, che in esso si inscrivono indelebilmente nel tempo irreversibile della vita: e forse l'irreversibilità del tempo vitale coincida con l'accumulo unidirezionale delle esperienze. Inoltre, il corpo è la teca dei significati che diamo al mondo e alle sue componenti. Ogni evento ha per noi un significato che deriva dalle sue



conseguenze sul corpo, sulla sua integrità, sul suo benessere, sulla sua pienezza. Grazie al corpo, siamo *macchine semantiche*, e la semantica è connessa all'estetica e all'etica.

È vero peraltro che la natura dinamica del corpo, la sua indefinita capacità di meticcarsi con l'Altro, lo rendono aperto a ogni possibilità. Incorporando l'artificiale, divenendo esso stesso ciborganico, il corpo potrebbe acquisire sensibilità nuove, una capacità di esperire nuovi fremiti esistenziali, di praticare nuove dimensioni semantiche, dunque potrebbe conseguire anche nuove sensibilità estetiche di carattere intimo, analoghe a quelle che ci legano alla natura. Naturalmente a questo punto il problema diventa quello del *tempo*: quanto ci vorrà perché queste nuove sensibilità calino nei nostri ventricoli più profondi? Forse non occorreranno altri milioni di anni, perché oggi tutto accade più in fretta che in passato. Il tempo subisce un'accelerazione continua, che tra l'altro ci provoca un forte senso di ansia. Parte di noi, la parte più sensibile, emotiva, ancestrale, non riesce a star dietro a questi sviluppi sempre più rapidi: l'etica e l'estetica si sfilacciano, e prima che le ferite si cicatrizzino, avviene un'altra lacerazione. Riusciremo a ricomporre lo strappo?

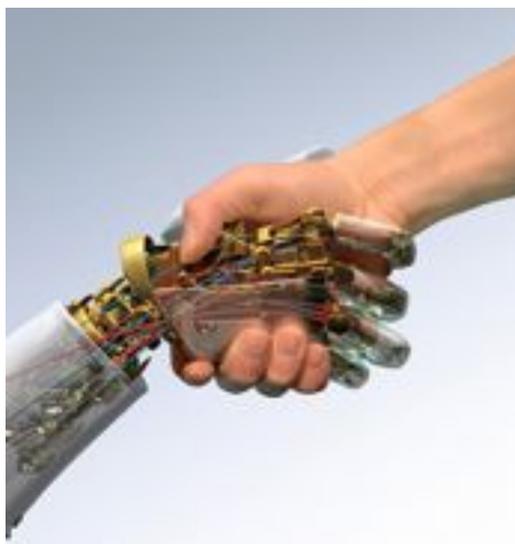
La Creatura Planetaria

Più facile è estendere oltre l'umano le attività di tipo cognitivo: grazie alle "macchine della mente" di cui ormai è affollato il nostro paesaggio, il *simbionte cognitivo* è creatura familiare, in cui molti si riconoscono e alla quale molti aspirano. Nella storia evolutiva di *Homo Technologicus* le facoltà mentali, ipotetico-deduttive e razional-computanti sono molto più recenti delle facoltà estetiche: la loro evoluzione così breve non ha consentito loro di annidarsi molto in profondità e su di esse possiamo

non solo speculare ma anche agire più facilmente guidati dal finalismo consapevole. Non è un caso che chi si esercita a descrivere gli scenari relativi al post umano consideri quasi solo gli aspetti cognitivi: intelligenza, razionalità, memoria, capacità di elaborazione e così via, spesso trascurando gli aspetti emotivi, etici ed estetici.

Del resto già oggi Internet rappresenta uno stadio evolutivo ulteriore rispetto a *Homo Sapiens*, o meglio rispetto a *Homo Technologicus*, ma solo sotto il profilo cognitivo. Se è vero che Internet sa e sa fare (mi si perdoni questa metafora, che peraltro non è certo arrischiata) cose che nessun uomo o gruppo di uomini sa e sa fare, è anche vero che Internet non possiede né sentimenti, né emozioni né una coscienza. Internet preannuncia l'avvento di una *Creatura Planetaria*, intessuta di uomini e macchine, sede di eventi cognitivi e forse non solo, che manifesterà un'intelligenza *connettiva* sorretta dai fenomeni della comunicazione. Così come la lingua, fin dalla preistoria, ha contribuito a cementare l'umanità, rendendola per certi versi simile alle colonie di insetti sociali, api e formiche, allo stesso modo la comunicazione mediata dalle tecnologie digitali sta portando a uno sviluppo ulteriore dell'intelligenza collettiva, che potrebbe sostenere una vera e propria *mente sociale connettiva*, grazie a un evento repentino o *catastrofico* (nel senso di Thom) che alcuni hanno chiamato *singolarità*.

Si tratta di uno scenario, certo, e molte sono le perplessità e le obiezioni che esso suscita. Se è vero che sotto il profilo informativo e comunicativo la specie umana si sta trasformando in un organismo unico, come l'alveare o il formicaio, è anche vero che la *Creatura Planetaria* presenta una differenza radicale rispetto alle colonie di insetti sociali:

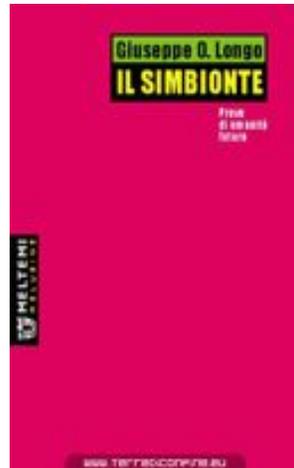
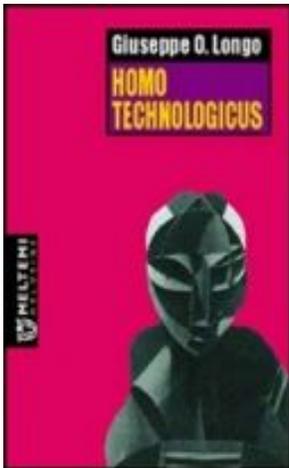


mentre questi sono dotati di un'intelligenza individuale infima, gli umani hanno capacità cognitive molto sviluppate, e in più posseggono sentimenti, emozioni e coscienza riflessa. C'è da chiedersi se siano disposti a rinunciare, in tutto o in parte, a questi attributi per sottomettersi alla *Creatura Planetaria* diventando cellule di questo organismo supersocietario. La delega cognitiva a favore della *Creatura Planetaria* potrebbe essere ostacolata da molte resistenze e rivendicazioni: gli individui potrebbero manifestare una notevole riluttanza a portare all'ammasso collettivo la loro sensibilità, la loro capacità espressiva, il loro libero arbitrio e la loro esperienza unica e insostituibile.

Inoltre certe caratteristiche ancestrali dell'umanità, come la violenza, lo spirito di competizione e l'aggressività, si opporranno in maniera decisa all'uniformazione del comportamento e del pensiero che sembra necessaria alla costituzione e al rafforzamento della *Creatura Planetaria*. Non si può peraltro escludere che lo spiccato individualismo di cui ha dato prova finora il genere umano si attenui in base ai

meccanismi evolutivi bioculturali, consentendo uno slittamento verso condotte di tipo collettivo, più altruistiche e meno egoistiche.

Se la Creatura Planetaria si formasse, in questo nuovo stadio d'integrazione uomo-tecnologia l'intelligenza e le competenze avrebbero un carattere ancora più sistemico e distribuito di oggi, gli scambi informativi mediati dalla tecnologia diventerebbero cospicui, anzi preponderanti, rispetto agli scambi diretti tra le persone. Il sistema integrato avrebbe molte caratteristiche di un vero e proprio *organismo* e, come tutti gli organismi, tenderebbe fortemente a mantenersi e ad accrescersi a spese di un "altrove" la cui entropia



(degrado) non potrebbe che aumentare a dismisura.

L'evoluzione della Creatura Planetaria

C'è tuttavia, sulla strada di questa possibile evoluzione verso la Creatura Planetaria, un elemento di imprevedibilità, che deriva in parte dalla limitatezza di certe risorse (spazio, energia, ma anche qualità dell'aria e dell'acqua) e in parte dalla stessa enorme complessità del cervello umano e delle macchine informatiche. Questa complessità,

insieme con la limitatezza delle risorse, introduce un certo grado di *instabilità*, che potrebbe modificare in maniera anche radicale il quadro che ho tracciato. L'instabilità potrebbe assumere proporzioni planetarie: il residuo di ingovernabilità che hanno quasi tutti i processi con cui abbiamo a che fare (il traffico, l'inquinamento, la criminalità, la droga, la sanità, la distribuzione della ricchezza...) potrebbe dilagare, interferendo con le linee dell'evoluzione e bloccandole.

La nuova creatura sarebbe dunque minacciata, come e più di tutte le altre, per la sua fragilità e per le sue dimensioni, dalla presenza inesorabile dei prodotti del suo metabolismo, dal degrado che essa introdurrebbe nel proprio ambiente concettuale e fisico (perché si tratterebbe di un sistema materiale, oltre che informazionale). Ingombrando sempre più l'*altrove*, l'indispensabile ricettacolo dei rifiuti, essa s'intossicherebbe di sé stessa, perché il ricettacolo, ampliandosi sempre più, tenderebbe a invadere tutto l'ambiente. Se ci sono limiti allo sviluppo della Creatura Planetaria, essi sono da ricercarsi dunque negli effetti di saturazione e di retroazione.

Ci sarebbero anche limitazioni informazionali: infatti il surriscaldamento informatico, causa ed effetto di una trasparenza comunicativa totale, può portare a una proliferazione di dati capace di paralizzare il sistema per semplice effetto di accumulo o per riverberazioni patogenetiche (si pensi alla moltiplicazione delle epidemie da *virus informatici*). Può darsi che, paradossalmente, il mondo privo di ombre della comunicazione totale non sia adatto alla comunicazione: non è casuale che la maggior parte dei processi informativi di una società restino sconosciuti alla maggior parte dei suoi membri o, nel caso di un



organismo, restino a livello di inconsapevolezza.

La solitudine narcisistica della Creatura Planetaria

Se, nonostante tutti gli ostacoli, la Creatura Planetaria dovesse formarsi e fagocitare la volontà, la cognizione e le capacità decisionali dei singoli e assorbire non solo le intelligenze individuali, ma anche le intelligenze collettive parziali, si configurerebbe uno stadio evolutivo dell'umanità caratterizzato da una *discontinuità* forte rispetto al presente: essendo unica, la Creatura Planetaria non avrebbe né compagni né concorrenti con cui dialogare e confrontarsi. Le verrebbe quindi a mancare uno dei motori più potenti del cambiamento e dell'evoluzione. Essa, in linea di principio, potrebbe guidare la propria evoluzione ulteriore in base a criteri razionali ed esercitando un controllo perfetto sul proprio destino. Ma che cosa spingerebbe

la Creatura Planetaria a evolversi? Quali sarebbero insomma i suoi bisogni, le sue carenze e le sue nostalgie? Perché dovrebbe modificare il suo stato di beatitudine, dato che nessun concorrente la minaccerebbe, e nessun termine di confronto la porrebbe di fronte ai suoi difetti? C'è da chiedersi insomma se avrebbe senso parlare della Creatura Planetaria come di un ente capace, e desideroso, di progettare il proprio destino o la propria storia: forse essa permarrebbe indefinitamente in uno stato stazionario e imperturbato, molto simile all'estasi di Narciso. I profeti della discontinuità sostengono che l'aspirazione dell'uomo e, dopo di lui, della Creatura Planetaria, è sapere sempre più cose, come se il sapere fosse desiderabile in sé. Non tutti sarebbero d'accordo su questa tesi, anche perché il sapere non intrecciato di elementi etici, emotivi, estetici, solidaristici e così via è arido e infecondo. E poi, raggiunto il punto finale, costituito dal sapere totale, ammesso che esista qualcosa del genere, che cosa farebbe la Creatura? Insomma, prima o poi essa potrebbe giungere a uno stato atarattico, in cui oggetto e soggetto di conoscenza coinciderebbero in una sorta di pancognizione. Questo stato non potrebbe che essere un'estasi narcisistica autocontemplativa. La Creatura si specchierebbe in sé in un infinito compiacimento.

Se così fosse, paradossalmente, il declino del narcisismo antropocentrico, per cui gli umani accetterebbero finalmente la presenza dell'Altro e riconoscerebbero la sua importanza nella formazione dell'immagine che hanno di sé stessi; il crepuscolo del mito della purezza e della fissità dell'uomo; il tramonto dell'autoreferenzialità centralistica di *Homo Sapiens* che si riconoscerebbe finalmente nell'ibrido *Homo Technologicus*;

ebbene questo passaggio epocale potrebbe annunciare l'avvento di un nuovo Narciso. Chiusa nella propria autoreferenzialità contemplativa, priva di ogni alterità esterna con cui comunicare non che meticcarsi, incapace di imboccare un percorso evolutivo qualsiasi, la Creatura Planetaria potrebbe essere condannata a una demente solitudine. Sarebbe incapace di sviluppare emozioni, autocoscienza e livelli superiori di etica ed estetica.

Ma forse questa visione atarattica e paralizzante è illusoria: grazie alle proprie componenti simbiotiche, dotate di coscienza, emozioni e spinta propulsiva, la Creatura Planetaria potrebbe subire, o addirittura progettare, una certa evoluzione, intrecciando una sorta di aurorale finalismo cosciente con le derive della dinamica interna e con i vincoli imposti dalle condizioni esterne. Infatti, a ben vedere, la Creatura Planetaria non vivrebbe nel vuoto o nello spazio della virtualità informazionale. Tramite le sue cellule ciborganiche (i simbiotici uomo-macchina), essa pescherebbe nella realtà fisica e ne dipenderebbe per la sua sopravvivenza. Dovrebbe quindi affrontare le derive ambientali, i cambiamenti climatici, la scarsità energetica, il degrado delle apparecchiature, il dinamismo residuo dei suoi componenti (cioè degli esseri umani) e il loro ricambio. Sul versante più astratto, dovrebbe combattere le degenerazioni entropiche del flusso comunicativo interno, i paradossi logici, i virus informatici che si formerebbero spontaneamente o per deliberata volontà di dominio da parte di sottosistemi ribelli. È difficile immaginare una Creatura Planetaria che duri monolitica, indifferenziata e autocompiaciuta per periodi di tempo molto lunghi: la dinamica energetica e informazionale del sistema porterebbe a

diversificazioni e a emergenze, a novità perturbative, a cambiamenti di fase e a instabilità innovative.

Il senso e la narrazione

Insomma sarebbero la complessità stessa e l'estensione della Creatura Planetaria a impedirne la stabilità a lungo termine: essa sarebbe sottoposta al giuoco vicendevole della generazione-diffusione. Le novità generate localmente dall'instabilità (per esempio dall'inventiva di singoli o di gruppi) si diffonderebbero per tutto il sistema in competizione con lo stato precedente, perturbandolo. Ma ben presto la novità o si estinguerebbe, e il sistema si riporterebbe nello stato anteriore, oppure si diffonderebbe e sarebbe adottata in tutte le parti del sistema, il quale tenderebbe quindi a rilassarsi in uno stato indifferenziato, benché diverso da prima. Ma altre novità provvederebbero subito a perturbarlo, e così via, in un'alternanza di fluttuazioni tra locale e globale, cioè tra differenza e uniformità. Lo specchio del Narciso planetario sarebbe



Foto di Marisa Gelardi

continuamente intorbidato dalle increspature del caos. E il caos, si sa, è padre dell'ordine e a sua volta l'ordine precipita prima o poi nel caos.

In questo, la Creatura Planetaria non sarebbe molto diversa da qualsiasi altro sistema dinamico. Ho parlato di "aurorale finalismo cosciente": questa tuttavia è una locuzione molto problematica. Non c'è ragione di credere che le miriadi di coscienze individuali possano o debbano dar luogo a una coscienza collettiva così come le cognizioni individuali danno luogo a una cognizione collettiva. Possono esistere fenomeni e attività cognitive senza consapevolezza (ce l'ha dimostrato l'intelligenza artificiale), quindi per la Creatura Planetaria non è necessario postulare una coscienza. La sua eventuale formazione porrebbe tuttavia una serie di problemi: quale ne sarebbe la relazione con le coscienze dei singoli? Le sussumerebbe oppure le trascenderebbe o ne sarebbe indipendente? La nostra coscienza individuale ha un'origine evolutiva, per quanto oscura, e presenta di sicuro qualche valore di sopravvivenza, ma per la Creatura Planetaria come starebbero le cose?

