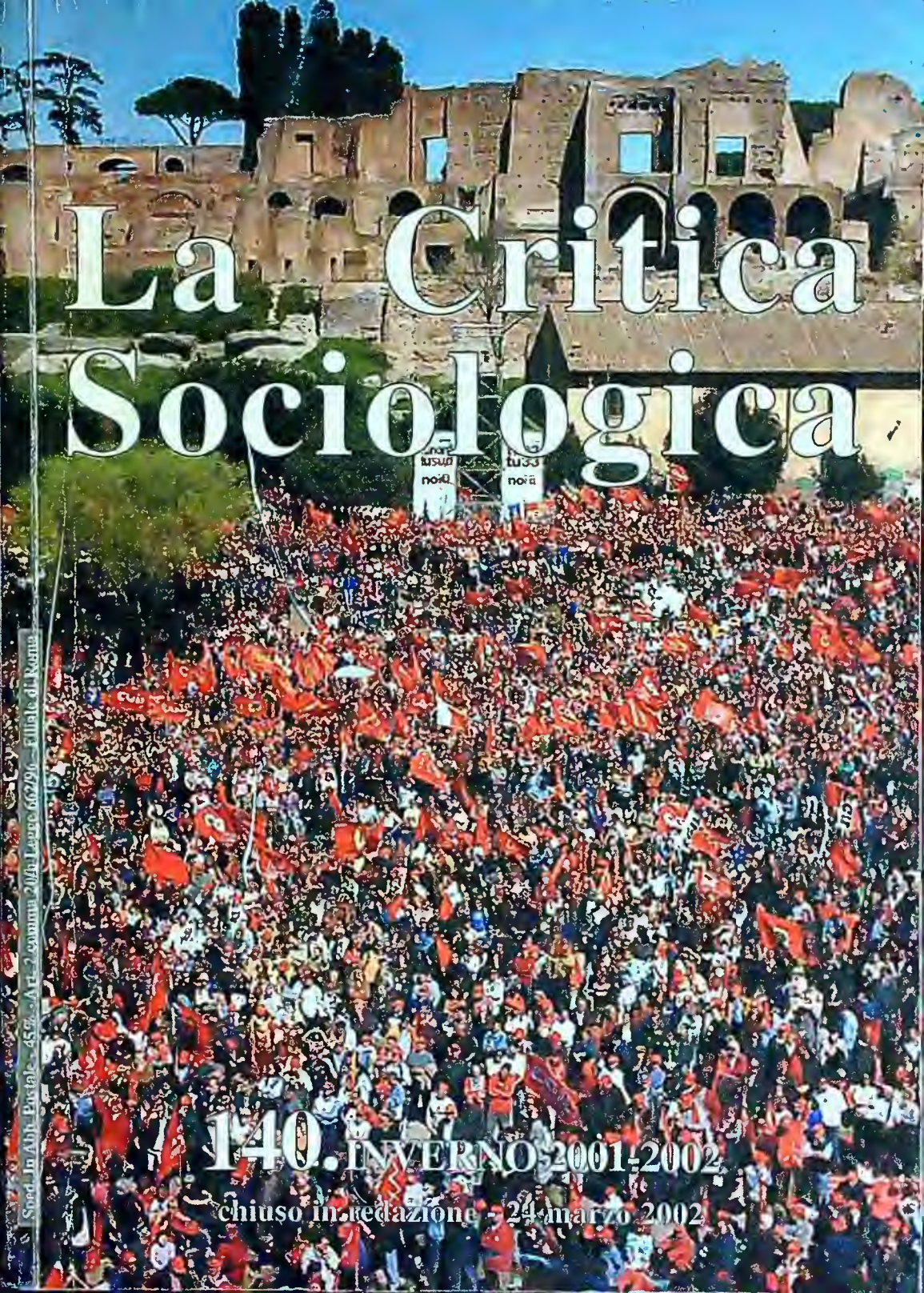




La Critica Sociologica

140. INVERNO 2001-2002

chiuso in redazione - 24 marzo 2002

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

Abbonamento annuo € 55 (IVA compresa)
una copia € 15

ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa € 100
per i paesi extraeuropei € 125

Versamenti in c/c n. 33446006 intestato a « La Critica Sociologica »

Direzione e amministrazione, S.I.A.R.E.S. - s.a.s.

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Tel. e fax 06-6786760

Partita IVA 01513451003

www.windpress.com

Stampa Industria Grafica Failli Fausto s.n.c. - Via Meucci, 25 - Guidonia Montecelio
Fotocomposizione San Paolo (di L. Puca) - Tel. 06-51.40.825 - Roma
Finito di stampare aprile 2002

Autorizzazione del Tribunale di Roma N. 11601 del 31-5-1967
Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

Spediz. In Abb. Postale - 45% - Art. 2 comma 20/b
Legge 662/96 - Filiale di Roma

La Critica Sociologica

140. INVERNO 2001-2002

gennaio-marzo

SOMMARIO

140 Inverno 2001-2002

F.F. — A sei mesi dalla caduta delle Torri	III
--	-----

SAGGI

Franco Ferrarotti — Appunti sulla comunicazione interculturale .	1
Ugo Toscano — Filosofia: declino e trasfigurazione	20
Franco Cimmino — Interpreti e comunicatori del sacro nell'Antico Egitto.....	40

INTERVENTI

Franco Ferrarotti — Per Aleardo Koverech, pittore e scienziato	44
Carmelo Capizzi — Elementi di sociologia nell'opera storiografica di Fausto Palombo	47
Alessandra Sannella — Avanguardie tecnologico-virtuali	60
Maria I. Macioti — Lettera dal Sénégal	63
Giovanna Providenti — Cultura o policultura?	71

DOCUMENTAZIONE E RICERCHE

Claudio Tognonato — Il fallimento del modello di sviluppo del FMI. Il costo umano della crisi neoliberista.	73
Massimo Introvigne — «Rational choice», «sette» e «ritorno del sacro»	83
Pierluigi Zoccatelli — Forme del buddismo in Italia. Il caso Shinnyo-en	100

CRONACHE E COMMENTI

Franco Ferrarotti — A proposito dell'anomalia italiana	113
Milena Gammaitoni — Letteratura e scienze sociali	114
Maria I. Macioti — Pierre Bourdieu: la sociologie est un sport de combat	119
Simona Fabbrini, Nausicaa Masi — Nuove frontiere - Nuovi orizzonti. Congresso Euromediterraneo	121
Franco Ferrarotti — Sergio Cofferati: homo novus - un nuovo tipo di oratoria popolare	124
Franco Ferrarotti — In memoria: Pierre Bourdieu e James Tobin	125

SCHEDE E RECENSIONI	127
---------------------------	-----

SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES	130
---	-----

A sei mesi dalla caduta delle Torri

A sei mesi dalla caduta delle Torri di New York che cosa è cambiato nella vita degli americani? In apparenza, nulla. Di notte, le Torri saranno resuscitate virtualmente con la concentrazione di fari potenti che ne offrirebbero una rarefatta immagine luminosa. Agli europei, passati attraverso il crogiuolo della seconda guerra mondiale, farà venire alla mente le scie luminose delle batterie contraeree alla ricerca del nemico invisibile. Quanto al resto, la superficie della vita quotidiana americana è liscia come sempre.

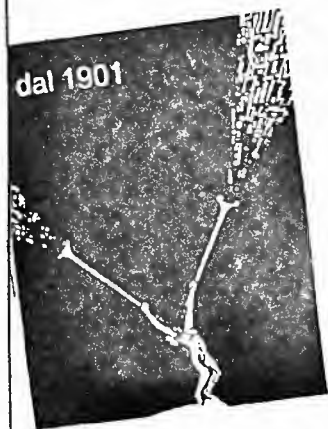
È passata da poco la mezzanotte e la First Avenue è piena di pozzanghere e di riflessi obliqui. Scendo a comprarmi latte, yogurt, succo d'arancia per la colazione al Flagfood, aperto giorno e notte, anche per i ritardatari come me, afflitti da insonnia cronica o da cattive abitudini. La vita scorre uguale accompagnata dal brusio del traffico incessante, con qualche sibilo delle auto della polizia o dei pompieri. Ma non appena si gratta la scorza della normalità si avverte il fremito d'una ondata emotiva che non ha ancora trovato il suo sbocco. L'America trema.

Per fortuna, — una fortuna paradossale — esplodono scandali finanziari. Si verificano clamorose bancarotte. Una grande società multinazionale, che ha sfiorato in anni recenti lo stesso presidente Bush, dopo anni di espansione tanto rapida quanto diversificata, la ENRON, si è all'improvviso trovata a secco, stretta in una crisi di liquidità, incapace di far fronte agli impegni: il titolo è crollato da 90 dollari a pochi centesimi; i fondi pensione per i dipendenti si sono volatilizzati. Ma intanto, qualche settimana prima che la crisi scoppiasse sotto gli occhi di tutti, i massimi dirigenti avevano venduto milioni di azioni in loro possesso lucrando plusvalenze da capogiro. Adesso si parla di «enronite», come se si trattasse d'una inedita malattia contagiosa, avendo in mente le ricadute di questo fallimento su tutta l'economia.

Il problema dell'America non è però questo. Non sarà certo un fallimento, pur di proporzioni ragguardevoli come questo, a «spiantare» l'America. Ci vuol altro. L'America è un grande paese, che può contare su risorse economiche e umane straordinarie. Ma se l'analisi va a toccare livelli più profondi, ci si avvede che una falla c'è. C'è un disorientamento interiore che arriva alle strutture sociali e psichiche di base. L'11 settembre 2001 per gli Stati Uniti ha voluto dire: a) la perdita dell'invulnerabilità — di qui ansia, emotività, frustrazione; b) la perdita della sovrana autosufficienza; c) il bisogno degli altri, la richiesta di collaborazione per una lotta comune contro il terrorismo, ma anche, nello stesso tempo; d) la paura del

diverso, la sospettosità, la paura di un nemico che non si dichiara alla luce del sole, che può nascondersi nella porta accanto. C'è la paura, la diffidenza verso il resto del mondo e la consapevolezza di non poter farne a meno. Gli amici dell'America devono oggi aiutarla a non cedere a una duplice tentazione: a) all'estero, il ricorso all'arma totale giustificato, erroneamente, dalla crescente frustrazione determinata da un nemico sfuggente che è ovunque e in nessun luogo; b) all'interno, la limitazione o la sospensione dei diritti civili e delle garanzie democratiche per gli individui. Sarebbe una risposta isterica che aggraverebbe l'isteria di massa e che evocherebbe, al limite, lo spettro dello stato di polizia. La vera, temibile vittoria del terrorismo consiste nell'indurre le democrazie a rinunciare ai loro valori, a scendere sul suo terreno. Più che una resa, sarebbe un suicidio.

F.F.



*Per informarVi su
ciò che la stampa
scrive sulla Vostra
attività o su un
argomento di
Vostro Interesse.*

L'ECO DELLA STAMPA

Tel. 02 74.81.13.1 r.a.
Fax 02 76.110.346 - 76.111.051

Appunti sulla comunicazione inter-culturale

di
FRANCO FERRAROTTI *

13. L'emergere dei popoli subalterni dagli scantinati della storia

La grande novità del secolo ventesimo, all'inizio del terzo millennio, contrariamente a ciò che sembra evidente al senso comune, non va ricercata negli straordinari successi tecnici, dalla fissione controllata dell'atomo e dallo sbarco sulla luna alla descrizione del *genoma*, bensì nell'uscita dagli scantinati della storia, per così dire, di interi popoli e culture, che fin qui erano stati tenuti ai margini, riguardati al più come combustibile inerte in attesa di iniziative esterne. Nessun dubbio che a questo esito — a questa «emersione» di popoli nell'epoca post-colonialistica — abbiano strumentalmente contribuito innovazioni tecniche, soprattutto nel campo delle comunicazioni di massa. Basti considerare la sovrabbondanza babelica di notizie offerte, indiscriminatamente, dalle migliaia di siti di *Internet*, tanto da far pensare ad una nuova *Volgata*, per non citare la «visibilità» ottenuta dai terroristi islamici, nei loro covi segreti, grazie a *Internet*. Per questo incessante e tumultuoso fiume di dati non si danno fonti esplicite, accertabili, criticamente documentabili. Il richiamo alla *Volgata* non è forse del tutto arbitrario: induce a pensare ai tempi di San Gerolamo, il grande traduttore in latino dall'ebraico dell'Antico Testamento e dei Salmi, dal caldeo dei libri di Tobia e di Giuditta, dalla traduzione greca detta dei *Settantisti* a significare i settanta studiosi che lavoravano ad Alessandria durante il regno di Tolomeo Filadelfo (283-247 a.C.). Ad essi si deve la più antica traduzione greca del Vecchio Testamento (S. Agostino, invece, che non conosceva affatto l'ebraico e poco il greco, per il Nuovo Testamento si atteneva all'*Itala*, vale a dire alla traduzione effettuata in Italia). San Gerolamo non esitava a chiedere a gran voce lumi e aiuto a Papa Damaso a proposito delle migliaia di testi che letteralmente lo inondavano e travolgevano (si veda al riguardo l'appassionata *Epistula ad Damasum Pontificem*).

La condizione odierna, caratterizzata non solo dall'abbondanza, ma da un eccesso di informazioni e nello stesso tempo da un divario crescente fra i gruppi sociali quanto alla loro fruizione, ha sollecitato critiche puntuali anche fra i cultori e gli *aficionados* dei mezzi di comunicazione di massa. Forse si sta facendo strada la consapevolezza che l'informazione

* Segue dal n. 137.

allo stato brado, per così dire, non necessariamente informa, ma spesso *deforma*. Per esempio: «Eccesso d'informazione significa possibilità di *rumore* e ostacolo alla comunicazione, eccedenza costante dei segni disponibili rispetto alla nostra capacità di attribuire loro un senso e di usarli concretamente per la nostra vita. ... l'eccesso comunicativo crea in realtà disuguaglianza» (cfr. Alberto Melucci, *Culture in gioco*, Il Saggiatore, Milano, 2000, p. 139; corsivo nel testo). Persino il «profeta della società dell'informazione», l'ex marxista Manuel Castells, nel suo recente *The Internet Galaxy*, che financo nel titolo fa il verso all'opera, ben più consistente, di Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, sembra sfiorato da qualche dubbio in proposito. Ciò che questi autori non vedono — una cecità mortale per i loro pensamenti — è che i media *non* mediano e che le trasformazioni da essi indotti nelle società umane non piovono dal cielo, ma rimandano con estrema precisione alle matrici proprietarie e alla rete degli interessi materiali di coloro che ne detengono il controllo, dei nuovi «signori dell'etere» (cfr. il mio *La perfezione del nulla*, Laterza, Roma-Bari, 1995).

Oggi si può sapere tutto di tutti, ma è un sapere volatile; manca una seria critica delle fonti. I siti crescono a fungaia, ma stentano a farsi strada, caduti i vecchi canoni, nuovi criteri valutativi. Resta in piedi, e non fa meraviglia, l'antico concetto classico di cultura come concetto normativo essenzialmente elitario in quanto aperto a pochi eletti e negato ai più. Questo concetto si collega direttamente e fa da supporto alla *παιδεία* classica, di cui perfeziona la vocazione aristocratica. È una cultura che non appartiene, in linea di principio, a tutti e che si basa più sull'esclusione che sull'inclusione. È una cultura strettamente auto-referenziale, che parla a se stessa e che vieta di capire gli altri. Forse solo con il cristianesimo e l'affermata comune paternità divina per tutti gli esseri umani questa cultura viene profondamente scossa e il discorso pedagogico occidentale comincia a svolgersi tra i due opposti estremi della *παιδεία* classica di Platone e Aristotele e dell'educazione progressista «democratica», specialmente elaborata negli Stati Uniti da John Dewey.

Ma il valore dell'individuo, per i Greci, non arriva a indagarne — come valore autonomo — la pura soggettività. Forse siamo ancora Greci. Non abbiamo potuto, saputo essere altro. Ma i Greci non avevano alcuna idea del soggetto come valore in sé. La *πόλις* e il suo destino prevalevano sulle vite individuali. Greci e Romani, su questo punto cruciale, coincidono. Il cristianesimo è passato su di noi e dentro di noi. Ha creato risentimenti e contraddizioni. Ma non ha scalfito la struttura economica degli interessi individuali né le posizioni di relativo privilegio. Ha evocato l'eguaglianza, la comune paternità di Dio. Ma gli stessi cristiani, eguali in cielo, sono rimasti profondamente diseguali in terra. Il cristianesimo è vissuto dalle grandi maggioranze come un rimorso, la cattiva coscienza dell'infanzia ormai lontana, la nostalgia della fede e dell'innocenza perdute o forse rimaste come un puro rito abitudinario per cui «non possiamo non dirci cristiani». Siamo ancora Greci. Ma forse non Romani, se è vero che i Romani furono il solo popolo che potesse vivere e costruire senza una filosofia, da autentici pragmatisti, per cui è vero ciò che funziona e il giudizio

di valore si confonde, e si nasconde, nel dato di fatto. Siamo ancora Greci e dunque Nietzsche, nelle *Considerazioni intempestive* e in *Umano, troppo umano*, aveva ragione. Veramente? Che cosa significa? Qualche dubbio in proposito è lecito. Abbiamo già osservato che i Greci non avevano un'idea della soggettività in senso moderno. Nietzsche ha dunque ragione e torto nello stesso tempo. L'uomo del Rinascimento è un individuo che ha valore in sé e per sé. Ma l'individuo greco compiva il suo destino solo nella πόλις. Il rifiuto di Socrate di andarsene esule a Tebe per sfuggire alla cicuta è pieno di senso («E che ci vado a fare a Tebe?», sbotta Socrate, quando gli amici, che hanno corrotto le guardie, insistono perché scappi di prigionie e si metta in salvo). L'individuo greco vive e si sviluppa nella sua comunità. Non è un *flâneur*. È un individuo radicato. Nessun sogno cosmopolitico lo spinge da dentro; l'altrove lo lascia indifferente. Non avrebbe avuto bisogno di leggere *L'Enracinement* di Simone Weil per convincersene. Ricordo la poesia di Costantino Kavafis, *Nello stesso posto*, così attenta e nello stesso tempo così modesta nel rivalutare le proprie, personali «radici», quella zona vitale o *Lebensraum* in cui ognuno ritrova la trama della propria quotidianità:

«Casa, ritrovi, mio quartiere: ambiente
ch'io vedo, e dove giro: anni dopo anni.
Io t'ho creato nella gioia e nei dolori:
con tanti eventi e tante, tante cose.
E tutto sentimento ti sei fatto, per me».

L'idea moderna dell'individuo — ibseniana più che rousseauiana — che si afferma e si ribella rispetto alla sua comunità di origine è del tutto estranea al sentire greco. Anzi, è un'idea che non ha corso in tutta l'antichità classica. Catone mena vanto di non menzionare, nelle sue *Origines*, neppure un solo nome proprio di persona. È la πόλις, la *res publica* che conta. Si veda la *De Republica* ciceroniana per convincersi che il ciclo vitale di un uomo degno, di un autentico *vir*, si riassume e si concludeva tutto nel suo *cursus honorum*, vale a dire nelle sue cariche pubbliche. Era necessario il rifiuto di questo mondo, del «secolo», fatto valere dal cristianesimo a favore di una «miglior vita», di un mondo sovrastante rispetto a questo, in cui «non abbiamo cittadinanza permanente», per dare senso e sostanza alla interiorità soggettiva, per quanto sempre essenzialmente orientata, e giustificata, dalla trascendenza. Il vero cristiano non potrà mai dire «*Hic manebimus optime*» (*Qui ci staremo benissimo*); dovrà invece concordare con San Paolo: «*Non habemus hic manentem civitatem*» (*Non abbiamo qui una residenza permanente*).

14. La presunta banalità del quotidiano

Si comprende più facilmente, da questo punto di vista, la svalutazione della biografia individuale, il rifiuto di vederla come parte della storia,

il timore che la storia, la grande *historia rerum gestarum* venga in qualche modo contaminata e immeschinita dalle vite degli uomini comuni e dalla banalità del quotidiano. Si teme per la purezza del concetto normativo ed esclusivo di cultura. Anche quando parla non più di barbari, cui contrapporsi, ma di *humanitas* a validità universale, si tratta di un umanesimo rigidamente delimitato, appannaggio dei vertici sociali. Martin Heidegger osserva che «è al tempo della Repubblica romana che l'*humanitas* viene per la prima volta pensata e ambita esplicitamente con questo nome. L'*homo humanus* si oppone all'*homo barbarus*» (cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, tr. it., Adelphi, Milano, 1995, pag. 41). Ma è necessario aggiungere subito che è proprio incontrando il barbaro che dapprima i Greci divengono consapevoli della loro identità, in particolare che l'identità non è un dato fisso, immutabile, ma un processo (come credo di avere da ultimo mostrato in *L'enigma di Alessandro*, Donzelli, Roma, 2000, *passim*). È curioso che Heidegger, sulla scorta di Cicerone, trovi nella romanità il primo esempio di *humanitas*, mentre Simone Weil scorgeva nel dominio di Roma il primo esempio di vero e proprio nazismo, al punto da ritenere che gli italiani fossero Greci, non Romani, neppure nel senso, invero alquanto derogatorio, di «vermi nella carcassa» secondo Ephraim Lessing, vale a dire che avessero la sciolta, un poco irresponsabile allegria e il «vitalismo estetico» degli antichi Greci, questo «popolo fanciullo», ma non il senso dell'organizzazione né le virtù militari, la «disciplina cadaverica», che univa, a giudizio della Weil, antichi romani e nazisti (ma quel tipo di disciplina richiama anche la «Compagnia» di Ignazio da Loyola). Per Heidegger, invece, «a Roma incontriamo il primo umanesimo. Nella sua essenza, quindi, l'umanesimo resta un fenomeno specificamente romano, che scaturisce dall'incontro della romanità con la cultura della tarda grecità. Il cosiddetto Rinascimento del XIV e del XV secolo in Italia è una *renascentia romanitatis*. Riguardando la *romanitas*, la *renascentia* ha a che fare con l'*humanitas* e quindi con la *παιδεία* greca. Ma la grecità viene sempre considerata nella sua forma tarda e questa in modo romano. Anche l'*homo romanus* del Rinascimento si contrappone all'*homo barbarus*. Ma l'in-umano è ora la presunta barbarie della Scolastica gotica del Medioevo. All'umanesimo storicamente inteso appartiene perciò sempre uno *studium humanitatis*, che attinge in un determinato modo all'antichità, diventando così di volta in volta anche una ripresa della grecità. Ciò si vede da noi nell'umanesimo del XVIII secolo sostenuto da Winckelmann, Goethe e Schiller... Il primo umanesimo, cioè quello romano, e tutte le altre forme di umanesimo che sono via via emerse fino ad oggi, presuppongono come ovvia l'«essenza» universale dell'uomo» (cfr. M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 41-43). Ad uno sguardo retrospettivo, si colgono a questo proposito in Heidegger stridenti contraddizioni. O *quantum mutatus ab illo*! Nel *Discorso rettorale* (1933) sulla «autoaffermazione dell'università tedesca», Heidegger, dimentico evidentemente di ogni «umanesimo», mette sullo stesso piano il servizio militare, quello del lavoro e quello scientifico-culturale. Come accordare questo programma con l'umanesimo, sia pure romano e della tarda grecità? Che cosa si può dire del «pensiero meditante», da

tenersi essenzialmente separato dal «pensiero calcolante», come richiederà, in «*Gelassenheit*», il filosofo di Messkirch?

15. Il filosofo al servizio del potere

Miseria del filosofo. Il pensiero puro viene posto al servizio dell'istituzione e dello Stato. Fa impressione rileggere la definizione heideggeriana dell'essenza dell'università: «missione spirituale che obbliga e incalza il destino del popolo tedesco a forgiare la propria storia» (cfr. M. Heidegger, *L'auto-affermazione dell'università tedesca*, tr. it., Il Melangolo, 1988, p. 18). Strane corrispondenze terminologiche: per Lenin è l'ideologia che «forgia» le armi per il proletariato. Asservimento del pensiero alle esigenze politico-pratiche. Per l'università l'autonomia si risolve per Heidegger in una masochistica presa di servizio. «Autonomia — sentenza — significa porci il compito e determinare modo e maniera della sua realizzazione al fine di essere ciò che siamo chiamati ad essere» (*Ibidem*). Ma non è forse questa la strada che porta alla pragmatizzazione del pensiero e quindi alla sua finale vanificazione? Heidegger risponde chiamando in causa, ancora una volta, i Greci: «Ma che cos'è per i Greci la *theoria*? Si risponde: la pura contemplazione... Questo richiamo ai Greci è inesatto ed errato. La teoria infatti non accade in primo luogo neppure una volta per se stessa, ma solo nel *pathos* che coglie chi si trova in prossimità dell'essere in quanto tale e preda del suo incalzare. ... Il suo senso vero non consiste nel ridurre la prassi alla teoria, ma al contrario nel comprendere la teoria come la suprema realizzazione di una prassi genuina. ... (M. H., *op. cit.*, p. 20). E più avanti e in maniera più specifica: «Scienza non è per i Greci il puro strumento... ma la potenza che rende acuto e penetrante l'intero esserci e lo domina totalmente» (M. H., *op. cit.*, p. 21).

Così viene anche liquidata l'involontarietà del pensiero. Con ciò non si vuol certo confondere una filosofia con le preferenze individuali o con i principi ideologico-politici del singolo filosofo. È però difficile passar sopra disinvoltamente a certi episodi biografici, che gettano una loro ombra specifica e indelebile sul filosofo Heidegger, come quando, introducendo lo studio di Hugo Ott (*Martin Heidegger: sentieri biografici*, tr. it. SugarCo, Milano, 1990), Carlo Sini commenta «l'immagine, non si sa se più grottesca o oscena, del rettore Heidegger che, all'atto del suo insediamento, costringe i colleghi docenti a intonare un ridicolo coro politico-militaresco, contesto di idiozie verbali, il tutto accompagnato da un saluto con il braccio levato che, fratello gemello del saluto nazista, venne nondimeno fatto accettare ai colleghi riluttanti con motivazioni ridicole e penose». Anche Giorgio Penzo, nella sua acuta analisi intorno al «tramonto del mito del super-uomo» (cfr. G.P., *Nietzsche e il Nazismo*, Rusconi, Milano, 1997), riconosce che «Heidegger come rettore dell'Università di Friburgo al tempo del nazionalsocialismo era considerato con una certa benevolenza dalla cultura nazionalsocialista, anche se nei suoi scritti filosofici è assente un possibile riferimento alla cultura politica del suo tempo» (*op. cit.* (p. 335).

16. La paradossale attualità del Vescovo di Ippona

Il fascino di *Sein und Zeit* non ha certo bisogno di essere, ancora una volta, sottolineato. In *Partire, tornare* (Donzelli, Roma, 1999) non ho, anzi, potuto esimermi dal richiamare in proposito il dialogo platonico del *Fedone*, là dove Socrate, parlando a Critone e agli altri amici chiarisce le ragioni per cui i veri filosofi aspirano a morire e ad ogni modo non hanno paura della morte. Vi trovavo un'anticipazione suggestiva del *Sein zum Tode*, o «essere per la morte», heideggeriano, per non parlare della vita come esercizio di morte, la famosa μέλετε του θανάτου, che dalla Grecia classica e dagli Stoici rivive nella tradizione patristica, soprattutto in certe modernissime pagine di Sant'Agostino, in cui vibrano l'ansia e l'angoscia di quello che sarà, secoli dopo, l'esistenzialismo.

La modernità di Agostino, tuttavia, forse più che nelle incertezze della conversione e nei traumi determinati dall'abbandonare la madre del figlio Adeodato per vivere in castità e penitenza secondo gli insistenti richiami della propria madre, Monica, è da cogliersi nell'ambivalenza che ne segna in profondità il destino. Da una parte, il forte richiamo della teoria pura, dello studio solitario e della meditazione non turbata né interrotta dalle cure quotidiane; dall'altra, il fervore attivistico dell'organizzatore religioso e politico, immerso nelle contraddizioni di un'epoca storica tempestosa, con l'Impero che crolla e i Vandali di Genserico che premono alle porte di Ippona.

In un contesto radicalmente diverso, le perplessità angoscienti di Agostino mi fanno pensare a quello straordinario politico *manqué* che fu, a cavallo fra Otto e Novecento, Max Weber, analista finissimo e acuto interprete dei fenomeni del potere, in grado di comprendere e elaborare i complessi meccanismi che avrebbero probabilmente potuto garantire alla Germania post-guglielmina la guida politica razionale con riguardo alla sua smisurata, crescente potenza economica e industriale, che peraltro non riuscì mai a convincersi ad apporre la firma di accettazione della candidatura politica. L'anno della conversione e del battesimo, il 386 dell'era volgare, era stato per Agostino l'anno del congedo dalla donna che gli aveva dato il figlio. In quell'anno, con pochi amici, si era isolato in una casa di campagna nei pressi di Milano per dedicarsi in pieno, senza impegni mondani o organizzativi, allo studio e alla meditazione. Tornato in Africa nella nativa Tagaste, pochi anni dopo, aveva nuovamente tentato un esperimento di vita claustrale, isolato dal mondo, teso alla realizzazione di quell'*otium* creativo che gli era stato suggerito dalla lettura dei classici, in particolare di Cicerone. Ma la sua natura di attivista doveva ben presto avere il sopravvento. Il vescovo di Ippona si affermava, nella sua vocazione apostolica e apologetica, pronto anche a difendere, nel libro Quinto del «*De Civitate Dei*», i romani antichi e quindi il loro Impero, perché «erano avidi di lode e prodighi di denaro, insaziabili di gloria ma paghi d'una modesta fortuna».

La paradossale, imprevedibile «attualità» di Agostino non è sfuggita a studiosi documentati, ma soprattutto sensibili alle sottili comparazioni

inter-culturali. Si tratta per lo più di operazioni intellettuali ardite, che richiedono conoscenze specifiche e approfondite. Hanno anche bisogno di fantasia evocativa e di immaginazione. Louis Dumont, fra gli altri, nota che «Agostino è un uomo dei suoi tempi, eppure prefigura e addita immancabilmente ciò che verrà. Per questo la sua influenza, la sua eredità intellettuale, si estenderanno sul Medioevo e ben al di là di esso. Si pensi a Lutero, ai giansenisti, perfino agli esistenzialisti (cfr. L. Dumont, *Saggi sull'individualismo*, tr. it. Adelphi, Milano, 1993, p. 59). Forse è vero che Agostino è un anticipatore eccezionale e che in lui si può scorgere «una sottile avanzata dell'individualismo», ma sembra difficile sostenere che per Agostino l'individuo è un valore in sé. Secondo il vescovo di Ippona, l'individuo ha certamente un valore, ma solo in quanto stabilisce un rapporto con Dio. Persino un popolo, preso nel suo insieme, che cos'è per Agostino? Senza Dio, non è nulla. È solo un dato empirico. Ma allora la caduta in una prassi e in un concetto teocratici, che annullano la libertà, pur condizionata, dell'individuo, sembra inevitabile.

17. La morte come momento di autenticità

C'è da temere che in Heidegger l'«essere per la morte» non sia disgiunto da quella funerea, cupa pedagogia nazista che consisteva essenzialmente nell'educare i giovani al sacrificio supremo per il «capo». Il canto della *Hitlerjugend* non lascia dubbi in proposito: «*Wir marschieren für Hitler / Durch Nacht und durch Not / Mit der Fahne der Jugend / für Freiheit und Brot. ... Vorwärts, vorwärts, schmettern die hellen Fanfaren / Vorwärts, vorwärts, Jugend kennt keine Gefahren / Deutschland du wirst leuchtend stehn / Mögen wir auch untergehn*» (Noi marciamo per Hitler / attraverso la notte e la sofferenza / con la bandiera della gioventù / per libertà e per pane... Avanti, avanti, squillano le splendidi fanfare / avanti, avanti, la gioventù non conosce pericoli / Germania, resterai fulgida / anche se noi dovremo perire).

È vero che la morte per Heidegger è il momento di essenziale autenticità di contro alla mediocrità del mondo di ogni giorno, ripetitivo ed inautentico, del «si dice» — un mondo abitato dai più, dalla massa dei comuni mortali, dai *pollòdi*, per i quali il filosofo non riesce a celare un certo grado di fastidio, se non di disprezzo: «La morte è la possibilità più propria dell'Esserci... La morte non “appartiene” indifferentemente all'insieme degli Esserci, ma pretende l'Esserci nel suo isolamento. ... L'anticipante farsi libero per la propria morte affranca dalla dispersione nelle possibilità che si presentano casualmente. ... La morte isola l'Esserci. ... L'analisi dell'anticipazione, esistenzialmente progettata, ha mostrato la possibilità ontologica di un essere-per-la-morte esistentivamente autentico» (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di Pietro Chiodi, UTET, Torino, 1969, p. 394-399).

Come occasione di autenticità, la morte è alla base della cultura dei pochi, che alla grande maggioranza degli iloti o schiavi, prigionieri della

casualità, affida il quotidiano soddisfacimento delle cure pratiche. Con l'autenticità della morte anticipata, non si risolve soltanto il senso della finitudine umana. La morte è per tutti, ma nessuno muore allo stesso modo. C'è nelle prime pagine dei *Quaderni di Malte Laurids Brigge* di Rainer Maria Rilke la gran figura del vecchio che sta per morire, ma che non vuole una morte qualsiasi, ma la sua morte, quella che spetta a lui e soltanto a lui. La cultura di élite non accetta l'egualitarismo implicito nella morte come equanime esito per tutti i viventi, la gran falce manzoniana che pareggia tutti: ricchi e poveri, belli e brutti, potenti e deboli - don Rodrigo e fra Cristoforo, l'Innominato e la monaca di Monza, i «bravi» e Renzo e Lucia.

Per i Greci sono i poeti a sconfiggere la morte e a dispensare l'immortalità, a sottrarre il morto illustre all'oblio. L'uomo muore, scompare, ma vive per sempre nella sua gloria, cantata dai poeti. Già *praesente cadavere*, viene declamato l'encomio, a edificazione dei superstiti. La coscienza soggettiva in termini personali è estranea ai Greci. Figure come Montaigne, che si autoascoltano quotidianamente e annotano i propri movimenti interiori con la precisione di un sismografo, o auto-cronisti come lo Stendhal dei *Souvenirs d'égotisme* o ancora come, più tardi, l'Amiel del *Journal intime* non sono concepibili. La pura soggettività introspettiva non ha valore agli occhi dei Greci. L'individuo non si realizza in sé, ma nella comunità. In questo senso, l'individuo greco appare assetato di onore e di riconoscimento. Come Alessandro Magno, è animato e mosso febbrilmente dal *páthos*, dal desiderio bruciante di autoaffermazione *coram populo*, di gloria da tutti riconosciuta. Non però in termini personali, ma secondo la definizione dell'eroe di Ralph Waldo Emerson, ossia come «colui che di fronte al suo compito non è nulla». Ciò che per il cristianesimo è vanità disdicevole, se non orgoglio luciferino e sommamente peccaminoso, è per i Greci la somma virtù.

Sant'Agostino, pur così suggestivo con quell'idea di un *ego superior* che fin letteralmente sembra anticipare il *super-Ego* di Freud, è pre-moderno. Le sue «Confessioni» sono un tormentato monologo o, meglio, un serrato dialogo fra l'*ego inferior* e l'*ego superior*, ma con Dio in ascolto. È lui, Dio, l'interlocutore segreto, ma decisivo. Lo sviluppo dell'individuo nel Rinascimento sembra prescindere dagli insegnamenti morali del cristianesimo. Quell'acuto osservatore che è Burckhardt lo nota con precisione: «Gli Italiani del XIV secolo conoscevano assai poco la falsa modestia o l'ipocrisia in qualsiasi forma; nessuno di loro aveva paura della singolarità, di essere e di sembrare diverso dai suoi vicini» (J.B., *The Civilisation of Renaissance in Italy*, Oxford, Phaidon Press, 1945, p. 82). Ma non per questo lo sviluppo dell'individuo nel Rinascimento può dirsi una riscoperta o quasi un ritorno, *sic et simpliciter*, alla grecità. L'individuo comincia a valere in sé e per sé, indipendentemente dal destino della comunità, dalla sua collocazione in essa e dagli uffici resi alla *res publica*. È probabile che lo stesso Nietzsche, abbandonata polemicamente la strada mistico-teutonica di Richard Wagner, sia caduto in una semplificazione insostenibile, abbia visto nell'italiano del Rinascimento la prefigurazione, se non

l'incarnazione, del suo «Oltre-uomo», o *Übermensch*. Nel difficile distacco da Wagner, non mancano in Nietzsche espressioni di elitarismo puro: «Non sciogliere il nodo gordiano della civiltà greca come fece Alessandro, sicchè le sue estremità volarono in tutte le direzioni del mondo, bensì *rifarlo dopo che è stato sciolto* — questo è oggi il compito. Io riconosco in Wagner un tale contro-Alessandro» (corsivo nel testo; citato nell'eccellente saggio di Giuliano Campioni, «Il Rinascimento in Wagner e nel giovane Nietzsche» in «Rinascimento», 2.a serie, vol. XXXVIII, p. 84). Ma nel mio *Enigma di Alessandro* ho potuto notare la posizione più matura di Nietzsche, là dove riconosce come il compito più urgente sia quello di rianodare i rapporti fra Occidente e Oriente in una prospettiva in cui *lògos* e sentimento, ragionamento e passione trovino il punto della loro fecondazione reciproca. Leon Battista Alberti è forse in proposito l'uomo rappresentativo, svetta come una palma nel deserto, grandeggia rispetto al «popolaccio», al popolo minuto, al popolino. Incarna l'individuo superiore di contro alla massa dei mediocri, degli antropoidi che appartengono al genere umano solo in senso zoologico, quelli che per Benedetto Croce, grande proprietario terriero, erano i «cafoni», assunti dal «caporale» per la giornata e non a caso chiamati «braccianti», ossia braccia da lavoro, «piedi d'uomo» e «macchine parlanti», come già li avevano definiti Platone e Aristotele.

18. Eclissi della morte nelle società tecnicizzate

L'uomo dell'umanesimo recupera l'equilibrio che fu già dei classici: *μηδὲν ἄγαν*; *ne quid nimis*. È disposto a sacrificare la vitalità alla serenità. Una virtù che riesce difficile alla società industrializzata. Per questa società la morte non è né scandalo né passaggio a miglior vita. Viene derubricata e svilata a mero incidente tecnico. Si è tornati all'*homme machine* di de la Mettrie. Il corpo viene riparato con appositi pezzi di ricambio: espianti, trapianti, impianti. Ciò che alla società industrializzata riesce insopportabile è il senso del limite, che all'individuo come alla collettività la morte impone. Può darsi che l'etimologista Giovanni Semerano abbia ragione e che fino ad oggi i filosofi si siano sbagliati e che gli stessi Platone e Aristotele abbiano capito male, intendendo l'*ἄπειρον* come l'illimitato mentre altro non vorrebbe dire che «terra», «polvere», «fango» (cfr. G. Semerano, *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Bruno Mondadori, Milano, 2001). È curioso però che lo stesso autore, nel ponderoso dizionario della lingua greca (presso Leo S. Olschki, Firenze, 1994), alla voce «*ἄπειρος*» dia come significati essenziali i seguenti: «senza limite, senza divisione, infinito, immenso, innumerevole».

La società industrializzata, come società in radice *cronofagica* e *panlavorista*, *iperproduttivistica* e protesa verso il futuro, tendenzialmente *immemore del passato*, non riesce a darsi ragione della morte. Non l'accetta. Nel migliore dei casi, può subirla. Ma è chiaro che, malgrado i numerosi,

spesso mirabolanti progressi delle biotecnologie e in particolare della biogenetica, alla morte non ci è dato sfuggire. Si può aumentare la longevità, vincere certe malattie già considerate incurabili e il cui nome si osava pronunciare solo a bassa voce. Ma ecco che altri malanni si affacciano, fanno la loro inattesa e non proprio augurabile comparsa. Per un cancro che se ne va, ecco un AIDS che se ne viene. Si è sempre detto: «*Mors tua, vita mea*». In realtà, la tua morte non è altro, per me, che un preavviso. Meglio dire, e consolarsi, nei limiti del possibile: «*Hodie mihi, cras tibi*». Attento: domani toccherà a te.

Almeno in questo senso, Martin Heidegger ha ragione: «L'interpretazione esistenziale della morte precede ogni biologia e ogni ontologia della vita. Essa fonda anche ogni ricerca sulla morte di carattere storico-biografico ed etnico-fisiologico. Una "tipologia" del "morire", intesa come caratterizzazione degli stati e delle maniere in cui il decesso è "subito", presuppone già il concetto della morte» (cfr. M.H., *Essere e tempo*, tr. it. di Pietro Chiodi, UTET, Torino, 1969, p. 374).

Ciò che Heidegger non vede e non valuta nella sua giusta portata è l'atteggiamento dell'altro. Chi muore sperimenta una condizione sua, tutta sua, unica e irripetibile, essenzialmente «autentica», ma c'è anche chi è vicino alla persona morente e, in qualche modo, muore con lei. Si muore anche di crepacuore. È stato correttamente osservato che Heidegger «non è attento a questo dato d'esperienza e comunque, preso com'è dalla mania dell'autenticità, lo trascura. Per questo non comprende sino in fondo come e quanto *si muoia della morte dell'altro*, come nella morte si riveli nella sua forma estrema l'esperienza del legame. La morte degli altri non può lasciarci indifferenti... eppure, vi sono casi in cui essa non ci rende consapevoli in genere della nostra mortalità, ma ci immette direttamente e irrimediabilmente nella morte. Questo accade quando muore qualcuno che amiamo: è una perdita in cui ognuno perde se stesso» (cfr. Aldo Natoli, *La felicità di questa vita*, Mondadori, Milano, 2001, p. 160-161; corsivo mio). Anche le caute, sottili riserve critiche di Emmanuel Levinas sono da prendersi in considerazione: «*J'ai intitulé mon propos sur Heidegger "mourir pour" ou "mourir pour un autre" où s'expriment certaines questions que me semble poser son oeuvre considérable. Voici l'ontologie à travers l'être-là soucieux d'être et voici l'être-au-monde gardant une priorité et un privilège d'Eigentlichkeit par rapport à la sollicitude pour autrui. Sollicitude certes assurée, mais conditionnée par l'être-au-monde; approche d'autrui certes, mais à partir des occupations et travaux dans le monde, sans rencontres de visages, sans que la mort d'autrui signifie à l'être-là, au survivant, plus que des comportements et des émotions funéraires et des souvenirs*» («Ho intitolato il mio contributo su Heidegger "morire per" o "morire per un altro" in cui si esprimono alcune questioni che mi sembrano parte della sua notevole opera. Ecco l'ontologia attraverso l'esserci preoccupati di essere ed ecco l'essere al mondo che conserva una priorità e un privilegio di unicità in rapporto alla cura verso gli altri. Cura di certo assicurata, ma condizionata dall'essere al mondo, avvicinamento agli altri, di certo, ma a partire dalle occupazioni e dai lavori nel mondo,

senza incontri di visi, senza che la morte di altri significhi per l'esserci, al superstite, qualche cosa di più di comportamenti e emozioni funebri e di ricordi» — cfr. E. Levinas, *«Entre nous»*, Grasset, Paris, 1991, p. 227; corsivo nel testo).

Dal punto di vista dell'analisi antropologica, Clifford Geertz colloca il fenomeno della morte e dei riti funerari che l'accompagnano nel contesto socio-culturale. Valendosi degli studi di Malinowski (specialmente in *«Magic, Science and Religion»*), la morte, come crisi suprema e finale della vita, è considerata come la più importante fonte della religione. In effetti, «la morte provoca nei sopravvissuti una duplice reazione di amore e di ribrezzo, una profonda ambivalenza emotiva di fascino e di paura che minaccia le fondamenta psicologiche e speciali dell'esistenza umana. I parenti del defunto sono attratti verso il defunto dal loro affetto per lui, ma respinti dalla terribile trasformazione operata dalla morte. I riti funebri, e le pratiche di lutto che li seguono, si impernano attorno a questo desiderio paradossale di mantenere il legame di fronte alla morte e di rompere il vincolo immediatamente e completamente, e di assicurare il predominio della volontà di vivere sulla tendenza a disperdersi. I rituali funebri mantengono la continuità della vita umana, impedendo ai sopravvissuti di cedere o all'impulso di fuggire dalla scena in preda al panico o all'impulso contrario di seguire il defunto nella tomba» (cfr. Clifford Geertz, *Interpretazione di culture*, tr. it. Il Mulino, Bologna, 1987, p. 218-219).

Torna alla mente con insistenza una frase di Marcel Proust (che cito a memoria): «Il n'y a personnes vivant; nous sommes tous des morts qui attendent d'entrer en fonction» (*non ci sono in realtà esseri viventi; siamo tutti dei morti che aspettano di entrare in funzione*). Può darsi che Proust abbia ragione. E tuttavia, la morte volontaria continua a turbarci. Il suicidio, ossia la morte volontariamente, deliberatamente cercata, resta un gesto individuale misterioso, forse insondabile così come è difficile, se non impossibile, penetrare il mistero di una vita. Lo studio di Emile Durkheim sul suicidio è un classico della sociologia, e con buone ragioni. Secondo le ricerche di Durkheim, che utilizzava ampiamente i dati del sociologo italiano Enrico Morselli, il peso della società, del grado e del tipo di solidarietà prevalente, è decisivo, tanto da poter affermare che non vi sono suicidi ma che al contrario si danno solo dei «suicidati». Tesi ovviamente suggestiva, che peraltro non è passata indenne da istanze critiche fondate. Da ultimo, Realino Marra (in *Suicidio, diritto e anomia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1987), dopo un'attenta ricognizione dell'opera di Durkheim e del suo concetto di «anomalia», ne ha proposto una ridefinizione in termini assai persuasivi. Addossare la responsabilità dell'atto suicida alla società appare semplicistico, se non fuorviante; in ogni caso, la spiegazione socio-centrica non sembra in grado di dar conto della complessità del fenomeno.

Il libro di Tony Walter, *The Revival of Death*, (Routledge, London and New York, 1966), ha il merito di riproporre il problema della morte nel quadro di società industrializzate che rispetto ad esso mostrano un evidente imbarazzo, come se si trattasse di un incidente tecnico di cui non

sanno darsi ragione. Corollario inevitabile, fa capire Walter, una volta che la morte sia stata «laicizzata», per così dire, dopo che per millenni il linguaggio della morte era stato un linguaggio tipicamente religioso. E al riguardo gli studi di Philippe Ariès sono una conferma puntuale e istruttiva. Lo stesso può dirsi a proposito degli studi di Norbert Elias sulla «solitudine del morente» (tr. it. presso Il Mulino, Bologna, 1998), nei quali trovo che Elias critichi troppo aspramente le tesi di Ariès. Temo ad ogni buon conto che dalla trattazione disincantata di questi temi troppo facilmente si giunga a confondere il suicidio con l'eutanasia.

19. Il suicidio dei giovani

Soprattutto quando a togliersi volontariamente la vita sono dei giovani nel pieno delle forze e delle aspettative future, la domanda sulle ragioni di un gesto che è nello stesso tempo definitivo e assurdo riemerge drammaticamente. Le ragioni legate alle caratteristiche del contesto sociale appaiono importanti e non vi è critica dei dati statistici, non vi è ragionamento psicologico o psicanalitico che possa indurre a trascurarle. Ma all'interno del dato macroscopico resta aperta la domanda: perché quel giovane, e non un altro? Che cosa aveva di speciale? Quali caratteristiche, sue personali o del suo ambiente, gli hanno suggerito o addirittura gli hanno, per così dire, imposto una decisione così definitiva? Si sa che nella Nuova Zelanda si danno casi di suicidio fra i giovani che non reputino di essere abbastanza provveduti dal punto di vista fisico tanto da far dubitare della loro prestanza come futuri atleti. In Giappone, invece, il suicidio fra adolescenti, ancora oggi frequente, sembra trovare il suo detonatore in una carenza della «prestanza intellettuale», vale a dire tende a verificarsi quando il giovane non ce la fa a passare l'esame di ammissione a una scuola di particolare prestigio. Allora la vergogna per sé e per la propria famiglia sembra essere troppo grande per venir sopportata. La morte per mano propria appare allora come l'unica soluzione «ragionevole».

Queste sono però generalizzazioni, attendibili fin che si vuole, ma non in grado di dirci perché alcuni giovani si danno la morte e non altri. L'analisi deve andare più a fondo, passare dal dato macrostatistico quantitativo al piano qualitativo, scavare nella singola «storia di vita». È ciò che fa Vittorio Orefice, con la mano ferma eppure inevitabilmente tremante di chi compia un'operazione delicatissima e dolorosa di auto-chirurgia, in un libro che è insieme dialogo intenso con la nipote suicida, amatissima, rassegna delle possibili ragioni sociali e personali, studio accurato e partecipe intorno all'inferno della depressione dei giovani (cfr. V. Orefice, *Il male di esistere*, Mursia, Milano, 1996). Orefice ha ragione: la depressione è oggi una malattia tanto diffusa quanto ignorata. Secondo i calcoli di Orefice, solo nell'ultimo decennio, le morti volontarie fra i giovani sono aumentate, paradossalmente nelle società tecnicamente più progredite e quindi più ricche dell'Occidente, del 200 per cento. La depressione, questa malattia sconosciuta e che non si vuole conoscere, ammazza più ragazzi del can-

cro e delle malattie circolatorie, più della droga e più delle corse spericolate in auto all'alba, dopo la nottata in discoteca.

«La depressione — nota Orefice — è la più grave malattia della mente del XX secolo; colpisce circa 8.000.000 di persone nel solo Nord America; chi soffre di squilibri psichici ha una percentuale di rischio di suicidarsi 20 volte maggiore di chi non ha questi disturbi. Le più frequenti forme di depressione — si manifestano negli anni giovanili e se non vengono curate tempestivamente registrano una graduale recrudescenza con l'avanzare dell'età». La nipote di Orefice è una depressa tipica. Ma perché? Non aveva ancora compiuto i ventiquattro anni; era bella, di buona famiglia, senza preoccupazioni finanziarie e con un suo appartamento a disposizione; prime esperienze giornalistiche, forse non facili ma promettenti. La saggezza convenzionale e il buon senso continuano a domandarsi: ma allora, perché? Non può essere solo il cedimento momentaneo e irrazionale a un impulso mimetico, un fatto di suggestione provocato dalla cronaca. Ricordo che, anni fa, in occasione d'un convegno organizzato dal «Centro nazionale di Prevenzione e Difesa sociale» di Milano, avevo a lungo e amichevolmente polemizzato con Cesare Musatti, che approvava il fascismo per aver censurato le notizie riguardanti i suicidi a evitarne l'epidemia. Non credo che si tratti di mera imitazione. Orefice si immerge nella vita anche intima della nipote, ne rilegge le lettere, ne interroga i familiari e gli amici. Da questo meticoloso e appassionato esame emerge una realtà che troppe persone, sia pure con le migliori intenzioni, tendono a sottacere, se non semplicemente a ignorare *pro bono pacis*. Orefice rompe coraggiosamente questa malintesa solidarietà che compie quotidianamente i suoi peccati di omissione sulla pelle dei giovani. Partendo dal caso tristissimo di Alessandra Riccio Tabassi, la nipote di Orefice, è tutta la condizione giovanile che viene duramente chiamata in causa, insieme con le colpe degli adulti i quali cinicamente continuano a ritenere che il solo vero problema dei giovani è che diventano vecchi. La situazione reale è tale da scoraggiare l'irridente cinismo.

«Negli ultimi anni — osserva Orefice — è diminuito il numero dei giovani che leggono i giornali; benché siano aumentate le risorse disponibili (da 127.000 a 140.000 al mese) sono diminuiti i tradizionali consumi culturali (visite a mostre e a musei) e di abbigliamento rispetto a quelli più propriamente di socializzazione (bar, birrerie, circoli e soprattutto discoteche). Se ne deduce che c'è una spinta sempre più forte a vivere tra loro..., isolandosi dagli adulti. ... Emergono due realtà: quella dei giovani e quella degli adulti che tendono ad assumere sempre più traiettorie parallele in un mondo sempre meno comunicante. Quei giovani che con gli anni non riescono a sbloccarsi dai pregiudizi dell'età verde e a superare lo steccato di divisione con gli adulti sono più facilmente soggetti alla depressione e al rischio del suicidio».

20. La morte «normalizzata»

Temo che non si tratti solo di superare lo steccato. Se i giovani hanno scelto di vivere nel loro «pianeta», se hanno dato luogo a una sorta di

«*secessio plebis*» rispetto al mondo adulto, forse la ragione vera è che questo mondo risulta ai loro occhi vuoto, noioso, distratto o indifferente. Gli adulti oggi sembrano avere tutt'altre cose per la testa. Nessuno, neppure i preti o i professori, sembrano avere più tempo da dedicare alla formazione giovanile, a parlare con i giovani e più ancora ad ascoltarli, senza alzare il dito, senza fare la predica o la lezione: semplicemente ascoltare per capire, per cercare almeno di capire. Tutti gli adulti si danno da fare per favorire il progresso tecnico e fare i soldi, mettendosi a buon mercato la coscienza in pace dicendo a se stessi che, se non hanno tempo di ascoltare neppure i propri figli, la ragione è che devono guadagnare, accumulare, anche nel loro interesse. Gli adulti delle odierne società sviluppate si illudono che sarà la tecnica a indicare la strada, a garantire la comunicazione significativa, «in tempo reale», fra le persone, a risolvere l'ingorgo che oggi si nota nel traffico, per così dire, fra le generazioni. Giurano sul progresso tecnico e lo sviluppo economico. Sono pronti a sacrificargli tutto, dagli affetti familiari alle ore trascorse, quietamente, con i figli e i loro giovani amici. Non si rendono conto che la tecnica è soltanto, nel caso migliore, una perfezione priva di scopo.

Nella società industrializzata non può meravigliare che anche la morte sia stata debitamente omogeneizzata, privata della sua aura, «normalizzata». Per una società, come si dice, tecnicamente progredita, era uno scandalo insopportabile. Adesso non più. Si respira. È stata ridotta a mero incidente tecnico. C'è sempre una madre, una famiglia che protesta e che non vuol saperne di staccare la spina, contro il parere dei medici che hanno dichiarato la «morte cerebrale». Ma sono casi marginali, irrilevanti. La situazione è sotto controllo. Negli Stati Uniti le *funeral homes* o *funeral parlors* hanno l'aria piuttosto incongruamente gaia di una gelateria. Prevalegono i colori sfumati, dal grigio perla al rosa pastello. Anche i giornali economici accreditati assicurano che il *business* delle imprese di pompe funebri va bene; i titoli quotati a Wall Street sono stabili.

Una volta si diceva: «Che bel fin fa — chi ben amato muore». Ma erano altri tempi. La vita media era più breve. Quella che oggi viene considerata una longevità normale, all'epoca appariva straordinaria. È mutato l'atteggiamento di fronte alla morte. Oggi si cerca di sottercerla, di nasconderla. La morte è stata rimossa. L'uomo che ha compiuto in questo secolo lo sbarco sulla luna non riesce a guardare in faccia la sua mortalità, il segno, la prova della sua fragilità invalicabile. Studiosi come Philippe Ariès e Michel Vovelle hanno invece documentato che in altre epoche si dava una grande familiarità con la morte; anzi, si potrebbe dire che la morte era allora vista come parte della vita e che una scienza come quella odierna della «tanatologia» sarebbe riuscita incomprensibile.

21. Fare un dono al morente

Senza essere Napoleone nell'isola di Sant'Elena, circondato dai suoi fedeli marescialli, un padre moriva nel gran letto matrimoniale circondato dai figli e dai congiunti. La morte era non solo accettata, ma in qualche

modo, se non desiderata, almeno preparata. Come Abramo, si moriva stanchi, se non sazi. Vi era una dimestichezza con l'idea e la realtà della morte che è andata per gran parte perduta. Da questo punto di vista, oggi, il gran vecchio che nei *Quaderni di Malte Laurids Brigge* di Rainer Maria Rilke cerca e reclama a gran voce, come ho più sopra ricordato, la sua morte, non una morte qualsiasi ma la morte che gli è stata da sempre destinata, non è neppure concepibile. Così come appare pateticamente inattuale l'idea del *Sein zum Tode*, o «essere per la morte», di Martin Heidegger, ossia la morte come momento di suprema autenticità per l'individuo, infine riscattato dalla mediocrità banalizzante del «si dice». Forse maggiori, più puntuali insegnamenti si potranno ricavare dalla «malattia come metafora» di Susan Sontag e da quelle splendide prime pagine dell'*Ecce Homo* di Nietzsche dove la malattia e il silenzio e la tranquillità che essa impone sono vissuti come l'occasione, insperata, di una rinnovata interiorità e di un esame di coscienza così sereno e rigoroso da sfiorare in più momenti la crudeltà dell'auto-chirurgia.

Il libro di Giovanni Carlo Zapparoli e Eliana Adler Segre, *Vivere e morire* (Feltrinelli, Milano, 1997), è a questo proposito importante perché, senza nulla concedere al *pathos* letterario, tenta di elaborare un modello di intervento con i malati terminali. Rivalutando forse eccessivamente le tesi di Norbert Elias in polemica con le idee di Philippe Ariès, Zapparoli non si nasconde che anche in passato la morte ha costituito un problema. Forse bisognerebbe osservare, come in più luoghi ha fatto egregiamente lo storico Alberto Tenenti, che Ariès si basava su ricerche già compilate e tentava di tessere una sorta di trama dall'antichità ai giorni nostri essendosi accorto che, fra la fine del Seicento e gli inizi del Settecento, emergeva una importante modificazione della sensibilità verso la morte, specialmente fra le popolazioni della Provenza, su cui si concentravano i suoi studi. Ciò che mi sembra interessante è la distinzione fra morte e decesso: la morte uno se la porta dietro tutta la vita; il decesso riduttivamente inteso si risolve in una descrizione di fatti e di riti che non hanno a che fare con la vita e che riguardano, semmai, solo il lato negativo e non costruttivo del fenomeno della morte. In questo senso, Elias ha ragione di parlare della «solitudine del morente» (si veda il libro omonimo presso Il Mulino, 1994). Ma Zapparoli, tenuto conto che è difficile identificarsi con il morente, correttamente osserva che «conosciamo ancora molto poco della morte e dei bisogni dei morenti, per cui ci manca uno schema di riferimento sicuro e obiettivo».