Certo sono domande premature, visto che della Creatura Planetaria esiste finora soltanto un primo embrione cognitivo costituito dalla connessione in rete di qualche centinaio di milioni di esemplari di *Homo Technologicus*. Tuttavia gli effetti di questa connessione sono già visibili: l'intelligenza collettiva dell'umanità, mediata dalla comunicazione linguistica, ha ricevuto un enorme impulso quantitativo e una forte torsione qualitativa dalla tecnologia informazionale, tanto che è più appropriato parlare di *intelligenza connettiva*. Ma quell'ineffabile *colore* delle nostre azioni, dei nostri sentimenti, speranze, pene e gioie che



Foto di Paola Betti

si chiama *sensò* risiede ancora dentro ciascuno di noi, anche se con le parole cerchiamo di gettare un ponte verso l'Altro da noi, ponte su cui il nostro senso si vorrebbe incontrare con il senso altrui e stabilire un contatto mediato dalla nostra comune origine e dalle nostre esperienze comuni. Ma con chi condividerebbe il proprio senso la Creatura Planetaria? E, prim'ancora, avrebbe... senso parlare di un senso per questo essere così alieno? Quali storie si racconterebbe per giustificare la propria esistenza e presagire il proprio futuro? I *blog*, le *chat*, i *forum* le *reti sociali* e via comunicando sono davvero il primo germe di una narrazione nuova o sono soltanto un confuso rumore di fondo? dov'è in tutto ciò la poesia? dov'è lo spazio per la ricerca del senso attraverso la narrazione? o è il lontano brusio di una sapienza ormai del tutto dimenticata? dov'è la *creatività* che noi umani ci illudiamo di possedere? Forse, per conservare questa caratteristica antica, che noi riteniamo preziosa, sarebbe necessario dotare le macchine di un pizzico di *folia*: trasgredendo sé stesse, le nostre nuove compagne potrebbero allora partecipare a pieno titolo alla festa delle innovazioni... Ma allora che cosa resterebbe all'uomo di distintivo e peculiare? Come sempre, ci sono più domande che risposte.

Irenäus Eibl-Eibesfeldt

di Alberto Giovanni Biuso

Il parte



Le implicazioni filosofiche delle ricerche di Eibl-Eibesfeldt sono importanti e molteplici.

Non è infatti possibile comprendere la filosofia contemporanea senza aggiungere alle grandi

articolazioni metafisiche, epistemologiche, politiche, linguistiche, anche un campo di lavoro e un ambito del sapere quale l'antropologia. In uno studioso come Arnold Gehlen, al quale Eibl-Eibesfeldt fa spesso riferimento, essa mostra per intero la sua ricchezza di risultati empirici e teoretici fino a porsi come un vero e proprio progetto filosofico globale. Gehlen è infatti convinto che una scienza dell'uomo, nel significato più ampio e preciso, sia possibile. Tale scienza potrà finalmente risolvere l'antico problema -ormai in altro modo insuperabile- del dualismo fra corpo e anima, *res extensa* e *res cogitans*, empirismo e razionalismo, esperienza e coscienza. Il concetto antropologico di "superorganico" chiarisce infatti la differenza fra il piano della biologia e quello della cultura -fra ereditarietà e civiltà- non per separarle bensì per comprendere la radice fisiologica dell'intelligenza e quella mentale della corporeità. A questo proposito Eibl-Eibesfeldt così si esprime:

La vecchia contrapposizione tra empirismo e innatismo è oggi senz'altro superata. I tentativi del behaviorismo di ricondurre ogni comportamento a semplici collegamenti stimolo-reazione che si formano attraverso l'esperienza, possono considerarsi falliti. Il nostro sistema nervoso centrale non viene

riempito di contenuti solo attraverso le percezioni sensoriali. Esso, al contrario, è predisposto a percepire, e dunque non è una *tabula rasa*. Il behaviorismo sopravvive tuttavia nelle idee di molti profani e le sue tesi semplicistiche sono accolte da una certa parte della pedagogia, psicologia e sociologia¹.

In ogni caso, «biologia non significa destino» (191), anzi «ogni comportamento istintivo è passibile di modificazione da parte dell'educazione» (262) poiché «l'uomo è in grado di rinunciare alla realizzazione di un istinto e di distaccarsi (disaccoppiamento) dalla sfera istintiva in modo da creare un "campo" privo di tensione nel quale egli è in grado di riflettere e di agire razionalmente» (58). Sul fondamentale tema della libertà la posizione dell'antropologo è simile a quella di Spinoza, di Hume, di Nietzsche: «"Libertà" nel senso di indeterminazione sarebbe del resto un concetto privo di senso. La libertà, come scrive F. Seitelberger [...] "non significa anche acausalità, bensì autonomia"» (58), consiste quindi nel non dipendere da altri ma nell'essere sottomessi al determinismo della propria natura, al quale è impossibile sfuggire. Proprio perché molto attento alle strutture universali del comportamento, Eibl-Eibesfeldt è assai critico nei confronti delle forme più banali di relativismo culturale: «noi uomini, al di là delle suddivisioni etniche e razziali, condividiamo un'eredità biologica comune» dalla cui analisi si deduce la superficialità dell'idea che «tutto sia facoltativo e niente obbligatorio» (472-473). Ovunque i rapporti con i conspecifici sono caratterizzati da una chiara ambivalenza: l'estraneo viene cercato e temuto, l'istinto al legame e quello

aggressivo procedono insieme a esplorare l'ambiente sociale. Già all'età di 5-6 mesi il bambino inizia a evitare gli estranei e «nella prima infanzia esiste in tutte le culture da noi studiate un'evidente xenofobia» (114). Di contro, la tesi secondo la quale non esistono azioni altruistiche viene giudicata altrettanto superficiale per il suo confondere il comportamento adattativo (il nostro vantaggio personale, cioè) con un atteggiamento strumentale: «assistenza e cooperazione sono strategie della lotta per la sopravvivenza e le emozioni altruistiche si sono evolute a tale scopo» (68). Ma sono soprattutto i dogmi etici a risultare particolarmente pericolosi quando cristallizzano alcuni atteggiamenti rendendone difficile una modifica funzionale. Un esempio evidente è la morale sessuale cristiana, strettamente legata al fine riproduttivo. Essa non solo ha per troppo tempo sottovalutato l'importanza dell'unione sessuale fine a se stessa e proprio per questo al servizio del legame fra i partner ma soprattutto rende ancora assai difficoltoso il controllo delle nascite, quando è chiaro che «se proseguirà anche in futuro la crescita esponenziale della popolazione terrestre, che fino ad oggi sembra inarrestabile, si profila per i prossimi



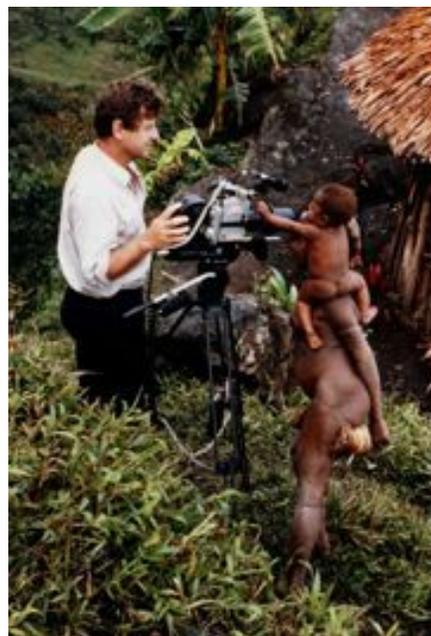
decenni una catastrofe generale» (IX).

La pratica sperimentale quotidiana e il razionalismo critico di fondo consentono così a Eibl-Eibesfeldt di tenersi libero da posizioni pregiudiziali e ideologiche. Quasi tutti i problemi appaiono risolvibili se li si affronta con il necessario rigore e pragmatismo. Le impostazioni estreme sono caratterizzate dal fatto di superare l'*optimum* trasformandosi così da potenzialità in pericolo. È questo rischio che Eibl-Eibesfeldt coglie assai acutamente nell'eccesso di umanitarismo dell'etica contemporanea. Esso è stato prodotto dall'eccesso di disumanizzazione dell'etica eroica nazionalsocialista e come antidoto contro quella barbarie: «l'amore per il prossimo e la generosità sono virtù» ma è bene sapere che «se essi superano l'*optimum* si trasformano in vizi, anche se le intenzioni del donatore erano sostanzialmente buone» (470)².

È sempre da questo equivoco che si generano i paradossi pedagogici e i veri e propri controsensi che caratterizzano gran parte delle pratiche educative contemporanee. Ancora suggestionati dal mito rousseauviano del carattere pacifico dell'uomo primitivo (a smentire il quale Eibl-Eibesfeldt adduce centinaia di esempi), troppi educatori ritengono che ogni divieto provochi frustrazione e risentimento, sottovalutano la portata dell'aggressività esplorativa che induce il bambino e il giovane a imporsi con la violenza sui concorrenti e sul mondo circostante, si estenuano in una mediazione continua e sterile con l'educato che invece ha bisogno anche di durezza. Così facendo non producono certo individui liberi e pacifici ma soggetti «sfrenati e incapaci di autocontrollo nella loro aggressività» (260), talmente insicuri da essere disponibili -poi- a

qualunque dominazione ideologica, di gruppo, di un *lider máximo*. Nelle società primitive l'iniziazione maschile è condotta anche tramite isolamento, maltrattamenti, forzata dipendenza dall'adulto, tutti «mezzi per rendere i giovani disponibili agli insegnamenti» (397), per legarli alla società in cui entrano ma per renderli anche capaci di assumersi i loro compiti e le proprie colpe. Nelle nostre società permissive si inverte il processo: si evita qualunque "trauma" educativo ma con ciò si rende l'individuo irresponsabile e insicuro, preparato a seguire personalità forti allo scopo di superare la paura e pronto ad addossare sempre la colpa a soggetti esterni: «il mondo, gli altri uomini con le loro manchevolezze, la loro scarsa intelligenza oppure addirittura la volontà di Dio» (470). L'etica dei sentimenti prevale sull'etica della responsabilità, per dirla con Max Weber. Non a caso Eibl-Eibesfeldt cita spesso le utopie negative di Orwell e Huxley per significare il pericolo al quale una società di massa e permissiva è sottoposta.

Poche cose, in effetti, sono più difficili del governare altri uomini ma è certo paradossale e colpevole «il fatto che molti di coloro cui è affidata la guida sociale capiscono assai poco dell'uomo» (261). Lo stato è una costruzione artificiale, come era già chiaro ai giusnaturalisti, e necessita pertanto della conoscenza di una serie di tecniche che saranno tanto più adeguate quanto meglio si conosce l'oggetto su cui si esercitano: l'uomo. Anche in questo caso dalla pratica etologica deriva un'indicazione precisa: sono da evitare i comportamenti estremi -efficaci forse a breve termine ma esiziali sui tempi lunghi- quali un uso continuo della forza in politica interna e dell'inganno nei rapporti con gli altri stati. Ma è soprattutto fondamentale che ogni individuo abbia la possibilità di una



identificazione precisa con un gruppo, senza la quale è impossibile la pace.

Come soltanto nell'appartenenza a una famiglia noi acquistiamo la capacità di sentirci fratelli degli altri individui del gruppo, così soltanto dall'inserimento nella comunità di uno stato o di un popolo deriva la disponibilità a considerare tutti gli altri uomini come fratelli. (410)

La xenofobia, infatti, «la tendenza all'intolleranza è -secondo Eibl-Eibesfeldt- una predisposizione innata, possiamo e dobbiamo tenerla sotto controllo con l'intelligenza e con l'educazione» (214). La diffidenza per l'estraneo è determinante nella costruzione della propria identità: ciascuno è quello che è perché non è l'altro. La documentazione antropologica lo dimostra e lo conferma. La tesi assai diffusa, anche per opera di Margaret Mead, della non aggressività e non territorialità di alcune società primitive è, dati alla mano, soltanto un bel mito. Chi teme che anche solo l'ipotizzare un istinto di aggressività

conduca a un atteggiamento fatalista sulla guerra e sulla pace, confonde l'effetto con la causa e dovrebbe riflettere sul fatto che «il problema non può venire risolto considerando noi stessi come pacifici e rifiutandoci di ascoltare tutto ciò che dimostra il contrario» (257). Se la guerra è una presenza così universale, costante e purtroppo attuale, non può essere liquidata con interpretazioni ideologiche o solo economiciste, essa ha prosperato perché ha svolto delle funzioni e pertanto non può essere letta soltanto in chiave patologica. È stata anche un'invenzione culturale che si è mantenuta procurando vantaggi al vincitore e dunque svolgendo una funzione adattativa e selettiva; «è tuttavia certo che la guerra allo stadio attuale dell'umanità rappresenta il peggiore di tutti i pericoli che minacciano l'uomo; dobbiamo assolutamente impedire la guerra nucleare mondiale. A tal fine è necessario comprendere anzitutto il fenomeno della aggressività umana» (241)³. Una soluzione diversa, certo più agevole, consiste nel rifiutare il presente -il duro confronto con la realtà biologica e psicologica- e vedere nella storia una semplice preistoria, agendo in nome di una qualche idea superiore e radiosa, in nome della vera fede che condurrà inevitabilmente alla felicità.

Al facile spirito dell'utopia la ricerca scientifica oppone la pazienza dell'indagine e la difesa del pensiero rigoroso che si esprime nell'individuo che riflette senza infingimenti su ciò che vede. Eibl-Eibesfeldt dichiara di aver osservato presso le popolazioni tribali uno spiccato individualismo, lontano dal dominio del collettivo che va sempre più caratterizzando le società avanzate. Proprio per il suo particolare posto nel mondo, le possibilità

evolutive della specie umana risiedono nella relativa autonomia di ciascun individuo. Mantenere la varietà dei singoli, la molteplicità delle prospettive, la differenza etnica e culturale, l'eterogeneità dei caratteri è una delle condizioni di fondo, come sempre è stata nel passato, per evitare i rischi che un eccesso di potere e di omologazione comporta. Il livellamento degli individui e dei cittadini si oppone a un'aspirazione innata quale è quella del rango. Ecco perché uguaglianza e libertà non sono alla lunga conciliabili: chi vuole ottenere la prima deve necessariamente reprimere la seconda e alla fine produce solo una massa indistinta e facilmente manovrabile dai pochi -che siano singoli dittatori o gruppi oligarchici- che hanno ottenuto appunto il riconoscimento del rango. L'exasperazione dell'egualitarismo anche nelle democrazie occidentali corre il rischio di «minare un giorno la base stessa di queste democrazie, che è fondata sul pluralismo delle personalità e delle opinioni» (204). Se non possiamo programmare l'evoluzione, dobbiamo però porre degli obiettivi chiari allo sviluppo culturale e all'etica: «uno potrebbe essere



quello di vivere in una società di individui responsabili, e ciò corrisponde alla nostra idea di un'umanità superiore» (479). Come il suo maestro Lorenz, anche Eibl-Eibesfeldt sintetizza ciò che l'indagine sulla natura e sugli uomini gli ha insegnato nella difesa di un'umanità superiore che ha la sua sede nell'individuo pensante. Questo è uno dei significati più propri anche dello *Übermensch* di Nietzsche. Lorenz non esita a definire l'umanità attuale un anello intermedio fra l'animale e l'uomo veramente umano. La stessa realtà evolutiva, infatti, esclude che un qualsiasi presente costituisca il termine ultimo dell'itinerario biologico, un qualsiasi coronamento dell'essere. L'invenzione della cultura ha aperto nuove prospettive in questo percorso senza fine tanto che Eibl-Eibesfeldt arriva a ritenere probabile «che cambiamenti culturali dello stile di vita possano indurre in futuro anche cambiamenti genetici; a favore di questa ipotesi vi sono già buoni indizi» (12). È stata l'intelligenza l'elemento più adattativo della specie. Un'evoluzione di grado superiore potrebbe quindi riguardare le caratteristiche più tipicamente umane come la creatività, la moralità, la razionalità. Le nostre possibilità di estinzione sono elevate quanto quelle di un'ulteriore evoluzione e noi potremmo davvero rappresentare «un *missing link*, ossia un ipotetico anello di congiunzione» (437), a condizione che si riesca a sopravvivere superando la crisi del presente e avviando a soluzione almeno alcuni dei principali problemi planetari. La loro gravità è data anche dal fatto che nel corso della filogenesi non vi è stata alcuna pressione selettiva contro la guerra -la quale solo nel Novecento ha assunto la dimensione di un male definitivo e irreversibile-; contro l'eccessivo sfruttamento delle risorse naturali -data la scarsità della popolazione fino all'esplosione

demografica contemporanea-; contro il potere delle immagini televisive -fenomeno evidentemente nuovissimo e il cui impatto è ancora difficile da valutare in termini evolutivi, anche se è possibile fin d'ora coglierne i rischi di omologazione politica e di istigazione imitativa alla violenza. Ancora una volta vicino alle riflessioni etiche di Nietzsche, l'antropologo indica il compito primario della scienza -oggi- nell'«insegnare a pensare rigorosamente, a giudicare prudentemente e a ragionare



Foto di Renata Cervia

conseguentemente», dando spazio alle speranze evolutive della specie «purché lo sviluppo della ragione umana *non si arresti!*»⁴. Anche Eibl-Eibesfeldt, infatti, individua nell'*ethos* scientifico

l'unico *ethos* culturale di portata universale. Esso si basa sull'accettazione del realismo scientifico, sul presupposto della libertà di pensiero e di ricerca, e anche sull'idea che la conoscenza sia un bene e quindi che il sapere sia sempre meglio dell'ignoranza. (477)

Non a caso Eibl-Eibesfeldt conclude il suo libro più importante ricordando la necessità



socratica di diffondere almeno la consapevolezza dei problemi di fronte ai quali la specie umana oggi si pone e delle conoscenze che possono renderne più concreta la soluzione, in questo rimanendo «fedele all'invito che si trovava anticamente inciso sul tempio di Apollo a Delfi: "Conosci te stesso"» (479).

È giusto, infine, almeno accennare allo sguardo di Eibl-Eibesfeldt, non quello scientifico, oggettivo, metodico, ma l'atteggiamento partecipativo con il quale osserva le culture, gli uomini, le donne che ha studiato per decenni nei luoghi più diversi del pianeta. Da essi, egli sembra aver esteso uno sguardo di simpatia a tutti gli umani e a ogni cultura, mantenendo comunque una particolare amicizia per la «vita dei Boscimani, al loro ricordo provo un forte senso di nostalgia per quella che è stata quasi la mia seconda patria» (459).

NOTE

¹ I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia umana*, p. 380.

In questa seconda parte dell'articolo tutte le citazioni di Eibl-Eibesfeldt sono tratte da **Etologia umana. Le basi biologiche e culturali del comportamento** (*Die Biologie des menschlichen Verhaltens Grundriss der Humanethologie*, R.Piper GmbH e Co. KG München, 1984), Edizione

italiana a cura di Rossana Brizzi e Felicità Scapini, con gli aggiornamenti dell'autore per l'edizione USA, 1989. Bollati Boringhieri, Torino 1993.

² Ecco alcuni esempi dei rischi che un umanismismo estremo comporta, veri e propri boomerang: «Con troppo slancio e ingenuità spesso ci muoviamo in aiuto degli altri, causando talora seri danni. Per esempio, è senz'altro umanitario inviare a popolazioni bisognose farmaci, coperte, cibi e altro, ma se questa stessa cosa viene fatta in maniera continuativa a favore di paesi che soffrono la fame cronica a causa di una sovrappopolazione, tali aiuti aggravano il problema in quanto favoriscono un'ulteriore crescita demografica e differiscono le necessarie riforme» (470); «la nuova etica del mondo occidentale, basata sugli ideali del benessere e della compassione che, in nome di un umanismismo universale, impongono un amore indiscriminato per il prossimo, trasforma lo stato da guardiano del diritto in una mucca da mungere» (474); «se invece egli si pone l'obiettivo di vivere nel presente nel modo migliore possibile -secondo il principio della massima felicità possibile per il maggior numero possibile di individui- allora si prospetta per il prossimo futuro uno sfruttamento indiscriminato e predatorio del pianeta accompagnato da un boom demografico» (477).

³ «Impegnarsi per la pace corrisponde a un bisogno genuino; tuttavia, per poter soddisfare questo bisogno, è indispensabile la soluzione dei problemi ecologici connessi al controllo della popolazione, nonché di quelli relativi alla competizione per le risorse, finora assolti efficacemente ma in modo violento dalla guerra» (279).

⁴ F. Nietzsche, rispettivamente in *Umano, troppo umano I*, af. 265, p.188 e *Umano, troppo umano II. Il viandante e la sua ombra*, af. 183, pag. 209, in «Opere», a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 sgg., vol IV/2 e IV/3.

JAKOB VON UEXKÜLL: L'UMWELT DELL'ANIMALE

di Ivana Randazzo



Nel corso di lezioni tenuto nel semestre invernale del 1929-1930 all'Università di Freiburg su *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine* Martin Heidegger, nell'affrontare il rapporto dell'animale con il proprio

ambiente, prende in esame la teoria biologica di Uexküll e afferma che: «il confronto con le sue ricerche concrete è una delle cose più fruttuose che oggi la filosofia possa far propria della biologia dominante»¹.

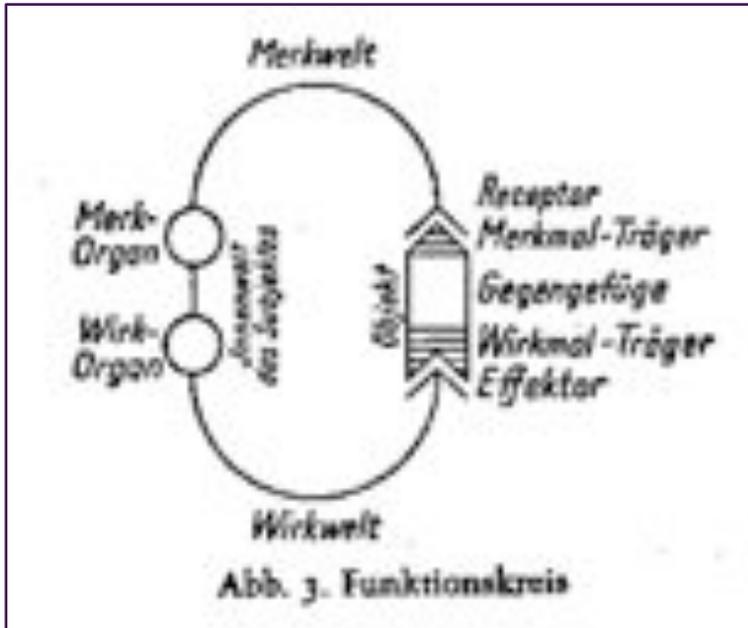
Heidegger definisce lo stato dell'animale caratterizzato da una povertà di mondo, riprendendo la teoria biologica del barone Jakob von Uexküll (1864-1944) secondo la quale l'animale è chiuso all'interno della propria *Umwelt*, riceve solo le impressioni per le quali è preformato in base alla sua struttura corporea e reagisce agli stimoli perché ha gli organi adatti. La perfetta armonia tra domande e risposte costituisce la vita e la realtà dell'essere vivente.

Ogni animale si trova adattato e inserito nell'ambiente tramite il circolo funzionale (*Funktionskreis*) che lo contraddistingue, grazie alla catena del sistema ricettivo e del sistema reattivo. L'animale possiede una rete del percepire (*Merknetz*) e una rete dell'agire (*Wirknetz*) che sono in perfetto equilibrio tra loro: «Se ci rendiamo conto del fatto che ogni subietto è legato ad uno o a più obietti mediante numerosi cicli funzionali, questo ci pone senz'altro innanzi

agli occhi la prima legge fondamentale per lo studio dei mondi subiettivi; legge che può così formularsi: tutti i subietti animali, dal più semplice al più complesso, sono perfettamente inquadrati nel loro mondo individuale, che sarà semplicissimo per gli animali più semplici, e via via più complicato per le forme più complesse»². Il *Merknetz* è molto semplice negli animali inferiori e aumenta progressivamente salendo nella catena della vita organica in cui vi è una maggiore specializzazione degli organi, un sistema nervoso più complesso e un cervello con diversi centri di sensazione.

L'ampiezza e la ricchezza dell'*Umwelt* di ogni animale dipendono dalla struttura morfologica dei suoi organi. Per il ciclo funzionale della zecca che non vede, non sente e non possiede il senso gustativo, hanno significato solo tre elementi del mondo esterno: l'acido butirrico emanato dal sudore dei mammiferi, il calore emesso dal corpo e dal sangue che l'animale avverte con il senso termico e la pelle liscia che percepisce facendosi spazio tra i peli grazie





alla sensazione tattile³.

A partire dallo studio dell'anatomia comparata, della struttura dell'organismo (*Bauplan*) secondo Uexküll è possibile risalire all'esperienza del mondo, interno ed esterno, dell'animale: «Tanti quanti sono gli animali, altrettanti sono i mondi individuali diversi, in cui il naturalista può scoprire nuovi orizzonti di studio, talmente ricchi e attraenti che esplorarli rappresenta un vero godimento intellettuale. In una bella giornata solatia, iniziamo dunque il nostro vagabondaggio attraverso un prato fiorito, ove ronzano coleotteri e svolazzano farfalle; e intorno a ognuno de suoi abitanti immaginiamo di formare una bolla di sapone, che rappresenti il suo mondo individuale»⁴. Per Uexküll ogni organismo è come la monade leibniziana, guarda il mondo da una propria prospettiva ma, allo stesso tempo, è un mondo a sé che rispecchia l'universo intero.

Opponendosi alla scienza classica che considerava un unico mondo uguale per tutti gli esseri viventi, Uexküll sviluppa una

teoria biologica in aperto contrasto con le teorie riduzionistiche e meccanicistiche del tempo (per tale ragione viene spesso etichettato come vitalista), ponendo al centro della sua biologia teoretica una svariata infinità di mondi percettivi.

Per Uexküll è un errore credere che animali e uomini percepiscono il mondo allo stesso modo: «Uno spazio generico, ossia indipendente da qualunque soggetto, non esiste: e quando noi ci aggrappiamo alla finzione di uno spazio unico involgente il mondo intero, lo facciamo soltanto perché, in tal modo, ci sembra più facile intenderci l'uno con l'altro»⁵.

Ogni cosa può assumere un significato diverso se vista da un animale o da un altro perché la percezione dello spazio, del tempo e anche degli oggetti per ogni specie è strettamente legata ai propri bisogni, per cui l'animale nota soltanto l'oggetto che gli interessa per una specifica azione, percepisce solo quello che cade all'interno della sfera del proprio agire: lo stelo di un fiore in un prato, ad esempio, assume forme assolutamente differenti nel mondo soggettivo di una formica e in quello di una vacca.

La percezione del tempo è differente nel pesce e nella chiocciola. Nel mondo individuale del pesce, infatti, tutti i movimenti appaiono rallentati, in quello della chiocciola più veloci e ancora, mentre ci sono animali che non percepiscono la forma, come per esempio le meduse, ne esistono altri, come le api che sono attratte dalle figure a forma aperta (i fiori) ed evitano quelle con forme chiuse. Alcuni animali non riuscendo ad avere una giusta percezione delle figure, rispondono sempre allo stesso modo indipendentemente dall'ostacolo che hanno davanti: il riccio di

mare, ad esempio, agisce nella stessa maniera sia che si tratti di una nuvola, di una barca o del pesce nemico.

Con la sua biologia teoretica Jakob von Uexküll ha aperto nuovi orizzonti in svariati ambiti della cultura moderna e contemporanea, (tra questi: la filosofia di Ernst Cassirer e Helmuth Plessner, la teoria dei sistemi di Ludwig von Bertalanffy, la concezione dell'etologia di Konrad Lorenz e di Niko Tinbergen)⁶, e ha anticipato alcune questioni proprie della cibernetica, della teoria dell'intelligenza artificiale, e, soprattutto della semiotica, avendo introdotto una terminologia innovativa, capace di ricondurre l'abilità e il comportamento degli animali ai processi di percezione dei segni e di trasmissione dei segnali⁷.



Cassirer, *Il problema del simbolo come problema fondamentale delle forme*, in Id., *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni, Milano, 2003, pp. 54-55 (*Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Meiner, Hamburg 1995).

³ J.von Uexküll/G. Kriszat, *I mondi invisibili*, cit., pp. 84-85.

⁴ Ivi, p. 79.

⁵ Ivi, p. 132.

⁶ Si veda il numero speciale della rivista «Semiotica» (2001, 134) e il fascicolo di «Sign System Studies» (2004, 32) entrambi dedicati all'attualità e alla interdisciplinarietà delle teorie del biologo estone.

⁷ Uexküll, per spiegare la propria teoria biologica, ha utilizzato numerosi termini innovativi, tra i quali: *Umwelt* (ambiente o mondo soggettivo-individuale), *Merkwelt* (mondo percepito), *Wirkwelt* (mondo effettuale), *Merkorgan* (organo di percezione), *Wirkorgan* (organo di effettuazione), *Merkzeichen* (segno di percezione), *Wirkzeichen* (segno di effettuazione), *Richtungzeichen* (segno di direzione), *Momentzeichen* (segno istantaneo), *Lokalzeichen* (segno di luogo), *Merkbild* (figura percepita), *Wirkbild* (figura effettuale), *Wirkton* (tonalità effettuale), *Wirkraum* (campo d'azione), *Merkmal* (carattere percepito), *Wirkmal* (carattere effettuale).

NOTE

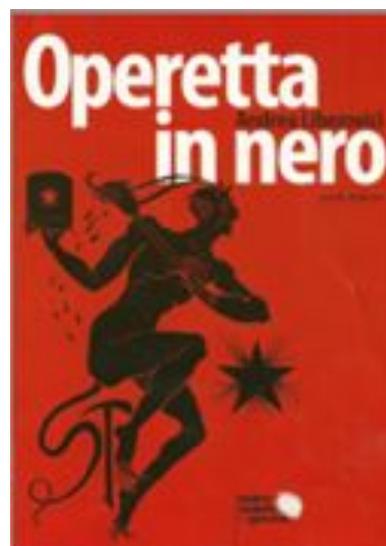
¹ M. Heidegger, *I concetti fondamentali della metafisica: mondo finitezza solitudine*, Il Melangolo, Genova 1992, p. 337 (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit, Freiburger Vorlesungen 1929/1930*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983).

² J. von Uexküll/G. Kriszat, *I mondi invisibili*, Mondadori, Milano 1936, p. 94 (*Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, J. Springer, Berlin, 1934). Come afferma Cassirer, «questo ferreo cerchio, che connette nell'animale la "rete del percepire" con la "rete dell'agire", e che in ogni momento con la massima precisione congiunge entrambe e le adatta reciprocamente, appare spezzato, non appena entriamo nel mondo della coscienza specificamente umana e delle modalità di configurazione specificamente umane». L'uomo fa un evidente e significativo salto, passando dalla sfera dell'immediato, caratterizzata dal sistema ricettivo e reattivo, a quella del simbolico, attraverso la quale entra in una nuova dimensione della realtà. In E.



Siamo all'indomani dell'umanità. L'abisso che meticolosamente l'occidentale ha costruito nella totale inconsapevolezza ha inghiottito inevitabilmente il Mondo. Resta la Terra, due uomini -il generale e Bolla- e la loro ombra - Mephisto- che dice di loro quello che loro non sanno di sé. Lo fa cantando musica pop «colonna sonora della nostra vita attuale», parlando inglese, «la lingua dell'impero», e «indossando l'abito talare, perché rappresenta la religione del nostro tempo ovvero l'Ego come sistema di sopruso per gli altri»¹. Nanni Balestrini nel libretto di scena avvertiva lo spettatore: «quando entrerete nel teatro, superata la biglietteria e il guardaroba, quando entrerete nella sala non vi troverete di fronte un palcoscenico chiuso dal suo bravo sipario, ma qualcosa di inaspettato che non vi sto a dire per non sciuparvi la sorpresa. E non sarà che l'inizio di quello a cui state per andare incontro»².

Effettivamente il sipario era già aperto e gli attori in posa. Bravissimi nella loro immobilità quasi sconcertante, a tal punto che qualcuno si è chiesto se fossero reali o statue. Noi spettatori, disorientati da quell'intimità esposta al nostro rumore e assunto il rischio già presente in quella liquefatta separatezza



Teatro Duse	
15 marzo - 3 aprile 2011	
Operetta in nero	
Scritto, musicato e messo in scena da Andrea Liberovici	
Testo in collaborazione con Luca Ragagnin	
con Helga Davis, Vito Saccinto e Federico Vanni	
Scene Lucia Goj	
Luci Sandro Sussi	
Interventi registrati	musicali del violoncellista Jeffrey Ziegler (dei Kronos Quartet)



tra finzione e realtà, abbiamo assistito e ascoltato, abbiamo visto e ci siamo visti, abbiamo sentito e ci siamo sentiti, ma al termine abbiamo gioito perché la riflessione è stata feconda e ha partorito la speranza di poter ancora agire per evitare la catastrofe o per accoglierla consapevoli. Da dove cominciare, però? Siamo forse parte, come il Generale, del sistema che condurrà allo sterminio o siamo burattini, come Bolla, nelle mani di Qualcuno che fa di noi dei pupazzi asserviti? Da che parte stiamo? Il Generale, il brillante Federico Vanni, racconta la sua storia, la sua parte in quello sterminio, il lavoro svolto con cura «per trasformare tutto in merda». Loro -i burattinai del Sistema- hanno costruito il consenso «sempre sulla soglia del senso di colpa», inventando il nemico -il diverso- che è la cosa più compassionevole che si possa fare, altrimenti si finisce con l'odiare se stessi; esportando la pace; trasformando la conoscenza in comunicazione e la cultura in intrattenimento -sì, con tanti rasserenanti culi e un po' di pazienza. E ricorda l'ultima guerra trasmessa alla televisione, che andava in onda come se fosse un film, tra una pubblicità e un'altra, tra un pannolino e un detersivo, con un bel logo fisso sullo

schermo. E Mefisto entra e canta del logos trasformato in logo: «dal logos al logo». È la superba Helga Davis il Diavolo che ancora una volta, come nel *Faust* di Goethe o ne *Il maestro e Margherita* di Bulgakov, rappresenta «quella forza che vuole costantemente il Male e opera costantemente il Bene»³: «Io mi son parte di quella possanza che vuole continuamente il male, e continuamente produce il bene»⁴. La potenza della sua voce arriva energicamente alle orecchie e rimane nel cuore dopo aver operato il miracolo proprio della musica: permettere all'uomo di sospendere il *principium individuationis* e innalzarsi a soggetto del conoscere puro e liberato da «ogni sofferenza del volere e dell'individualità»⁴. Le parole della Davis penetrano con una forza erotica che, accompagnata dalla sensualità dei suoi gesti lenti e decisi, si fa melodia e ritmo e armonia.