Cominciano, tuttavia, a profilarsi alcuni suggerimenti che mi appaiono positivi e condivisibili. Occorre rinunciare a «curare la morte» e «favorire invece la costruzione di un ambiente emotivo medio caratterizzato da un'atmosfera di attesa partecipe e dalla minor incongruenza possibile per il morente, per noi, per i familiari e per gli amici».

Non si tratta solo, dunque, di «accettare la morte» come si accetta un qualsiasi altro evento naturale. È inoltre da scoraggiare l'«accanimento terapeutico», che soprattutto nelle culture tecnicamente più raffinate e presso le classi sociali privilegiate gioca un ruolo tanto inutile quanto ambiguo.

L'idea che la morte sia poi, dopo tutto, un modo per «diventare un antenna», può riuscire consolante e addirittura gratificante presso culture dotate di ricche tradizioni filosofiche e religiose (cfr. in proposito Jack Riemer, a cura di, *Jewish Reflections on Death*, Shocken Books, New York, 1974). Ma intanto sarebbe bene seguire con attenzione il lavoro scientifico di Zapparoli e dei suoi collaboratori e la loro proposta, tesa a sfruttare «l'area dell'illusione» e a sostituire la pratica, per più versi inquietante, dell'*euthanasia* con un nuovo modello, quello dell'*«Orthotanasia»*. Questa consiste essenzialmente nel riconoscere, per esempio, che lo psicotico ha bisogno del delirio in quanto «area di sicurezza» e che il medico curante, come si avvicina l'evento-morte, decida un gesto in apparenza inutile: fargli un dono. «Fare un dono a un paziente — scrive Zapparoli — risponde a una ben precisa finalità e fa parte delle funzioni specifiche dell'orthotanasista. Fare un dono presuppone infatti una situazione nella quale un individuo dà all'altro qualche cosa su un piano di parità — quindi di reciprocità — e di scambio... Fare un dono ha quindi la finalità di trasmettere un messaggio di solidarietà sulla base della consapevolezza che entrambi condividiamo la stessa condizione di «esseri mortali».

Il contributo di Eliana A. Segre si impernia soprattutto sui malati di AIDS e risulta, a mio parere, particolarmente illuminante là dove tratta del «linguaggio del morente». Altri autori si occupano di casi specifici sia sul piano della teoria (come *L'evoluzione del pensiero di Freud sulla morte* di M. A. Scortecci) che su quello della pratica clinica. L'impressione che anche il profano ricava da questo libro è quella di una ricerca seria e impegnata su temi intorno ai quali sappiamo ancora troppo poco.

22. La solitudine del moribondo

L'uomo dell'umanesimo rinascimentale non rinuncia al suo olimpico equilibrio. Si limita a dire, forse più stoicamente che edonisticamente: «Del diman non v'è certezza». Sospende il giudizio. Ma in effetti (come osserva Cesare Segre in *Fuori dal mondo*, Einaudi, Torino, 1990, pp. 11-12) «l'uomo guarda sempre con terrore alla morte; solo con uno sforzo di suggestione mescola a questo terrore una speranza consolatoria. Quello che rifiuta di accettare è che la morte sia la fine, il non essere (più). Il corpo superstite è lì, enigmatico nella sua immobilità, dunque, è; perché non dovrebbe continuare ad essere, in qualche modo e luogo, ciò che lo animava. ... Solo in civiltà avanzate il terrore e la speranza vengono collegati con il senso di colpa o con la tranquilla coscienza: può allora aver inizio una precisa contabilità che commina formidabili castighi ai peccatori, mentre promette gaudii sublimi agli eroi o ai giusti. ... Vita vera può persino diventare quella dell'aldilà, mentre la nostra, terrena, non ne sarebbe che la preparazione». Intanto, però, mi riesce difficile pensare alla mia morte, intollerabile guardarla in faccia, fisso negli occhi. Quando penso alla morte è sempre la morte di un altro. Eppure, nel silenzio di certe notti, penso al mio genoma, a questa misteriosa «scatola nera» nel fondo

dell'essere — metronomo infaticabile, battito continuo, diurno e notturno, come la pompa in perpetuo moto del muscolo cardiaco o come il movimento peristaltico del budellame che sussulta e si torce in se medesimo, oscura fame dell'essere. A quando? A quando gli ultimi battiti, i mesti rintocchi, quando gli occhi socchiusi invocano luce ... *Mors, ubi est victoria tua?* Lo so. Lo sento. La vittoria della morte è nel suo essere impensabile. E tuttavia, il poeta me l'ha già detto, ha già parlato per me:

*«Death be not proud, though some have called thee
Mighty and dreadful, for, thou are not soe,
For, those, whom you thinks't, though dost overthrow
Die not, poor death, nor yet canst thou kill me».*
(dai «Sonetti sacri» di John Donne)

(«Morte, non andar fiera se anche t'hanno chiamata / possente e orrenda. Non lo sei / Coloro che tu pensi rovesciare non muoiono, / povera morte, e non mi puoi uccidere». Tr. it. di Cristina Campo).

L'equilibrio sereno dell'uomo rinascimentale si pone come la sconfitta del terrore della morte. Può parlare della «notte medioevale» dall'alto della sua quieta, razionale attività di uomo *compos sui*, elaboratore di una cultura che gli conferisce merito e senso e nello stesso tempo lo innalza al di sopra e lo separa dai comuni mortali, al di là della massa inconsapevole.

È curioso che uno scrittore sensibile come Michel de Certeau, mentre descrive con grande accuratezza la «solitudine del morente», per usare il titolo di Norbert Elias, non sembri poi rendersi conto di ciò che la morte significhi per le società odierne tecnicamente progredite, ma non per tutte le società umane. «Intorno al moribondo — scrive — il personale dell'ospedale si ritrae... La presa di distanza è accompagnata da consegne il cui vocabolo già mette il vivo nella posizione del morto: "Ha bisogno di riposarsi... Lasciatelo dormire». Al di là delle cure e dei calmanti necessari al malato, questa consegna manifesta l'impossibilità, per chi lo circonda, di *sopportare l'enunciazione* dell'angoscia, della disperazione, del dolore: bisogna che questo non si dica. I moribondi sono dei proscritti poiché sono dei devianti rispetto all'istituzione organizzata attraverso e per la conservazione della vita (cfr. Michel de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, tr. it. con introd. di Alberto Abruzzese, Edizioni del Lavoro, Roma, 2001, p. 267; corsivo nel testo). La morte ha però conosciuto, storicamente, un'evoluzione complessa e atteggiamenti differenti, da parte dei vivi. Forse è solo nelle società industrializzate che la morte perde la sua «naturalità». Michel de Certeau imposta la sua analisi in termini etici assoluti, che mi sembrano effettivamente fuori luogo: «Insieme all'ozioso e, più di lui, il moribondo è immorale: l'uno, perché non lavora; l'altro, perché non potrà più farlo. ... Nel nostro mondo, l'assenza di lavoro è un non senso; bisogna eliminarla affinché prosegua il discorso che instancabilmente prospetta nuovi compiti... Il moribondo è il lapsus di questo discorso. Esso è, e non può che essere, osceno (ovvero fuori scena), dunque censurato, privo di parola, avvolto in un lenzuolo di silenzi: innominabile» (M. de Certeau, *op. cit.*,

p. 268). Emerge qui una concezione riduttiva del lavoro che non sembra accettabile senza riserve. Il lavoro è anche, se non principalmente, il legame che l'individuo instaura con il suo gruppo e la comunità di appartenenza: un legame significativo, che va ben oltre l'aspetto monetario. Il fatto che il moribondo dia scandalo e sia innominabile è da imputarsi alla morte considerata come un limite assurdo, razionalmente incomprensibile e di fatto invalicabile, da ridursi quindi a un mero incidente tecnico che inceppa le operazioni del quotidiano e che non a caso si tenta, dalla medicina odierna, di risolvere in termini, appunto, tecnici. La macchina-uomo, come qualunque altra macchina che si rispetti, deve pur avere i suoi pezzi di ricambio.

Dobbiamo a Giorgio Campanini, professore nell'Università di Parma, contributi importanti su questo punto. Campanini osserva correttamente che nel momento in cui, con l'avvento delle società industrializzate, la morte ha smarrito agli occhi di molti il suo significato religioso e la categoria di «passaggio» (che presuppone, ovviamente, un «al di là») ha perduto il suo significato rimane soltanto il concetto di «fine» o di «termine»; ma è proprio questa finitezza e questa terminalità che l'uomo occidentale non riesce più ad accettare e che lo induce conseguentemente all'occultamento. Poche «spie» sono, al riguardo, più eloquenti del «linguaggio», che edulcora e stempera la parola «morte» sostituendola con una serie di eufemismi che, appunto, cercano di nascondere una realtà sgradita, impreveduta, in qualche modo inaccettabile da chi aveva presunto di potere dominare il mondo e che alla fine deve ancora fare i conti con la morte. Si trasferisce la morte lontano dalla casa, in ospedali in cui pochi soltanto, e talora da lontano, possono assistervi; si seppelliscono i morti fuori della città, in spazi che vengono in qualche modo essi stessi eclissati e che sono oggetto di nuovi oscuri «tabù» dell'uomo tecnologico; si evita persino di parlare ai bambini di coloro che sono morti per non turbarne, si pensa, il tranquillo candore con traumatiche rivelazioni di un'improvvisa assenza. Nonostante tutto, per altro, la morte continua a percorrere le strade dell'Occidente opulento e tecnologico; rimane compagna dell'uomo anche nell'età delle scoperte scientifiche. Ritornare al passato, confrontarsi con la schiettezza, e con la stessa pur drammatica «tranquillità» con la quale si guardava alla morte, la si accettava e talora la si attendeva, contribuisce a esorcizzare il trauma della morte, a ricollocarla al suo giusto posto, quello di punto terminale, e in qualche modo di maturazione e di pienezza, del grande ciclo della vita.

Philippe Ariès, Michelle Vovelle, Alberto Tenente e in generale gli studiosi che fanno capo alla scuola parigina delle «Annales», fondata da Marc Bloch e Lucien Febvre e animata da Fernand Braudel, hanno dato su questo tema apporti decisivi. Nell'epoca della cosiddetta «secolarizzazione» o del «disincanto» (*Entzauberung*), per usare il termine reso famoso da Max Weber, la morte è stata dapprima trascurata e quindi semplicemente negata. L'uomo rimane un mistero, ma un mistero largamente esplorato in cui restano alcune zone d'ombra che, si spera, potranno essere a poco a poco illuminate. La stessa origine della vita ha perduto in larga misura la sua oscura sacralità ed è stata analizzata in tutte le sue dimensio-

ni. La vita è diventata «manipolabile» e in qualche misura «costruibile» artificialmente: le nuove tecniche procreative sembrano avere consentito di valicare il confine fra sapere e potere. Ciò che è stato possibile nella fase di origine — con il conseguente quasi completo assoggettamento della vita iniziale alla scienza — rimane ancora difficile, e problematico, al livello terminale: la morte resta fuori del dominio della tecnica; può essere rinviata, forse a scadenze sino a ieri inimmaginabili, ma non può essere né elusa né superata e rimane lì a ricordare che l'uomo è un essere finito e che il superamento della finitezza è possibile, semmai, soltanto su un piano diverso da quello della pura e semplice vita biologica. Ma è appunto questo ciò che la scienza e la tecnica — a differenza della religione e della filosofia — non riescono ad accettare. Di qui *l'eclissi della morte* nella società contemporanea: non potendo eliminarla, l'uomo la esorcizza, occultandola ed emarginandola. Gioca un ruolo decisivo, in questo processo, il fenomeno della secolarizzazione, soprattutto nella sua dimensione scienziasta, all'interno della quale è la scienza che dà finalmente le risposte che le religioni non avevano saputo offrire. Non vi è, sotto questo aspetto, problema al quale non si possa dare, prima o poi, una soluzione: resta all'interno delle scienze, come delle religioni, la prospettiva del rinvio, ma si tratta qui di un rinvio «storico» — il «non ancora», che tuttavia presto verrà — e non di un rinvio «escatologico», ad altri cieli e ad altre terre.

(segue)

Filosofia: declino e trasfigurazione

di
UGO TOSCANO

La c.d. svolta linguistica

1. L'empirismo, parente stretto dell'istanza scettica, non respinge soltanto il principio d'autorità, diffida altresì dei concetti *a priori* e delle illusioni che se ne traggono; nella sua versione pragmatista, a forza di raffinamenti, si trova addirittura l'idea che una realtà oggettiva non esiste, poiché ogni cosa ci appare più o meno concepita e mai spoglia di qualsiasi comprensione. Ancora un passo e ricadremmo nel trascendentale. Unico banco di prova sarebbe in ogni caso l'esperienza come di volta in volta accade. Ma nell'esperienza non vige solo la scienza, vi si rinviene anche... l'inesperienza: ad es. il vaniloquio, la teoria del ciarlatano, l'ignoranza, l'enigma, etc... Con quale criterio dirimere questi fatti, come separarli dalla «vera» esperienza, quella su cui si basa l'indirizzo empirista? Se lo sapessimo potremmo usare il termine «esperienza» correttamente; di fatto non v'è unanimità di consensi circa il criterio, per cui non si sa bene che cosa deve intendersi per esperienza *in generale* benché in pratica si capisca che cosa vuol dire, a un disprezzo, aver fatto esperienza di alcunché.

V'è il quesito sull'origine delle nozioni: si concordava nell'ammettere che un ruolo importante nella loro costituzione fosse svolto dall'accumularsi degli stimoli in provenienza dal «mondo esterno» attraverso i sensi (la vista, l'udito, il tatto...). Gli stimoli ricevuti (le percezioni) non sono invero molto affidabili ma ciò — è bene tener presente — non ha impedito la formazione e l'accumularsi di svariate abilità, destrezze, perizie, maestrie e sapienze, le quali tutte si vedono all'opera fin dai primordi nel lavoro individuale e collettivo del genere umano, negli artifici ed artefatti che continuamente derivano dalle cognizioni particolari (dette ora «locali»). Nell'altra versione, che riconduce al trascendentale, ci si chiede se persino l'irritazione sensibile più elementare non sia già un fatto della mente, se la sensazione non sia cioè preformata da schemi dell'immaginazione che la specie umana ha prodotto nel corso della sua evoluzione o produce nell'atto bio-chimico o elettrico del pensare, per non parlare dei pregiudizi trasmessi per via culturale; del resto *le congetture* che emettiamo per bisogno, studio o gioco nell'atto di esplorare la realtà ambiente debbono pur

avere un'influenza sull'aspetto di quel che andiamo trovando. Se scaviamo un buco nella terra senza una congettura iniziale e ci mettiamo a classificare tutti i reperti lavoriamo molto senza trovare nulla. L'archeologo invece troverà forse parti di un cranio, il cercatore d'oro delle pepite e delle non-pepites etc. Taluni sottraggono comunque al «contingente empirico» un certo numero di strutture «obbiettive»: le cose della matematica e della logica formale, lo spazio e il tempo, il principio di causalità e, sopra ogni altra, un'attesa: che la natura sia costruita almeno in parte secondo regole e quindi sia accessibile in linea di principio alla ricerca delle regole, e quindi suscettibile di apprezzamento.

Insomma gli empiristi hanno continuamente bisogno di una definizione dell'esperienza e di un criterio di verità che permettano di intendere ciò di cui fanno dottrina. Ma questa definizione e questo criterio una volta raggiunti avrebbero poi la pretesa di sottrarsi ad ogni controllo sperimentale? ad ogni smentita? o risulterebbero invece soltanto da una convenzione per fini pratici stipulata tra esperti? Si rinnova così il sospetto che, mentre ha forse senso porsi un quesito di verità su questa o quella particolare percezione, su di uno od altro problema concreto, non sia invece molto produttivo interrogarsi sull'esperienza *in generale*. L'empirismo sarebbe allora soltanto un termine storico inteso a distinguere le scuole laiche rispetto al pensiero totalitario della religione dominante e, con l'andar del tempo, altre contrapposizioni e animosità. Similmente non riescono gli astronomi del pianeta Terra a farsi un'idea precisa di quel che è la forma della Via Lattea, principalmente per il fatto che il nostro sistema solare si trova *all'interno* stesso della Via; la Galassia dovremmo riuscire a fotografarla da una piattaforma esterna: allora sapremmo che forma presenta da quella parte. Ma non si può; almeno per ora¹.

Diversa sarebbe la situazione se fossimo in grado di intuire una sfera reale o anche soltanto logica che fosse, per sua natura certa, necessaria e incondizionata, ma tuttavia descrivibile e comunicabile: rispetto ad essa l'empiria darebbe allora la misura della sua *differenza*, si lascerebbe cioè definire come *il contingente* con le sue ben temperate ed intemperanti proprietà. Così, con un «ombra di metafisica», il cerchio ermeneutico sarebbe veramente chiuso.

È possibile produrre un simile paradigma?

2. Il tono dominante nelle università laiche ed anche in molti istituti d'insegnamento a indirizzo religioso, tanto in Europa che negli Stati Uniti, è una specie di non conclamato scetticismo, che si presenta secondo i casi come storicismo, filosofia delle scienze, semiologia, ermeneutica, prag-

¹ Nell'agosto del 1998 un astronomo della ESO (European Southern Observatory), Guido de Marchi, ha ordinato agli ingegneri del VLT, lunghissimo telescopio operante sul Cerro Paranal (Cile), una trentina di foto, ciascuna delle quali rappresenta una sfaccettatura della galassia. Egli ha utilizzato le fotografie in una ricomposizione che sembra dare un'idea delle forme della nostra galassia come la si può immaginare da un punto di vista esterno al nostro sistema solare.

matismo, o, anche, ad un livello più radicale, come «pensiero debole»². Continua a bollire in pentola la nozione secondo cui la letteratura filosofica come ricerca del sapere non ha un proprio campo, non possiede una sfera sua in cui, attraverso elucubrazioni mentali, pervenga ad affermare verità di qualche interesse, mondane o celesti; non avrebbe cioè modo di affermare *validamente* e fermamente alcunché in merito allo scopo della vita, alla bellezza, al sommo bene, alla morte. Sarebbe tuttavia concesso alla filosofia di assumere come tema di riflessione il metodo di lavoro degli scienziati ovvero quanto gli scienziati apprendono in via diretta. Spetterebbe dunque al filosofo anche ciò che è «non scienza» e quanto è *contro* la scienza, come l'errore, il superfluo, l'asservimento all'opinione, etc. Il filosofo disporrebbe così, nella scienza stessa, di un criterio per dirimere le cose.

Rari nantes: alcuni capitani coraggiosi della metafisica, di discendenza mi sembra kantiana o idealistica, quali Dieter Heinrich, Emanuele Severino, Manfred Frank; o d'altra discendenza come John Searl, Noam Chomsky, Peter Strawson; una *Fronda* che ha come occasione storica lo stesso ripiegarsi dell'empirismo. La Professione, in genere, li guarda con interesse non disgiunto da incredulità. Ma il grande sforzo va tuttora nel senso di coltivare, là fuori, i frantumati paesaggi del contingente non sempre con una sufficiente consapevolezza del macchinario usato.

Malgrado la relativa tranquillità delle loro cattedre, molti filosofi, pur vivendo forse nel disappunto di non essere scienziati, si rifiutano oggi di propiziare convinzioni che possano degenerare in dogmi. Memori di quanto sia pericoloso il pensiero al servizio del Potere, preferiscono il «locale», il policentrico. Insomma i professori, in genere, sono degli scettici; e quelli della più abile specie contestano il dogmatismo sì, ma non globalmente, solo nelle sue singole espressioni: temendone la crescita, lo uccidono nell'uovo; e si guardano bene, il più delle volte, dal *definire* la propria teoria: per non cadere nella trappola di un'antinomia fatale; molti però affermano in maniera abbastanza perentoria la *relatività delle scienze*, senza curarsi del fatto che è poi arduo dire come deve intendersi questa stessa affermazione che necessita di un *paradigma assoluto*: arditamente avanzano nell'antinomia. Certo una difficoltà logica di questo genere non intralcia i metafisici. Ma gli avversari si chiedono: se l'Uno, come mai il molteplice? scende forse l'uno nei molti? e come? Per intanto ipocriticamente ci contentiamo di una provvisoria unità come conquista pratica e locale di coloro che, soli o con altri, riescono ad attuarla (e anche a tramandarla) ponendo assieme frammenti che spesso sono tra loro contraddittori o incommensurabili; come ad esempio: *Gesù spiritoscientifico frodepolitica*.

Per gli avversari della metafisica il paradigma parmenideo pare attualmente rovesciato: *la via dell'essere condurrebbe al vago, il vero saggio percorre la doxa*. Gli avversari rispondono: ma, seriamente! quel che voi così affermate è solo un'opinione o una verità?

² Cfr. la nozione di «categoria debole» e di «ontologia del declino», nel pensiero di GIANNI VATTIMO, *Al di là del soggetto*, 1981 e in *Il soggetto e la maschera*, 1979.

Una posizione sfumata tra scetticismo o dogmatismo (se è possibile!) occupa Jürgen Habermas. La sua «ragione intersoggettiva» da un lato si cala nella pluralità dei linguaggi ma, dall'altro, pretende di valere anche come meta-lingua in cui «quasi tutto è contingente»³: fuori dal molteplice flusso si ergerebbe appunto una certa «ombra trascendentale»; forse quella stessa del filosofo, che è là ad elucidare metalinguisticamente la prassi elocutiva indicando i fatti sui quali, ammoniti a dovere, un gran numero di esseri umani capaci di intelligenza *possono*, allontanando ogni turbativa, realizzare tra loro un universale consenso; questa possibilità sarebbe la premessa pratica inerente ad ogni dialogo di buona fede; qui sembra utile insistere sul fatto che i trattati di pace su cui poggia la società sono tregue che corrono tra parti ineguali: le procedure di conciliazione vi si svolgono quindi piuttosto in forma di lotta più o meno esplicita nella quale l'ambiguità, l'inganno, l'ipocrisia, la menzogna, la dissimulazione, la simulazione, la mistificazione sono armi tutte di cui *ha più necessità il partito dell'agnello che non quello del lupo*. L'*a priori* debole di Habermas è piuttosto «un ideale della Ragione» che illumina la strada di ogni persona animata di buone intenzioni, desiderosa di raggiungere un *disarmo universale*; ma chi comincia a disarmare? disarmiamo insieme sembra proporre il filosofo. Ma appunto, chi depone la prima menzogna?

Habermas ritiene possibile che gli esseri umani, ciascuno dall'ambito della propria situazione storica, riescano, attraverso «un discorso pratico», a raggiungere tra loro un'intesa circa gli interessi comuni col discutere sugli argomenti che militano a favore delle proposte avanzate da parte ed altra, valutando insieme gli effetti finali dell'intesa stessa. La malafede in tale negoziato è davvero controproducente per tutti. *Ad un livello più elevato*, che è quello appunto della teoria esposta da Habermas, egli constata che è possibile elucidare le «inevitabili» condizioni di possibilità di tali atti di comunicazione intersoggettiva. Anzi le condizioni stesse si danno come il «presupposto necessario» della comunicazione per la soddisfazione delle inerenti pretese di validità. Tale disposizione all'intesa, pur essendo alla mercé dell'arbitrio di ciascuno, costituisce la premessa necessaria di ogni autentico *discorso pratico*; le aspettative della ragione risultano così ancorate alla struttura della comunicazione. Sperava Habermas in un primo tempo che queste condizioni di possibilità del comunicare intersoggettivo possedessero valore trascendentale e quindi fossero necessità ineluttabile per tutti e ciascuno. Si rese conto poi (successivamente a *Knowledge and human interests*⁴) che tali condizioni sono invece contingenti e, quindi, (secondo si esprimono gli scettici), *sono e non sono*; di fronte a tale problema egli pensò allora di rivendicare per la propria teoria, in quanto certificazione di fatti, un valore almeno scientifico; in tal modo incorse però nell'obiezione che colpisce in generale i metadiscorsi normativi, i quali sono dottrine perentorie che non possono ammettere refutazione e

³ Quasi tutto significa a mio avviso «non tutto»; se non tutto è contingente vi deve essere una voce che recita da «una piattaforma di incondizionatezza».

⁴ Edizione in inglese di Sapiro, Boston, Beacon Press, 1971.

non rientrano quindi nell'ambito delle scienze. Che accadrebbe se la teoria habermasiana fosse refutata? se ne dovrebbe concludere che l'intesa tra gli esseri umani c'è e non c'è?

Il Nostro risponde a queste critiche in maniera altrettanto netta: quando si vuole con tali argomenti distruggere ogni criterio di validità si dovrebbe *preservare almeno un criterio*, quello che consente queste stesse critiche⁵: è l'argomento di Aristotele contro gli scettici. Anche i miei critici, lascia intendere Habermas, cadono in una aporia. Si hanno così due aporie che si fronteggiano: quella di chi non riesce a fondare trascendentalmente la propria dottrina (Habermas) e quella dei suoi critici che affermano acriticamente l'impossibilità in generale di una dimensione eminente e conclusiva: sul piano di una gnoseologia il dibattito si conclude con un nulla di fatto.

Ovviamente le tesi di Habermas possono essere recuperate quali invenzioni e proposte politiche, cioè opinioni dettate per esempio dal desiderio di consolidare, col dialogo, la pace interna tra le due Germanie e lo *statu quo* internazionale del dopoguerra che va dal 1945 al 1990; tale equilibrio consensuale era sorretto da una contrapposizione antagonistica: la «guerra fredda», in un *equilibrio del terrore* calcolato e ritenuto «razionale». Il trascorso conflitto tra gli «occidentali» (Alleati e ex-Potenze dell'Asse), ricomposto poi nella NATO, si trovava controbilanciato dagli stati del Patto di Varsavia e l'egemonia dell'URSS. Habermas ha vissuto la razionalità di tale situazione e, in certo senso, ne è stato l'espressione scolastica.

Certo la razionalità (cioè il calcolo) è anche un fatto «intercomunicazionale» e si può confortare altri a regolarne l'applicazione pratica. Ma non sembra, questo calcolo, come vorrebbe Habermas, identificarsi con i presidi che possono eventualmente condurre al consenso universale, perché, anzi, molto spesso la razionalità (il pensiero calcolato) è frutto di lotta e rappezzamento. Chiedere che i negoziatori abbandonino la menzogna è lodevole. Meglio è che gli uomini preferiscano il dialogo al conflitto, ogni volta che ciò sia possibile; e siano convinti ingenuamente che non si possa sfuggire alla razionalità di una situazione. Però questa massima suona come un'esortazione che attende appunto di essere circostanziata *politicamente*. L'osservanza di un'etica del dialogo può condurre a buone soluzioni ma anche a *situazioni strampalate o rovinose*. La razionalità in fieri è pur sempre quella che si afferma come c'è. Tanto varrebbe attribuire al Caso il nome di «Dio», al divenire quello di «Provvidenza dalle misteriose vie» e al dovere del cittadino quello di «imperativo categorico». Ma nell'urgenza delle decisioni si è, molto spesso (forse sempre), sprovveduti.

Condivido taluni orientamenti di Habermas ma non vedo che egli abbia sufficientemente chiarito lo statuto privilegiato che il filosofo rivendica per se. Nella sua bulimia culturale, che lo costringe a comprendere, ricomprendere e unificare, temo che Habermas non esplori a fondo quel che supera la frammentazione dei saperi, pur avendo egli ben intuito che il

⁵ Cfr. HABERMAS, *The entwining of Myth and Enlightenment: re-reading Dialectic of Enlightenment*, «New German Critique» 26 (1982) citato da R. RORTY, *Essays on Heidegger and others*, p. 164, vol. 2, Cambridge University Press 1991.

cosmo reintegrato è, di volta in volta, un fatto pratico e non gnoseologico e non dipende dall'eventuale diversità delle lingue parlate o scritte ma dalla dottrina etica rispetto alle cognizioni elementari e di metodo. Il comando etico innova, cambia le carte in tavola. Pare tuttavia che il filosofo non voglia lasciar stare questa incommensurabilità; la vorrebbe superata mediante una ragione teorica. Habermas dovrebbe allora fare un passo ulteriore e... superare questo iato. In tal caso sfocerebbe probabilmente in un discorso del concetto (vedasi oltre, al paragrafo «sistema del concetto»).

La ragione è calcolo e il calcolo è forse uno — con qualche variante. L'uso del risultato del calcolo è innovativo e, a seconda di com'è indirizzato, può avere effetti che val la pena di perseguire quando la situazione ci appare inaccettabile. Se poi non ci siamo sbagliati nell'attuazione delle nostre proposte innovative e le abbiamo portate a buon fine, allora soltanto vedremo se siamo soddisfatti. Diversamente, molto sarà da intraprendere che non riporterà in vita coloro che nel frattempo saranno inutilmente periti. Questo dico non per seminare paure ma per mostrare che il trascendentale habermasiano se esiste non è in grado di darci certezza. Se poi non c'è, allora non c'è.