Siamo all'indomani. Si è azzerato il mondo e i superstiti sono divenuti antropofagi, ma ben educati, e sono morti tutti. Il Generale racconta e Bolla -interpretato efficacemente dal bravo Vito Saccinto, che a tratti fa sorridere e a tratti spinge alla compassione- è lì, ascolta, intrappolato nel presente, senza un passato e senza un futuro, ripete senza capire e parla di rimozione forzata della lotta di classe. S'illumina il Generale, perché ricorda che proprio la lotta di classe era l'obiettivo del suo lavoro: la lotta di classe rovesciando le classi. E così all'epoca del mondo i ricchi facevano i trasandati e la grande massa vestiva bene ostentando un benessere finto: in realtà era soltanto serva dei potenti. E Mefisto canta di nuovo, rammentando che è l'ombra dell'anima sporca dell'uomo, che presto smetterà di comunicare anche con se stesso. Questo diavolo sensuale si erge inquietante dietro il



Generale e Bolla, passeggiando su un asse che si protende sul palcoscenico. Ed è sempre radicale ciò che dice, persino crudele e crudo. E la musica l'aiuta a divenire ciò che è: l'ombra, l'essenza dei due ultimi uomini sulla terra, ai quali tocca costruire un mondo che certamente alla loro morte cesserà. E di nuovo ritorna quella vecchia umanità asservita che viveva in una monumentale foresta di antenne e faceva finta di essere eterna e di amare, mentre dalla sala di controllo si diceva soltanto quello che l'umanità voleva sentir dire: che era immortale, anche quando già c'era lezzo di morte; che viveva in pace, anche se era sempre stata in guerra. Nient'altro che un mercato di corpi, questo era quell'umanità e con disgusto lo dichiara il Generale che conclude dicendo trionfante: «Io sono vivo». Il sogno del capo: rimanere l'unico vivo su una montagna di cadaveri, come ricorda Elias Canetti in *Massa e potere*. E quando Bolla chiede al

Generale di parlargli dell'amore, questi risponde che «è solo un masturbarsi per interposta persona» e Mefisto gli fa eco affermando che gli uomini sono cannibali dell'amore. L'epilogo è sorprendente tanto quanto l'inizio di questo spettacolo senza confini. La separazione tra palcoscenico e palco si liquefa di nuovo. Bolla prende la pistola e spara, ma non muore; ritenta, e di nuovo nulla accade. Il Generale gli spiega che non può morire. Esattamente come il disperato, direbbe Kierkegaard, quale egli è. La ragione qui è un'altra però: siamo al teatro e al teatro non si muore. Quando Bolla rivolge l'arma contro il riflettore, non basta l'urlo del Generale a fermarlo, spara e va via la luce. Ha mirato fuori dal palcoscenico e fuori dal palcoscenico si muore. Finzione e realtà si mescolano, ognuna cede il posto all'altra, si fa l'altra. E il Generale spiega il senso, la funzione politica dell'arte teatrale: al teatro si dicono cose finte che sono vere, fuori invece si dicono cose vere che sono finte. Le prime non ammazzano, le seconde sì. Siamo di nuovo dentro la storia: il dado è tratto, Bolla ha colpito l'unica fonte di luce e





adesso il buio avanza e con lui anche Mefisto, che ricorda la paura atavica dell'uomo nei confronti dell'oscurità e il bisogno di inventarsi un dio pur di sentirsi al sicuro dall'ignoto. E quando il buio ormai ha riempito con la sua intimità il loro rifugio -quello spazio di senso schiacciato da un cavalcavia, sottratto alla devastazione e al silenzio della morte- e soltanto tre candele illuminano i volti, il Generale ricorda il giorno in cui è stato veramente felice. Aveva aiutato un vecchio, sperduto tra la folla. Stretti nel pugno aveva qualche spicciolo e un biglietto. Era una lista della spesa quasi indecifrabile. Lo conosceva soltanto di vista e sapeva che era stato colpito da un ictus. Il Generale gli aveva comprato ciò di cui necessitava, interpretando quegli strani segni sul foglio e aggiungendo di tasca sua, e lo aveva riportato a casa e lo aveva imboccato e gli occhi di quel vecchio si erano «di nuovo riempiti di sguardo». Non era

stata l'azione caritatevole a rendere felice il Generale -così spiega- ma quello strano sentimento che lo aveva pervaso incontrando gli occhi dell'uomo: si era sentito libero da se stesso, dalla sua identità. Per la prima volta era riuscito a combattere il suo punto di vista, non aveva guardato verso il basso o verso l'alto, ma al centro, ad altezza d'uomo: «perché l'unica ideologia possibile era l'uomo e ce la siamo giocata». Bolla si stringe a lui. La comunicazione si è trasformata in dialogo. Mefisto va via, perché non ha corpo e non ha energia e non ha ombra senza l'uomo. La speranza ritorna mentre si chiude il sipario.

Il testo, riuscitissimo, è stato scritto, in collaborazione con Luca Ragagnin, da Andrea Liberovici e, da lui stesso, musicato e messo in scena. Grazie a Sandro Sussi, i giochi di luce e di ombre sono da considerarsi i veri altri protagonisti principali di quest'opera. Donano senso alla riflessione ma anche maestosità alla scenografia davvero ben realizzata da Lucia Goj. Come immagini incorporate si fanno poesia e insieme alla musica e alla parola costruiscono la magia di questo spettacolo: opera d'arte totale.

NOTE

¹Libretto di scena, *Da Faust a Tamerlano: la forza del male che produce il bene. Conversazione con Andrea Liberovici*, Teatro Stabile di Genova, 2011, p. 6.

²N. Balestrini, *Istruzioni per gli incauti spettatori*, Libretto di scena, p. 3.

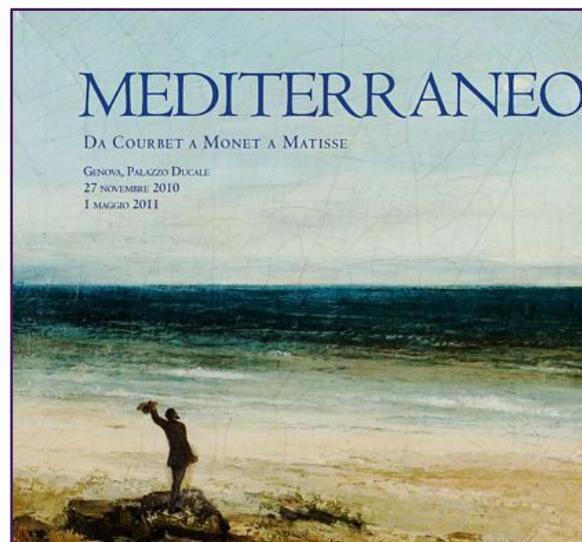
³La frase citata dal *Faust* si trova in epigrafe a *Il maestro e Margherita*.

⁴J. W. Goethe, *Faust*, (Trad. it. G. Scalvini e G. Gazzino), Le Monnier, Firenze 1857, p. 78.

⁴A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Libro III, cap. 43, Bompiani, Milano 2006, p. 435.



L'impressionismo non è una corrente artistica, almeno non solo. È evidentemente un modo di sentire, un nostro quasi congenito attaccamento alla superficie luminosa delle cose. I pittori impressionisti sono sempre al top delle classifiche degli artisti più visti. Forse non esiste persona, nel lato civilizzato del mondo –e questo è davvero significativo– che non sappia dire che Monet era impressionista e che non sappia riconoscere un quadro impressionista quando lo vede. Certo, il soggetto potrebbe cogliere in fallo: di laghi ce ne sono tanti nella pittura, così come di alberi, di rocce, di feste contadine... Ma quella pennellata di colore puro, quella vibrante luminosità, l'assenza di ombre e quei contorni così precisi benché non si proponcano affatto di essere fotografici, sono inconfondibili al senso comune, e la maggior parte delle padrone di casa, dovessero scegliere un bel quadro da appendere nel proprio salotto, farebbe probabilmente cadere la decisione su una ridente marina di Renoir, o su delicate danzatrici di Degas. Senza parlare poi delle infinite, estenuanti riproduzioni di quadri impressionisti –e riguardo a questo, Van Gogh è tenuto alla stessa stregua di un impressionista– che popolano quaderni, tazze, matite, agende, nonché pubblicità



Mediterraneo
Da Courbet a Monet a Matisse
Genova - Palazzo Ducale
27 novembre 2010 - 1 maggio 2011

telesive e copertine di romanzi.

Nella serie di iniziative dedicate alla cultura mediterranea, il Palazzo Ducale di Genova ha pensato anche a una mostra sulla pittura francese tra XIX e XX secolo, che durerà sino al 1 maggio 2011. Il sottotitolo, *Da Courbet a Manet a Matisse*, lascia presupporre l'esposizione di ciò che è prima, durante e dopo l'impressionismo. Facendomi qualche domanda sulla fama davvero straordinaria che l'impressionismo ha raggiunto nella nostra epoca, ho cercato risposte in questa bella mostra, che conta circa un'ottantina di quadri. Essa prende le mosse da Vernet, pittore noto niente meno che alla corte di Luigi XV, che gli

commissionò una serie di vedute di porti francesi: si propone una visione ancora naturalistica della realtà, dove il pittore settecentesco, dopo i suoi preziosi viaggi in Italia –fu amico di Salvator Rosa–, ha imparato a riprodurre la lontananza di monti e colline tramite la delicatezza dell'azzurro e del rosa (splendido *La città e la rada di Tolone*, dove spicca tra l'altro la presenza di ricchi signori che fanno vita mondana: ci vuole ancora un bel po' perché i pittori se ne vadano all'aperto a dipingere secondo i propri interessi). L'abile Vernet è un pittore marino: tra tutti i quadri spicca sicuramente la *Tempesta in mare*, che certo potrebbe suggerire qualcosa di turneriano, se non altro per la lotta travagliata tra le nubi e i marosi, e la fulva luce solare che si fa strada a fatica nel nembo. E accanto lui c'è Robert, altro esponente della pittura francese paesaggista di questo periodo, che ci regala tra l'altro un sereno scorcio delle chiare, fresche e dolci acque di Valchiusa. L'aria aperta è d'obbligo, e naturalmente il mare, visto il tema centrale.

Ed ecco finalmente Corot, *père Corot*, il realista per eccellenza, con il suo sole di



Claude Monet, *Cap d'Antibes, Mistral*, 1888

Provenza, i suoi alberi distinguibili foglia a foglia, le suggestioni in cui non possono non leggersi marezzi romantici; soggiungono alla memoria la scuola di Barbizon, la semplicità di Rousseau e il quasi mistico approccio con la natura *en plein aire*, la quiete di Daubigny e la poetica dignità contadina di Millet. Ed ecco, si scopre poco a poco che, pur essendo questi i grandi maestri del realismo, per registrare la natura già le foto non ci bastano più. E con Guigou si fa un ulteriore passo avanti: ci si sente già come aggrediti dal colore pastoso e dalla pennellata fiammeggiante de *La collina di Allauch*. Siamo nel 1862, Van Gogh non ha nemmeno dieci anni, e ne mancano circa altri dieci per la prima mostra che darà vita, per puro caso, al termine "impressionista".

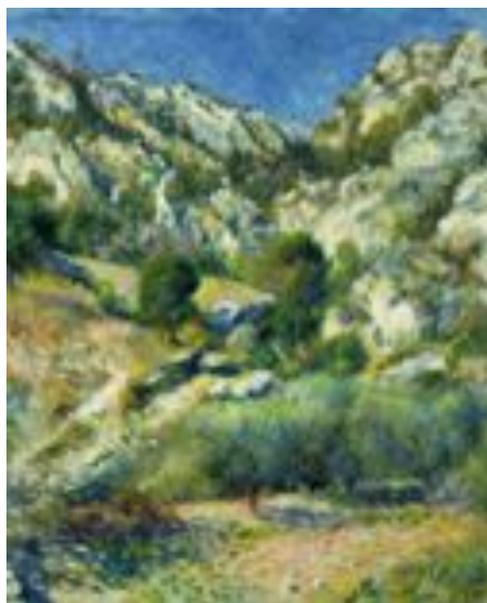
Poi Courbet, con i suoi colori brillanti, la sensuale materialità; e in particolare, le sue marine, tra cui spicca la bellissima *Spiaggia di Palavas* del 1868. Le scritte didascaliche che popolano le pareti, stralci dei commenti al catalogo della mostra, dicono che la sua piccola marina, non a caso presente sulla copertina dell'opuscolo di presentazione alla mostra, esplica un nuovo modo di abbracciare il mare: non c'è romanticismo,

Vincent van Gogh, *Salici potati al tramonto*, 1888



non c'è niente di Friedrich; queste onde non hanno niente di eroico. È vero, l'artista si abbandona a una contemplazione silenziosa e pacifica, anodina. Ma è anche vero che la figura umana compare ancora, probabilmente è quella dell'artista stesso: è piccola piccola, sulla spiaggia. E certo non sarà come i viandanti di Friedrich, angosciosamente smarriti nell'infinito; ma io comunque non riesco a non pensare a una traccia di sublime "matematico", cioè al sentimento di sproporzione di fronte alla natura che è ancora tutto ottocentesco, e che queste onde qualcosa di eroico l'abbiano, considerato anche che l'uomo si sta appena affacciando sull'oceano molteplice e imperscrutabile delle sensazioni: niente meglio del mare potrebbe rappresentare il nostro sentire. Courbet pone le basi dello studio scientifico della realtà: la prima impressione potrebbe essere quella che davvero conta.

Anche Loubon cerca la materialità della mimesi, con un colore denso e corposo: la terra riarsa del bellissimo *Marsiglia vista da Les Aygalades in un giorno di mercato* sembra davvero terra, e vi senti l'odore del bestiame, l'abbaiare dei cani, in questi colori che si addensano con sinuosa energia. In una sala contigua spicca, grande e maestosa, una gigantesca cartolina già degli anni '80, un'isola rocciosa dipinta da un certo Olive; non mi è risultato troppo difficile spiegare tutto l'interesse suscitato da essa nei visitatori presenti, data la diffusa passione verso ogni tipo di arte morbosamente "reale". Fortunatamente, distogliendomi da questo capolavoro fotografico più che artistico (e di quadri fotografici mediterranei ne vedo già abbastanza camminando per Genova), incontro Adolphe Monticelli, pittore nato negli anni '20, che crea risultati davvero sorprendenti tramite un uso



Renoir Pierre-Auguste, *Rocce a L'Estaque*, 1882

violento e "sofferto" del colore; i confini delle cose si rompono, gli oggetti si mescolano tra loro, la materia pittorica trasborda dal disegno e le pennellate si compenetrano. Van Gogh doveva tener presente l'opera tormentata di questo artista, considerata tutta la pesante concretezza che anche lui conferirà alla mimesi; anzi Monticelli, più vecchio di lui di circa trent'anni, sembra quasi un suo precursore.

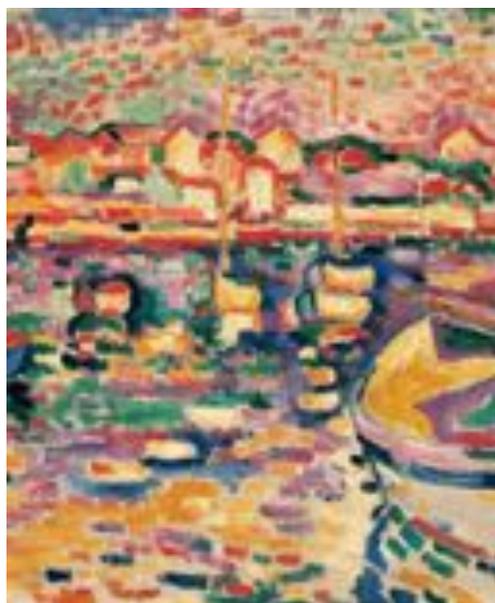
Quindi arriva la fase che tutti attendono di più: i più grandi nomi impressionisti compaiono accanto a grandi e piccoli capolavori, Van Gogh, Renoir, Cézanne, e naturalmente Monet. Alberi, marine, montagne (tra cui, bellissima, la celebre *Sainte-Victoire* di Cézanne). Colpiscono in particolare la *Veduta di Bordighera* di Monet e uno studiato confronto tra un Cézanne e un Renoir: i due amici, negli anni '80, dipinsero la stessa parete rocciosa a L'Estaque, l'uno accanto all'altro; da una parte, questo Renoir incredibilmente bello: vediamo lo sfumarsi coloristico nella complessità delle impressioni luminose ondeggiare, vibrare,

vivere; il quadro vive, come vivono le macchie di sole del celeberrimo *Bal au moulin de la galette*. Forse l'impressionismo ha lasciato un segno così profondo perché con esso i quadri hanno cominciato a vivere nel senso *dinamico* del termine. È il movimento delle cose mute, della materia inerte, che Van Gogh esprimerà come nessun altro pittore abbia mai saputo fare, vivendolo atomo per atomo nelle proprie arterie. Il pennello qui non fa da sé il pensiero, non inventa nulla, ma si limita ad accompagnarlo. Dall'altra parte, Cézanne ci mostra la sua pittura analitica e il suo famoso geometrismo, che racconta la realtà secondo un calibrato utilizzo di "zone" di colore. È bizzarra, una natura fatta di quadrati colorati, ma siamo ben lungi dalle curiose fantasie fauviste: si tratta invece di uno sguardo profondamente (dolorosamente) oggettivo, poiché coglie la relatività dei punti di vista e, in pratica, pone le basi del cubismo: siamo di fronte alla scoperta che l'oggettività non esiste; e questo, in un'epoca dove siamo ancora spaventosamente legati a convinzioni assolute, dovrebbe forse indurci a riflettere anche sulla giusta relatività da attribuire alle cose. Nota: Nietzsche morì nel 1900, proprio al principio del radicarsi di queste idee nell'arte. Lui aveva capito tutto: nella *Gaia scienza* (af. 374) ad esempio aveva già parlato della possibilità di dare interpretazioni infinite della realtà.

E proprio perché l'oggettività viene a mancare, dopo i rigidi esperimenti scientifici post impressionisti di Signac e altri (particolarmente belli e fantasiosi Van Rijsselberghe e Cross), interessanti più per i presupposti che per i risultati, si arriva ai Fauves, o all'espressionismo, o a come si vuole chiamare l'introduzione dichiarata del sé nell'espressione della realtà. Vivace ed

esplosiva, l'avanguardia del primo '900 ci mostra un oceano sgargiante di chiazze colorate, memori del tratto rapido e breve di Monet, ma più larghe e violente, al punto da non disdegnare affatto la presenza di zone bianche tra una macchia e l'altra. La realtà si è sfaldata, l'Io è ovunque ci voltiamo. Con un paio di quadri compare anche un Munch convalescente: si tratta di vedute nizzarde dei primi anni '90, caotiche ma non ancora disperate. A parte Matisse, Braque, Dufy, Derain e altre magnifiche "belve" variopinte, ci sono due artisti che sopra gli altri sono interessanti per la loro sanguigna volontà di osare: il primo, Friesz, ritrae i paesaggi con una così violenta spontaneità che il suo pennello potrebbe dirsi un'unione di Munch e Matisse; i magnifici blu del mare sembrano quasi far fatica a stare separati dai colori della terra.

Ma è Soutine, russo di nascita e francese per formazione, l'artista che, forse tenendo presente lo stesso Friesz, si allontana nettamente dalle sperimentazioni contemporanee pur assorbendone lo spirito, e ci dona quadri di un ardore tormentoso e



Georges Braque *Il porto de L'Estaque*, 1906

travolgente, che tolgono assolutamente alla realtà il privilegio della coerenza. I suoi angosciosi paesaggi (peccato ci sia talmente poco di lui!) distorcono tetti, alberi, strade sino allo spasmo, rasentando la tragicità intimista di Francis Bacon e portando ai minimi termini il viaggio nella realtà naturalista. Questi quadri sono travolti da una tempesta inarrestabile. Sarà stata solo una mia impressione, o ben pochi visitatori prestavano molta attenzione a questo artista? Chissà perché, ma questo non mi sorprenderebbe.

In Francia il Mediterraneo ha dato tutto di sé, e la mostra, dopo alcune raffinate opere di Bonnard, che raccoglie l'eredità impressionista in una pennellata eccentrica e tremante (lo splendido *Quaderno nero*, del 1918, riduce le figure umane a semplici macchie scure, e si fatica a distinguere la direzione prospettica) si conclude, regalando al visitatore, tra l'altro, una veduta di Antibes di Monet (*Mistral*). Si tratta, presumibilmente, di un'opera troppo bella per essere commentata.

Dalla natura all'Io, dall'aria aperta di Corot al balcone guardingo di Bonnard. Esco; così torno alla domanda di prima: perché l'impressionismo ha un effetto tanto vigoroso sulle masse? Forse questo effetto non l'ha avuto l'impressionismo, ma il suo strato più superficiale, quello della sua stucchevole luminosità, del fascino da quadretti di genere con cui la moltitudine nutre il proprio spasmodico bisogno di sicurezza, compostezza, soprattutto *univocità*. E poiché la conclusione deve essere filosofica, pensiamo al fatto che, essendo forse l'ambiguità la maggiore bellezza dell'arte, una società che non sa assumersi la fatica di interpretare o di immaginare è con ogni probabilità una società che non comprende la bellezza. La bellezza è fatica, la



Paul Cézanne, *La montagna Sainte-Victoire*, 1904-1906

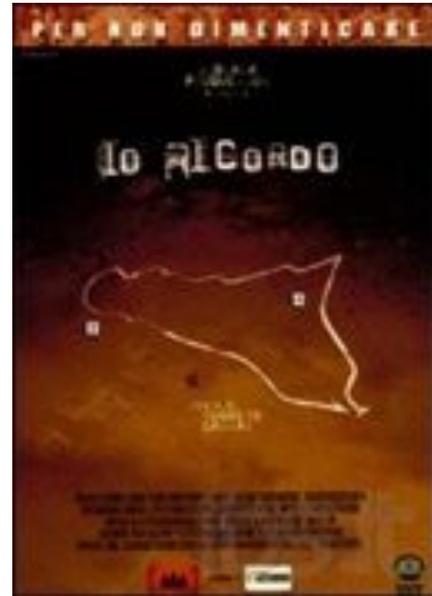
realtà è ambiguità, e la grandezza di un artista si misura con la grandezza delle sue contraddizioni e dei suoi problemi. Le meravigliose opere di Van Gogh, Monet, Renoir e Cézanne non sono belle in quanto fiori, marine, signorine e campi di grano: la loro bellezza ci parla attraverso una ricerca tormentosa e metodica, durata una vita intera, e ciò che ci dice, si spera, non varierà al variare dell'arredamento del nostro salotto, ma trascenderà le nostre necessità più superficiali. E apprezzare il *Mistral* non ci serve proprio a nulla, se non sappiamo instaurare dei legami tra esso e il disperato linguaggio di un Soutine, di un Munch. Ogni passo fatto da uno di loro è un passo che noi ancora non abbiamo compiuto, e mancando di rispetto all'arte in quanto *evoluzione* di pensieri manchiamo di rispetto alla nostra stessa evoluzione.

Ammetto che gli straordinari frutti del nostro progresso ci concedano ancora il beneficio di uno sforzo.

IO RICORDO
di Giusy Randazzo

Io ricordo è un film documentario del 2008 del regista Ruggero Gabbai. Il *trait d'union* dei delitti di mafia, presentati sotto forma di intervista ai familiari delle vittime, è la storia di un padre che decide di parlare al figlio Giovanni della mafia anche per spronarlo a non subire passivamente gli atteggiamenti antisociali di un compagno di scuola.

Heidegger, in *Essere e tempo*, ha spiegato come l'uomo tenga presente la morte in modo inadeguato. Appartiene a un "si" anonimo, che sembra non aver nulla a che fare con noi. La quotidianità elude il nostro esser-per-la-morte, non lo prende sul serio e ci spinge alla dispersione. È sempre dell'altro -la morte- di un generico Caio che nulla sa dell'amore, dell'odore, dell'abbraccio, della risata, del dolore. In questo film Caio ha invece nome e cognome, famiglia e amici, emozioni e sentimenti, paura e coraggio. E tiene-per-vera la propria morte, ponendosi in un orizzonte di attesa, affinché all'immobilismo di un vivere come se fossimo eterni si sostituisca un'azione -che segni il futuro- e la scelta consapevole -che non disperda le possibilità. Una tale coscienza dovrebbe riguardare tutti gli esseri umani. Assumere con certezza la nostra morte come la possibilità più propria del nostro esistere significa certamente aprirsi all'angoscia, ma ci evita di finire



Ruggero Gabbai
Io ricordo
Liberamente tratto dal libro <i>Per questo mi chiamo Giovanni</i> di Luigi Garlando (Fabbri Editori)
Italia, 2008
Musiche di Francesco Buzzurro
Con Gianfranco Jannuzzo, Pietro La Cara





disperatamente incompiuti e permette di operare scelte eterne. Non bisogna essere votati al sacrificio per farlo o eroi ma amare fino in fondo la propria vita, fino al punto da sapere con assoluta sicurezza che se il "respiro successivo è sempre un dono" allora ogni momento deve essere vissuto nella piena totalità.

L'impresa compiuta da Ruggero Gabbai in *Io ricordo* ha un valore altamente didattico, ma anche e soprattutto politico. Nel film non si è potuto parlare ovviamente di tutte le vittime, ma per la prima volta si è dato spazio anche ai nomi meno eccellenti, a quei morti di cui pochi sanno. Affinché si possa comprendere la pervasività della mafia e rifiutarla veramente in costante rivolta, è necessario conoscerne l'intero territorio delittuoso della storia dei suoi assassini, averne una mappa mentale che consenta di non isolare i singoli crimini ma di spaziotemporalizzarli e visualizzarli nella rete che ha tessuto, nella mattanza che ha compiuto. È necessario comprendere che la sua azione diabolica non si ferma all'uccisione di chi vi si oppone o di chi ne intralcia le vili faccende, non è regionale, ma entra come linfa mortale nel tessuto sociale dell'intera

nazione; avvelena il popolo muto con i voti di scambio, le raccomandazioni, i favori, le protezioni, la minaccia velata, le promesse; si nutre dell'accettazione passiva del cittadino, della sua ignoranza, dei suoi bisogni, del suo egoismo, della sua paura; opera per far morire una seconda volta le sue vittime, alimentando la delegittimazione e l'oblio della loro memoria.

La conclusione del film, che tocca il suo vertice emotivo nel racconto della strage di Capaci, apre alla certezza che il muro di silenzio è stato abbattuto, che la rivolta dell'onestà compiuta da quelle vittime -che sono i nostri morti- ha messo dei paletti definitivamente inamovibili su cui costruire il futuro di ognuno. Il figlio, a cui l'attore Gianfranco Jannuzzo, nelle vesti del padre, racconta la verità della mafia, diviene un simbolo. Si chiama Giovanni perché nato il 23 maggio del 1992, il giorno della morte di Falcone. Rappresenta la rinascita, il futuro, la speranza, rese possibili proprio grazie all'impegno di quegli eroi, condotto sino alle estreme possibilità, sino «all'impossibilità di ogni altra possibilità» e con un coraggio diametralmente opposto alla vigliaccheria meschina della mafia. E ogni bambino, da sud a nord, deve il suo avvenire a quelle





morti, deve l'ampliarsi del raggio delle sue future scelte a quei combattenti. La scuola ha un compito nella formazione dell'uomo e del cittadino: ricordare, impedire l'ignoranza, lottare contro l'oblio, perché ognuno comprenda la necessità del proprio impegno.

I grandi protagonisti del film -le vittime e i loro familiari- portano se stessi in modo autentico, gli uni il coraggio e l'impegno, gli altri il dolore, puro e spontaneo, la rabbia, la solitudine e in taluni casi anche la fierezza nella voce e nello sguardo che è l'orgoglio dei loro morti. Lo stesso Gianfranco Jannuzzo, noto attore di teatro, si dà al cinema in quest'opera in modo sincero. Il mattatore eccellente che trasforma la finzione in realtà, immedesimandosi nel ruolo dei personaggi, qui, si arrende al fastidio, emotivamente comprensibile, di rappresentare la propria carne siciliana nelle vesti di un altro. La *verve* di Jannuzzo, la sua passione, la sua risata seria e trascinate, qui, prendono il posto di un sentire palpabile -figlio della commozione più intima- che lo sprona a ribellarsi alla menzogna della recitazione, ad assumere se stesso, l'altro lato della sua sicilianità, fino in

fondo. Sembra quasi a disagio, dunque, a interpretare un uomo che non è lui, ma le cui parole sono così carnalmente a lui appartenenti. Indossare la maschera in questo film non è possibile, Jannuzzo porta il suo volto, piuttosto, tutt'intero e magistralmente. Rabbia e commozione, infatti, investono lo *spettatore Jannuzzo*, a cui urlano gli occhi mentre la bocca parla decisa, a cui piangono le mani mentre mostra il paesaggio di fronte alla collinetta di Capaci. E chi da lui è condotto nella via della comprensione si affida alla sua emozione e alla sua forza, aprendosi alla narrazione toccante e drammatica dei familiari di quelle vittime -a cui, come grida a gran voce Nichi Vendola, «noi dobbiamo la nostra decenza»- e in tal modo cogliendo la volgarità della mafia e la ferita inferta al mondo.

Un film che dovrebbe essere considerato da ogni insegnante un utile strumento didattico e presentato agli studenti di ogni ordine e grado. Io l'ho fatto.

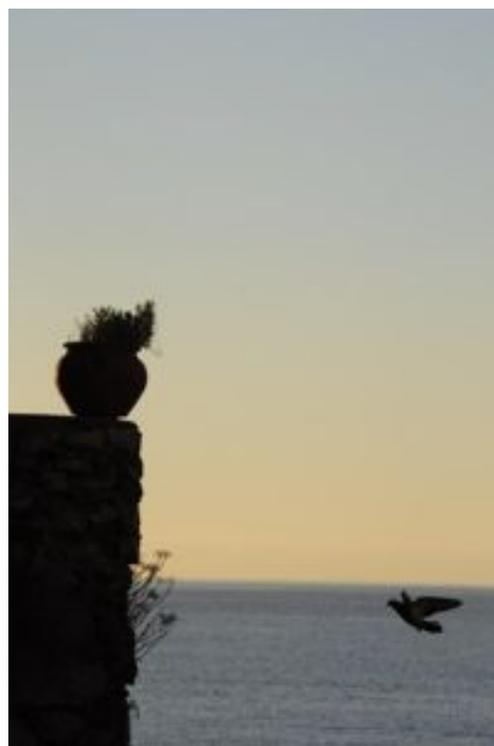


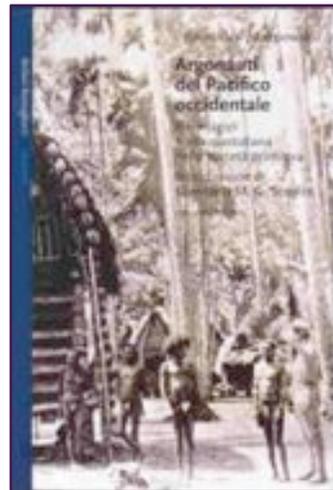
Foto di Liliana Corà

**ARGONAUTI DEL
PACIFICO
OCCIDENTALE**
di Giulia Bendinelli

« Per giudicare qualcosa, bisogna essere sul posto»: questa era una delle tesi principali che Malinowski cercò di esprimere con l'opera probabilmente più grande e importante della sua vita. La ricerca sul campo che Malinowski proponeva non aveva assolutamente l'intenzione di seguire le orme di quelle precedenti, anzi il suo metodo, del tutto innovativo per il tempo, prevedeva, per la prima volta, una commistione tra lo studioso e l'oggetto di studio invece che la solita analisi distaccata ed estranea, tipica dell'antropologia precedente. Così, mentre in Europa imperversava la seconda guerra mondiale, l'antropologo abbandonava la realtà delle bombe e dei cingolati per spostarsi dall'altra parte del mondo e mischiarsi tra gli abitanti dei villaggi incontaminati delle sperdute isole Trobriand a largo del continente australiano. Tuttavia, sicuramente fu un'esperienza tanto rivoluzionaria quanto difficile...

Argonauti del pacifico occidentale è senza dubbio il libro che concentra l'essenza dei principi teorici del *funzionalismo* di Malinowski. Il nocciolo centrale è rappresentato dallo studio di una specifica forma di scambio, chiamato *Kula*, che vigeva presso alcuni abitanti di gruppi di piccole isolette presso il cosiddetto "distretto dei *Massim*" a largo del continente australiano.

All'interno di questo complesso sistema predominava lo scambio di due tipi di oggetti, che circolavano in direzioni tra loro opposte. La prima serie, collane di conchiglie rosse (*Soulava*), circolava sempre in senso orario, mentre la seconda serie, composta da braccialetti di conchiglie bianche (*Mwali*), circolava solamente in senso anti-orario, cosicché lo scambio potesse avvenire soltanto tra oggetti diversi, braccialetti al posto di collane e viceversa. L'importanza



Bronisław Malinowski
Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva
Bollati Boringhieri
Torino 2004
Pagine CLII - 602

che il *Kula* assumeva per le popolazioni coinvolte, tanto da essere definita da Malinowski come la pratica più importante nella vita dei trobriandesi, dipendeva, a livello sociologico, dal suo essere in grado di mantenere saldi i rapporti tra gruppi diversi e di crearne di nuovi, in un'accezione aggregante e coesiva.

Dallo studio del comportamento degli indigeni e di tutte le usanze in questione, vediamo che il *Kula* è sotto tutti gli aspetti l'obbiettivo principale: in funzione del *Kula* e non in funzione del commercio

vengono fissate le date, compiuti i preliminari, preparata la spedizione, stabilita l'organizzazione sociale. (p. 107)

Inoltre, ogni fase della preparazione del *Kula*, dalla costruzione delle imbarcazioni agli scambi veri e propri, sottintendeva lo svolgersi di una molteplicità di fenomeni sociali e di un elevato numero di pratiche a sfondo magico.

L'*integrazione*, così come l'*interdipendenza* delle varie pratiche sociali connesse al *Kula*, formavano le basi concettuali per poter pensare alla società come un insieme di elementi interrelati strettamente tra di loro, al fine di permettere il funzionamento stesso del sistema. Lo studio dei rapporti esistenti nello scambio del *Kula* fece nascere il noto concetto di *reciprocità*, secondo cui tutte le varie pratiche connesse al *Kula* erano regolate da un principio universale, finalizzato a garantire la coesione tra i membri. La caratteristica costante della vita di un indigeno veniva, alla luce di questo principio, regolata da una serie di norme e doveri, riguardanti comportamenti di mutua assistenza, di prestazioni e controprestazioni, dall'usanza di offrire doni e riceverne a propria volta, in un continuo flusso di rapporti interpersonali e intertribali. L'agire sociale veniva a configurarsi, per Malinowski, come un insieme di comportamenti finalizzati a garantire ordine e coesione all'interno di un gruppo, oltre che a rappresentare la base del diritto vigente presso le società "primitive". All'interno della società, la famiglia elementare, ossia il gruppo composto da madre, padre e figli, assumeva un ruolo decisivo per quanto riguardava il funzionamento stesso del gruppo. In essa, infatti, scrive Malinowski, avveniva sia la riproduzione biologica che sociale, intesa come momento di trasmissione della cultura



Foto di Marisa Gelardi

tra generazioni successive, finendo per rappresentare l'istituto culturale fondamentale per la sopravvivenza della società. L'intero campo del sociale diventava una semplice estensione dei rapporti esistenti in famiglia.