3. Hanno molto movimentato la scena culturale del 20° secolo i seguaci dell'approccio logico-empirico che, nato in Austria e in Polonia alla fine dell'Ottocento, ha conosciuto immensa fortuna in Gran Bretagna e negli Stati Uniti sotto forma di analisi del linguaggio. Secondo questa corrente di pensiero, messa ben presto da parte la metafisica, conviene nella disciplina filosofica render anzitutto espliciti i modi coi quali, per definire le cose, usiamo le parole: si può investigare X, o la nozione di X, solo prestando la massima attenzione ai segni che riferiscono di X in tale operazione. Questa premessa portò i «linguisti» a ritenere che sono significative (cognitive) solo le affermazioni per le quali esistano procedure di verifica logica o di conferma empirica: in definitiva quelle che si rinvencono nella matematica o nelle simbologie derivate e in quelle che noi attuiamo nelle ricerche scientifiche.

Frege (1848-1925) riteneva possibile una *lingua formulare del pensiero puro*. Questa idea ha contribuito a produrre (insieme ad un approfondimento della geometria e dell'aritmetica) il tentativo di istituire effettivamente una specie di esperanto in grado di esprimere ogni valido ragionare. Avrebbe il reticolo di questa nuova logica «empirica» imbrigliato una volta per sempre le fantasie dei metafisici e risolto o dissolto i loro problemi? Il giovane Wittgenstein, ispirato appunto dall'ideografia di Frege e dai *Principia Mathematica* di B. Russell e A.N. Whitehead, in cui i due pensatori britannici avevano tentato una assiomatizzazione totale della matematica (1910-1912), considerò che la struttura profonda del linguaggio rifletteva senz'altro quella del mondo ed avanzò il progetto di una vera e propria ontologia «scientifica»: la logica vi è concepita come specchio del mondo, totalità delle proposizioni vere (Tractatus 4.11); la *filosofia linguistica* in senso proprio imboccava qui una delle sue possibili diramazioni⁶.

⁶ Le sue «Investigazioni» del 1953 saranno invece una vera e propria palinodia: la dimensione pratica del linguaggio ordinario vi sarà riscoperta.

Carnap (1891-1970) e i suoi seguaci, mossi tutti da una smania propriamente integralista verso il raggiungimento di una perfetta e conchiusa trasparenza del ragionare (da cui fosse definitivamente bandita la metafisica), concepirono, sempre sotto l'influenza di Frege-Russel-Whitehead, il disegno di unificare tutte le scienze e di esprimerle in un solo linguaggio: si voleva insomma formalizzare l'intero scibile (all'infuori dei sogni metafisici) mediante un insieme rigoroso di enunciati universalmente validi, legittimi cioè in ogni possibile mondo e quindi eventualmente verificabili in ogni settore di fatto del mondo esistente⁷. Questo programma, che dovette subire numerosi scacchi e passare attraverso svariati rimaneggiamenti, ebbe sorprendente vitalità. Ancora nel 1978 Dummett così definiva *il vero oggetto* della filosofia: «in primo luogo l'analisi della struttura del pensiero; secondo, che lo studio del pensiero dev'essere nettamente separato dallo studio dei pensieri psicologici del pensare; e per ultimo che il solo metodo appropriato all'analisi del pensiero consiste nell'analisi del linguaggio» (in *Truth and other enigmas*, London, Gerald Duckworth, 1978)⁸.

Questi ambiziosi disegni, anti-metafisici ma totalitari, erano basati sulla convinzione che fosse possibile individuare ed *isolare* perfettamente una sfera di proposizioni propriamente analitiche (o se si vuole *a priori*), la cui verità dipendesse soltanto dal corretto uso degli assiomi e delle regole di formazione e deduzione dei teoremi all'interno del sistema formale considerato; ma Quine scoperse poi, nei primi anni Cinquanta che non è veramente attuabile una rigorosa distinzione tra le proposizioni analitiche e le proposizioni sintetiche⁹. Ora, se si può sospettare che la rilevanza dei contesti o l'incertezza propria alla sfera del linguaggio naturale possono infettare i sistemi formali, l'intero approccio analitico riesce compromesso; le costruzioni «analitiche», oltre ad esplicitare le c.d. leggi necessarie del pensiero (verità primarie come gli assiomi dei *Principia Mathematica*), aspi-

⁷ Per dare un'idea delle procedure di formalizzazione trascrivo di seguito gli assiomi e le regole di logica elementare tratti dai *Principia mathematica* di Russel e Whitehead in lingua ordinaria e $\rightarrow$ in formula:

Assiomi

1. «se p o p , allora p » $\rightarrow (p \vee p) \supset p$
 2. «se p allora p o q » $\rightarrow p \supset (p \vee q)$
 3. «se p o q , allora q o p » $\rightarrow (p \vee q) \supset (q \vee p)$
 4. «se (se p allora q), allora se (o r o p), allora (o r o q)» $\rightarrow (p \supset q) \supset ((r \vee p) \supset (r \vee q))$
- Nota. « p » e « q » sono dette variabili e rappresentano proposizioni come ad es. la Luna è un pianeta, Cesare conquistò le Gallie.

Regole

Dai quattro assiomi di cui sopra (che sono le formule di base), applicando le regole di trasformazione, si possono ottenere altre formule in gran numero. Le regole sono:

A. da una formula se ne ottiene un'altra ponendo *uniformemente* al posto delle variabili « p » e « q » delle intere formule (ad esempio l'assioma 2. al posto della « p » dell'assioma 1. e così via).

B. da due formule « S_1 » e « $S_1 \supset S_2$ » è sempre possibile dedurre S_2 .

⁸ Un'altra scuola, con lo studio del linguaggio ordinario, sarebbe invece entrata nel contenuto dei *significati concreti* come intesi o voluti dai «locutori», chiarendo così ed illustrando con piglio pragmatico non solo l'uso del discorso di cui si afferma la verità o la falsità ma anche la funzione di tutte quelle frasi della vita quotidiana il cui significato prescinde dalla verità e che sono gran parte dell'umana vicenda (ordini, preghiere, auguri, speculazioni...).

⁹ W.V.O. QUINE, *Due dogmi dell'empirismo*, 1953.

ravano naturalmente anche ad una fecondità esplicativa; questa doveva realizzarsi identificando quelle proposizioni valide che possono ottenersi a partire dalle verità primarie: cioè con proposizioni che ripetono la loro validità dagli assiomi mediante l'uso di sinonimi. Ora se l'accertamento che un sinonimo è veramente tale deve compiersi di volta in volta attraverso un processo che fuoriesce in definitiva dalle singole proposizioni, il metodo formalistico, come inteso dagli empiristi logici, sarebbe impreciso e poco fecondo. Ad esempio la frase «tutti i celibi sono non sposati» sembrerebbe ovviamente analitica per effetto della sinonimia (celibe = non sposato). In realtà occorre, per saperlo, guardare al contesto reale, dove si scorge che, invece, vi possono essere dei celibi che sono sposati: quei soggetti giuridici che nell'ambiente della Chiesa Cattolica hanno contratto matrimonio unicamente civile e sono pertanto considerati sposati dagli uni (lo Stato, la comunità laica) e non sposati dagli altri (in quanto vivono in concubinato notorio). È vero che i sinonimi «veri» si possono stabilire convenzionalmente mediante una lista allegata: ma qual è il guadagno? si mantiene in piedi un gioco che oltre ad essere circolare è anche assai faticoso.

V'è poi il problema dell'unità di significazione. Se *ciascun* enunciato scientifico recasse separatamente una parte individuale di informazione si potrebbe forse distinguere tra enunciati analitici ed enunciati sintetici¹⁰; ma un enunciato preso isolatamente non ha alcun significato: la sua verifica può farsi soltanto col concorso di tutto un «grappolo» di altri enunciati. Ora se l'unità di significazione non è più l'enunciato singolo, come pensavano i linguisti, ma è la totalità o una gran parte della cultura, si deve rinunciare all'idea di usare separatamente due classi di enunciati: quelli analitici (che sarebbero veri in virtù unicamente del loro senso logico «puro») e quelli sintetici che dipendono invece dal contesto «reale»¹¹.

Caduta questa distinzione per l'azione congiunta del problema di sinonimia e di quello relativo alla unità significante, l'approccio linguistico dovrebbe cambiare direzione, a meno che, così, non sia già ferito a morte (come ritiene Rorty).

Un'altra critica ai progetti integralisti basati sui linguaggi formalizzati condusse invece per via dialettica a una migliore comprensione di due importanti problemi logico-filosofici: quello della coerenza dei sistemi come l'aritmetica (teorema di Gödel del 1931) e quello del cosiddetto metalinguaggio semantico che si rende necessario per designare le asserzioni di verità (Tarski 1935).

Kurt Gödel, prendendo come riferimento i *Principia Mathematica* di Russell e Whitehead, dimostrò nel 1931 che un sistema concettuale formalizzato, abbastanza ricco da contenere l'aritmetica, *non è in grado di provare la propria coerenza*; anzi dai suoi assiomi derivano tanto una formula quanto la sua negazione. Più precisamente egli dimostrò (Teorema 1) che la proie-

¹⁰ QUINE, *Philosophy of Logic*, Harper Torchbooks, 1953, p. 98. Vedi anche PAUL GACHET, *Quine en perspective*, ed Flammarion 1978, pag. 23 e QUINE, *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, 1980.

¹¹ QUINE, *From a Logical Point of View*, p. 42 e sgg.

zione aritmetica dell'enunciato metamatematico «A non è dimostrabile», pur essendo numericamente vera (dotata cioè di tutte le proprietà spettanti ad un numero correttamente formato in base alle regole del calcolo) non è dimostrabile nel sistema aritmetico prescelto (S); vale a dire quel numero non è deducibile («derivabile») dagli assiomi del sistema S. Gödel dimostrò altresì (Teorema 2) che l'enunciato metamatematico affermando la coerenza di S non è dimostrabile in S (se S fosse coerente dimostrerebbe A, il che è escluso dal Teorema 1). Più brevemente: Gödel ha provato che ove S fosse coerente conterrebbe un enunciato vero ma non dimostrabile in S; e d'altra parte S non potrebbe comunque dimostrare la propria coerenza.

In tal modo anche per quanto riguarda le matematiche le speranze riposte nel metodo dell'assiomatizzazione linguistica venivano a cadere¹² ed il compito di provare la coerenza del discorso matematico passava a dimostrazioni d'altra natura con risultati del resto contestabili. G. Gentzen dimostrò nel 1936 la consistenza dell'aritmetica, ma con ragionamenti metamatematici non finitisti (che richiedono cioè un numero infinito di proprietà strutturali e/o di operazioni). Presburger e Skolen hanno dimostrato che aritmetiche *semplificate*, contenenti *solo* l'addizione o *solo* la moltiplicazione, sono sistemi formali completi (e quindi coerenti); Tarski ha prodotto una procedura completa di decisione per la geometria e l'algebra *elementari* (1951).

Ma il punto di maggior interesse per la logica e per l'espressione filosofica in generale sta nell'omologia che si riscontra tra la prova di Gödel ed il paradosso di Epimenide, poeta *cretese* del VI sec. a.C., il quale affermò: «i cretesi, sempre mentitori!».

Questo paradosso fu probabilmente utilizzato da Eubulide di Mileto (IV sec. a.c.) in una sua polemica contro l'ottimismo gnoseologico di Aristotele¹³. Com'è noto, per lo Stagirita, in forza del principio di contraddizione, «la più salda di tutte le convinzioni è quella secondo cui opposte proposizioni non sono vere nello stesso momento»¹⁴. Ma, ci si può chiedere: se io, cretese, affermo: «noi cretesi siamo tutti sempre mentitori», non ho in tal modo prodotto una proposizione legittima che tuttavia dice il vero e il falso a un tempo? che ne è allora del principio di contraddizione?

Il paradosso di Epimenide può essere considerato come prova dell'incompletezza del sistema cognitivo «cretese», nel cui ambito il poeta si esprime. Seguendo Gödel abbiamo visto che esiste almeno una formula (sia A) che è validamente dedotta dagli assiomi se e soltanto se non A è dimostrabile; similmente diremo: «esiste almeno una proposizione, ben formata ai sensi del sistema cognitivo cretese (sia: "Epimenide dice il vero", tale

¹² Il procedimento di Gödel è detto «prova di incompletezza» in quanto fa apparire che l'aritmetica e tutti i sistemi altrettanto e più complessi non sono in grado — come invece aveva sperato Hilbert — di esprimersi *autonomamente* come totalità compiute. Ciò non esclude che la coerenza della matematica possa essere provata *altrimenti*.

¹³ Cfr. DIOG. LAERT II, 107 e ARISTOT., *Eth. a Nic.* VII, 3, 1146 a 22 nonché *Soph.* 25, 180 b2.

¹⁴ *Metaph.*, Γ, 6, 1011, 12.

E come Gödel ha dimostrato altresì che la coerenza dell'aritmetica non può essere stabilita dall'interno dell'aritmetica stessa¹⁵, parimenti mostriamo che la coerenza del sistema assiomatico « cretese » non risulta all'interno di tale sistema.

Ed infatti, nella rete di intercomunicazione verbale S in uso presso l'ipotetica comunità cretese accade quanto segue: (a) ciascuno coglie l'occasione dei suoi incontri la sera sull'agorà per raccontare quanto ha fatto, visto e udito durante la giornata; (b) e tutti si esprimono in modo per cui nessuno riesce ad apprendere dagli altri nulla di quanto si è effettivamente fatto, visto, udito (questo è l'assioma di base); (c) ma un giorno, nell'ambito in questione, Epimenide, colto da improvvisa smania autoreferenziale, si dà ad affermare assolutamente: « nessuno di noi sta mai dicendo la verità » (o frase di analogo significato); (d) Ai cretesi si pone allora il quesito: « Epimenide dice il vero o mente? ». Ora, per mantenersi in perfetta coerenza assiomatica essi non devono permettere che il dire di Epimenide sveli le loro pratiche mendaci; diranno dunque (e) che Epimenide ha di certo mentito; (f) ma per la (b) quest'affermazione dei cretesi è essa stessa una menzogna e pertanto significa che (g) Epimenide ha detto la verità; si sono così dedotte validamente due affermazioni opposte (e) e (g); appare inoltre ai cretesi, all'interno del loro sistema, che, se Epimenide ha detto la verità, allora non tutti i « cretesi » sono mentitori: ve n'è almeno uno che dice il vero. (h) I cretesi avranno così la percezione che manca qualche cosa al loro sistema che permetta di dirimere il contrasto tra le proposizioni (e) e (g).

La situazione descritta indica che *nel quadro del sistema cognitivo « cretese »* alcune affermazioni, benché rigorosamente dedotte dall'assioma (b), sono indecidibili, o se si vuole: talune menzogne (o verità) non sono praticabili. Sin qui la situazione del conoscere vista dall'interno.

Noi siamo tuttavia al di fuori di tale sistema; là dove ci collochiamo vige un sistema diverso nel quale si è putacaso convenuto che le proposizioni autoreferenziali devono essere interpretate con un *criterio sperimentale extra-linguistico*; cosicché se risultasse in base a detto criterio che il poeta Epimenide, nel caso di specie, effettivamente *non* ha mentito, saremmo fuori da ogni paradosso; Epimenide avrebbe *validamente* denunciato, nel quadro di un sistema cognitivo più elevato, la mendacità endemica dei suoi concittadini¹⁶.

I conti sembrerebbero tornare. Resta però il fatto che dalla *nostra* soluzione del problema semantico dei « cretesi » non si può trarre definitivo conforto per il sistema degli « Umani ». Ci siamo resi conto della difficoltà in cui si sono trovati i « cretesi » circa il vero e il falso e li abbiamo aiutati, porgendo una mano dall'alto di un nostro mega-sistema che riteniamo conglobi il loro come parte in sub-ordine. Ma in tal modo abbiamo constatato che, appunto, *da soli* non potevano cavarsela. E noi allora? *non ci troviamo a nostra volta con tutto il nostro mega-sistema immersi in una simile*

¹⁵ È tecnicamente più esatto dire « non può essere dimostrata da un ragionamento suscettibile di essere rappresentato all'interno dell'aritmetica... ».

¹⁶ N.B. per semplificare ed abbreviare ho saltato alcuni passaggi del ragionamento.

difficoltà? esposti al rischio di dedurre dai nostri assiomi o convenzioni frasi che in definitiva sarebbero altrettanto insensate ed indecidibili? V'è un nume disposto a porgere a noi la mano dall'alto? Inquietante quesito! Se il nostro mega-sistema fosse il *massimo* possibile sistema, e fosse dimostrato che sopra di quello non può esistere altra struttura logica, non avremmo motivo di turbarci, anzi vi sarebbe *Ragione* di ritenere coerente il ragionare condotto a quel livello ed ai livelli subordinati. Ma se così non fosse, dovremmo considerarci prigionieri in un labirinto vasto e circonvoluti ancor più di quello in vigore nell'isola del Minotauro, privi come saremmo, noi, del filo di Arianna. Ovvero, presi da claustrofobia, sentiamo di poter dare un balzo e raggiungere volando il cielo di una provvidenziale metafisica? Perché, infatti, se volessimo invece pazientemente dar la scalata del *nostro* sistema semantico, a quanti altri supposti sistemi dovremmo, sopra quello, salire? Fossero in numero infinito, non troveremmo ad ogni livello che siamo rimasti, ogni volta, al punto di partenza?

Naturalmente questi interrogativi non autorizzano sic et simpliciter a disperare del pensiero com'era costume durante il Novecento; ma essi stanno certamente ad indicare la necessità di molti approfondimenti perché si trovi una risposta plausibile nell'ambito laico (ché i religiosi anzi si diletano di questa apparente incapacità umana a raggiungere il piano della visione divina).

Un contributo notevole allo svolgimento dell'analisi linguistica è venuto da Alfred Tarski. L'illustre studioso polacco¹⁷ ha mostrato in sostanza che il quesito logico sulla verità (qualunque sia il criterio di verità) può porsi soltanto mediante un apposito discorso che egli denomina «metalinguaggio semantico». Si tratta di un *commento* posto al di sopra di una asserzione. Seguo qui appresso la presentazione di Wendberg¹⁸ leggermente alterata per semplificare e per tener conto dell'interpretazione che di Tarski ha dato Popper¹⁹ (Tarski non crede che sia possibile risolvere il problema nell'ambito del linguaggio ordinario e lo imposta quindi in una rigorosa formalizzazione, che, qui, cerchiamo di evitare).

Osserviamo dunque la frase (A): *L'enunciato «la neve è bianca» è vero se e soltanto se la neve è (effettivamente) bianca.*

Il costrutto di (A) è tutt'altro che un truismo; esso consente, dopo breve riflessione, di comprendere in che consiste il metalinguaggio semantico: esso è una catena di parole che ha per compito di parlare del *primitivo* ordine di parole L_1 secondo cui la neve è bianca. Il costrutto tarskiano lascia altresì intendere perché il metalinguaggio è necessario: infatti senza di esso non si può analizzare L_1 .

L'espressione in metalingua, di cui in A, contiene un linguaggio (L_1) che tratta direttamente dei fatti (nel caso in esame le parole che affermano

¹⁷ A. TARSKI, *Concept of truth in formalized Languages*, in *Logic, Semantics, Metamathematics*, Clarendon Press, Oxford 1956 — pubblicato per la prima volta in polacco nel 1933 (in tedesco nel 1935).

¹⁸ WENDBERG, *Filosofiens Historia*, Stockholm 1966 vol. III. Una trattazione completa e semplificata in PAUL HORWICH, *Truth*, ed. B. Blackwell, Oxford 1990, notevole per chiarezza ed eleganza.

¹⁹ CARL POPPER, *Objective Knowledge*, Oxford University Press 1972.

la neve è bianca) e consta altresì di un linguaggio *d'ordine superiore* (L₂) che contiene oltre a detto riferimento al «fatto» anche il resto della fraseologia usata (nel nostro caso le parole «l'enunciato», «è vero» e «se e soltanto se»); L₂ contiene inoltre le virgolette della frase virgolettata.

L₁ è compreso in L₂ nel senso che la terminologia di L₂ è più ampia e di essa L₁ fa parte: ciò è necessario perché si possa appunto dire sia «la neve è bianca» che ciò stesso è vero; ed effettivamente solo disponendo di un tale metalinguaggio L₂ si possono fare affermazioni circa la pretesa verità dell'enunciato e dire, appunto: che *l'enunciato «la neve è bianca» è vero (o falso)*. Vediamo ora le regole.

Per la correttezza del metalinguaggio semantico è imperativo osservare talune regole, tra cui le seguenti:

a) L₁ non deve contenere espressioni autoreferenziali (quali «è vero in L₁»)

b) L₁ e L₂ non devono contenere enunciati universalistici.

Queste regole sono necessarie per evitare che la totalità della frase cada nel paradosso del mentitore o nelle antinomie proprie dei discorsi universalistici, che contengono un fattore di autoreferenzialità. Resta aperto il problema di eventuali altri paradossi ed antinomie che qui non possiamo esaminare. Per questi sviluppi chiamare www.ugo.toscano@wanadoo.fr.

In (A) compare la parola «effettivamente» la quale, a rigor di logica, non è necessaria; tuttavia essa è utile per ricordare che sussiste *nello sfondo* (o nel fondo) il problema del *criterio di verità: perché la neve è bianca?* quali sono i tests che lo sostengono? etc. Tarski, come dicevamo, si mantiene rigorosamente nell'ambito linguistico formalizzato; e non affronta il problema extra-linguistico dei tests empirici in merito alla bianchezza; d'altra parte egli ovviamente presuppone che il *proprio* discorso (A) sia a sua volta veritiero, cioè che il criterio di verità della propria teoria generale circa il metalinguaggio semantico (L₂) sia quello della *corrispondenza* fattuale delle proprie asserzioni teoriche con quanto appunto accade linguisticamente a livello L₂; possiamo commentare dicendo che, in certo senso, il nostro discorso intorno al metalinguaggio semantico L₂ instaura un livello L₃ che *non dovrebbe avere dimensione separata*: dovrebbe cioè esaurirsi tautologicamente nel proprio contenuto. Osserviamo d'altra parte che *il criterio di verità in L₁, rimasto impregiudicato, può eventualmente essere diverso da quello in vigore nella «teoria generale» o L₃ senza che ciò comporti di per sé alcuna antinomia*. Semplificando, Tarski ci insegna, perlomeno, l'uso corretto della parola verità in una lezione basata implicitamente su un concetto di verità inteso come equivalenza linguistica dell'enunciato al fatto lingua. Di questa *adequatio* non fornisce tuttavia un'interpretazione estensiva che pretenda di fare di essa il criterio *generale* delle verità in ogni possibile metalingua semantica. Si limita a chiarire — e questo è importante — la necessità di distinguere almeno due livelli di linguaggio, e di distinguerli e mantenerli separati se non si vuole cadere in errore segnando il ramo sul quale si è seduti.

Per chiarire i limiti del discorso tarskiano in merito all'enunciato di verità e innestare la nostra informazione che precisa la necessità d'un *level-*

lo *tautologico* del dire, noi proponiamo di renderne esplicito un corollario analitico, che prende in considerazione il terzo livello semantico (L_3), quello stesso che è servito a Tarski quale «teoria generale» per introdurre, descrivere e spiegare la sua tematica. A tal fine si assuma in L_3 l'intera sequenza A (*L'enunciato «la neve è bianca» è vero se e soltanto se la neve è bianca*); per comodità di esposizione si indichi detta sequenza con il simbolo aa tra virgolette cioè «aa»; indi si scriva:

(A¹) l'enunciato «aa» è vero se e soltanto se aa.

Un momento di riflessione mostrerà che (A¹) presenta omologia con (A) in quanto il linguaggio (L_3) riesce a parlare tanto di (A) come fatto (= aa) quanto di (A) come enunciato («aa»); parla cioè in una lingua che è un miscuglio di L_3 e L_2 .

Tuttavia (A¹) differisce da (A) in un punto essenziale: mentre in A il fatto (= che la neve sia bianca) rimane impregiudicato in quanto dipende dalle procedure extra-linguistiche di accertamento empirico (circa la bianchezza della neve, gli strumenti di rilevazione, le misure etc.), nella (A¹) il fatto aa non ha nessuna necessità di essere accertato fuori dal linguaggio: l'equivalenza tra enunciato e «fatto» qui risulta interna alla proposizione che è perfettamente tautologica quanto ai contenuti; l'equivalenza è un fatto... di parole. Si potrebbe dire, usando una metafora psicologica, che (A¹) è consapevole di se come (A).

Se così è, allora L_3 può candidarsi a rappresentare il *massimo sistema*. Ove fosse ulteriormente provato, per così dire all'esterno, che non esiste sistema che trascenda L_3 , si potrebbe affermare che non si dà luogo, nello studio dei discorsi e dei relativi criteri di validità, ad alcun inevitabile *regressus ad infinitum* o petizione di principio; il regressus, cioè, non necessariamente sarebbe inerente ai discorsi autoreferenziali accortamente formulati. Ma allora un problema di legittimazione, oltre quello formale di L_3 , non deve porsi per un L_4 , L_5 , L_n , in quanto non si può sperar di *accrescere i contenuti cognitivi* di L_3 mediante eventuali L_4 , L_5 etc.: questi discorsi gerarchicamente superiori sono, davvero, tutti sinonimi e quindi *puramente analitici*; in altri termini: L_3 è naturalmente passibile di analisi ma questa dev'essere intesa in un certo senso come auto-analisi; L_3 appare insomma come una versione del principio *a rose is a rose is a rose...* Ma v'è stato un guadagno: L_3 è apparso come il massimo sistema.

Peraltro il lavoro di analisi non è chiuso con l'acquisizione del «massimo sistema». Per scongiurare il pericolo di una petizione di principio, si dovrà mostrare, fuori dal condizionamento semantico, quella che i filosofi idealisti denominerebbero la neutralità della trascendenza cioè che, questa, da un lato esiste, ma dall'altro il trascendere è la libertà di salire commentando. A parte l'effetto esplicativo più o meno riuscito, il trascendere nulla aggiunge di innovante ai contenuti L_1 L_2 e L_3 .

Opportunità e limiti del trascendentale

1. Benché esso sia aporetico provo simpatia per il proclama anarcodadaista, secondo il quale in fatto di metodo scientifico tutto fa brodo

(Feyerabend: «everything goes»)²⁰. Se è vero che non possono darsi esperimenti cruciali, esperimenti cioè che escludono o comprovano in maniera definitiva e assoluta una o altra congettura scientifica; e se del pari è vero che non esiste nella pratica della ricerca un algoritmo fisso a cui ci si possa attenere per ben scegliere tra più congetture e tra più metodi, allora è bene raccomandare che non si arrischino descrizioni precise di quel che sono le scienze o previsioni rigide sul loro avvenire. Ma gli anarco-dadaisti, nel respingere giustamente le pretese autoritarie di ogni metodologia che voglia arrogarsi il diritto di prescrivere nel merito ciò che lo scienziato deve fare e come deve farlo, hanno certamente un'idea di quel che le scienze pretendono di essere. Essi si dichiarano contrari a imporre un qualsiasi metodo alla ricerca; ma il loro proclama libertario pur riguarda le scienze: qualcuno dovrà dunque almeno vagamente dirci in che le scienze consistono. Per questa ragione ritengo necessario (o almeno utile) il teorema analitico del massimo sistema, dal quale appare che si può emettere commento a proposito delle scienze senza produrre antinomie e residui discutibili da cui rinasca la pretesa autoritaria dell'antica trascendenza. Oltre al teorema analitico anzidetto sarebbe anche utile (e probabilmente necessario) mostrare in termini alieni all'analisi come l'aspirazione alla certezza del trascendentale sia legittima e quale sia il suo esito.

2. In quanto istituzione, si sa, la comunità degli scienziati risulta da un'auto-proclamazione; si tramanda con l'insegnamento e la cooptazione dei docenti e dei cercatori, si rafforza se riconosciuta dal potere della politica e del denaro. La comunità scientifica pratica un linguaggio «interno» generalmente non comprensibile al profano. Se gli scienziati formano una società di natura iniziatica, a maggior ragione noi «politici» sentiamo il bisogno di sapere che cosa essi ci presentano come scienza! Ma lo scienziato, nel confessarci quello che fa, quali sono i principi che osserva ed a quali condizioni li ritiene soddisfatti, concorre a definire più o meno esplicitamente criteri e condizioni che la scienza, per esser tale, è obbligata a seguire sotto pena di nullità. La sua «confessione» non si presenta forse come una epistemologia prescrittiva? E questo è un famoso rompicapo!