Ma torniamo alla radicale novità che il metodo di questo studioso rappresentò per l'indagine antropologica. Il problema di Malinowski era il seguente: come avvicinarsi all'altro quando non è un'entità astratta, ma una persona in carne e ossa, che appartiene a una "razza" diversa, con credenze, valori, cultura e usanze sue e diverse dalle nostre? È necessario premettere che il concetto di *altro* è quasi sempre definito dal punto di vista del bianco, dell'europeo. All'epoca di Malinowski, e nei secoli precedenti, l'uomo bianco europeo partiva dal suo continente quasi esclusivamente con scopi di conquista: dominare nuovi territori, trovare schiavi, commerciare o convertire. Si trattava per lo più di spedizioni molto violente: la conquista dell'America da parte degli uomini di Colombo e poi dei coloni bianchi; la colonizzazione dell'Africa, dell'Asia, dell'Australia. La prima antropologia infatti si consolida proprio sotto l'egida del colonialismo, in cui antropologi affermati

diventavano consapevoli “strumenti” dei paesi conquistatori per controllare -con attività sia di monitoraggio che di interazione- i popoli sottomessi. Basti pensare all'esempio dell'*Indirect Rule* britannico del XIX secolo, una forma di “dispotismo indiretto” perché contraddistinto da un'attività di mediazione culturale tra coloni e colonizzati e dall'istituzione di protettorati indigeni. Malinowski invece partì per le isole del Pacifico con un altro scopo: *conoscere l'altro*. Conoscere le sue usanze, la sua lingua, il suo modo di vivere. Dopo essere arrivato sul luogo delle sue ricerche, l'autore constatò che i bianchi residenti lì da anni non solo non sapevano niente della popolazione locale e della sua cultura ma ne avevano anche un'idea del tutto falsa, caratterizzata dall'arroganza e dal disprezzo.

Non volendo uniformarsi alle usanze coloniali, Malinowski piantò la tenda in mezzo a un villaggio e si stabilì tra la popolazione locale.

Voleva vedere e sperimentare di persona, con i suoi occhi, per poi testimoniare. Nei suoi scritti, infatti, si nota immediatamente quanta attenzione ci metta nel descrivere i particolari, nello spiegare qualsiasi usanza o rituale magico in modo tanto preciso quanto però semplice per facilitarne la piena comprensione.

Questo è l'esordio della formula. Viene poi una parte mediana molto lunga, in una forma molto caratteristica della magia trobriandese che rassomiglia ad una litania, in quanto una parola o un'espressione chiave viene ripetuta molte volte insieme ad una serie di parole ed espressioni complementari. Quindi la prima parola chiave viene sostituita da un'altra, che a sua volta viene ripetuta insieme alla stessa serie di espressioni: poi viene un'altra parola chiave e così via. (p. 136)

Questo progetto, apparentemente ovvio e

innocuo, finì per rivelarsi quasi dissacrante.

Svelò infatti la debolezza, più o meno accentuata, presente (o addirittura intrinseca) in ogni cultura: e cioè che una cultura trova difficile comprenderne un'altra e che tale difficoltà riguarda anche chi ne fa parte e la diffonde.

Ma dietro un linguaggio estremamente descrittivo e di una poetica quasi “rilassante”, probabilmente per fornirci un'immagine delle cultura indigena più vicina e meno “minacciosa”, si nascondeva una certa inquietudine. Se leggiamo, infatti, i diari di Malinowski, pubblicati postumi, possiamo trovare continui accenni a preoccupazioni, sentimenti negativi, crisi e depressioni. L'abbandono della propria cultura, anche se temporaneo, non è affatto semplice. Per questo è così importante per l'uomo sentire di incarnare un'identità culturale precisa e di avere la certezza della sua forza, del suo valore e della sua maturità.

La cultura è quindi, per riprendere l'antropologia malinowskiana, *funzionale* al non sentirsi perduti. Tanto più che *l'altro* diverso da noi è uno specchio nel quale ci riflettiamo e che ci smaschera e ci denuda. Per questo motivo ci fa tanta paura.

L'altra idea, quanto mai audace per quei tempi, che Malinowski voleva trasmettere, era che non ci sono culture superiori e inferiori, ma solo culture diverse, che soddisfano in modo diverso i bisogni e le aspettative di chi ne fa parte.

Un libro quindi che, sebbene corposo, non risulta affatto difficile da seguire. Le pagine scorrono veloci e soprattutto si rilevano piuttosto piacevoli nelle descrizioni minuziose e attente del colorato e variegato mondo dei trobriandesi, dove ci si ritrova inevitabilmente immersi.

TEMPO GENETICO E MEMORIA

di Alberto Giovanni Biuso

Ciò che il corpomente memorizza istante dopo istante, incontro dopo incontro, pensiero dopo pensiero, non sono degli eventi ma dei significati, è il senso che noi attribuiamo agli eventi. Schopenhauer ha ragione: «il mondo in cui un uomo vive dipende anzitutto dal suo modo di concepirlo [...] Quando ad esempio degli uomini invidiano altri per gli avvenimenti interessanti in cui si è imbattuta la loro vita, dovrebbero piuttosto invidiarli per la dote interpretativa che ha riempito siffatte vicende del significato, quale si rivela attraverso la loro descrizione»¹. È altrettanto vero che questa capacità di interpretare gli eventi che ci accadono secondo una *Stimmung* serena oppure angosciata dipende da una molteplicità di fattori.

La cronoriflessologia di Vincenzo Di Spazio -medico e ricercatore a Bolzano- ha individuato alcuni tra i più radicali e profondi di tali elementi, quelli che affondano nella memoria corporea non soltanto dell'individuo ma anche dei suoi genitori, familiari, antenati e -alla fine- dell'intera specie e, filogeneticamente, oltre essa:

L'orizzonte temporale del nostro patrimonio genetico si estende così indietro nel tempo evolutivo, da lasciare senza fiato; significa in altro modo che dentro di noi si agita ancora l'ombra della scimmietta Pau, il modo con cui afferrava frutti e bacche, ma forse anche la rabbia delle lotte con i suoi simili per garantirsi la supremazia nel gruppo e per potersi riprodurre, nonché le quotidiane paure di finire nelle fauci di sanguinari predatori. Tutto questo si è stratificato dentro di noi per tredici milioni di anni grazie al lavoro preciso dei geni, che hanno passato il testimone in una staffetta che si perde nella notte dei tempi. (p. 16)



Vincenzo Di Spazio
I 24 Chakra del Tempo. Come sciogliere i dolori del passato
Dispazioebook
Bolzano, 2011
Pagine 96

Si tratta di un affresco biologico e psicosomatico che consente di andare alla radice del nostro stare al mondo, del nostro essere tempo in atto. Mediante questa ipotesi -e le pratiche terapeutiche che ne conseguono- facciamo pace con i traumi nostri e di quanti ci hanno preceduto, coloro che sapienze millenarie e rigorose hanno definito *Manes*, «le loro sofferenze rivivono in noi come se gli eventi accaduti anche in un lontano passato trovassero modo di ripetersi» (p. 46). Il legame del *bios* di ciascuno, del *Leib* che siamo, con i corpi e con le vite di coloro dai quali siamo nati è assai più radicale della storia e delle sue

memorie documentarie, consapevoli, selettive. È, infatti, il legame del biologico con se stesso. Una continuità e una dipendenza che si strutturano come *patomimesi* e cioè «l'imitazione della sofferenza di chi abbiamo amato e non c'è più», la condivisione coi quali rimane inalterata «attraverso il tempo delle generazioni» (p. 54). La struttura al cui interno il legame vive è l'intera corporeità, e in particolare i 24 punti spinali bilaterali, «24 aggregati recettoriali, ubicati lungo la colonna vertebrale e in corrispondenza dei processi spinosi, che si comportano come importanti porte di accesso temporale: ogni punto spinale, o meglio ogni singolo sincronizzatore spinale, contiene gli engrammi di eventi traumatici, avvenuti a una determinata età» (p. 14).

Il modo di questa continuità non è semplicemente circolare ma assume la forma di una spirale, la forma forse più universale che si dia nell'universo, dalle galassie ai "ritorni" di Vico, dalla tridimensionalità della materia alla precessione degli equinozi. Il risultato diagnostico -e insieme teoretico- di tali indagini è che il nome stesso degli umani è *memoria*, una memoria che consiste nell'inevitabile dolore dell'aver vissuto, dell'essere stati, dell'essere morti. «Il ricordo del dolore è il dolore del ricordo» (p. 53), a cominciare dai ricordi che si accumulano sin dalla nascita e che esistono già come memoria genetica dei corpi dai quali siamo scaturiti. Il ricordo delle ferite ci accompagna sempre, anche quando la coscienza desta sembra averle dimenticate. È di questo ricordo che sono fatti i trampoli, i quali -splendida immagine conclusiva della *Recherche*- crescono col tempo sotto di noi, «comme si les hommes étaient juchés sur de vivantes échasses grandissant sans cesse, parfois plus hautes que des clochers,

finissant par leur rendre la marche difficile et périlleuse, et d'où tout d'un coup ils tombent»² ("come se gli uomini fossero appollaiati su dei vivi trampoli che crescono senza posa, a volte più alti dei campanili, e che finiscono col rendere difficile e pericoloso il loro camminare, e da dove d'un tratto essi precipitano"). Questi trampoli sono i nostri ricordi, sono il dolore che cresce laddove «ciò che ci ha ferito nel passato, sanguina ancora oggi nel presente» (p. 5). E lo fa nella duplice forma della «stratificazione delle passate generazioni in ogni cellula del corpo» (p. 37) e del «tempo-memoria [che] si specchia nell'identità corporea di ognuno di noi e tesse le invisibili trame del destino emozionale. La sfida terapeutica risiede perciò nel riconoscimento incondizionato di questa interdipendenza fra disagio psicocorporeo e sorgente temporale del ricordo doloroso. Diventa indispensabile allora la possibilità di confrontarci con la natura intima del Tempo, che scorre e attraversa le nostre esistenze» (p. 12). Una medicina statica, incapace di pensare il Tempo, si rivela pertanto incapace di guarire. È dunque non soltanto ai pazienti che la proposta di Di Spazio si rivolge -con le concrete modalità terapeutiche che questo libro illustra in dettaglio- ma alla stessa scienza medica e a ciascuno di noi che vive e ricorda, ricordando soffre, ma comprendendo la radice temporale e mnestica del dolore se ne può finalmente liberare.

NOTE

¹ A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena* (*Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*, 1851). Edizione italiana a cura di G. Colli, Milano, Adelphi 1981, vol. I, p. 426.

² M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, Édition publiée sous la direction de J.-Y. Tadié, Gallimard, Paris 1999, p. 2401.



« Sono stato affettivamente colpito dal Vangelo di Gesù Cristo e dalla sua predicazione nella terra di Galilea. La nascita di Cristo è, infatti, una rottura epocale rispetto al tradizionale modo di vedere il rapporto fra Dio e mondo, fra divino e umano, una discontinuità assoluta rispetto a tutte le ipotesi di configurazione del Dio delle religioni” Dichiarazioni - o meglio, agostinianamente, ‘confessioni’ - di questo tenore non mancano nella letteratura e nella cronaca della nostra epoca. Calciatori promettenti e attrici non proprio castigate, per non parlare di artisti e scrittori in fin di vita, ogni tanto sorprendono il pubblico manifestando sentimenti religiosi sconosciuti. E talora insospettabili».

Meno frequente è il caso di un intellettuale di sinistra che, maturo ma vivo e vitalissimo, decide di raccontare -senza concedere molto al pudore- le ragioni del suo passaggio da Marx a Cristo. Ed è proprio questo che fa Pietro Barcellona, consapevole del rischio mediatico di «entrare nella cerchia delle clamorose conversioni di questa epoca» (specie quando la narrazione assume i tratti del “delirio”), ma convinto di essere protagonista di una vicenda dai risvolti

culturali ‘oggettivi’, ben al di là dei travagli intimi soggettivi.

Di che si tratta, in breve? «Nichilismo, evolucionismo e relativismo conducono tutti allo stesso risultato: la vita non vale niente, è un puro funzionale equivalente a qualsiasi altro fattore che si inserisca nella catena evolutiva ai fini della riproduzione della vita materiale». Ci si può accontentare di questo messaggio egemone nella cultura contemporanea? Barcellona non ci sta: «Sembra naturale che, a questo punto della storia, si torni a riflettere sul tema che ha segnato le vicende dell’Occidente: il rapporto fra l’umano e il divino, poiché solo la presenza del divino potrebbe gettare un ponte tra la nostra dolorosa finitezza e la gioiosa giostra delle galassie e delle stelle».

Dove lo porta questo cammino riflessivo? Non a un Dio trascendente, che salvi «dall’alto del proprio trono», «figura divina troppo metafisica per non apparire una pura proiezione psicologica degli esseri umani»: bensì a un personaggio storico, in carne e ossa, Gesù di Nazaret. «Quando mi capita di assistere» spiega, ad esempio, il filosofo del diritto catanese- «alla proiezione dello straordinario film di Pasolini *Il Vangelo secondo Matteo* ho la sensazione che quella



Pietro Barcellona
Incontro con Gesù
Marietti
Genova- Milano 2010
Pagine 144

figura bianco vestita pronunciate frasi e parole che vanno oltre la filosofia greca e la sapienza orientale, per arrivare fin dentro al cuore delle persone, e non ci si può stupire più che quell'uomo sia Dio e che Dio sia un uomo».

Davanti a tanto entusiasmo, la reazione spontanea del lettore è un rispettoso silenzio. Se il lettore non è digiuno di teologia, però, non può reprimere degli interrogativi che lo stesso Barcellona, in fasi ulteriori della sua ricerca spirituale, potrà porsi. Interrogativi che si potrebbero condensare in uno solo, di fondo: questo incontro con Gesù Cristo avviene 'oltre' la ragione e su elementi offerti dalla ragione umana oppure mettendo da parte, *bypassando*, i dati delle scienze storiche e le acquisizioni della stessa teologia critica più aggiornata? La risposta dell'autore mi pare decifrabile in maniera abbastanza trasparente: egli scavalca con disinvoltura tutta una serie di questioni esegetiche (a cominciare dalla questione che Gesù non si è mai considerato un Dio né tanto meno si è presentato come tale ai discepoli) e si pone davanti al vangelo con invidiabile (invidiabile ?) ingenuità. La verità filosofica (necessità logica di una dimensione divina oltre la dimensione materiale) e la verità storica (solo nei secoli successivi alla sua morte in croce il profeta di Galilea è stato trasformato da Messia, inviato del Padre, in incarnazione unica e irripetibile di Jahvé stesso) non rientrano nell'ambito degli interessi di Barcellona: «la verità psicologica, che soltanto per un'assurda scissione dello Spirito umano si è trasformata nell'astratta verità speculativa e nella triste verità del materialismo scienziato, è l'unica strada che si apre davanti a noi nella crisi di tutti i saperi». Egli, insomma, crede nel divino -anzi, nella personificazione terrena di Dio in Cristo-

per una sorta di esigenza interiore: la vita sarebbe insopportabile senza questa fede. E gli uomini, come per altro dimostrano abbondantemente, si chiuderebbero nei ristretti orizzonti del tornaconto individualistico e nell'orgoglio nazionalistico. Invece, se credessero nel Dio fatto uomo, realizzerebbero quello che Pietro Barcellona confessa di aver invano inseguito per decenni: «il Sogno Rivoluzionario» di Marx senza la degenerazione in «una forma di comunismo rozza e materiale». È insomma, nella sostanza, la posizione di Dostoevskij: dobbiamo credere in Dio



Foto di Liliana Corà

perché, se non ci fosse, tutto sarebbe permesso. Una posizione, bisogna aggiungere, pericolosamente ribaltabile da chi sostiene che, affinché tutto sia permesso, si debba necessariamente negare l'esistenza di Dio. Un cristianesimo che non sia basato sulle "ragioni del cuore", ma che costituisca un appello ragionevole a scoprire che ci sono più cose in terra e in cielo di quanto ne contenga il piccolo mondo delle speranze e dei timori umani, non sembra interessare il nostro pensatore siciliano. Almeno per ora.

10 (+1) MOTIVI PER LEGGERE

101 STORIE DI MAFIA

di Maria D'Asaro

Si possono elencare svariate ragioni che rendono utile, anzi necessaria, nonché gradevolissima, la lettura dell'ultimo libro di Augusto Cavadi. Potrei persino trovarne 101, di queste ragioni. Ma tenterò di essere convincente con un semplice decalogo.

1 Questo libro va letto perché ci ricorda che il problema più grosso della Sicilia è la mafia. Ce lo ricorda in un momento storico in cui è forte, di nuovo, il rischio di credere invece che la vera piaga della nostra isola sia il traffico, come proclamato dallo zio di Johnny Stecchino. Il testo, attraverso 101 storie legate dal filo rosso della variegata e poliedrica esperienza personale dell'autore, ci offre un panorama a 360° del fenomeno mafioso in Sicilia. Incasellando rigorosamente, con una capacità di analisi e un'onestà intellettuale adamantina, uomini e avvenimenti nel loro puntuale contesto storico-sociale.

2 Il libro va conosciuto perché è, a mio avviso, una sorta di classico sulla mafia. In fondo cosa è un classico, se non un testo che tratta contenuti universali, riuscendo a far breccia nel cuore di tutti: uomini, donne, ragazzini, di tutte le condizioni sociali e culturali? Con questo testo, con il suo linguaggio piano e scorrevole, ma mai affrettato e banale, Augusto Cavadi -così come con l'ottimo saggio *Il Dio dei mafiosi*- si dimostra uno scrittore, nazional-popolare, di classici storico-sociologici. Questo è un libro per tutti: può leggerlo lo studente di primo anno di una qualsiasi scuola superiore, il docente universitario, il fruttivendolo attento che ha solo la terza media, il poliziotto, anche l'affiliato a Cosa nostra. Tutti



Augusto Cavadi
101 Storie di mafia
Newton Compton
Roma 2011
Pagine 224

troveranno uno spunto, un interesse, un aneddoto, un punto di vista da prendere in considerazione.

3 Le 101 storie (le prime 32 delineano il sistema di potere mafioso, dalla 33 in poi raccontano storie e cronache del potere mafioso) sono densissime e ricche di umanità, ma scritte come un romanzo: in modo avvincente, piano, scorrevole, intrigante.

4 È un libro dove si fanno nomi e cognomi: con rispetto, ma senza sconti per nessuno. Volete sapere qualcosa di più dell'intricato

rapporto tra Massimo Ciancimino e quel suo padre ingombrante che fu Vito Ciancimino? Leggete la storia n.95. Volete sapere chi, negli anni '60 aveva il coraggio di parlare di mafia a Palermo? Leggete la storia n.51. Volete sapere la storia di uno che, in Sicilia, ha avuto il coraggio di non pagare più il pizzo? Leggete la storia n.58.

5 Il testo, sebbene sia una sorta di vulgata della mafia e dell'antimafia, è molto di più di questo: ha una forte valenza antropologica, è ricchissimo di spunti di costume, è un prezioso compendio della varia umanità che ha abitato, negli ultimi decenni, sotto diversi vessilli etici ed esistenziali, la terra di Trinacria.

6 È un testo che non può mancare nella biblioteca personale di un insegnante: perché gli consente di arricchire la storia della mafia e dell'antimafia con contenuti, notizie, curiosità, ragionamenti che hanno di sicuro un grande impatto in una didattica che sia efficacemente antimafia.

7 Tra le 101 storie alcune sono veramente esilaranti: si ride di cuore nel leggere la storia n. 7: *Preparati Chinnici*, quella n. 65: *Evidentemente mi ha scambiato per suo marito o l'episodio n.71 Il pretore di Carini e un cornuto*. Riuscire a conoscere, scandagliare e ragionare su Cosa Nostra e, magari, riderne di cuore in alcune pagine, non è certamente pregio da poco.

8 Il giornalista Augusto Cavadi è uno che si schiera. E scrive: «Non ho nessuna difficoltà a riconoscere che ogni mattina - uscendo da casa - so che ho qualche probabilità in più, rispetto ai miei colleghi francesi o canadesi, di non ritornare sulle mie gambe. (...). Chi, per le ragioni più varie, non accetta né la fuga né l'auto-soffocamento della propria dignità, deve rassegnarsi a convivere con un certo margine di pericolo» (p. 197). E le sue 101 storie dicono chiaramente da che parte



Foto di Liliana Corà

sta. E che corre anche i suoi rischi, per le sue denunce, per i suoi scritti, per le sue parole, per le sue azioni: «alla luce del sole» contro la mafia.

9 È un libro che un siciliano non può non conoscere: difetterebbe la sua conoscenza della storia e dei costumi etico-antropologici dell'isola, si porterebbe gravi lacune nella messa a fuoco del fenomeno mafioso, ne sarebbe diminuita la sua coscienza di cittadino consapevole.

10 Sono 101 storie che un non-siciliano non può non conoscere: se si privasse della lettura di questo testo, anche chi vive a latitudine 44° (Viareggio) o 46° (Bolzano) sarebbe diminuito nella sua coscienza di cittadino consapevole e avrebbe gravi lacune nella messa a fuoco del fenomeno mafioso.

L'undicesimo motivo per cui questo libro è prezioso è di carattere strettamente personale. Scopritelo da soli, con il libro tra le mani.

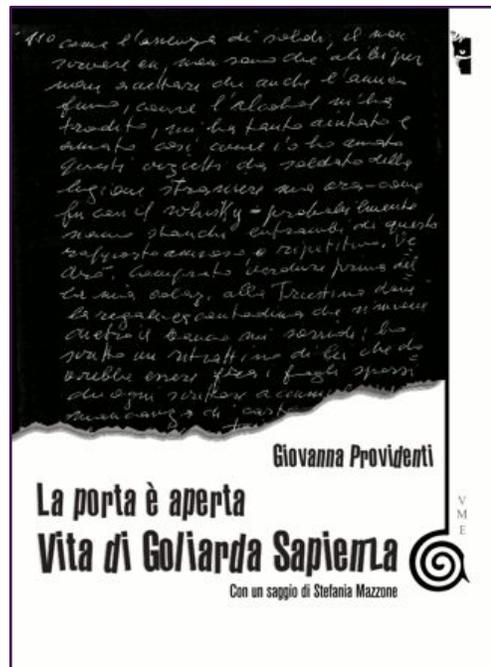
LA PORTA È APERTA

di Giusy Randazzo

Molti di coloro che leggono la biografia di un romanziere hanno l'obiettivo, spesso neanche consapevole, non soltanto di ritrovare il narratore che amano, ma anche di poterlo "avvicinare" -più che conoscere- nonostante la barriera del tempo. Potrebbe essere deludente -e spesso lo è- se il biografo dimentica questo aspetto importante e scrive soltanto con sentimento scientifico. Insomma, è essenziale che l'interesse "umano" sia primariamente dell'autore del testo. Questa breve premessa è necessaria per introdurre la biografia di Goliarda Sapienza di Giovanna Providenti che, mi si permetta l'entusiasmo, è davvero un capolavoro del genere letterario.

Nel raccontare persone e vicende ho cercato di tenermi alla larga dall'illusione di capire e dalla tentazione di spiegare. Non ho voluto correre il rischio di distillare e scarnificare una storia di vita al punto di privarla del più bello: la sua poliedricità e imperfezione. Ho invece tentato di percorrere lo stesso filo impervio e non lineare su cui ha camminato Goliarda lungo la sua intensa vita: con l'ambizione di essere una persona libera. (p. 171)

L'autrice è riuscita a entrare a tal punto nella vita della Sapienza che spesso si dimentica che non è la stessa Goliarda a scrivere di sé. La scrittura della Providenti pulsa come quella della Sapienza e dice nello stesso modo, con lo stesso stile, con la stessa capacità narrante, intrisa di sensibilità, femminilità, coraggio, lucidità, incanto. È un romanzo prima ancora che una biografia, nonostante la scientificità indubbia e la



Giovanna Providenti
La porta è aperta
Vita di Goliarda Sapienza
Villaggio Maori Edizioni
Catania 2010
Pagine 207

ricchezza delle fonti e della documentazione. La Providenti, quei materiali, non li ha semplicemente letti e studiati, li ha respirati, li ha fatti parlare, li ha ascoltati, li ha pensati, li ha condivisi e alla fine li ha sentiti suoi. Ha conversato -a dispetto della freccia del tempo- con la sua Goliarda e lei fiduciosa si è abbandonata alla sua penna che ne ha vergato la vita facendola ritornare tra noi. Come non crederle fino in fondo quando,

per introdurre la storia della madre di Goliarda, Maria Giudice, che la romanziera stessa non era riuscita a scrivere perché non ce l'ha fatta «a scoperchiare tutto il passato depositato nel suo organismo fra umido e polvere di supposizioni, paure, incertezze» (p. 19), immagina che si rivolga proprio a lei:

«E oggi, supplica me, la sua romanziera, a raccontare di lei proprio a partire dalla storia di Maria Giudice» (*Ibidem*).

Scopriamo così che la Sapienza ha ereditato dalla madre, giornalista e sindacalista rivoluzionaria, il coraggio, la rivolta e persino la depressione, che in Maria si presentò sotto forma di squilibrio mentale. La madre, lombarda di origine, si trasferì in Sicilia per guidare la propaganda socialista dopo la morte del marito Carlo Civardi, durante la Prima Guerra Mondiale.

Fu Maria a introdurla alla lettura, allo studio, alla scrittura e al sentimento politico che, pur non traducendosi mai in attiva partecipazione come nella madre, si definì in lei come ferma avversione per tutte le forme di discriminazione e dominio come nel tempo le apparvero anche quelle partitiche che Maria aveva abbracciato. Goliarda abbandonerà la scuola al quarto ginnasio, anche a causa della salute fragile, ma non abbandonerà mai lo studio. Dal primo marito, Maria Giudice ebbe ben sette figli. La povertà la costrinse però a lasciarli spesso tra collegi e conoscenti. In Sicilia conobbe il padre di Goliarda, Peppino Sapienza, un avvocato catanese, impegnato anche lui politicamente, col quale convisse senza mai sposarsi.

Goliarda, nona figlia della Giudice, nasce il 10 maggio 1924, anche se viene registrata all'anagrafe il 18 giugno. Da subito la chiamano Iuzza, diminutivo che le rimarrà per sempre. È il fratello Ivanoe a farle da

“nutrice”, poiché l'unico a riuscire a darle il biberon, e a divenire per lei uno dei riferimenti affettivi più importanti. È molto amata in famiglia, il padre vorrebbe per lei una carriera di attrice. Le riconosce le doti e le potenzialità per non aver nulla da invidiare «né alla Bragaglia né alla Duse» (p. 88). È lui stesso a iscriverla all'esame di ammissione per la Regia Accademia di Arte Drammatica e nel 1941 partirà per Roma con la madre. Il rapporto con Peppino Sapienza sarà venato da qualche ombra, non tanto per i ripetuti tradimenti e le relazioni anche stabili con altre donne, che non sembrano ferire la madre, e neanche per la gelosia nei confronti della figlia, sentimento contraddittorio rispetto allo stile di vita della famiglia, quanto forse perché non ritrova nel padre il coraggio di Maria, la sua capacità di andare fino in fondo, la sua purezza e la sua sincerità nonostante i ripetuti arresti nonché il licenziamento dalla scuola elementare per



Foto di Marisa Gelardi

condotta immorale.

È la famiglia, non la "carriera", né la guerra, il tormento più grave di Goliarda. Il prezzo ancora alto che le tocca pagare per essere figlia di una madre, un tempo importante giornalista e sindacalista, e oggi in bilico ai bordi di un pozzo. Figlia di un padre "eccessivo" come la Sicilia, contraddittorio come la vita, ingombrante come un fiume in piena. (p. 95)

È proprio alla morte della madre, nel 1953, che Goliarda, la quale ha da tempo una relazione col regista Citto Maselli, l'unico che continuerà a sostenerla economicamente fino alla morte, decide di diventare scrittrice.

Il lutto per la madre segna l'inizio di un periodo di crisi nella vita di Goliarda. Pur continuando a vivere e lavorare accanto a Citto Maselli, la sua tendenza alla malinconia si trasforma, nel giro di una decina d'anni, in una malattia depressiva che la porterà alla soglia della morte. Ma l'esperienza del dolore, l'accorgersi gradualmente di essersi da sé imprigionata in una corazza, per negare il libero manifestarsi delle emozioni e delle pulsioni, la orientano verso un nuovo rapporto con la creatività. E è proprio in questo periodo di crisi che decide di diventare una scrittrice. (p. 107)

Il successo come attrice di teatro non arriverà mai, soltanto qualche breve momento di notorietà. Il cinema sarà la sua altra passione, «a cui si dedica dai venticinque ai trentasei anni della sua vita» (p. 115).

Il lavoro di "cinematografa" appassiona infinitamente la futura scrittrice, che, attraverso questo cinema d'"autore", impara a leggere e esprimere il lato poetico della realtà. Vivendo dal di dentro, ma in maniera critica, il mondo del cinema, impara a riconoscerne le contraddizioni e, gradualmente, a costruirsi una personalità propria, che in seguito la scrittura letteraria farà emergere in tutta la sua potenza (p. 117).

La Providenti introduce spesso un nuovo capitolo come se a conclusione di quello precedente avesse necessità di prendere le

distanze dal suo personaggio: di pigliare aria prima di ritornare a farsi attraversare da Iuzza. La prospettiva cambia, si allontana, si fa cosmica, ma poi, come richiamata dal centro di gravità, ritorna a zoomare su Goliarda, sedotta e ammaliata da lei. E così molti incipit fanno riferimento al contesto nazionale e internazionale, ai grandi avvenimenti che a distanza siderale colpivano Iuzza, la quale pur nella sua solitudine si riscopriva un'esule cittadina del mondo.

La storia esiste e si ripete proponendo nuovi conflitti locali o internazionali e mettendo addosso sfiducia e mancanza di speranza nelle capacità personali di poter cambiare qualcosa. A meno che non si impari a coltivare l'arte della gioia: denudando l'anima e acquisendo serenità, gioia e libertà interiori, ogni essere umano può liberarsi dalle paure indotte e acquisire capacità personali per migliorare l'esistenza propria e altrui. Nonostante la storia (p. 133).

Di Iuzza scopriamo la sensualità libera, persino dalla paura e dal rifiuto dell'omosessualità che a parer suo abita ogni uomo. Riusciamo a cogliere la personalità forte e il senso del dovere, il coraggio e l'adesione alla vita, le delusioni e il desiderio del suicidio, troppo spesso tentato.

Goliarda fa la rivoluzione aprendo porte e finestre alla luce che si insinua fra le imposte chiuse del suo cuore. Fa la rivoluzione scrivendo un libro che va a colpire dritto nell'anima di chi legge, attraverso una narrazione cruda, di grande forza narrativa, che rompendo ogni schema preconstituito, percorrendo continue metafore di liberazione e stravolgendo le trame scontate di destini dolorosi, insinua il desiderio di essere protagonisti della propria vita. Anche a costo di correre dei rischi (p. 134).

E mentre la Providenti racconta, *L'arte della gioia* si offre schiudendosi a una nuova lettura. Modesta entra nella biografia divenendo reale ancora una volta. La Providenti la dà alla luce di questo luogo

nuovo spaziale e atemporale; le dà il respiro, incarnandola in nuovi paradigmi; la fa esistere, rendendo al lettore il dono di rivederla e risentirla di nuovo. *Modesta personaggio* s'incontra con *Goliarda personaggio*. Creatura e creatore finalmente insieme, viventi nelle pagine del romanzo che la vita di Iuzza è stata veramente. Persone ambedue in questa finzione letteraria così aderente alla realtà dei fatti vissuti.

Goliarda è in ognuno dei personaggi femminili sconfitti in *L'arte della gioia*. Ma è anche un po' Modesta: nella passione estrema che mette in ogni cosa e nella fissazione di "approfittare di ogni attimo per sperimentare ogni passo di quella passeggiata che chiamiamo vita". In una cosa non le assomiglia: nel non essere mai stata forte a tal punto da riuscire a non lasciarsi corrompere da se stessa (p. 114).

Tra il 1962 e il 1963, Iuzza interrompe la relazione con Citto Maselli dopo diciotto anni di unione. Rimarranno sempre amici. Dopo l'ultimo gravissimo tentativo di suicidio, a causa del quale trascorre quasi due giorni in coma, inizia i suoi primi tre romanzi autobiografici, *Lettera aperta*, *Il filo di mezzogiorno* e *L'Arte del dubbio* che rimarrà inedito e incompiuto. E a conclusione, «tra il 1967 e il 1969, a Goliarda viene l'idea di scrivere il romanzo di Modesta, una donna del popolo diventata principessa» (p. 158). Lo concluderà nel 1977.

A romanzo finito, cinquant'anni e alle spalle almeno tre carriere -attrice, cineasta e scrittrice- fallite sì, ma tutte intensamente vissute, un'altra porta s'apre nella vita di Goliarda. Una porta che la conduca a far coincidere l'ultima parte della propria vita con l'ultima parte del romanzo *L'arte della gioia*: quando Modesta, raggiunta l'autonomia personale e presa coscienza che l'impegno rivolto a trasformare la società passa solo per la propria trasformazione e non richiede adesioni a ideologie di alcun tipo, intraprende quel "viaggio ancora più entusiasmante di ogni spostamento fisico", che è l'amore (p. 166).

Per cinque giorni dal 4 e all'8 ottobre 1980 finisce a Rebibbia per aver rubato una collana preziosa e un anello a un'amica. È povera e vivrà da povera sino alla sua morte avvenuta il 27 agosto del 1996.

Il corpo senza più vita di Goliarda Sapienza è stato ritrovato dai carabinieri il 30 agosto del 1996 nella sua abitazione di Gaeta, riverso sulle scale tra un pianerottolo e l'altro. Il suo cuore aveva cessato di battere tre giorni prima del ritrovamento, trascorsi senza che il telefono avesse mai squillato e nessuno avesse provato a entrare, nonostante l'esistenza di Goliarda sia stata ricca di amori e amicizie e le porte di ognuna delle case da lei abitate siano state sempre aperte (p. 14).

Chi ha letto *L'arte della gioia*, chi è rimasto sveglio la notte per continuare a leggere, sappia che accadrà lo stesso con la biografia della Providenti. Iuzza e Modesta sono lì, basta soltanto aprire la porta a Giovanna.