Una descrizione sociologica della comunità che rivendica per se il compito di effettuare ricerche scientifiche appare utile; a ben guardare questa descrizione si immedesima alla rivendicazione dell'autonomia professionale invocata dallo scienziato. Per bisogni espositivi e didattici si fa incominciare il discorso dalla norma che rinvia alla comunità degli scienziati la competenza dei metodi; lo si prosegue mostrando come la comunità ha svolto finora la ricerca scientifica e lo si conclude indicando in che consiste la rivendicazione della scientificità nel nostro tempo e nella nostra comunità etnico-culturale. E qui giustamente appare che questa sociologia è feconda se ci è già noto pregiudizialmente in che consiste la scientificità.

²⁰ Feyerabend dice anche aporeticamente: «there is not a single rule that remains valid under all circumstances». Cfr. *Against Method*, New Left Books 1975, Londra (3^a ed. 1993).

Le scienze sono molteplici, diverse e soprattutto divenienti (mutevoli); pare quindi impossibile definire il loro criterio secondo una procedura finitista cioè con un elenco chiuso e sufficiente di connotazioni. Una difficoltà nella definizione del connotato comune alle scienze è, oltre al disaccordo delle opinioni, il fatto che un procedimento cruciale della ricerca, quale è l'esperimento, difficilmente si può effettuare nelle c.d. scienze umane. Intendiamo per esperimento non la semplice osservazione «macroscopica», le statistiche e simili bensì la prassi che consiste nell'*apparecchiare la realtà* in modo da poter rendere ripetibile ed altamente controllabile il fenomeno da osservare oppure addirittura di produrlo (ad esempio bombardando con particelle altre particelle). Se si esige che sperimentazione in questo senso e scientificità siano termini equivalenti, allora taluni studi che riguardano la gente umana perderebbero, almeno per ora, la qualifica di scienze, in attesa di approfondimenti su fenomeni sociali che sono determinati dalla presenza di fatalità genetiche o di sostanze chimiche o biochimiche rilevanti per la volontà, il carattere, l'iniziativa, il comportamento degli esseri umani. Dobbiamo evitare questo scoglio ed accettare una nozione di esperimento più generica che, in difetto di maggiore esattezza, comprenda la semplice osservazione dei fatti senza eccessive preparazioni e senza che abbiano necessariamente a ripetersi in misura esatta; (è inclusa tuttavia nelle scienze anche la previsione sociologica e politica di un fatto provabile o falsificabile).

Ma persino la pretesa di condurre sotto una rubrica appena abbozzata l'insieme numeroso delle scienze può apparire eccessivamente ambiziosa. Non sarebbe allora più semplice tentare di individuare, in luogo delle scienze, il semplice atto scientifico, il particolare gesto che fa di qualunque essere un animale calcolatore? Potremmo ad esempio intendere per atto scientifico un fare consapevole ed il più possibile esente da ingerenze autoritarie, diretto a scoprire in qualche modo se una congetturata relazione tra x e y effettivamente sussiste e non sia puramente immaginaria; deve trattarsi (come in Popper) di un'operazione propensa a correggersi via via per piegarsi o per ovviare a necessità incontrate sul terreno; le congetture relative al probabile rapporto tra x e y sono svariate e debbono considerarsi suscettibili di smentita (x e y , del resto, sono a loro volta dati congetturali benché assunti provvisoriamente come certi per l'esigenza pratica di dare inizio al fare scientifico).

Se ci rivolgiamo, per approfondire la nostra familiarità con le scienze, ai cultori dell'epistemologia, scopriamo che grossomodo le «teorie dominanti» possono esser ricondotte a due. Secondo l'una, di inclinazione soggettivistica, è scienza ciò che è ritenuto tale dagli scienziati; non che la dottrina sia formulata in maniera così triviale; si preferisce dire che ci è dato constatare nello studio della teoria occidentale il formarsi dal 16° secolo in poi d'un crescente consenso tra gli esperti circa un gruppo di teorie che essi consideravano «scientifiche» in ragione del metodo seguito (che era quello di guardare piuttosto ai «fenomeni naturali» che non alle scritture) e per i risultati positivi raggiunti nel calcolo di previsioni così fondate; una o più scuole dissenzienti non creavano gravi problemi di fon-

do, anzi, dal loro dissenso poteva maturare col tempo una crescita²¹ capace di spazzar via teorie «ufficiali» confinandole ad un passato «oscuro»; ad es. la dottrina tolemaica, che poneva la terra al centro, ha dovuto cedere il campo alla teoria eliocentrica di Copernico: si instaurò in tal caso una scienza nuova; altrimenti un'innovazione prendeva la piega «riformista» elaborando una teoria più ampia di quella «ufficiale» che rimaneva inghiottita e conservata nella nuova come un caso particolare o «sottosistema» (con o senza appositi adattamenti correttivi); ciò accade, nei nostri tempi con la cosmologia di Newton che sta diventando un caso particolare della cosmologia di Einstein o alla Einstein.

L'altra scuola può denominarsi, per comodità, «oggettivista»: pone l'accento sull'aspetto della scoperta e raffigura le scienze come un'insieme di enunciati che sono veri in quanto corroborati dai fatti, con la riserva tuttavia che (come prima) tale corroborazione sia esposta ad essere eventualmente refutata e non sia quindi mai posta in condizioni tali da essere assolutamente esentata, nel tempo e nello spazio, da possibili refutazioni; rispetto alle varie condizioni contestuali dell'equivalenza tra enunciati e fatti, tra eventi previsti ed eventi accaduti si deve ovviamente fornire prova valida. Chi è autorizzato a fornire questa prova? non certo gli incompetenti bensì gli esperti. E a chi spetta di dire che gli esperti sono tali? agli stessi esperti o ai loro sorveglianti (epistemologi, storici e simili).

Sembra così che in definitiva, scuola soggettivista e scuola oggettivista non differiscano quanto all'istanza giudicante suprema. Ma da che pulpito facciamo questa nostra predica?

3. Se si tratta di incoraggiare i commerci sappiamo come procedere: riduciamo i dazi doganali e le misure di effetto equivalente, aboliamo i divieti d'importazione che gravano su certe merci, annulliamo l'obbligo di domiciliazione bancaria delle operazioni di import-export e rendiamo meno severi i controlli fitosanitari: tutte misure di cui abbiamo empirica conoscenza e che possiamo manovrare a seconda dei risultati ottenuti. Quando introduciamo le norme di stimolo dei commerci le giustificiamo dicendo — per precedente esperienza — che esse funzionano *salvo imprevisti*. Così in moltissimi altri settori dell'agitazione umana. Quando invece si tratta di riconoscere la sovranità delle scienze abolendo le pretese normative dei filosofi (o dei tiranni), ecco che ci troviamo subito immersi in un imbarazzo: poiché la decisione di intendere il conoscere sperimentale è, sì, basata sull'efficienza della sperimentazione, cioè sulla fecondità operativa delle scienze e le loro iniziative, ma qui pretendiamo di essere altresì legittimati ad escludere altri possibili modi di vita. Si tratta qui di un enigma o semplicemente di una difficoltà apparente che la retorica può superare? Se ci limitiamo ad affermare che spetta agli scienziati il dire, di volta in volta, in dibattito tra loro e con eventuali ciarlatani, che cosa è scientifico e che cosa non lo è, lasceremmo le scienze... esistere in pace. Nel con-

²¹ Vedasi: *Philosophical Papers*, vol. I e II ed. J. Worrall e G. Currie, Cambridge 1978.

tempo però dovremmo consentire che in un orizzonte più ampio le scienze si rivelino anche *come errore totale*, direzione possibile ma non per questo unica e irrinunciabile.

Per non inoltrarsi in tale pelago, Imre Lakatos²² — con scandalo degli storici — ammise una storia delle scienze razionalizzata: la descrizione o ricostruzione, in certo senso, di come si sarebbe dovuta svolgere via via la ricerca scientifica se non fosse stata imbarazzata da ingerenze, turbative ed errori. Con tale storia stilizzata si vede prender effettivamente corpo un'immagine a posteriori del metodo scientifico; ed allora, senza pregiudizio per il futuro, l'attività che quell'immagine evoca si dirà appunto essere «la scienza». Si potrà allora raccomandare che la scienza sia perfettamente libera di definire i propri metodi e la stessa sua essenza.

Se è così, se questo ragionamento storicistico è valido, potremmo esprimerci in merito al metodo scientifico (al come deve essere perseguito il vero nei vari campi dello scibile) in questi termini: quale espressione della libertà umana il metodo scientifico non può essere subordinato ad alcuna regola ante factum: ma gli uomini di scienza possono trarre insegnamenti dalla storia delle scienze come gli strateghi dalla storia militare; possono farlo anche quando necessita innovare.

Questa preferenza espressa a favore di un assoluto «laissez faire, laissez aller» per parte degli scienziati in tema di ricerca scientifica ha tuttavia le apparenze di un vero e proprio credo etico e politico a più uscite; vediamo due: promuovendo lo sviluppo delle scienze, si aiuta alla lunga il progresso sociale e si diffonde l'istruzione e il benessere; oppure: con la scienza si creano le condizioni essenziali da cui discende lo scatenarsi della tecnica intesa come devastazione della terra.

Come ben si comprende, non si vorrebbe avere a proposito delle scienze un atteggiamento neutrale: quasi che l'elencazione dei saperi e dei rispettivi criteri di verità volesse trasformarsi in una vera e propria legittimazione distributiva e universale in cui si trova affermato: «questa è la Scienza che va e va dove vuole».

Al pari di ogni altra attività, la ricerca scientifica pone problemi di coscienza a chi pensa di aver a cuore la sopravvivenza della specie, una certa immagine della coesistenza e così via; ma attenzione! qui poniamo veramente un quesito ulteriore circa l'uso di questa o quella scoperta scientifica: se convenga adoperarla oppure no, se valga la spesa dei risparmi disponibili etc. Invece quel che si pretende qui di stabilire è tutt'altra cosa; vorremmo sapere:

- 1 se il metodo sperimentale è sovrano;
- 2 se ci è dato ciò comprendere una volta per tutte;
- 3 se possiamo includere nella empiricità *tutto lo scibile* ed anche il fatto di sapere che dobbiamo includervi lo scibile;
- 4 se non v'è altro sapere possibile;
- ... e sopra ogni altra cosa, se la sintassi di questi asserti differisce

²² THOMAS S. KUHN, *The structure of scientific revolutions*, ed. The University of Chicago Press, 1970.

da quelli che risultano dal metodo scientifico vero e proprio e che sono espresse in L_1 .

In altri termini ci chiediamo se esiste una scienza delle scienze con criteri propri ovvero se, al contrario, una simile riedizione della metafisica «platonica» sia pura illusione. Nella teoria opposta (maggiormente «aristotelica») si troverebbe invece un commento filosofico in forma di semplice constatazione, che nulla aggiunge alle scienze raggruppate se non un iterazione verbale, la quale apparentemente si sovrappone alle scienze ma in realtà si esaurisce nel suo uso esplicativo a mo' di catalogo o prefazione. Un fenomeno analogo si constata nel corso dell'osservazione pre-sperimentale quando ci accingiamo a *descrivere* l'ipotesi che sarà appunto sottoposta a sperimentazione; quando cioè descriviamo il cosiddetto dato di fatto (in linguistica Umberto Eco tradurrebbe questo gergo dicendo: noi infatti possiamo parlare del linguaggio usando una parte del linguaggio).

Del concetto

Molti filosofi e professori di filosofia detestano l'approccio linguistico. Anche per questo motivo sarebbe utile tentare di esprimere il «massimo sistema» o L_3 mediante il vocabolario proprio della filosofia tradizionale, che è più esteso e suggestivo. A risparmio di tempo si potrebbe forse cominciare addirittura dalla classica nozione «trascendente» di: *essere* — intesa come residuo inevitabile della sospensione scettica in merito a tutte le altre determinazioni espresse in (L_1). Occorre qui convenire che la nozione di «universale concreto» — anche denominata talvolta *essere* — è soltanto una finzione attesoiché il concreto non è universale e l'universale, in quanto possiede tutte le determinazioni, non ne esprime alcuna in particolare; come cosa, l'universale concreto è il tutto che si prende per una parte ovvero la parte che si prende come un tutto.

Se l'eliminazione dell'universale concreto appare ineluttabile, possiamo allora inoltrarci a descrivere la nozione di *essere* quale risulta dalla sospensione scettica (epoké, sképsis). Questa posizione equivale, nel teorema analitico, all'atto di lasciare *impregiudicato* il criterio di verità in L_1 .

Qui di seguito si trova l'esposizione sintetica del discorso dell'essere (genitivo oggettivo: non è l'essere che descrive se stesso ma siamo noi che lo descriviamo e non come un «cosa» infinito in una visione divina, ma come l'operazione logica di cui è l'esito convenzionale). Esso discorso, in una sua minima articolazione, narra il modo in cui, attraverso la scepsi, l'essere si dà come risultante del negare scettico.

A. Il concetto, quale individuo, si riferisce negativamente ed universalmente all'essere (nella sua realtà è il concetto come tale: vedi la C).

B. Il concetto, come parte del sistema, si esaurisce nella sua coefficiente sistematica e si riferisce all'essere universalmente e negativamente in

quanto concetto; individualmente e positivamente nel proprio uso.

C. Il concetto, come tale, è l'essere assegnato e si riferisce pertanto all'essere positivamente e individualmente; vedi la A).

Il sistema del concetto non viene alla parola in maniera spontanea come per caso: è un discorso costruito secondo un calcolo che scaturisce dall'esercizio volontario di un certo tipo di meditazione speculativa avente come pre-testo il pensiero filosofico. Esso risponde a un bisogno di scuola: si è effettuato avendo a mente talune difficoltà di scuola che emergono nella cultura dell'Occidente. L'esigenza che muove alla costruzione del sistema è inoltre un'esigenza in un certo senso «di mestiere», percepita nello studio della filosofia intesa non quale accadimento di una serie di concezioni del mondo, ma come evoluzione delle tecniche logico-espositive in atto in dette concezioni.

A sua volta il sistema riflessivo del concetto è tuttavia un accadimento di un certo interesse per la cultura contemporanea e ciò in forza di sue caratteristiche qui di seguito indicate.

Anzitutto il sistema è completo: così com'è costruito dà a intendere che basta a se stesso e che occupa un posto per cui altro sistema completo in qualsivoglia recezione discorsiva non presenta per il momento utilità alcuna.

Il sistema è altresì, sorgendo dalla negazione, innegabile (non v'è altra possibile validità se non di tale tipo); ed è accertabile attraverso la sperimentazione della sua ricorrenza.

Il sistema pretende infine all'immutabilità perché, al suo livello, non dipende da premesse che non siano state sospese. D'altronde esso non è logico nel senso della coerenza e non-contraddittorietà. Il problema della coerenza e della non-contraddittorietà infatti sorge allorché si muova da una premessa e si proceda quindi in cerca di un'ulteriore «validazione», la quale dipenderà poi sempre dal permanere della premessa. Ma nel lemma *essere* è premessa la sospensione di ogni premessa: in esso sta che l'Uno e l'Altro sono il medesimo.

Altre caratteristiche del sistema

1. Il sistema del concetto costituisce un organismo, perciò stesso indiscindibile, ma dunque distinto in parti tra loro collegate. Esso è l'unico possibile risultato positivo, in termini di conoscenza, che per propria natura sia inattaccabile dall'istanza scettica.

Innanzitutto valido, poiché la prova della negazione lo ricostruisce in identica o analoga struttura, esso è quindi certo; e poiché la sua certezza non dipende da premesse, l'organismo del concetto è assolutamente certo; esso è quindi il solo criterio atto a distinguere al massimo livello tra conoscenze valide e non; in altri termini, come criterio, esso è la distinzione astratta e universale che la significazione positiva della negazione scettica suscita dal complesso dei fatti tra il loro stare e il loro cadere in quanto conoscenza eminente.

2. Come verità, il sistema è il concetto che esibisce se stesso, le proprie operazioni, la propria struttura: quale individuo e quale totalità; esibisce inoltre la costituzione di queste sue parti e ciò senza che, per mostrare tale sua «particolarità», abbia bisogno di uscire dal sistema e creare un osservatorio superiore e pertanto un rinvio all'infinito — in questo è analogo a L_3 in L_4 .

3. Il sistema è chiuso in sé e sta immobile. Il suo apparente moto circolare interno è un fatto dovuto al dire.

4. Il sistema del concetto non ammette la variegata molteplicità del mondo alla sua presenza; né può, come fosse sostanza, influenzare gli accadimenti o scendere a incarnarsi in essi.

5. Ma nel suo stare il sistema consente di denominare il fluire; nella sua unità, il molteplice; nella sua certezza, l'incerto; nella sua sistematicità, l'azzardo; nella sua totalità, il frammento e così via.

Il sistema mostra il sussistere della metafisica, la sua rilevanza nelle definizioni logiche e la sua perfetta neutralità rispetto agli accadimenti in L_1 . Per Trascendenza dunque s'intende ora un'insieme opportuno di metadiscorsi o «con-mentazioni» (dal verbo commentare). Eretti gli uni sugli altri, questi metadiscorsi ascendono in successive concatenazioni; alla fine forzosamente sfociano nell'immobilità e nell'impotenza della ripetizione. In allegoria: la divinità si astiene dal colpire, ma, qui o là, talvolta rischiera.

Interpreti e comunicatori del sacro e del religioso nell'antico Egitto

di
FRANCO CIMMINO *

La difficoltà di trattare il tema dell'esegesi e della trasmissione didattica del pensiero sacro e religioso nell'antico Egitto nasce dalla natura stessa di quella religione e dalla posizione particolare di coloro che ne erano depositari e responsabili.

Pontefice unico del culto di tutti gli dei d'Egitto era il faraone, il solo che poteva accedere al *sancta sanctorum* dei templi e aprire i tabernacoli dove erano conservate le statue degli dei titolari. Non potendo essere presente ogni giorno, tre volte al giorno in tutti i templi di tutti gli dei, il sovrano delegava tale compito ai Grandi Sacerdoti che erano a capo del clero di ogni divinità, i quali a loro volta delegavano i preti della più alta gerarchia dei vari templi del dio.

La religione egiziana antica presentava spiccati caratteri cerimoniali e rituali che quasi mai si avvicinavano al concetto di teologia, e nei rari casi era piuttosto una mitologia articolata che non presentava elementi di spiritualità o di alta speculazione del pensiero religioso.

I sacerdoti costituivano un settore particolare dell'amministrazione del Palazzo; erano funzionari di vario rango che in nome e per delega del faraone lo sostituivano nelle incombenze rituali dovute al dio titolare di ogni tempio.

Dipendenti del Palazzo, quindi, i preti avevano soltanto incarichi specifici di gestione del culto; non erano tenuti a esercitare opera di catechesi, di assistenza religiosa, di cura delle anime, di proselitismo. Quando non erano in servizio la loro esistenza era quella dei cittadini comuni appartenenti al ceto elevato dei funzionari in diretta o indiretta nomina reale. Tale situazione comportava un esercizio assai limitato della cultura sacra e uno scarso interesse per lo studio dei testi canonici la cui evoluzione fu sempre lenta ed estremamente rigorosa.

Non esistono documenti che attestino tentativi di organizzazione dei

* Lezione tenuta al Corso di Perfezionato « Movimenti e Istanze religiose » della Università degli Studi di Roma, La Sapienza che nell'a.a. 2000-2001 è stato dedicato ai « mediatori del sacro ».

vari culti, sovente di origine arcaica, predinastica o protodinastica, così che è lecito ritenere che le formulazioni dottrinarie relative alle divinità di un pantheon molto vario ed estremamente differenziato non siano mai state oggetto di sintesi unitarie, e che ogni collegio sacerdotale si sia limitato al semplice dettato delle proprie norme e dei precetti culturali e rituali senza mai analizzare la vicenda religiosa con approfondimenti sistematici.

La mancanza di un'opera organizzata coerente portò a una storia di isolamento dei diversi culti e dei rituali delle singole divinità.

Solo nel Nuovo Regno, alla metà del II° millennio a.C., una timida forma di trasmissione del pensiero religioso cominciò ad evolversi qualitativamente presentandosi con connotazioni ancora vaghe; ma uscendo finalmente dal mondo chiuso dei collegi sacerdotali si aprì quasi impercettibilmente a una fruizione più indifferenziata pur nei limiti ristretti di una cultura élitaria e circoscritta.

Le concezioni di costume e di comportamento andarono lentamente modificandosi utilizzando in modo nuovo elementi preesistenti e prendendo coscienza che l'uomo, soprattutto quello delle classi sociali più attive, era divenuto individualmente più maturo e responsabile.

Fonti di emanazione culturale non erano più solo il Palazzo e il Tempio; in forma naturale e meno cerimoniale era il mondo degli scribi e dei funzionari amministrativi a sviluppare per gradi una consapevolezza élitaria nuova, capace di recepire, analizzare e codificare forme di comportamento e trasformarle in oggetto di speculazione morale che era anche religiosa.

L'etica egiziana, che si presenta con caratteri assai particolari per l'attenzione portata a temi semplici e ben delineati che possono apparire anormali allo studioso moderno, aveva una tradizione antica, discendendo direttamente dagli «Insegnamenti», dagli «Ammaestramenti» e dalle «Saggezze» che già nell'Antico Regno, con la IV^a e la V^a dinastia, verso la metà del III° millennio a.C., si ponevano come opere compiute di pensiero nelle quali il momento comportamentale e quello religioso apparivano nel loro effettivo valore didattico, purtroppo destinato a una assai ridotta élite intellettuale.

Anche in Egitto, come in tutte le civiltà più antiche, alla nascita della coscienza religiosa era seguito un processo di elaborazione nel quale formulazioni magiche, precetti di vita, leggende e mitologie già contenevano nel racconto i rudimenti dell'organizzazione sociale e l'embrione di normative giuridiche.

Nel periodo tumultuoso e disordinato del cosiddetto Primo Periodo Intermedio, dalla VII^a alla X^a dinastia, tra il 2200 e il 2040 a.C. circa, durante il quale vennero meno i principi morali e religiosi e, in assenza di ogni autorità, si affermò la violenza anarcoide e sfrenata tipica delle lotte per la sopravvivenza causando il rovesciamento dell'ordine costituito e di ogni forma di convivenza civile, si verificò tra gli altri un fenomeno sociale particolarissimo che affermava, sia pure con le limitazioni e le variazioni imposte da realtà gerarchiche incontrovertibili, il diritto dell'uomo comune a quei destini oltretomba che in precedenza erano stati esclusivi

dal faraone e poi di pochissimi altri: membri della famiglia reale o personaggi della ristrettissima cerchia dei dignitari di corte.

Veniva posto in essere il problema del merito individuale, della rettitudine di pensiero e di comportamento, di rispetto delle regole morali e l'accettazione di norme civili e religiose rigide e precise.

Tra i molti esempi di questa trasmissione di concetti religiosi sembra utile prendere in considerazione quello che è forse il più noto testo funerario dell'Antico Egitto del quale ci sono pervenuti molti esemplari e rimasto per oltre un millennio un'opera essenziale del rituale. Si tratta del «Libro dei Morti», che in realtà per gli Egizi era il «Libro dell'uscita nel giorno» contenente testi e formule, spesso di provenienza arcaica e oscura e molto trasformati nel corso dei secoli per opportunità e destinazione, che avevano già informato gli antichissimi «Testi delle Piramidi» (circa 2350-2160 a.C.) destinati a fornire il viatico magico-rituale al faraone defunto nella sua ascesa al cielo e nella sua identificazione solare con Ra-Atum o con l'oltretomba osiriaco, e con i «Testi dei Sarcofagi» che in epoca successiva (circa 2195-1797 a.C.) costituirono una raccolta di formule e invocazioni funerarie, aperte all'uomo comune ma ancora di elevato rango sociale. Si trattava, peraltro, di una sorta di democratizzazione dell'aldilà che diveniva assai più disponibile a una fruizione generale e non più prerogativa di pochi privilegiati.

Il «Libro dei Morti» contiene poco meno di 200 capitoli: sono formule, preghiere, invocazioni e regole destinate a guidare e proteggere il defunto nel suo difficile cammino verso il regno oltretomba di Osiride.

Proprio per la sua diffusione generalizzata, a tal punto che in epoca saitica (XXVI^a dinastia circa 553-525 a.C.) venivano confezionate copie del «Libro dei Morti» lasciando in bianco lo spazio destinato a contenere il nome del titolare, da riempire all'atto dell'acquisto.

Quest'opera di carattere eminentemente funerario conteneva anche elementi didattici e quindi di trasmissione diretta del pensiero religioso. A tale proposito va considerato il capitolo CXXV che contiene una sorta di sommario religioso e giuridico di ciò che è bene e di ciò che è male, comprendendo il testo norme religiose e dettati giuridici ai quali il defunto dichiara di non aver trasgredito. Si tratta della cosiddetta «pesatura dell'anima», rituale comunemente noto col termine greco «psicostasia»; ma si tratta solo di un accostamento formale con quanto era scritto in una tragedia di Eschilo che non ci è pervenuta, nella quale, secondo quanto afferma Plutarco, Teti e Eos avevano pesato su una bilancia il «soffio di vita» di Achille e di Memnone.

Nell'uso è invalsa l'abitudine a chiamarla «confessione negativa» ma sarebbe più esatto parlare di «affermazione di innocenza» o, meglio ancora, «dichiarazione di non colpevolezza».

Il «Libro dei Morti» contiene in genere parecchie vignette eplicative; quella che accompagna il capitolo CXXV raffigura una scena di notevole impatto emotivo e di severa grandiosità; il defunto viene scortato dal dio Anubi, imbalsamatore e signore della necropoli, che lo introduce nella Sala del Giudizio dove si trovano Osiride, Iside e Nephtis, e talora Ra nella

veste di giudice supremo; dinanzi a questo gruppo di dei maggiori siedono 42 divinità minori ciascuna delle quali soprintende alla responsabilità di una determinata colpa.

Il cuore del defunto viene posto su un piatto della bilancia e sull'altro piatto viene posata la piuma simbolo di Maat, dea della giustizia, dell'equilibrio e dell'ordine costituito. A fianco della bilancia Toth, il dio primordiale patrono della scienza, della magia e della sapienza annota su una tavoletta il risultato della pesatura.

Dinanzi alla corte il defunto pronuncia le formule generali della «dichiarazione di non colpevolezza», una per ciascuna delle colpe considerate: «Io non ho ucciso», «Io non ho approfittato di un povero», «Io non ho bestemmiato», «Io non sono stato pederasta», «Io non ho fatto ciò che è in abominio agli occhi degli dei», «Io non ho truccato la bilancia», «Io non ho sottratto le offerte degli dei», «Io non ho spostato i paletti di confine del mio potere», «Io non ho chiuso con una diga l'acqua per irrigare i campi altrui», «Io sono puro, io sono puro». Poi si rivolge a ciascuno dei 42 giudici minori, lo chiama per nome e con gli epiteti consueti a lui recita la seconda parte della sua «dichiarazione di non colpevolezza» ripetendo quanto aveva affermato nella formula generale. Se il cuore del defunto pesa meno della piuma di Maat egli verrà dichiarato «giustificato», o «giusto di voce» e la sua anima può intraprendere il viaggio verso l'oltretomba sereno di Osiride; se il responso della bilancia è sfavorevole, invece, l'anima del morto viene subito divorata da un essere mostruoso sempre accovacciato alla base della bilancia e viene così annientata, come se quell'individuo, colpevole al cospetto degli dei, non fosse mai esistito.

Nel capitolo CXXV del «Libro dei Morti» sono contemplati sia gli atti giuridicamente considerati, tra i più gravi che l'uomo può commettere, sia i comportamenti aberranti contro la divinità.

C'è una chiara trasmissione di informazioni giuridiche e religiose in un contesto assai ampio per diffusione e fruizione.

La religione egiziana antica non era una religione rivelata, non aveva un credo, né un Libro, né un verbum; sappiamo che si può parlare di tante religioni quanti sono gli dei, ma sarebbe un'indagine fuorviante tentare una sintesi coerente di studio.

Il «Libro dei Morti», nel suo capitolo CXXV, supera la frammentazione religiosa e contempla credenze e rituali funerari comuni in tutto l'Egitto; presenta, frammisti, dettami religiosi e norme giuridiche separando appena quello che è moralmente da rigettare e quello che è reato per la legge. È una comunicazione che parla direttamente all'uomo comune, quello che forse aveva potuto a malapena affrontare la spesa per l'acquisto del rotolo di papiro sul quale era scritto il «Libro dei Morti».

INTERVENTI

Per Aleardo Koverech, pittore e scienziato

1.

Povertà delle distinzioni scolastiche: scienza, da una parte; arte, dall'altra. L'estro di sfrenata delicatezza di Aleardo Koverech travolge le minutissime paratie stagne della cittadella accademica, ne mostra tutta la vulnerabilità. Si conosce con la mente e con il bassoventre. Solo l'uomo integro, l'essere umano completo può essere soggetto di conoscenza. Così, in Koverech, il vedere, il leggere «dentro» — *in-sight, intus-legere* — conduce al recupero dell'*intelligere* umano contro l'intellettualismo (sarà pulito, ma è la pulizia del cranio spolpato). Dall'emergere oscuro, faticoso dell'ameba primordiale, come dagli inizi aurorali della consapevolezza in cui mito e ragione appaiono con-fusi, al recupero della linea-indicazione univoca-freccia-punta acuminata che buca il muro mobile del sonnambulismo quotidiano.

2.

La scienza contemporanea premia la vista, l'occhio rafforzato, cioè meditato, servito (ma anche, dunque, as-servito) dalla macchina. I dati non si toccano, gli oggetti nuotano in un limbico acquario. Il contatto è indiretto, reso possibile dalle registrazioni meccaniche. Acuità visiva contro immediatezza manipolativa. L'obsolescenza della mano. La disoccupazione tecnologica dell'olfatto. L'inutilità dell'udito nel mondo felpato dei calcolatori. L'effetto ottundente del brusio uniforme. L'occhio attrezzato può anche vedere tutto, *ma solo a distanza*. Separatezza e ansia. Asetticità. Dietro le lenti spesse dell'uomo contemporaneo, si agita lievemente il suo occhio smarrito, sbattono le palpebre — farfalle trafitte — mai protette a sufficienza. Qui trionfano l'acutezza della miopia, una forma di conoscenza che paga con il distacco e l'immiserimento emotivo i suoi successi, l'asessuata insicurezza che si lega necessariamente al terrore della contaminazione manuale. Per questo tipo d'uomo dimidiato il sistema logicamente chiuso è nello stesso tempo prigione e zattera di salvezza.

3.

Attraverso il *recupero della fisicità* — vale a dire della materia viscerale dilagante *apparentemente* amorfa, in realtà obbediente ad una logica

più profonda di quella formale, alla *logica del vivente* — si va oltre la scissione fra carne e spirito, oltre il dualismo cristiano di anima e corpo. Si ricompone l'unità profonda del vivente come punto d'incontro fra conoscenza ed esistenza: conoscenza nel senso pieno del biblico *agnoscere* — conoscere come *possedere* —; esistere come emergere dal regno mitico delle madri (*ex-sisto*), come processo di individuazione, segnica e ontologica, dall'indistinto dei primevi. Così che amore e conoscenza, vivere e sapere, agire e contemplare siano nuovamente riuniti nella sintesi vitale che fu già il segreto della Grecia classica, prima della fase storica in cui caduta e colpa costrinsero amore alla vita randagia e alla lotta clandestina.

4.

Fra i paradossi della natura (ma esiste *la* natura?) è notevole questo: la necessità del superfluo. Il lungo errare di Ulisse uomo molteplice perché completo (πολυτροπος), ingannatore e fedele a un tempo fino alla fine, eroe senza gloria, campione d'una morale dell'ambiguità. Ma in primo luogo, uomo virtuoso, nel senso del grande Macchiavelli, «forte» (*vis - vir - virtus*), ossia capace di reggere il peso dell'incertezza normativa, di non cedere all'astratta precisione dei tecnici della regola, di non aver bisogno di dogmi su cui sonnacchiare come su di una poltrona. Le geometrie, i fulgori, le incombenti tempeste su nebulosi paesaggi umani mostrano qui la ragione dei loro inquietanti arabeschi: il viscerale è solo parzialmente inscritto nel cerchio. La conclusività è rimandata a domani e a dopo-domani. È una promessa-limite, cioè una promessa costantemente rinnovata e mai mantenuta.

5.

La necessità del superfluo. Il movimento (apparentemente) gratuito è in realtà il più orientato. Questo straordinario *ménage à trois* (la ballerina, il nano, il contorsionista) offre suggestioni e istruzioni di vita di rara potenza. L'orpello ha cacciato l'essenzialità. Attraverso un calligrafico, crudele processo riduzionistico Koverech ci restituisce, dalla descrizione socio-fotografica, spogliata d'ogni buccia superflua, il girino originario: dalla figura scomposta il segno vitale puntiforme, la goccia di sperma, il seme-uomo. Ed eccoci, riscoperti nella miseria quotidiana di condannati ad una vita che non vive, a morire prima d'essere completamente nati, condizionati, presi nelle maglie anonime delle indicazioni segnaletiche. Viviamo prigionieri, più o meno docili, di una rete di linee, frecce, segni, segnali. Koverech *spezza la linea, senza mutilarla*. La linea, interrotta come un sentiero heideggeriano, resta *aperta su possibilità indefinite, e quindi infinite*.

6.

Come un serpente diafano o un corno, un immenso *shofar* che si auto-riproduce, da una stanza all'altra, potente e lento nel suo ruminante, inesorabile dinamismo bradisismico, come un albero a gomito dell'assale di un'auto o una strada di campagna coperta dalla polvere finissima di tradizioni dimenticate o come un lungo colon spastico, così la pittura di Aleardo Koverech *corrode la certezza meccanica dei sistemi chiusi*, de-dogmatizza le fedi indossate per abitudine come abiti confezionati in serie per tutti e per nessuno. Semina il dubbio nel suo lieve, sinusoidale procedere. A colpi di fioretto. Con un polso pericolosamente sciolto. Predica l'accettazione dell'*involontarietà del pensiero*, l'indeterminazione, l'imprevedibilità. Unisce insieme la gioia infantile della sorpresa e la riduzione all'essenziale, la possibilità — per tutti — di essere a un tempo artisti e scienziati.

7.

Esige dunque abbandono e sicurezza. Sono le condizioni per affrontare il rischio, l'avventura del vivere ed *entrare nel labirinto*, di là dal facile ottimismo degli schematismi storicistici che bloccano gli esiti, scontandoli in anticipo. Contro il progresso come a-problematica fatalità cronologica. Nessun diacronico procedere necessitato, ma solo la conoscenza come impresa umana esposta alla regressione e allo scacco. Il labirinto si ripete, si avvita su se stesso. Ma dov'è il filo d'Arianna? Nessuno può dire di possederne il capo in anticipo. Il labirinto è insieme oblio e approfondimento. Richiede distacco e coraggio, forse anche irresponsabilità. È la cantilena della nutrice e insieme la riflessione assorta. Significa il riconoscimento della irriducibilità degli esseri umani, della loro indefinibilità. La possibilità che dietro ad ogni curva si apra il baratro o la salvezza. Così ogni uomo, in ogni istante, compie un gesto che lo salva o lo perde.

FRANCO FERRAROTTI

Elementi di sociologia nell'opera storiografica di Pier Fausto Palumbo

(Roma, 3 nov. 1916 - Ostuni, 11 nov. 2000)

di

CARMELO CAPIZZI

Egli non ne faceva sfoggio, ma tutti i suoi amici sapevano che il prof. Palumbo, benché nato, domiciliato e residente a Roma, discendeva da uno dei numerosi casati Palumbo insediati nel Mezzogiorno e, soprattutto, nel Salento (Francavilla Fontana). La sua famiglia apparteneva, per la linea paterna, alla borghesia locale più emergente, almeno tra la seconda metà del sec. XIX e la prima metà del XX. Suo nonno Pietro Palumbo fu uno dei più illustri cultori di storia salentina, delle cui opere egli avrebbe talora curato o fatto curare edizioni e ristampe¹.

Pier Fausto Palumbo nacque a Roma il 3 novembre 1916 dal magistrato Giovanni e da Caterina Pizzo². Essendo rimasto figlio unico, i genitori riposero in lui tutte le loro compiacenze e ne seguirono con affettuosa intelligenza l'educazione e l'istruzione scolastica, influenzando sulla sua formazione letteraria e musicale. Quell'adolescente si mostrava già insaziabile di letture impegnative in vari settori, soprattutto in quello della storia politica, sociale e letteraria. Come egli stesso narrava, non era facile distoglierlo dai libri e dalle riviste, di cui era ben fornita anche la biblioteca paterna.

Conseguita la maturità classica, nell'autunno 1933 si iscrisse alla Sapienza di Roma nella Facoltà di Lettere e Filosofia, dove conobbe o ascoltò maestri già celebri o in via di diventarlo (Ottorino Bertolini, Giovanni Gentile, Pietro Fedele, Nicola Festa, Giuseppe Grabielli, Carlo Toesca...). Nel frequentarne i corsi, i suoi interessi maggiori si andarono appuntando sulla storia medievale e moderna. Le sue letture accanite contribuirono ad aprir-

¹ Di Pietro Palumbo ricordiamo soprattutto la *Storia di Francavilla Fontana*, rist. anastatica, voll. 2, Bologna, Forni 1968; *Risorgimento Salentino (1799-1860)*, a cura di P.F. PALUMBO, Lecce, Centro di Studi Salentini, 1968; *Storia di Lecce*, a cura di P.F. PALUMBO, ivi, 1977; per altri titoli, vedi s.v. «Pietro Palumbo», in ASS. ITAL. EDITORI, *Catalogo dei libri in commercio 1981. Autori*, Milano, Editrice Bibliografica, 1981, p. 724.

² Attingiamo questa e altre notizie biografiche dai tre repertori G. VACCARO (cur.), *Panorama biografico degli Italiani d'Oggi*, vol. II (Roma, A. Curcio Editore, 1956) p. 1135; *Chi è? Dizionario biografico degli Italiani d'oggi*, Roma, Scarano, 1957, p. 403, e *Lui chi è?*, 2ª ediz., Editrice Torinese, 1970 ca., p. 554.

lo e a farlo riflettere sui problemi del suo ambiente sociale e politico. Imparò ben presto a conoscere e giudicare le caratteristiche culturali e accademiche della sua Università: una Sapienza dei primi anni '30, già notevolmente impregnata di fascismo o di acquiescenza al regime fascista instauratosi nel 1922. Ma non gli sfuggivano le eccezioni in contrario, talora costituite da uomini illustri. Non gli sfuggivano neppure tutti i pro e i contra di una situazione che andava facendosi sempre più complessa e torbida in Italia e in Europa. I corsi che seguì con maggior frequenza ed attenzione furono comunque quelli di Pietro Fedele³, ormai medievista di fama internazionale e personalità di spicco del regime fascista, che si rese ben presto conto delle doti eccezionali del Palumbo e della sua vocazione scientifica⁴.

Per suo consiglio, nel 1934/35 il giovane Pier Fausto si recò come borsista a Berlino, nella cui Università (allora Friedrich-Wilhelm Universität, ma divenuta nel dopoguerra l'odierna Alexander von Humboldt Universität) approfondì tematiche e metodologie di ricerca storica, frequentando lezioni e seminari, ad es. di Carl Erdmann e Walther Kienast. Nel contempo scriveva interessanti corrispondenze musicali in vari giornali e si andava formando un'idea concreta dell'atmosfera creata dal nazismo di Adolf Hitler, ancora all'inizio del suo governo, ma terribilmente più radicale del fascismo italiano e più incisivo e travolgente nel preparare la tragedia immane e distruttiva verso cui marciava⁵. L'impatto diretto col nazismo contribuì alla maturazione del suo rifiuto, sia di esso che del fascismo, da lui percepiti come «incolti» e ciecamente passionali.

Nell'autunno del 1935, rientrò a Roma e proseguì i suoi studi alla Sapienza; nel 1939 si laureò in materie letterarie con una tesi di storia medievale dedicata allo scisma dell'antipapa Anacleto II (1130-1138). Dopo un biennio di insegnamento in alcuni licei, come quello di Alatri, nel 1941 conseguì la libera docenza e fu incaricato di corsi di storia antica e medievale nelle Università la Sapienza di Roma (Facoltà di Lettere e Filosofia) e di Bari (Facoltà di Giurisprudenza). Nel frattempo andava segnalandosi con pubblicazioni che attestavano una feconda attività di studio e di ricerca, alla quale se ne affiancarono ben presto altre diverse⁶.

³ Cfr. *La «mia» Università*, in «Storia e civiltà», 1, 1985, pp. 135-154; su Pietro Fedele (1873-1943) vedi il saggio recente, ben articolato e documentato di F.M. BISCIONE, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XLV, Roma, Istituto dell'Encic. Treccani, 1995, pp. 573-575.

⁴ Ciò spiega, ad esempio, la sollecitudine del Palumbo nel curare la *Bibliografia degli scritti di Pietro Fedele*, subito dopo la sua scomparsa, in «Archivio della Regia Deputazione romana di storia patria» 67 (1944), pp. 27-39.

⁵ Cfr. *La «mia» Università*, cit., pp. 144-148. Per notizie più ampie, vedi, *Berlino 1935. Pagine sulla Germania nazionalsocialista*, Roma Le Edizioni del Lavoro, 1965; Palestrina, Bach, Beethoven e altri saggi, Roma, Apollon 1945; 2ª ediz., Roma, Edizioni Europa, 1956.

⁶ *Formazione e sviluppo degli studi di storia moderna in Italia*, Firenze, Olschki, 1941; *L'organizzazione del lavoro nel mondo antico*, Firenze, Sansoni, 1942; *Il Risorgimento: dalle riforme settecentesche a Roma capitale*, Bari, Adriatica, 1947; *Uomini, tempi, paesi, dall'antico al nuovo*, Firenze, Macri, 1947; *Studi medievali*, Napoli, Pironti, 1949; *L'unità economica del mondo antico*, Roma, Ediz. del lavoro, 1951; *Primi capitoli di una storia sociale dell'alto Medio*, ivi, 1951. Cfr. «Archivio Storico Pugliese», anno V, 1952, e gli *Atti del I Congresso Storico Pugliese e del Convegno di Studi Salentini*, Bari 1953).

Nel 1943-44, caduto il governo di Mussolini e poi costituitasi la Repubblica di Salò e attuata l'occupazione tedesca di gran parte d'Italia, il Palumbo prese parte al movimento clandestino della Resistenza a Roma come affiliato del Partito di Azione sino all'arrivo degli Alleati nel giugno del 1944⁷.

Nel 1944-'53, affiancò all'attività didattica e di ricerca storica, la propria collaborazione al movimento politico di «Paneuropa»⁸.

Nel 1945 fondò e diresse la rivista «*Rassegna mensile di politica, economia e cultura internazionale*», che durò fino al 1952 inclusive.

Nel 1951, fondò e diresse la «*Rivista del Lavoro. Rassegna mensile di documentazione e di studio dei problemi del lavoro*», N.S., che avrà vita solo nel biennio 1951/52. In tali anni, il Palumbo, oltre che mostrare particolare interesse per la sociologia del lavoro e per vari aspetti della storia politica, si mantenne in relazioni speciali di amicizia e collaborazione con varie personalità, specialmente col senatore Meuccio Ruini⁹.

Ma già fin dal 1950 fu chiamato a coprire la carica di Presidente della Società di Storia Patria per le Puglie, che gli porse il destro di stimolare vigorosamente il risveglio culturale e lo sviluppo degli studi storici nel Mezzogiorno sia con pubblicazioni sia organizzando due cicli di congressi storici sulle Puglie (1951-1956) e sul Regno meridionale (1957-1966), fondato dai Normanni nel sec. XI e governato, dopo l'estinzione della dinastia degli Altavilla (fine del sec. XII), da Svevi, Angioini e Aragonesi. Uno degli scopi principali perseguiti felicemente dal Palumbo fu il riavvicinamento con gli studiosi jugoslavi, specialmente coi croati, coinvolti a vario livello in quella storia.

Nonostante i titoli scientifici già accumulati e pur essendo riuscito primo vincitore del concorso a cattedra di storia medievale e moderna (1952), essendo scomparso da sei anni il suo «patrono accademico», Pietro Fedele, il Palumbo attraversò un periodo di pene e delusioni — «un lungo calvario», soleva dire — per aver assegnata una cattedra universitaria. Sperimentò sulla propria pelle le prevaricazioni di un mondo accademico italiano sempre più politicizzato e dominato da «baroni» prepotenti, sempre più in preda a camarille di scuola o di partito, sempre più affollato di dotti veri e propri, ma spesso intimiditi e «latitanti» perché politicamente compromessi. È il mondo accademico delle crescenti lottizzazioni clientelari, delle invidie e delle gelosie più meschine e crudeli, quel mondo che stava divenendo riserva di caccia di politicanti tanto più loquaci e... potenti quanto meno dotati di preparazione scientifica¹⁰.

⁷ Cfr. *Il governo dei quarantacinque giorni e diario della resistenza a Roma*, Roma, Le Edizioni del Lavoro, 1967.

⁸ Cfr. *L'Italia dalla Resistenza alla «legge truffa» (cronaca degli «anni difficili» 1944-1953)*, Roma, Edizioni Europa, 1969; *Secondo tempo di «Paneuropa»*, (*Cronache degli anni «europei» (1944-1952)*), Roma, Edizioni Europa, 1968).

⁹ Su questo intellettuale e uomo politico vedi soprattutto P.F. PALUMBO, *Storici, maestri ed amici. Venti profili con un'introduzione, bibliografia e ritratti*, Roma, Edizioni del Lavoro, 1985, pp. 309-323.

¹⁰ Cfr. *La «mia» università*, cit., pp. 148-154; *Uomini, tempi paesi dall'antico al nuovo*, 2ª ediz. Roma, Edizioni Europa, 1961; *Scandalo all'Università (storia segreta dell'università italiana)*, Roma, Edizioni Europa, 1971; *Storici, maestri ed amici. Venti profili con un'introduzione, bibliografia e ritratti*, ed. cit., passim. — Forse fu l'amarezza del «calvario» suaccennato che spinse il Palumbo a qualificarsi, ancora nel 1956, come semplice giornalista; G. VACCARO (cur.), *Panorama biografico*, cit., p. 1133.

Comunque il Palumbo, conseguita regolarmente la libera docenza e vinto il concorso a cattedra fu chiamato, come dicevamo, a insegnare successivamente, a vario titolo, nelle Università di Roma, Bari, Lecce e Salerno, fino al collocamento in pensione avvenuto nel 1992. Nelle ultime due Università, ancora nella fase incipiente o di «decollo», ebbe affidati anche incarichi organizzativi.

In tale quarantennio, dunque, il prof. Palumbo, già sposato nel 1954 e divenuto man mano padre di quattro figli, ebbe modo di spiegare un'intensa attività accademica e scientifica che ha del prodigioso, tanto sul piano della produzione scientifica quanto sul piano organizzativo e funzionale delle istituzioni accademiche, come in quello della pianificazione di studi e ricerche.

Non è davvero facile seguirlo in un'attività così multiforme e vulcanica, neppure se si ricorre al solito filo conduttore della scansione cronologica. Nel 1943-1944, come abbiamo accennato, partecipò attivamente alla Resistenza e, nell'immediato dopoguerra, alla vita politica e al Movimento per l'Unità Europea, per cui nel 1945-1952 fondò e diresse «*EUROPA. Rassegna mensile di politica, economia e cultura internazionale*».

Abbiamo accennato pure che egli dal 1945 collaborò con la «*Rivista del Lavoro*», di cui assunse la direzione della seconda serie negli anni 1951-52¹¹.

Ma forse è lecito dire che il 1952 segni lo spartiacque nella vita del prof. Palumbo. Quell'anno infatti compare già Presidente della Società di Storia Patria per la Puglia e presiede la Società Storica di Terra d'Otranto come pure il Centro di Studi Salentini di Lecce — o Istituto per la storia del Mezzogiorno — alla cui fondazione il suo contributo è determinante¹².

Grazie a questa triplice Presidenza e al suo impegno personale, il prof. Palumbo si adoperò per l'istituzione dell'Università di Lecce, dove aveva già fondato, come abbiamo or ora detto, l'Istituto per la storia del Mezzogiorno dotandolo di due portavoce prestigiosi: prima gli «*Studi Salentini*» (1956 ss.), e poi la «*Rivista storica del Mezzogiorno*» (1966 ss.).

Non basta. Ai primi degli anni '80 fondò a Viterbo il Centro di Studi sull'età comunale e lo dotò ben presto della rivista «*Storia e civiltà*» (1985 ss.) e di una biblioteca ospitata nella monumentale Villa Farnese di Caprarola.

Tali riviste non solo furono fornite dal prof. Palumbo di indici generali, decennali o ventennali, ma anche affiancate da serie di studi suoi ed altrui, di quaderni, fonti, «biblioteche», che continuarono anche quando esse — e fu il caso di «*EUROPA*» e di «*Rivista del Lavoro*» cessarono di esistere in quanto periodici. La serie più nutrita è rimasta la «Biblioteca delle Edizioni del Lavoro», che nel 1998 giungeva al XVII° volume.

Sposatosi nel 1954 con la signorina Teresa Fontana, nata a Catania,

¹¹ «*EUROPA*» e «*Rivista del Lavoro*» cessarono d'esser pubblicate nel 1952; ma nel 1985 il prof. Palumbo ne compilerà e pubblicherà gli indici 1985.

¹² Cfr. «*Archivio Storico Pugliese*», anno V, 1952, e gli *Atti del I° Congresso Storico Pugliese e del Convegno di Studi Salentini*, Bari 1953.

ma anch'essa di origine pugliese (di Ostuni), ne ebbe, dicevamo, quattro figli: Stefano, Vanna, Sergio e Francesca. Nell'ultimo decennio la sua vita privata è stata allietata anche dalla nascita di tre nipotini (Giorgio, Federico, figli di Stefano, e Manfredi, figlio di Francesca). A proposito di quest'ultimo conservo un ricordo personale che mi induce a riflettere tuttora. Era l'inizio del 1999, e Manfredi aveva circa 18 mesi e muoveva i primi passi. Appena poteva, correva, ancora barcollando, dal nonno per saltargli addosso, giocare con lui e... parlargli, distraendolo, naturalmente, dal lavoro e dalle carte che ingombravano lo scrittoio. Il vecchio studioso lo lasciava fare fissando lo sguardo sorridente sulla sua testina bionda. In uno degli ultimi nostri incontri, dopo l'arrivo tempestoso e cinguettante di Manfredi, mi disse in tono scopertamente commosso: «Io ormai vivo per questo bambino»; e subito, guardandomi serrando le labbra, soggiunse: «Che mondo gli lasciamo?». Non seppi replicar nulla, ma volsi il mio sguardo dalla sua figura mingherlina, già troppo emaciata e cadente, a quel frugolo sempre in moto e festante; poi, sempre in silenzio, mi diedi a percorrere per l'ennesima volta le vaste pareti del salone gremite da cima a fondo di libri ben selezionati e ordinati. Ora, dopo l'attentato terroristico di New York e la guerra che ne è seguita, capisco meglio l'angoscia di quell'interrogativo e trovo saggio di non aver neppure tentato di dare una risposta.

Visto nella cornice della sua vita privata e della sua famiglia, il prof. Palumbo non è soltanto lo studioso fecondo e geniale, il lavoratore instancabile dell'intelligenza e della penna, nonostante difficoltà d'ogni genere, delusioni ed emarginazioni. Ad avviso di chi scrive e dei suoi amici e conoscenti più vicini, egli rappresenta anche e soprattutto un raro esempio di «aristocratico» della politica e della vita intellettuale; un tipo di umanità costruttiva; non priva, certo, di limiti, ma nettamente e fermamente opposta a certa cultura convenzionale e cinica, ormai avviata ad essere la «cultura della morte». Pensiamo di poterlo affermare serenamente: tutte le energie del prof. Palumbo, non ostante certe sue insistenze pessimistiche, sono state tese a far trionfare la «cultura della vita» e i valori che la sorreggono, compresi quelli, oggi spesso negletti o derisi, di «patria» e di «italianità», di «coerenza etica» e di «serietà religiosa». La prova più convincente di tale esito complessivo della sua vicenda è fornita dalla natura del messaggio contenuto nella sua opera di storico.

* * *

La bibliografia del prof. Palumbo, che conta, fra l'altro, decine di volumi, rivela, come abbiamo più volte accennato, un ampio spettro di interessi storici, che vanno dalla storia del lavoro nell'antichità classica alla storia politica civile ed ecclesiastica, fino a quella contemporanea più recente. Non è a caso che egli abbia avuto il titolo accademico, ufficiale fino a qualche decennio fa, ma ormai desueto, di «professore di Storia Medievale e Moderna». Se questo titolo oggi impressiona per la sua ampiezza cronologica, esso non ci impedisce di restar stupiti di fronte alla

fedeltà con cui il prof. Palumbo cercò di mostrarsene degno. Basti osservare la varietà dei settori in cui si è esercitata la sua fatica di storico, che ci conduce dalla fine del mondo antico alla nostra epoca contemporanea, dalle semplici compilazioni bibliografiche¹³ fino all'edizione scientifica di documenti manoscritti, conservati soprattutto negli archivi napoletani e pugliesi⁴.

Per fornire un'idea concreta e il più possibilmente oggettiva di questa ampiezza di interessi, ci permettiamo di presentare una lista provvisoria dei titoli più significativi, raggruppandoli specialmente sul tracciato suggerito dalla specificità dei contenuti.

Innanzitutto vogliamo mettere in risalto la natura fortemente autobiografica che caratterizza gran parte delle pubblicazioni anteriori al 1953, che offrono in spaccato vaste sezioni della storia italiana ed europea degli anni 1933-1950, e coincidono con la prima fase della vita intellettuale del prof. Palumbo. In tale fase la sua problematica sociologica (rapporti tra *Weltanschauung*, movimenti politico-sociali, istituzioni pubbliche, ecc.) sgorga non solo da riflessioni su temi di storia antica, medievale o moderna, ma anche da un vissuto quotidiano che lo coinvolge come singolo individuo e come giovane studioso.

Nelle pubblicazioni di questa prima fase — talora riprese in seguito e ristampate — si riflettono, come abbiamo accennato, il suo anno di «borista» a Berlino¹⁵, la sua partecipazione alla resistenza a Roma dal 25 luglio all'8 settembre 1943 e all'occupazione della Città Eterna da parte degli alleati nel giugno del 1944¹⁶, e poi gli anni ambigui e caotici dell'immediato dopo-guerra, in cui si ebbero la rinascita pletorica dei partiti politici¹⁷, l'inizio di una ricostruzione economica più squilibrata che solida, fortemente rallentata e ostacolata dai partiti di destra e di sinistra. Il Palumbo deplorava che una ricostruzione politica e sociale realmente libera da ipoteche demagogiche, totalitarie e clientelari non si ebbe. Le spinte persistenti di opportunismo capitalistico, praticato velatamente o apertamente, dal «potere reale o forte» che dominava troppo facilmente su istituzioni, partiti, sindacati e singoli individui, ostacolarono il risanamento politico e mo-

¹³ Il primo libro in materia è la rassegna sistematica ad uso accademico *Gli studi di storia del Medio Evo dopo la guerra*, Milano, Istituto Editoriale Cisalpino, 1941; avrà ugualmente carattere di rassegna la *Bibliografia storica internazionale (1940-1947)*, Roma, Le Edizioni del Libro, 1950. A questi saggi ne seguiranno vari altri, compilati con criteri più critici e organici: come, ad esempio, *Pubblicazioni storiche jugoslave*, in «Archivio storico Pugliese», 14 (1961), estratto dai fascicoli III-IV, pp. 15. *Medioevo meridionale. Fonti e letteratura storica dalle invasioni alla fine del periodo aragonese*, Roma, Le Edizioni del Lavoro, 1978; 2^a ed., Roma, Istituto per la Storia del Mezzogiorno, 1996.

¹⁴ Cfr. ad esempio: *I documenti medievali di Ostuni*, con introduzione e a cura di P.F. Palumbo, Lecce, Centro di Studi Salentini, 1996; *Il «Libro rosso» dell'Università di Lecce, Liber Rubeus Universitatis Lippiensis*, con introduzione e a cura di P.F. Palumbo, voll. 2, Lecce, Centro di Studi Salentini, 1997-1998.

¹⁵ *Berlino 1935. Pagine sulla Germania nazionalsocialista*, 2^a ed., Roma Le Edizioni del Lavoro, 1966.

¹⁶ *Il Governo dei quarantacinque giorni - Diario della Resistenza a Roma, (1943-44)*, 2^a ed., Roma, Le Edizioni del Lavoro, 1967.

¹⁷ Cfr. l'opuscolo *Il risorgere dei partiti all'indomani della guerra*, Roma, Le Edizioni del Lavoro, 1986.

rale di cui la Nazione e lo Stato avevano urgente bisogno dopo le avventure devastanti del fascismo e della seconda guerra mondiale. Del resto, tali avventure erano state volute e coltivate proprio dallo stesso «potere reale o forte», che aveva mandato al governo Mussolini e il fascismo, e ora fingeva di averli avversati fino al punto da esser stato vittima della sua... resistenza antifascista¹⁸. Oltre a ciò, mentre andava vivendo per quasi due decenni un'esperienza concernente la storia economica e sociale del mondo antico e medievale in genere, e romano in particolare¹⁹, il giovane prof. Palumbo andava misurandosi con alcuni temi storici e storiografici. Nel giro di circa trent'anni li arricchirà di pubblicazioni sempre più notevoli e durature, apparse in una o più edizioni successive, o perfino contemporaneamente in due o più collane²⁰. I temi storici abbracceranno avvenimenti di incidenza internazionale²¹, uomini di notevole se non sempre di grande importanza²², istituzioni politiche e centri urbani di maggiore o minore incidenza o influsso sul piano regionale, nazionale e internazionale²³.

¹⁸ Cfr. i due volumi complementari *L'Italia dalla Resistenza alla legge truffa*, Roma Milella, 1969; II: *L'Italia dalla Resistenza alla legge truffa. Cronache degli anni difficili (1944-1953)*, Roma, Edizioni Europa, 1969.