Sa di avere scritto qualcosa di bello che le sopravvivrà. Ma teme moltissimo che questo non sia vero, come teme la propria fragilità [...] Anche per questo preferirebbe morire prima di diventare famosa. Da morta, è possibile allungare ancora di qualche attimo la propria presenza su questo pianeta: purché di lei si dica che è voluta diventare una scrittrice non per trovare qualcosa di desiderabile per se stessa, ma per cercare ancora porte aperte... (p. 16).



IL PIÙ VIOLENTO DEI VIGLIACCHI

di Serena Casanova

Catapultarsi per sei puntate nel mondo della mafia è un'esperienza che dovrebbe esser provata da tutti i giovani che, come me, hanno la fortuna di poter vedere la mafia come qualcosa di brutto e terribile ma lontano.

Grazie a questo film ho scoperto che la mafia, così come la sua accettazione, nasce dall'ignoranza e si sviluppa con mezzi violenti, ma soprattutto ho scoperto che è diretta da figure carismatiche, potenti, talvolta affascinanti. Di fronte a un personaggio come Riina il sentimento che sorge nello spettatore è contraddittorio: se da un lato le sue vicende provocano profondo sdegno, dall'altro le sue motivazioni paiono le più umane, essendo lui spinto dalla vera fame. L'effetto è voluto dal regista per spiegare come così tanti vengano coinvolti dalla piovra: oltre a rappresentare la più immediata via di fuga dalla povertà, il potere da essa esercitato ha un grande influsso sulla povera gente. Per i più "la mafia non esiste" o, peggio, è considerata pura quotidianità. Ma possono dei feroci crimini essere parte della vita di tutti i giorni? È giusto che le persone contrarie a questo orrore e le loro famiglie si ritrovino a dover vivere in un clima di continuo terrore? Come può essere possibile che la maggior parte dei finanziamenti statali per la Sicilia diventino soldi sporchi?

L'organismo mafioso ci viene descritto ne *Il Capo dei Capi* in modo efficace e semplice, quasi si trattasse di una qualunque serie televisiva a puntate. L'immortalità dell'eroico poliziotto Schirò fa quasi sorridere di fronte a quella che in realtà è la presentazione di uno dei momenti più

torbidi della storia siciliana. L'irrefrenabile scalata della cosca corleonese provoca una serie di lotte in cui vengono coinvolti anche i civili, come nel caso dello sfortunato sosia dell'autista del mafioso Giuseppe Di Cristina per citare un episodio tra tanti. Le losche imprese dei "galantuomini" aumentano esponenzialmente, a pari passo con l'avidità di potere. Se in precedenza l'organizzazione mafiosa era stata presente ma silenziosa, all'arrivo di Totò, u curtu inizia l'interesse per la droga, aumentano i morti ammazzati e si rafforzano i legami con la politica e con l'amministrazione pubblica. Gli uomini d'onore non garantiscono più la pace, minacciano, legiferano servendosi della forza e agiscono in nome di un "Rispetto" che finisce con l'essere una parola di poco valore usata in questo contesto. La situazione diventa talmente insostenibile che un grande boss mafioso americano John Gambino si reca a Palermo per analizzare la faccenda e tentare di ristabilire un ordine, di cui però lo stesso Riina si propone garante. Il leader di Cosa Nostra inizia a vacillare quando, nel Maxiprocesso allestito in gran parte da Falcone e Borsellino, viene condannato in contumacia insieme a tantissimi altri mafiosi. Ciò che viene a mancare è l'appoggio di importanti membri delle istituzioni, su cui Riina aveva sempre potuto contare ma che di fronte alla giustizia -quella vera- non godono più di grandi poteri. Se in precedenza il corrotto Vito Ciancimino riusciva a essere eletto sindaco di Palermo e gli appalti siciliani erano in mano ai mafiosi, ora comincia a diminuire il controllo sulla polizia e gli organi di Stato. I numerosissimi pentiti degli anni '80 e '90 portano a condanne di massa e intaccano

le radici dell'organismo mafioso, sia pur non spezzandolo. L'onore su cui tutto il sistema si basava viene tradito da "infami" quali il giovane Maino, Tommaso Buscetta e Baldassarre Di Maggio, detto Balduccio. Sebbene queste persone vengano mostrate come codarde, penso che la loro azione sia degna di stima. La strada da loro intrapresa è molto pericolosa, trattandosi di un attacco diretto non solo a persone capaci di violenza incontrollabile, appoggiate dalla chiesa, dal popolo ma anche da un'organizzazione in grado di minacciare gli stessi organi di giustizia e manipolare la polizia. A questo riguardo sono significativi gli accenni che vengono fatti al contatto tra l'organizzazione malavita e i politici di Roma, forse gli stessi che hanno il potere di allontanare Falcone dalle sue indagini in Sicilia e trasferirlo nella capitale. Un giudice incorruttibile infatti rappresenta un problema e va "tolto di mezzo". Al tragico attentato del 24 Maggio 1992 segue l'uccisione di Borsellino, al quale viene impedito di render giustizia all'amico indagando sui suoi carnefici. Questa è però l'ultima delle sue azioni malvagie: il capo dei capi viene arrestato grazie all'aiuto del pentito Di Maggio.

È proprio in prigione che, alla fine della singolare carriera criminale, egli ricorda le tenebrose vicende della sua vita: il legame tra l'inizio delle violenze e la condizione di miseria in cui visse Riina non deve essere visto come una giustificazione ma come un movente. Anche dopo aver conquistato tutta Palermo, il ricordo delle origini non svanisce, anzi compare continuamente tra le motivazioni che lo spingono ad agire talvolta senza un progetto ben preciso ma sempre con l'intenzione di vendicare il torto subito dal destino: la morte del padre causata dagli stenti e dalle ristrettezze in cui



Foto di Paola Betti

si trovava la famiglia. La serie televisiva ci permette di conoscere, come afferma lo stesso autore Claudio Fava, la «quotidiana banalità del male» e analizzare il processo di crescita e maturazione di personaggi che ragionano secondo una logica molto lontana dalla nostra ma che provengono da un ambiente differente, cupo, in cui prendere la decisione di Biagio Schirò, ovvero scegliere il bene, è difficile e comporta rischi e discriminazioni. Tuttavia la presenza di questo personaggio nel film ci insegna che tale scelta è possibile, che quella presa da Riina e i suoi compagni non è l'unica via ma soltanto la più agevole.

Il panorama che ci rende il film delinea le vicende principali e maggiormente significative, ma non è completo. Per rendersi realmente conto di cosa possa essere questa realtà è necessario prendere in esame le testimonianze dei meno influenti, l'incubo di coloro che hanno perso i familiari che lottavano o anche solo non accettavano la legge mafiosa. Biagio Schirò rappresenta in qualche modo questa categoria di persone nel film ma la sua presenza non è forse sufficiente a rendere loro valore.

Alcune delle storie delle vittime della mafia in quegli anni vengono raccontate nel film *Io ricordo*. Loro per contrastare l'insensata smania di potere di Salvatore Riina hanno perso tutto, ma non si devono perdere nella memoria di chi si interessa a questi fatti.

INSONNIA

di Giusy Randazzo

Non dormiva da più di quarantotto ore. Aveva la sensazione di essere rinchiuso dentro una bara. Costretto alla vita cosciente nonostante il suo corpo non rispondesse più ad alcuno stimolo esterno. Era lucido, ma come un cervello dentro una vasca. Aveva provato di tutto, ma nulla gli aveva portato il sonno. Aveva contato numeri e cose insensate, aveva provato a non pensare, aveva seguito il battito cardiaco e il respiro, aveva costruito sogni troppo reali, aveva invocato Morfeo, l'aveva insultato, aveva pianto e si era persino picchiato. Infine aveva ceduto alla disperazione. C'era dentro. Una specie di morte a occhi aperti. Apertissimi. Non poteva neanche lavorare. Non riusciva ad articolare bene le parole e non era del tutto

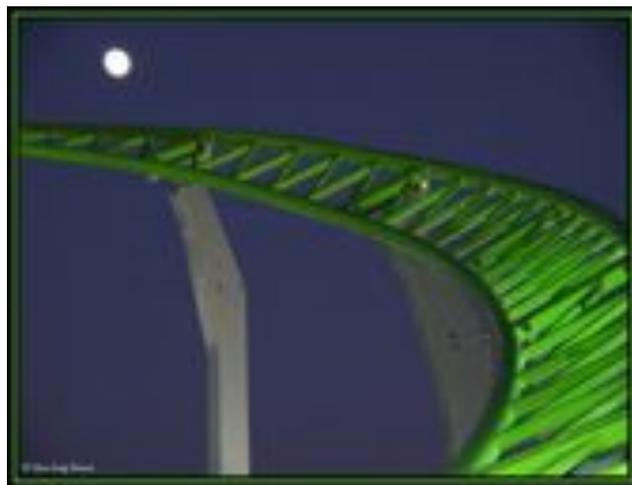


Foto di Gianluigi Suman

sicuro di essere sveglio. Chiamò il medico.

«Non dormo da due giorni»

«Andiamo bene e siamo in due! Anche io non ho proprio il tempo per una sana dormita»

«No, dottore, il tempo per dormire ce l'ho. Io non riesco ad addormentarmi»

«Eh, sì. Un problema di molti. Provi a farti una camomilla»

«Ho provato la camomilla, la valeriana e i sonniferi. Sono ancora sveglio»

«Allora è un problema serio. Facciamo così: vediamo se oggi riesce a dormire, se la sintomatologia persiste mi chiami domani».

Doveva trascorrere un'altra giornata da sveglio. Ne era terrorizzato, più della morte. Quella sensazione di non potersi sottrarre a se stesso, di sentirsi obbligato a vivere, di subirsi senza poter opporre resistenza rischiava di farlo impazzire. Ma la sua insonnia gli aveva aperto gli occhi. Comprendeva adesso quegli dèi immortali che invidiavano agli uomini la loro natura mortale. Erano un po' come lui: costretti alla vita e a se stessi senza alcuna via di fuga. Nel suo piccolo, lui aveva la possibilità di morire. Era già un bel vantaggio su di loro. L'idea lo rasserenava. In ultima istanza avrebbe potuto utilizzare quest'arma. Decise che non avrebbe più tentato di dormire. Si mise davanti al computer. Fumò, sorseggiò del liquore. Come se nulla fosse. Si prendeva in giro da solo. Navigò su Internet. Scopri che un'insonnia prolungata può uccidere. La morte, dunque, non era più una sua scelta. Sarebbe arrivata comunque. Nolente o volente. Avvertì le catene. Era in attesa del nulla. Costretto, obbligato, forzato, inchiodato. Gettato. I pensieri cominciarono ad ammorbidirsi. Sostavano come panna montata, soffici, tenui, persino leggeri. Si impastavano con frasi a metà e immagini sorde e suoni informi. Una poltiglia che campeggiava nella sua testa e rallentava ogni movimento sino a far scomparire l'intenzione. Un senso di pietà per se stesso, non ben

precisato, lo afferrò. Forse avrebbe avuto bisogno della presenza di qualcuno. Di sentire il respiro di un altro. Di accordarsi con il ritmo di quello. Di adagiarsi su un guanciale non suo. Andò nuovamente a letto. Rimase immobile sul materasso. Vestito in posizione di morto. Aspettò. Aspettò. Lentamente sentì che il suo corpo l'abbandonava. Lui era lì, però. Presente e vigile come non mai. Che stesse assistendo alla sua morte in diretta?

Trascorse la notte sommerso da una valanga di parole, immagini, suoni, sensazioni, frasi incompiute, volti imprecisi. Una folla che lo abitava. Una tempesta. Flutti burrascosi. E lui era prigioniero. Disperso. Schiacciato. Come una nave in mare, sprofondava. Colava a picco. I pensieri si erano ammutinati. Una vera rivolta dei comandati. Lo costringevano ad abbandonare il comando. Ad arrendersi. Sperduto, confuso tra essi. Tentava di rimanere in superficie. Di rivedere la luce. Se stesso. La disperazione si trasformò in angoscia. L'angoscia in paura. La paura in terrore. Ed ebbe il sopravvento. Si stava lasciando andare. Annegato. Affogato dentro se stesso. Si liquefaceva perdendo l'ancora della sua identità.

Andò davanti allo specchio. Si guardò.

«Sono io... Vedi sei tu... Stai tranquillo. Sei ancora qui... Guarda gli occhi. Gonfi. E la bocca...».

Si tolse il pigiama che indossava da giorni. Si vestì. Chiamò un taxi e andò in ospedale. Erano le sette del terzo giorno di insonnia. La reception era invasa da gente in attesa. Guardavano un monitor che scandiva le visite distinto per colori: rosso, giallo e verde.

«Buongiorno signorina»

«Qual è il problema?»

«Non dormo da tre giorni»

«E lei è qui perché non dorme?».

La guardò come fosse uno dei suoi pensieri invadenti e insensati. Si aggiungeva a quelli con la stessa volontà malvagia e insolente.

«Sì, perché non dormo da tre giorni» disse con gli occhi spiritati e la voce roca.

Lo interrogò sui suoi dati anagrafici. La memoria di chi era ancora resisteva. Gli porse poi un foglio con codice verde. Era in attesa anche lui, adesso. Di uno psichiatra. Pazzo tra pazzi pensieri.

Rimase due ore in fila con gli altri. Il suo turno arrivò. Entrò.

«Dottore, io non dormo da tre giorni. Lei adesso mi dirà che anche lei soffre di insonnia e che non è un problema. Ma io... in tre giorni... non ho perso mai conoscenza. Capisce? Perché nessuno comprende che ho bisogno di dormire? Sono incatenato. Sono... Sveglia. Sveglia! Da tre giorni. Chiudo gli occhi. Il mio corpo sembra arrendersi, ma io no. Mi sto perdendo. Sto morendo lucidamente. Anzi vorrei che la morte arrivasse. Invidia tutti. Io non voglio avere più a che fare con me stesso, per almeno otto ore. Per un giorno intero. Sono disposto persino a rinunciarvi per sempre».

Il dottore neppure l'aveva guardato. Mentre lui parlava, scriveva su un foglio rosso, indifferente e uguale, osservando ogni tanto il monitor del computer.

«Cosa fa nella vita?»

...Cosa fa nella vita?... Cosa fa nella vita?...Gli rimbombava dentro la voce.

«Scrittore... scrittore... scrittore»

«Scrittore» ripeté quello con l'aria illuminata. «Ed è mai riuscito a pubblicare qualcosa?».

Lo guardò dritto negli occhi per un solo momento.

«Sì. Qualcosa»

«Lei sta male. La sua vita forse necessita di una svolta»

...Lei sta male. La sua vita forse necessita di una svolta... Io sto male. La mia vita forse necessita di una svolta... Io sto male...una svolta... una svolta...

La rabbia montò. Se doveva morire, era meglio portarsi dietro qualcuno di loro. Lo afferrò per il camice bianco. Lo guardò dritto negli occhi. Quello cominciò a urlare. Arrivò qualcuno del personale e mentre lo trattenevano, lui urlava. Pensò che a quel punto come minimo avrebbero dovuto fargli un valium e assestargli un colpo finale. E invece chiamarono la polizia e lo portarono in questura.

La faccia di un uomo gli si piantò davanti. Lui urlava e lo ammanettarono. La cella era buia e le ombre sembravano dipingere i muri. Soffocandolo. La voce non riusciva a uscire. La porta d'un tratto sembrò aperta, ma i piedi erano seppelliti in terra. Nessun movimento gli era possibile. Si spinse in avanti. Voleva fuggire. Il letto. Voleva il suo letto. Voleva riprovare a dormire. Chiedeva perdono.

...Vi prego, fatemi tornare a casa... La mia casa... Le mie lenzuola profumate...

La bocca si muoveva, ma la voce era ormai lontana. Sotterrata. Inabissata. Nessuno arrivava. Era solo. Tra l'uscita e l'entrata. Non varcava la soglia. Piantato sul limitare di un incubo fatale. Si girò. Dal soffitto una corda pendeva. Il cappio della libertà. Allungò la mano. Afferrò il robusto nodo scorsoio. Se lo mise al collo. E si lasciò andare. Poi il nulla uccise tutti i ribelli. Ma senza i comandati, il comandante sparì. Calma piatta sulla superficie del mare.

«Infarto fulminante. Era arrivato qui dicendo che non poteva dormire e mentre parlava... Dovevi sentirlo, sembrava folle... D'un tratto mi guarda con aria... con aria... quasi schifata... Io non avevo neanche detto una parola... Anzi no, ho fatto in tempo a chiedergli cosa facesse nella vita... e poi... zact... morto stecchito... Credeva di star male per l'insonnia. Figurati. Di insonnia non è mai morto nessuno... Non aveva neanche capito di avere un infarto in corso... Comunque, adesso vado a casa... Ho bisogno di una bella dormita».



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

Giulia Bendinelli
Niccolò Cappelli
Dario Carere
Serena Casanova
Maria D'Asaro
Giuseppe O. Longo
Ivana Randazzo

Fotografie originali

Paola Betti
Elena Buffa
Renata Cervia
Laurence Chellali
Carta Claudio Colombo
Liliana Corà
Camillo Ferrari
Marisa Gelardi
Roberto Lanza
Giulia Nattero

Pierfranco Ramone
Gianluigi Suman

Grafica del sito Internet

Giovanni Polimeni

Collaborazioni esterne

Associazione culturale "Il Forte"
Associazione Italiana Philosophoi

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