¹⁹ Cfr. *L'organizzazione del lavoro nel mondo antico*, Firenze, Sansoni, 1942; 2ª ed., *L'organizzazione del lavoro nel mondo antico ed altri saghi*, Roma, Europa, Editrice, 1967; *Pagine e idee di storia sociale*, Roma, Le Edizioni del Lavoro, 1951; *Primi capitoli di una storia sociale del Medioevo*, Roma, Le Edizioni del Lavoro, 1952; *L'unità economica del mondo antico*, Roma, Le Edizioni del Lavoro, 1952.

²⁰ Ecco tre casi: *Scritti di letteratura e d'arte*, pubblicati nel 1987 a Roma, nelle due collane Edizioni del Lavoro e Edizioni Europa; *Momenti e problemi della storia di Lecce e della Terra di Otranto*, che viene pubblicato nel 1990 in tre sedi: a Lecce (Studi Salentini), a Lecce (Società Storica di Terra d'Otranto) e a Roma (Edizioni del Lavoro); *Studi Medievali*, pubblicati in 3ª ed. nel 1991 a Roma sia nella collana Le Edizioni del Lavoro sia nella collana Europa.

²¹ *Lo scisma del MCXXX*, Roma, Deputazione romana di Storia Patria, 1942; 2ª ediz. totalmente riveduta, sotto il titolo: *I precedenti, la vicenda romana e le ripercussioni europee dello scisma di Anacleto II*. Regesti ed indici, Roma, Le Edizioni del Lavoro, 1995; su questa seconda edizione, vedi C. CAPIZZI, in «Storia e civiltà», 12 (1996), pp. 208-210; cfr. pure P.F. PALUMBO, *La lotta delle investiture e la rinuncia di Pasquale II nel giudizio di Antonio Rosmini e la polemica con Augustin Theiner*, in *Miscellanea in onore di Ruggero Moscati*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1983, pp. 473-492. — Il Medioevo rimase sempre il settore storico preferito del Palumbo; basti qui ricordare *Studi di Storia medievale e moderna, tra Settecento e Novecento*, Roma, Le Edizioni del Lavoro, 1992; e *Studi Medievali (1935-1990)*, 3ª ed., Roma, 1991.

²² *Manfredi Maletta, gran camerario del Regno di Sicilia. Un uomo di corte del Duecento*, Roma, Istituto per la Storia del Mezzogiorno, 1980; *Alessandro III*, Roma, Edizioni Lavoro, 1985; *Tancredi, conte di Lecce e re di Sicilia, e il tramonto dell'età normanna, con un'appendice sulla fine della cancelleria normanna e il regesto degli atti di Tancredi e Guglielmo III*, Roma, Istituto per la storia del Mezzogiorno, 1991.

²³ Vedi *Uomini tempi paesi dall'antico al nuovo*, 2ª ed., Roma, Edizioni Europa, 1961; *Nascita di una città: Manfredonia (per un centenario: 1263-1963)*, in «Studi Medievali», 3ª ser. IV/1, (1963), pp. 367-371. *La Repubblica di Ragusa nelle relazioni fra le due sponde adriatiche*, Roma, Edizioni Europa, 1972; *Tre studi veneziani*, Roma, Edizioni Europa 1988; *Città, terre e famiglie dall'età sveva e alla angioina*, Roma, Le Edizioni del Lavoro, 1989; *Momenti e problemi della storia di Lecce e di Terra d'Otranto*, Roma, Le Edizioni del Lavoro, 1990; *Terre Arnolfe, Origine e vicenda d'una terra umbra tra il IX° e il XII° secolo*, Roma, Le Edizioni del Lavoro, 1995.

I temi storiografici comprenderanno studi e ricerche sulla metodologia, la fecondità, lo spessore scientifico e l'irradiazione storico-culturale di innumerevoli storici, cronisti ed eruditi dei secoli XV-XX, spesso legati a movimenti e scuole di vasta rinomanza²⁴. Non sono mancate le parentesi dedicate alla «storia delle idee»²⁵, a temi artistico-letterari²⁶ e, come abbiamo detto, alla musica²⁷.

Soprattutto non sono mancate pubblicazioni di franca apertura storica internazionale, che rivelano nel Palumbo una speciale sensibilità che può forse definirsi come umanistico-universalistica²⁸. Dopo avervi pensato almeno fin dal 1959-'61²⁹, all'inizio degli anni 1970 egli promosse in modo sistematico e indefesso una generosa iniziativa, che con la scomparsa di lui ha perduto forse il suo sostenitore più zelante e attivo: la compilazione di un *Codice* delle fonti sulla storia delle Relazioni fra le due Sponde dell'Adriatico. Tale *Codice*, come del resto hanno dimostrato gli Atti dei sei convegni di studio dedicati alla sua preparazione remota³⁰, dovrebbe, oltre tutto, non solo lanciare nuovi ponti e nuovi messaggi per la comprensione e stima vicendevole delle popolazioni italiane e di quelle balcaniche e mette leuuropee gravitanti verso l'Adriatico, ma mettere in evidenza un fatto storico macroscopico, spesso trascurato o dimenticato per motivi di

²⁴ Cfr. ad esempio, Antonio Ludovico Antinori (*Fonti Antinoriane e metodologia storica*), in Antinoriana, vol. IV, s.i.t., pp. 165-174; *Caratteri della letteratura storica odierna (a proposito di alcuni libri recenti)*, Lecce, I.T.E.S., 1970, pp. 161-174; *Patrioti, storici, eruditi salentini e pugliesi*, Lecce, Società Storica d'Otranto, 1982; *Per la storia di Ostuni: Pietro Vincenti, Francesco Trinchera, Ludovico Pepe*, Lecce, Società Storica d'Otranto, 1983; *Storici maestri ed amici*, Roma, Le Edizioni del Lavoro, 1986; *Storia e storiografia*, Roma, Le Edizioni del Lavoro, 1998.

²⁵ Un caso tipico: *Roma nella letteratura storica dall'antichità ad oggi*, Roma, Edizioni Lavoro, 1995.

²⁶ Vedi, ad esempio, *Primi saggi di letteratura e d'arte*, Roma, Le Edizioni del Lavoro, 1966; *Barocco: Storia di un concetto*, in AA.VV., *Barocco Europeo, barocco italiano, barocco salentino*, Lecce, Editrice l'Orsa Maggiore, 1969, pp. 29-40; *Il terzo canto del Purgatorio e Manfredi in Dante*, in «Studi Salentini», fasc. LI-LII (1967), pp. 47-76; *Scritti di letteratura e d'arte, (1931-76)*, Roma, Edizioni Europa, 1987; *Il Bandello o del piacere di raccontare, Vita e opere di un domenicano del Cinquecento*, Roma, Le Edizioni del Lavoro, 1990.

²⁷ *Palestrina, Bach, Beethoven e altri saggi*, Roma, Apollon 1945; 2^a ediz., Roma, Edizioni Europa, 1956; 3^a ed. 1986).

²⁸ *Berlino 1935. Pagine sulla Germania nazionalsocialista*, Roma, Le Edizioni del Lavoro 1965; *Educazione nazionale e relazioni culturali internazionali, Scritti sulla scuola*, Roma, Le Edizioni del Lavoro, 1978.

²⁹ Cfr. *Un codice diplomatico dei rapporti Italo-Jugoslavi*, in «Nuova Antologia», n. 1942 (1962), pp. 235-242; *Sulla genesi e i lavori preparatori del «Codice diplomatico dei rapporti tra le due sponde adriatiche»*, estratto da *Momenti e problemi della storia delle due Sponde adriatiche. Atti del I° Congresso internazionale sulle relazioni fra le due sponde (Brindisi-Lecce-Taranto, 15-18 ott. 1971)*, a cura di P.F. Palumbo, Roma 1973, pp. 1-13.

³⁰ Al volume *Momenti e problemi* cit. il prof. Palumbo ha fatto seguire quelli dei cinque congressi seguenti, dai titoli significativi: *Le relazioni religiose e chiesastico tradizionali* (Bari - Castel del Monte e Trani, 29-31 ottobre 1976); *Le relazioni demografiche e populistiche* (Foggia-Vieste, 5-8 ottobre 1978); *Le relazioni economiche e commerciali* (Lanciano-Atri-Chieti-L'Aquila 13-16 ottobre 1980); *Le relazioni culturali ed artistiche* (Vasto-Ortona-Chieti-Termini, 23-26 giugno 1984); *Le relazioni politiche e diplomatiche* (Ancona-Jesi-Fabriano-Senigallia-S. Marino, 28 febbraio - 4 marzo 1987).

ideologia politico-nazionalistica: che l'Adriatico, come il Mare Jonio, fin dall'epoca preistorica non è stato soltanto o prevalentemente un «fossato», una semplice barriera naturale o un luogo di scontri bellici, ma anche e soprattutto un crocevia, una via aperta agli scambi, economici culturali e civili in genere³¹. Come provano i fondi archivistici, ad esempio, di Bari, Ancona, Fano, Venezia, Trieste, Fiume, Vienna, Zara, Cattaro, Ragusa (Dubronik), Spalato, i popoli delle due sponde vi si sono più incontrati pacificamente che scontrati da nemici³². Da qui la necessità di preservare e illustrare le testimonianze scritte e monumentali delle predette relazioni; necessità riconosciuta senz'altro da studiosi balcanici ed europei in genere.

Ma allo sguardo acuto e pensoso del prof. Palumbo non sfuggiva l'importanza storica di quelle testimonianze da raccogliere nel *Codice* tenendo gli occhi rivolti specialmente ai Paesi balcanici dell'ex-Jugoslavia. Non gli sfuggì soprattutto la parte avuta nelle relazioni fra le due sponde dell'Adriatico dall'Epiro greco e dall'Albania. Alla caduta del Muro di Berlino e alla conseguente rottura del rigido isolamento politico-culturale dell'Albania, durato dal 1945 in poi, si presentò l'occasione per riallacciare un dialogo storico tra l'Italia e la patria di Skanderbeg; si celebrò così il congresso «Italia e Albania» riunitosi ad Ancona-Fabriano-Senigallia dal 30 gennaio al 2 febbraio 1992.

Queste fatiche hanno procurato al prof. Palumbo una fama internazionale, che probabilmente si rafforzerà coll'andar del tempo³³.

Le pene e le delusioni per giungere al conseguimento di una cattedra universitaria in un mondo accademico italiano sempre più politicizzato e culturalmente degradato, gli acuiro una sensibilità vivissima verso la scuola come tale³⁴, l'Università italiana³⁵ e altre istituzioni di cultura come le Società di Storia Patria, i Centri di ricerca, le Biblioteche pubbliche e private,

³¹ Il prof. Palumbo concludeva i suoi *Lineamenti della storia dell'Adriatico* (discorso inaugurale), in *Atti del Congresso Internazionale sulle relazioni fra le due Sponde adriatiche* (15-18 ottobre 1971), Roma, Le Edizioni del Lavoro 1973: «Il mare separa o avvicina, più di lunghi tragitti terrestri, più degli stessi confini, le civiltà e le stirpi? L'Adriatico divide od unisce? Nella storia appare più come ponte che come jato» (p. 15).

³² Cfr. *Per la storia delle relazioni fra le due sponde adriatiche*, Roma, Le Edizioni del Lavoro, 1989 - *Per la storia delle relazioni adriatiche*, Roma, Centro di Studi sulla Civiltà Adriatica, 1989 (con una ricca bibliografia specifica, intitolata *Lineamenti bibliografici per i rapporti fra le due sponde*, pp. 191-214).

³³ *Le relazioni fra le due sponde adriatiche e la preservazione delle loro testimonianze*, in «Recueil de travaux de la Faculté de Philosophie, série A: Le Sciences historiques», tome XVIII, Belgrade 1994, pp. 385-388, dove, fra l'altro si elencano alcuni patrocinatori speciali del «Codice» come Ivan Bozic', Cvito Fiskovic, Ferdo Gestrin, Grga Novak Tomislav Raukar, Jorio Tadic, Franco Valsecchi, Ignacij Void, ecc.

³⁴ Vedi, ad esempio: *L'insegnamento della storia e il problema dei manuali scolastici*, in «Europa», 5 (1949), fasc. X-XII, estr. pp. 1-23.

³⁵ Cfr. *La «mia» università*, cit., pp. 148-154; *Uomini, tempi paesi dall'antico al nuovo*, 2ª ediz. Roma, Edizioni Europa, 1961; *Scandalo all'Università (storia segreta dell'università italiana)*, Roma, Edizioni Europa, 1971; *Storici, maestri ed amici. Venti profili con un'introduzione, bibliografia e ritratti*, Roma, Le Edizioni del Lavoro, 1985.

ecc. Egli si battè anche per le loro strutture, distribuzione territoriale e funzionamento; e, talora, con successo³⁶.

Il Palumbo è stato non solo uno studioso instancabile e fecondo, ripetiamo, ma anche un organizzatore di imprese scientifiche³⁷. Egli si è acquistati meriti insigni come promotore sollecito e infaticabile di istituzioni e di periodici che, in parte, come abbiamo visto, ha lasciato in piena fioritura dopo averli fondati e diretti per decenni addossandosi personalmente anche i lavori più faticosi di redazione, stampa e spedizione³⁸.

Non basta. Chi l'ha conosciuto da vicino l'ha potuto anche ammirare per la sua grinta di organizzatore di Congressi, per cui spesso si rivelò brillante ed efficace nella scelta delle tematiche da svolgere, nel sapersi procurare non solo il «patrocinio» di istituzioni accademiche e di autorità pubbliche prestigiose, ma anche l'adesione e collaborazione di storici di fama nazionale e internazionale, come rivelano gli «Atti» dei vari congressi celebrati³⁹. Di tali vere e proprie imprese culturali sarebbe attualmente difficile presentare un censimento completo. In questa sede basterà ricordarne alcune, e inizieremo ricordando che già negli ultimi di ottobre del 1952 il prof. Palumbo compare come Presidente del Congresso Internazionale di Studi Salentini⁴⁰.

* * *

Egli non allentò mai il suo interesse per la storia contemporanea, che seguì prima come politico attivo della resistenza e del periodo postbellico immediato (a un di presso negli anni 1943-1952) e poi come osservatore attento, cronista e pensatore storico. Abbiamo già ricordato e citato in nota le numerose pagine sparse in questo secondo periodo nei vari quaderni di «*Studi Salentini*» e di «*Storia e civiltà*» e che ora si trovano in gran parte raccolte in due dei suoi ultimi volumi⁴¹.

³⁶ Cfr. *Le Società di Storia Patria nella cultura italiana*, in «Archivio Storico Pugliese», a. II, fasc. III-IV, (1949), pp. 3-28; *Il problema, oggi, delle Società di Storia Patria. Con una postilla pugliese*, in «Studi Salentini», fasc. XVIII (1964), pp. 1-18; *Dalle Commissioni d'Archeologia e Storia Patria alla Società di Storia Patria per la Puglia. Contributo alla storia della cultura in Puglia dalla fine dell'Ottocento ad oggi*, Lecce, Centro di Studi Salentini - società Storica di Terra d'Otranto, 1966; *Profilo della cultura storica salentina*, in Appendice; *Dalla Società di Storia Patria per la Puglia, alla Società Storica di Terra d'Otranto*, Lecce, Centro di Studi Salentini - Società Storica di Terra d'Otranto, 1968.

³⁷ Qui ricordiamo quanto abbiamo man mano già detto circa le Edizioni del Lavoro, il progetto della raccolta e pubblicazione del Codice diplomatico delle Relazioni fra le due Sponde dell'Adriatico, i vari Congressi internazionali celebrati per lo più nelle maggiori città pugliesi e marchigiane in vista di tale Codice, ecc..

³⁸ Ci riferiamo, evidentemente, alla *Rivista storica del Mezzogiorno*, 1964 ss., agli *Studi Salentini*, 1956 ss., e a *Storia e Civiltà*, 1985 ss.

³⁹ Cfr. sopra, nota 33.

⁴⁰ Cfr. *Atti del Congresso Storico Pugliese e del Congresso Internazionale di Studi Salentini*, in «Archivio Storico Pugliese» 5/1, fasc. I-IV, dicembre 1952; ricordato da PAOLO STOMEI, *Vito Domenico Palumbo neellenista greco-salentino*, in «Studi Salentini», 1, 1956, pp. 136-175 e..

⁴¹ *Storia e storiografia*, Roma, Le Edizioni del Lavoro, 1998; *Cronache di quarant'anni*, Roma-Bari, Edizioni Europa, 1999. Questo volume, uno degli ultimi del Palumbo, porta la dedica: *Ai miei nipoti Federico, Giorgio e Manfredi, per quando saranno grandi*.

Il Palumbo vi dà prova di una sensibilità, riflessione e penetrazione spesso sorprendenti. Le sue analisi e le sue denunce richiamano — almeno per certi versi — quelle di politologi prestigiosi come Leo Valiani, Norberto Bobbio e Alberto Ronchey. I grandi movimenti evolutivi o involutivi della vita politica, etica, religiosa, culturale, economica, giuridica, sociale ecc., tanto in Italia quanto nel mondo, trovano in lui una cassa di risonanza originale, un conoscitore ben informato, un osservatore acuto e partecipe. Nei suoi accenni informativi e descrittivi e nelle sue riflessioni, si rende sempre interessante, anche se non sempre di facile lettura a causa del suo stile denso di allusioni e richiami, fortemente vigilato, elaborato e sfumato. E sempre un dotto, uno storico fortemente attivo, che parla; un «puro», un «idealista», che non tollera mediocrità e compromessi di nessun genere, che soffre delle mediocrità o bassezza etica vera e propria di tanti politici odierni visti alla luce dei grandi statisti del passato italiano ed europeo.

Ecco una pagina significativa, fra innumerevoli altre, risalente al 1996: «Viviamo in un mondo di corrotti e di corruttori (ma non è una giustificazione per l'operato del governo), privo di altre ragioni di vita, se non il benessere comunque conseguito e che non ha altro Dio se non il denaro. Se il Belgio si pone al centro di una macabra pedofilia, se in America le carceri si affollano di condannati a morte, in un'attesa tragica come i loro delitti, se in Inghilterra e in Spagna separatisti e anarchici insistono a far esplodere i loro «botti» micidiali, se la Serbia pare alla vigilia della rivoluzione, a sconto delle carneficine «razziali» in Bosnia, e la Bulgaria la segue a ruota, sotto l'assillo dello spaventoso aumento dei prezzi, se dai paesi africani non giungono se non visioni allucinanti di lotte fratricide e dello sterminio di popolazioni inermi e, nel prossimo Oriente, la ferocia di Saddam Hussein, lasciato sussistere dall'insipienza americana, si estende dai Curdi sventurati alla sua stessa famiglia e, in Palestina, l'impossibile convivenza tra arabi e ebrei offre sempre rinnovato olocausto di vittime giornaliere, l'Italia (il mostro, o i mostri, di Firenze insegnano) ha perduto le sembianze di nazione dal volto umano che l'avevano caratterizzata per secoli, di patria del diritto, delle arti e della cultura. È una Italia che non ha più da lunghi anni una politica estera (e, in conseguenza, non cura, ma sminuisce le sue forze armate, moltiplicando, come i regimi assoluti, le forze di polizia), i cui governi hanno abbandonato ogni ancor possibile tentativo di recupero territoriale, patrimoniale, spirituale, delle terre strappateci a oriente e la causa dei profughi e degli infoibati»⁴².

In questa come in tante altre pagine analoghe il lettore è particolarmente attratto e stimolato dall'*humanitas* rivelatavi dal Palumbo cronista, storico e pensatore, animato da un forte senso della giustizia, del diritto e dello Stato, da una *pietas christiana* talora velata in formule laiche, o neutre, ma, qui, come spesso altrove, sempre presente quale elemento fondante ed essenziale del suo discorso realistico, acuto, e, talora, malgrado

⁴² Cfr. «Storia e civiltà» 12 (1996), fasc. 3-4, pp. 113-114 - *Cronache di quarant'anni*, cit., pp. 436-437.

ogni sforzo d'ottimismo, malinconicamente sconsolato o elegiaco⁴³.

Buona parte di questi elementi si riscontrano, per esempio, in un «pensiero» dedicato dal Palumbo, in chiave più scopertamente filosofica, al tema *storia e passato*: «La storia presenta il passato come un séguito ininterrotto di eventi, opera — tranne quelle naturali — dell'uomo. L'immobilità, il silenzio non hanno, quindi, storia. Che è invece movimento, azione anche quale si ha per l'iniziativa di singoli, di gruppi, di società, che si fanno nazione, da cui poi sorge lo Stato, o confederazione di Stati. Ma a darvi consapevolezza e a farne sistema, è l'applicarsi di ideologie riconducibili a due: provvidenzialistica l'una, e meccanicistica l'altra. La prima comporta l'idea del divino, la seconda si appaga dell'occasionale, per cui ogni fatto della lunga catena può essere visto in luce diversa ed esprimersene un giudizio favorevole o sfavorevole. L'uomo resta al centro della vicenda, suo animatore. Ma per entrambe le concezioni gli si accompagna, con forza a volta a volta determinante o secondaria un condizionamento, ch'è insieme una spiegazione, e getta sull'opera sua l'ombra del relativo: l'uomo come strumento della Provvidenza e come involontario interprete del caso. Donde una concezione ottimistica e positiva, e l'altra pessimistica e negativa, della storia»⁴⁴.

La sincerità sconvolgente di questa *humanitas*, pur non impedendogli di scorgere e riconoscere nella storia concreta dei nostri tempi ciò che di positivo si è andato sviluppando, ha spesso indotto il Palumbo a vedere con amaro pessimismo soprattutto ciò che di negativo essi vanno ingurgitando, elaborando e producendo con cieca irrazionalità o con miopia verso i pericoli reali di auto-distruzione.

In qualche modo egli andava prevedendo e paventando la «svolta» epocale e planetaria avviata l'11 settembre 2001 (dieci mesi esatti dopo la sua morte) dall'attentato mostruoso di New York. Egli respingeva, in questo campo, ogni forma di leggerezza, ogni perbenismo evasivo ed espressivo. Quando si toccavano certi tasti, non si stringeva mai nelle spalle né cercava scappatoie in facili battute spiritose o in *boutades* salottiere, ma saltava su con frasi serie e costernate, spesso scopertamente pessimistiche.

Da questo pessimismo — e forse dovremmo dire: volontarismo pessimistico — sono nati, fra l'altro, tre *pamphlets* dai titoli significativi e dalla lettura stimolante⁴⁵. Ma, in un certo senso, è nato tutto il resto della sua opera multiforme, che, evidentemente, è animata da una forte motivazione ottimistica e patriottica, che costituisce il fondamento di un'opera altrimenti inconcepibile, se si considera che essa è stata continuata con accanimento ed entusiasmo fino a pochi giorni prima di una morte ritenuta sempre più vicina ed imminente.

⁴³ Vedi il libro polemico *Tempo di sagrestani. Radiografia della società italiana contemporanea*, Roma, Edizioni Europa, 1970.

⁴⁴ Equivale al n° VI dei *Pensieri sulla storia*, ora nel vol. *Storia e storiografia*, Roma, Le Edizioni del Lavoro, 1998, p. 7.

⁴⁵ Cfr. *Tempo di sagrestani (radiografia della società italiana contemporanea)*, Roma, Edizioni Europa, 1970; *Scandalo all'Università. Storia segreta dell'Università italiana*, Roma, Edizioni Europa, 1971; *Scuola; anno zero*, Roma, Edizioni Europa, 1978.

Non ha nulla di retorico dire che il prof. Palumbo è caduto lucido e cosciente sulla breccia, nella sua vasta e silenziosa casa di campagna di Ostuni, che si innalza in cima a una collina, dalla quale egli solea contemplare il pallido verde di una vasta distesa di uliveti, delimitata all'orizzonte dall'immensa fascia azzurra del mare Adriatico. Circondato dall'affetto della sua famiglia e di qualche amico, ha trascorso gli ultimi due anni di vita senza incrociare mai le braccia, nonostante gli acciacchi e le ricadute nei vari mali che ormai l'andavano erodendo e spegnendo. Basti dire che vi ha portato a termine il secondo volume del *Libro rosso di Lecce*⁴⁶ e l'edizione a stampa delle *Memorie* di Sigismondo Castromediano⁴⁷.

Al di là e al di sopra di riconoscimenti accademici o ufficiali, di menzioni e commemorazioni, il tempo, ad avviso di chi scrive, lavorerà a favore del prof. Palumbo. Egli, certo, non è stato un sociologo nel senso tecnico o accademico del termine. Ma nella sua opera storiografica multiforme le pagine di taglio o di valenza sociologica sono numerose, anzi tra le più numerose e interessanti.

Nelle sue distinzioni o apparenti contraddizioni la vasta produzione del prof. Palumbo, debitamente indagata, si rivelerà, forse molto più di quanto non si possa attualmente credere o supporre, uno specchio privilegiato dell'anima profonda e pensosa che è tipica anche della nostra epoca a più facce, specialmente in Italia e in Europa. Si tratterà, pensiamo, dell'anima di uno storico, politologo e sociologo al tempo stesso.

Riteniamo infine sicuro che a tale rivelazione contribuiranno le ricerche — secondo noi auspicabili — non solo circa le sue numerose pubblicazioni, ma anche quelle che potranno fondarsi sulla ricca documentazione conservata nelle sue carte e nei vari fondi del suo archivio privato.

⁴⁶ Vedi sopra, nota 13.

⁴⁷ Apparse pochi mesi or sono: *Memorie di Sigismondo Castromediano*, con introduzione e a cura di P.F. Palumbo, voll. 2, Bari, Edizioni Lavoro, 2000.

Avanguardie tecnologico-virtuali

di

ALESSANDRA SANNELLA

Senza farsi condizionare dai tempi nel 1997 Franco Ferrarrotti, con l'«intuito sociologico» che lo contraddistingue, vedeva nell'uso del computer la perdita di essenza vitale della grafia e dell'uso del libro da parte delle nuove generazioni¹. In effetti, la società globalizzata ha imparato molto rapidamente a comunicare stando ai passi con le nuove tecnologie: telefoni gsm, wap, umts fino ad arrivare al «Grande comunicatore Internet». Abbiamo acquisito tutti i nuovi acronimi fornitici dal mondo globale e con quotidiana sinergia li utilizziamo durante le nostre giornate. Mentre nei primi anni '80 il computer ci intimidiva, oggi è funzionale e insostituibile, una «via obbligata» nei paesi industrializzati: è un fenomeno di massa che conta 500 milioni di personal in uso nel mondo, circa il 2% della popolazione mondiale, e le stime prevedono crescite ben più consistenti. L'uso del Pc ha consentito di rivoluzionare il nostro modo di vivere e di comunicare con gli altri. Ha un po' inibito i rapporti interpersonali e diseducato alla socializzazione primaria del tipo *face to face*. Il popolo di internet conta 47.000.000 di persone che chattano di cui circa 2.000.000 sono gli italiani con un'età che varia dai 18 ai 35 anni e fra questi ci sono i primi cyber-nauti (nuovi comunicatori). Il noto sociologo americano McLhuan riteneva che «tutti i mezzi di comunicazione nascono con l'unico fine di facilitare gli scambi, ma prendendo il sopravvento finiscono con il produrre nuovi usi linguistici generando così quell'autoreferenzialità tipica di molti media»².

Parafrasando Von Humboldt potremmo analizzare anche il linguaggio letto come *weltansicht*³, ed è proprio su questo tipo di modifica strutturale della comunicazione su cui mi vorrei soffermare. Solo pochi giorni fa connettendomi a internet, mi sono scontrata con una «società virtuale». Di cosa si tratta? Semplicemente un posto — virtuale certo — in cui le

¹ Cfr. FRANCO FERRAROTTI, *La perfezione del nulla. Promesse e problemi della rivoluzione digitale*, Laterza, Bari, 1997.

² FABIO ROSSI, *Sul cellulare, parole di copertura*, Il Sole 24 ore, 17 settembre 2000, p. 27.

³ Con il termine *weltansicht* è qui intesa una particolare visione del mondo, limitata all'originario approccio visivo all'uomo della realtà. Cfr. W.v. Humboldt, *La diversità delle lingue*, Laterza, Bari, 2000, p. 22.

persone si trovano. Scegliendo uno pseudonimo, la *chat* consente di correre dietro alla propria fantasia, creando o no un'identità e utilizzando, data l'alta fruibilità soprattutto fra i giovani, un inevitabile *slang* informatico, tipico di questa nuova generazione tutta da scoprire. «Chattando» qua e là in giro per il mondo, mi accorgo che le lingue «ufficiali» hanno poco peso, tutti parlano con l'unica lingua possibile, quella del nuovo «dio» Internet. Si procede quindi per fasi. Se si vuole chattare, appare un primo segno — detto faccina o *emoticons* — composto dalle canoniche interpunzioni linguistiche: due punti, barra e una parentesi tonda ad indicare che si è favorevoli alla comunicazione [:~)]. In caso contrario, la parentesi finale esprime il diniego all'entrata in *chat* [:-)]. Ci sono inoltre ammiccamenti vari [;-~)], segni di stupore [:>o] o di non comprensione [:-o], gli stessi che vengono utilizzati anche per esprimere emozioni tramite telefono cellulare con l'invio di SMS⁴.

La tendenza italiana sembra comunque essere quella della sintesi. Si usano restrizioni sul linguaggio che vanno da «cmq» (per indicare «comunque») a *dgt* (digitiamo) B4 (*before*), e tante altre.

Si parla, si chatta, si passa sempre più tempo davanti al *monitor* fino a raggiungere una soglia prima impercettibile, poi cronica, di dipendenza da computer; una vera e propria patologia psichiatrica generata dai nuovi flussi comunicatori chiamata IAD⁵, *Internet Addicitional Disorder*⁶.

Le stime parlano di 40.000 navigatori che usano internet prevalentemente per fare sesso. Fra questi ci sono uomini e donne che fuggono (virtualmente) dai matrimoni e dalla solitudine: pionieri insomma, di nuove dinamiche affettive. Ma ci sono miriadi di nuove coppie formatasi in *chat* fino ad arrivare perfino a matrimoni — reali questa volta — fra i chattatori o, a volte, si contraggono matrimoni virtuali tramite apposito sito internet. Sono i cicli storici vichiani che si ripercorrono, con un adeguamento tecnologico ai vecchi matrimoni per procura. I chattatori sembrano seguire implicitamente un manuale delle buone maniere. Prima si conoscono in *chat*, poi si scambiano le *e-mail*, poi eventualmente si vedono attraverso *webcam* (telecamera digitale) o si scambiano foto *on-line*. Ci si scopre a poco a poco fino ad arrivare all'inevitabile e conformista incontro dove tutto prende la piega ovvia del contatto umano. Ma per arrivare a tutto questo possono passare settimane, mesi. Fino a quando gli appuntamenti virtuali non diventano un'ossessione e le bollenti bollette telefoniche non richiedono un'inevitabile visualizzazione del *cyber partner*. Forse questo eccesso spasmodico di abbattimento dei tabù degli anni '70 ha risvegliato la voglia di ripristinarli, in una maniera o nell'altra. *Dulcis in fundo*, anche i popoli

⁴ Send Short Message. In tutto il mondo, ogni secondo partono oltre 6000 SMS, con un utilizzo in tutte le fasce d'età. Ciò ha fatto sì che la creazione di abbreviazioni utilizzate nel linguaggio degli SMS facessero irruzione anche nella lingua scritta. In Gran Bretagna, L'Oxford Dictionary, nell'ultima edizione ha incluso parole e simboli conati nell'era cellulare: da BBLR (Be Back Later), a HAND (Have A Nice Day).

⁵ ANDREA COLOMBO, *Chattiamo del sesso*, Il Manifesto, 14 febbraio 2001, p. 13.

⁶ Ovvero Dipendenza Mentale da Internet.

più integralisti sembrano conformarsi ai nuovi ritmi informatici. Da Kuwaitcity ci arrivano strabilianti novità per i musulmani: per chi vuole divorziare non sarà più necessario, infatti, pronunciare la tradizionale frase *talaq, talaq, talaq* «io ti ripudio», basterà anche il semplice invio di uno SMS o di una *e-mail* che potrà essere verificato perché non si tratti di uno scherzo. Certo i depositari della *Sharia* non sono tutti favorevoli e solo alcuni sono orientati ad ammettere la «avanguardistica» pratica virtuale; per il momento tra i sostenitori ci sono il presidente del comitato kuwaitiano per l'applicazione della *Sharia*, Khaled al Matkhour e l'emirato di Dubai e della Malesia⁷.

È quindi da ritenersi conclusa definitivamente l'epoca delle epistole del XIX secolo e forse anche quella del pensiero lineare. I giovani viaggiatori della rete stanno sperimentando comunque forme diverse di interazione umana, basate sull'immaginazione, sul suono, sulla parola. Non è necessariamente da intendersi come una regressione verso un arcaico passato, ma è da leggersi come una ricerca ancora incerta, di valori diversi.

⁷ NATALIA ASPESI, *L'estate è una super-chat*, La Repubblica, 1 agosto 2001, p. 26.

Lettera dal Sénégal

di
MARIA I. MACIOTTI

Sono stata in Sénégal alla fine del dicembre 2001, con alcuni amici di Lecce: Maria Rosaria Panareo e Rossana De Luca, che da anni si interessano delle migrazioni, in particolare di tipo femminile e Gigi Perrone, un collega che ha studiato a fondo la situazione dei migranti senegalesi e se ne è tanto interessato da ricostruirne a ritroso i percorsi, anche andando a trovare le famiglie dei suoi amici immigrati. In Sénégal il suo lavoro è così noto e apprezzato che il giorno della nostra partenza riceverà la più alta onorificenza del paese, entrando a far parte dell'Ordine dei Leoni del Sénégal. Grazie a lui siamo ospiti dell'UCAD-IFAN, cioè dell'Università Cheikh Anta Diop di Dakar e dell'*Institut Fondamental d'Afrique Noire*, un antico e prestigioso istituto universitario.

Difficile fare un bilancio: si è trattato di quindici intensi giorni in cui siamo stati a confronto quotidiano con colleghi senegalesi, in cui abbiamo fatto incursioni nelle tante anime religiose del Sénégal, visitando i santuari della comunità Layène, la zona dei Sereer, la grande moschea di Diourbel e quella di Touba, più piccole moschee altrove. In cui abbiamo traversato terre predesertiche, con piante spinose resistenti all'assalto delle innumerevoli capre, siamo passati dai 30, 33° di Dakar (anche lì era inverno) ai 40°, 45° dell'interno (andando a Fatick e Kaolack). Sempre discutendo di modernizzazione e povertà, di sviluppo, di colonizzazione e postcolonizzazione.

Abbiamo mangiato in piccoli locali senegalesi, ove l'unico piatto era spesso il riso con il pollo, considerato già un piatto speciale, non per tutti, non per tutti i giorni, spendendo cifre minime. In quel caso non si parlava di tovaglie né di tovaglioli. Era consigliabile evitare i bagni. Ma abbiamo cenato più volte anche in ristoranti europei, spendendo cifre per noi usuali, per il Sénégal da capogiro, trovando un'ottima cucina francese, locali in riva al mare, con slot machines, sale con aria condizionata, piscina, tavoli all'aperto. Locali a volte civettuoli, affacciati su una piccola rada dove riposano le barche, dove penetra il profumo dei frangipane dai delicati fiori bianchi e gialli, dove sbocciano rossi fiori del *flamboyant*. Abbiamo girato per mercati locali, dove sono in vendita povere merci (ciabatte di plastica, pezzi di ricambio per macchine, qualche indu-

mento vecchio europeo), dove si aggirano bambini e adulti, chiamandoci e chiedendo denaro. La richiesta è insistente, personalizzata: «cadeaux, maman!» «cadeaux, papa». Storpi si trascinano usando mani e piedi, chiedono attenzione, monete.

Un paese difficile, duro, contraddittorio. Dormiamo per varie notti in una residenza universitaria dove abbiamo delle vere e proprie *suites*: una camera con due poltrone, un frigo e un televisore, più un'altra camera da letto molto ampia e un bagno per ciascuno. Siamo però obbligati a scendere e salire le scale a tentoni perché non esiste una luce. I vetri delle finestre sembrano non avere goduto di alcuna pulizia da anni e io mi rallegro di avere con me, oltre ad autan e citronella, un flacone igienizzante.

Nell'atrio, che di notte viene chiuso con una sedia appoggiata al vetro, c'è un cartello che propone corsi di alfabetizzazione al computer; mentre si fa colazione si intravedono stanze in cui alcune persone stanno effettivamente lavorando al computer, nonostante un condizionatore pieno di erbe e fiorellini selvatici non prometta un clima particolarmente propizio alla concentrazione.

Dakar è percorsa da piccoli autobus (cars rapids) con la gente appesa fuori a grappoli, le portiere fortunatamente attaccate con fil di ferro e mezzi di fortuna. Fuori Dakar pulman e macchine private, carretti con asini sembrano i più usuali mezzi di trasporto. Le strade la sera sono insicure. Non sono illuminate. Per entrare a Dakar dal nord e dal centro del Sénégal la via è unica, le code lunghissime, gli incidenti numerosi. In pochi giorni vediamo due pullman rovesciati, un uomo steso esanime sull'asfalto. Le strade fuori città sono, per la maggior parte, sterrate. Obbligano chi guida a continui spostamenti da un lato all'altro della via per evitare le buche più profonde. Vediamo, per la verità, una strada in costruzione: ma l'asfalto poggia direttamente sul terreno, per cui sembra prevedibile che alle prime piogge ci saranno smottamenti, che presto l'asfalto scomparirà sotto polvere e terra.

Il passaggio dei pullman provoca discussioni sul mouridismo e la sua larga sfera di influenza, che si estende ai trasporti. I treni funzionanti qui sono pochi, nessuno ha rinnovato la rete viaria lasciata dai francesi, oggi in buona parte non più utilizzabile: ci fanno l'esempio di un convoglio ferroviario diretto l'anno scorso alla «città santa» di Touba per il Magal, un'importante festa religiosa: si è rovesciato.

Si tratta di un paese moderno, con un corpo docente universitario aduso ai confronti internazionali, ai viaggi verso l'Europa, gli Stati Uniti. All'IFAN tutti adoperano internet: ripartiremo con carte da visita con molti indirizzi e-mail. Nei più sperduti paesi esistono gli internet-café, è possibile comprare schede telefoniche per i cellulari. Eppure si crede negli spiriti, in una loro partecipazione alle cose umane. I bambini girano con *gri-gri* protettivi addosso, gli adulti guardano con rispetto e timore oggetti che provengono da qualche marabout. Quando una volta vediamo in campagna un baobab abbattuto, forse spezzato da un fulmine, Gigi Perrone si rammarica dell'accaduto, esclama: non è neppure un buon legno da bruciare, vero? E ottiene una risposta lapidaria: bruciare? Nessun senegalese brucerebbe mai un baobab.

La povertà è notevole. Demba Fall (collega geografo, socialista, studioso di migrazioni) spiega che qui le donne fanno la spesa, se tutto va bene, due volte al giorno. Chiedo, stupidamente, perché. Perché la si fa la mattina per quello che rischia di essere l'unico pasto della giornata. Se poi le cose vanno bene, se si trova qualche acquirente per la propria merce (sul bordo della strada donne e bambini vendono mandarini, banane, piccoli meloni dolci, cocomeri, papaya; gli uomini, cocco) allora si farà più tardi qualche acquisto per la cena.

Alcuni dei colleghi sono abituati a viaggiare, hanno belle macchine. Qualcuno ha dei *mouton* scelti che alleva per poi rivenderli: una notevole ricchezza. Entriamo in molte case, le più belle, a più piani, con gabinetti con tazze all'occidentale. L'acqua si attinge, di regola, da un rubinetto vicino. A volte, esterno. Vediamo anche tetti in lamiera: qui, considerati un lusso. Ma in genere le abitazioni sono modeste, a un solo piano, prive di suppellettili, arredate con l'essenziale. Gli ospiti sono spesso ricevuti in camere dove ci si siede direttamente sul letto.

Le case più ricche hanno alle spalle, di regola, qualche migrazione. Mariti, fratelli, figli inviano soldi che qui assumono il valore di una fortuna. Molti giovani promettenti però non tornano, e gli esodi divengono quindi la ricchezza e la debolezza del paese.

Un paese di grande povertà, visibile per le strade e le piazze, nei mercati. Venditori ambulanti propongono ovunque povera merce, giocattoli fatti con materiale riciclato, a volte con lattine di coca cola. I villaggi, le zone periferiche di Dakar sono solcate da rigagnoli maleodoranti, le merci esposte piene di mosche. La spazzatura è ovunque (anche lungo il bordo di strade che si addentrano nella savana, dove si vedono appena poche case lontane). Ma da piccole abitazioni fatiscenti escono belle donne con lunghi abiti sgargianti (detti *boubou*), con copricapi dallo stesso colore. Oppure, con elaborati *chignon* ramati, come andassero a una festa: con i nostri abiti occidentali stazzonati, con i capelli incollati dal sudore facciamo certamente una misera figura, al confronto. Le donne qui hanno un incedere da regine, modi seducenti. Che usano anche nel vendere. Sono grandi lavoratrici. Ovunque abbiamo incontrato donne intensamente intente al commercio: nei mercati, lungo il bordo delle strade, nelle *boutiques*. E nel frattempo accudiscono i bambini, parlano con le amiche, flirtano con i possibili acquirenti. Sul bordo del Lac Retba, Lac Rose, trasportano pesanti ceste di sale sul capo. A Fadhiouth, isola fatta di gusci di molluschi mangiati lungo il corso dei secoli, trasportano vettovaglie e merci, sempre sul capo, lungo il ponte di legno che permette il contatto con Joal, paese natale di Leopold Sedhar Senghor.

Sono spesso le donne che vendono il pesce in riva al mare: e prima lo hanno rotolato nella sabbia per non farlo essiccare. Sono loro che fanno giungere il pesce nel più piccolo villaggio del Sénégal.

Un paese contraddittorio, dove ancora sono visibili i segni di un antico splendore.

All'isola di Gorée il palazzo del governatore e l'ospedale che risalgono all'epoca della colonizzazione francese sono abbandonati, in rovina: e non

sono sorti edifici nuovi, in cambio. All'isola di St. Louis, primo insediamento francese in Africa, si passa sul ponte Faidherbe: che un tempo aveva la parte centrale ruotante per permettere il passaggio delle barche a vapore. Vi transitavano le macchine nella parte centrale, i pedoni ai due lati. Oggi la parte centrale è immobile, uno dei due percorsi pedonali non è transitabile perché le assi sono instabili. Siamo sul ponte alla mezzanotte del 31 dicembre, e mentre ammiriamo modesti fuochi di artificio e luci della Langue de Barbarie, lunga e stretta penisola che separa il fiume Sénégal dall'Oceano, ci interroghiamo: cosa accadrà tra qualche anno? Sembra che in questi ultimi quaranta anni le strutture lasciate dai francesi si siano sempre più degradate. La manutenzione non ha avuto qui alcuna fortuna. Né sembra vi siano stati investimenti alternativi. Nella Casamance, ci viene spiegato, non si può andare. Perché? Perché la situazione non è sicura, ogni tanto si spara. E inoltre, la nave che portava in Casamance si è rotta. Quando? Mesi fa.

Discutiamo. Il Sénégal è un paese bello, pacifico (Casamance a parte). Si potrebbe puntare sul turismo? Difficile, quando mancano le strutture di base, quando i prezzi per gli stranieri, in albergo, sui traghetti, ai musei, sono più alti di cinque, sei volte rispetto ai prezzi per gli autoctoni. Quando si deve aspettare una prima colazione, in un albergo di una media città come Louga, anche un'ora e mezza: si mangia un tavolo per volta, per carenza di tazze, di posate. Quando si entra in un albergo con prezzi, per il Sénégal, decisamente alti, e ci si trova alla sera in camere non preparate, con impronte di piedi dappertutto, carte e spazzatura in terra, acqua che schizza all'improvviso dalla doccia, mentre è del tutto assente nel water. Il cambio in banca poi è lungo e difficile, caldamente sconsigliato. Al mercato nero il dollaro, d'altro canto, viene svalutato anche del 20%.

E non è tutto qui. Può capitare di sentire all'improvviso un colpo di ali, di vedere un avvoltoio che plana velocemente a poca distanza per impadronirsi di cibo: un fatto a cui nessun occidentale è aduso.

Eppure il Sénégal ha un grande fascino, molte bellezze naturali. È un paese tollerante: anche se la maggior parte dei senegalesi sono musulmani, il fondamentalismo è estraneo alla tradizione ancor oggi dominante. Cristiani di varie denominazioni vivono a fianco dei musulmani, in pacifica convivenza. A Fadhiouth ci raccontano che i cattolici contribuiscono ai fondi per una moschea in costruzione; che una volta si è bruciato il tetto di una chiesa cattolica, e sono stati gli islamici a dare aiuto.

Al contrario di quanto avviene altrove, in Sénégal l'accesso alle moschee è permesso anche agli stranieri. Anche alle donne.

A Touba siamo entrati tutti a vedere quella che è reclamizzata come la più grande moschea dell'Africa Nera. Un marabout ci ha condotti ad ammirare le vaste sale interne, i tappeti arrivati dal Belgio (pagati dai migranti), i doni giunti dalla Norvegia. Ammiriamo il gioco delle cupole, i bianchi marmi italiani. Le abitazioni e le tombe dei figli dell'amato profeta Cheikh Ahmadou Bamba, di cui viene ricordato l'esilio imposto dai francesi. Perrone può anche entrare a vedere la tomba del profeta. Noi donne no, l'ammiriamo da fuori. La nostra guida insiste sull'islam come religione di pace, sull'islam come religione tollerante.

In effetti qui, oltre che con il cristianesimo, l'islam convive con le antiche credenze tradizionali. Appena fuori della grande moschea, ancora nell'ombra delle sue cupole azzurre il cui colore rinvia al cielo, delle sue cupole verdi come la natura, mendicanti, storpi e venditori si accalcano e cercano di fermare gli stranieri. Vendono povere merci, vendono *gri-gri*. D'altro canto nei villaggi circolano racconti di spiriti che tirano calci a chi passa con noncuranza davanti a luoghi deputati alle offerte. Esistono persone che vengono isolate, cui non si parla perché si presume che abbiano offeso lo spirito di un antenato. Si può dirsi cattolici e avere più mogli: le commissioni sono qui all'ordine del giorno.

Il marabout che ci ha fatto da guida a Toubas, l'altro che siamo andati a trovare a Diourbel hanno molti privilegi: bimbi cenciosi, detti *talibe*, fin dall'alba percorrono le vie alla ricerca di offerte e cibo che porteranno al marabout, senza per altro avere il diritto di accostarlo, di entrare nella sua abitazione. Noi dobbiamo imitarne il comportamento: levarci le scarpe e camminare scalzi laddove ce ne viene dato l'esempio. Ma anche andare a porgere omaggi alla madre, figura sempre rilevante nel SÉNÉGAL. La madre del marabout di Diourbel è seduta su stuoie, giovani donne si affacciano attorno a lei. Ci sono dei letti: ma ci viene spiegato che noi dobbiamo sedere in terra, visto che il marabout è seduto su un letto. Impensabile stare alla stessa altezza.

Da queste visite, da quella a Tivaouane, capitale della Tidjania, emergiamo con molti interrogativi. Coma mai esiste, è così ramificato il mouridismo? Quale è il ruolo dei marabouts nel drenaggio delle risorse? Demba Fall, il collega che più è stato con noi, spiega come i capi delle confraternite abbiano fatto tesoro del mito di Ahmadou Bamba, divenuto simbolo del nazionalismo. Come, da ambiti rurali, siano passati alla «conquista della città» attraverso il controllo della quasi totalità del settore informale.

Chiarisce come siano nelle loro mani risorse importanti: i trasporti, ad esempio. E in parte il commercio delle arachidi. Le migrazioni apportano denaro: non si parte senza essersi consigliati con il marabout, senza aver effettuato qualche rituale consigliato.

Ad esempio, il tracciare nove particolari segni su una porta. Il decimo lo si farà al ritorno. È grazie al marabout, ritengono molti migranti, che riusciranno a entrare in Italia o in qualche altro paese europeo pur non avendo un permesso di soggiorno. È grazie al marabout, ne sono convinti, che in Italia molti senegalesi hanno potuto regolarizzare la loro presenza attraverso una sanatoria. Le mamme e i marabouts sono i garanti di una migrazione fortunata. Il mouridismo poi ha un deciso potere politico: mi viene consegnato da Demba Fall un impegnato paper che affronta l'argomento.

E torna lo spinoso tema della arachidi. Perrone propende verso una interpretazione negativa circa l'imposizione fatta al SÉNÉGAL di una coltura, che, con il riso, era estranea a queste terre e che ha implicato l'abbandono del miglio. Molti dei problemi del SÉNÉGAL, ritiene, sono da addebitarsi ai francesi. Demba Fall che in Francia ha studiato, che conosce gli USA, parla con evidente dolore della situazione odierna del SÉNÉGAL, dove ritiene

che i politici abbiano fatto poco o niente per mutare la situazione, per far fruttare l'ingente patrimonio lasciato dai francesi (un grande capitale in opere). Né hanno ipotizzato misure alternative.

Nella sua ricostruzione, il commercio delle arachidi funzionava, apportava ricchezza. Ora i contadini si rifiutano di coltivarle perché il governo non dà più le sementi, perché non vi è ordine, i tempi non sono rispettati. Non ci sarebbe, oggi, un governo governante. Il risultato è una contrazione del mercato, il rischio di crisi del settore, la penetrazione libanese.

In maniera inaspettata, ascoltiamo rimpiangere i francesi. Deplorare l'impossibilità di un loro ritorno, che assicurerebbe maggiore ordine, maggiore capacità imprenditoriale, scuole più consone e formazione professionale per i tanti ragazzi che, non potendo seguire corsi di studi impegnativi, si ritrovano per strada, a non fare nulla.

I contadini oggi, se appena è possibile, mandano i figli a lavorare altrove. Non sarebbe più vero il trend che ha caratterizzato le prime ondate migratorie, che prevedeva un passaggio dalla campagna alla città e poi da questa il balzo verso un paese europeo. Oggi si migra direttamente dal villaggio, dalla campagna. E non sempre si torna. Se si torna si è subito invischiati in una rete di obblighi, di aspettative: si andrà a trovare la mamma, il marabout, i parenti, gli amici. A tutti loro si dovranno lasciare dei soldi, a conferma della propria riuscita e perché se lo aspettano. Cambiano così di mano le banconote consunte per il troppo uso descritte a suo tempo da Serge Latouche, dai tratti e dai colori scoloriti. È un costume ineludibile, cui non possiamo sottrarci neppure noi: che entriamo qualche minuto in una casa amica, dove ci si offenderebbe se non accettassimo l'ospitalità. E dove lasciamo denaro, per ricambiare l'ospitalità: una notevole voce in uscita per il nostro bilancio.

Un paese, mi è sembrato, il Sénégal, antico e moderno, certamente molteplice e contraddittorio. Dove hanno spazi il computer e internet, il cellulare e il messaggio mandato a mano. Dove il Rettore dà appuntamenti che vengono rispettati al minuto, ma dove una prenotazione fatta al ristorante per il giorno dopo non esiste («eh, ma era ieri»), dove è ritenuto normale aspettare per cinque ore, con più di 40 gradi all'ombra, una improbabile canoa che non è chiaro se arriverà mai.

Un paese dove si trovano edifici moderni accanto a luoghi infrequentabili per i liquami e il tanfo, dove è possibile acquistare prodotti occidentali nei supermercati (consumiamo quantità impressionanti di Badoit, acqua che arriva dalla Francia) davanti ai quali si vende del pesce nero di mosche e l'odore della onnipresente spazzatura toglie ogni appetito. Dove gli stranieri sono per definizione stupidi, *toubab*, da sfruttare al meglio: e sentiamo la parola usata anche nei nostri confronti.

Ma, insieme, il Sénégal è un paese dall'ospitalità generosa, dove troviamo disponibilità e attenzione da parte del Rettore dell'Università di Dakar e del Direttore dell'IFAN, pronti a discutere di un possibile convegno a La Sapienza sulle migrazioni dall'Africa Occidentale verso l'Europa, ad informarsi dei nostri studi, delle ricerche di Perrone. All'IFAN, l'ultimo giorno della nostra permanenza, vi sarà un ricevimento in onore di Gigi

e del riconoscimento da lui ottenuto. È un paese dove l'attenzione dei colleghi nei nostri confronti è stata costante: abbiamo abusato per tutto il soggiorno del tempo dell'amico Demba Fall e in misura minore di quello di Keir Massar Youssouph Guissé, che ci ha accompagnato a vedere il celebre Lac Rose, i villaggi turistici nei pressi (il più bello, gestito da un libanese).

È un paese dalle grandi bellezze naturali. Tra i ricordi più vivi di questo viaggio spicca quello del parco ornitologico di Djoudj, a sessanta chilometri circa da Saint Louis, verso la Mauritania. Si apre nell'ansa del fiume, è una delle più rilevanti riserve del mondo. Vi è sempre acqua, vi approdano uccelli giunti da tutta l'Europa.

A pochi passi da noi fendono le acque del fiume Sénégal anatre e trampolieri. Volano planando ad ali spiegate cormorani e pellicani. Avanziamo con la barca, scorgendo garzette e beccacce d'acqua dalla coda nera, otarde maggiori, aironi. La guida ci spiega che qui approdano anche le ultime cicogne nere, una specie in via di estinzione. Gli uccelli volteggiano a stormi; si riposano, solitari, su qualche cespuglio. Sorvegliano dall'alto piccoli alligatori che si mimetizzano tra liane e fango, che si intravedono tra le tante ninfee in fiore.

Il parco è gestito dall'IFAN, con l'aiuto della Renania del Nord e della Westfalia. È segnalato dall'Unesco, è presente in tutte le guide che riguardano l'Africa.

Ci siamo arrivati per miracolo: da Saint Louis non ci sono cartelli stradali (ce ne è uno nei pressi del parco). La strada asfaltata dura poche decine di metri, poi si perde in piste sterrate che si snodano in più direzioni. Non si sono villaggi, persone a cui chiedere. Dopo lunghi, sobbalzanti chilometri, troviamo dei mauritani con il capo avvolto in neri turbanti. Forse, rifugiati politici, ma non è detto: non è possibile saperlo né chiedere loro indicazioni perché non parlano né francese né wolof.

Abbiamo fortuna, comunque, e arriviamo. Dopo il percorso in barca, siamo ospiti alla *Station*, una piccola postazione composta da locali luminosi, adibiti a sale per dibattiti, per lo studio (numerosi gli studenti che vengono qui per una tesi). C'è anche una biblioteca, dove entriamo speranzosi: la stanza è pressoché vuota. Contiene un armadio in cui effettivamente si trovano alcuni libri, di regola risalenti all'epoca francese. Alcuni, preziosi, introvabili altrove. Ma questo è tutto. Per fortuna possiamo usare il bagno della *Station*: quello per i turisti è alla turca, in condizioni inverosimili. La porta è scardinata.

Un parco stupendo, che consideriamo un vero privilegio aver potuto vedere; ma arrivarci è un'impresa. Soggiornarci richiede molta buona volontà. Certo più di quanta non abbiano in genere i turisti.

Ripartiamo carichi di ricordi di odori e colori intensi, della bellezza di questa popolazione. Portiamo con noi l'eco di accalorati dibattiti, di luoghi dalla straordinaria bellezza, ma anche di posti dove è difficile vivere. Di povertà estrema, di malattie evidenti. Di polvere e terra, di bimbi *talibe* che non vanno a scuola e non avranno un futuro. Di foreste di baobab e di chilometri di spazzatura. Della convivenza di vecchio e di nuovo.

L'aeroporto ci inghiotte con ambienti surriscaldati e sovraffollati, dob-

biamo salutare Demba Fall, che è stato per noi una guida intelligente e preziosa, sopravvivere a pressioni e spinte inenarrabili, arrivare ai cancelli per i controlli e forzarne l'ingresso, laddove le guardie cercano di respingere la marea urlante di gente che preme.

Stremati, dopo due ore di arrembaggio, raggiungiamo all'interno un sedile. Tuttavia la situazione non è tranquilla. Le informazioni fornite con l'altoparlante, contraddittorie. Restiamo dove siamo, sperando che si tratti dell'uscita giusta: e in effetto lo è. Riusciremo miracolosamente ad imbarcarci, nonostante al *gate* non vi sia nessun avviso, nonostante la scritta «Milano» non compaia da nessuna parte.

Partiamo esausti, accaldati. Ma consapevoli di aver vissuto un'esperienza ricca e unica. Che forse, chi sa, potrà avere un seguito: si è parlato di un convegno a Roma, alcuni colleghi senegalesi prevedono di venire a Lecce. Potrebbero fermarsi a Roma, portare una loro testimonianza al Master «Immigrati e Rifugiati». Forse potremo fare ricerche insieme, in Italia e in Sénégal... Forse, nonostante tutto, il Sénégal troverà una propria via tra tradizione e modernizzazione, che non sia quella francese ma che d'altro canto non conduca al degrado, alla fame.

Cultura o policultura?

di

GIOVANNA PROVIDENTI *

..cultura è l'unione di quel che è separato, è quando posso affermare di favorire la comunicazione tra ciò che è frammentato e disperso come i pezzi di un puzzle, separato in compartimenti che parevano chiusi irrimediabilmente e che io ho aperto, per connettere e re-integrare quanto era disintegrato. In altri termini, *cultura è policultura*.

..la cultura è piena di lacune e di buchi, incompiuta e mutevole, costretta com'è a integrare senza posa il nuovo all'antico, l'antico al nuovo. È proprio per questo che sono assolutamente necessari principi al tempo stesso di organizzazione e critica della conoscenza, capaci di contestualizzare, organizzare e prevedere. Edgar Morin¹

È possibile fare cultura — anzi, policultura — nel senso indicato da Morin? Ed è possibile farlo tra i banchi e la cattedra di un'università, magari spostandoli un po'?

A giudicare dall'esperienza del corso «Una tela di tanti colori. Essere oggi donne e uomini in una prospettiva interculturale»², organizzato dal dipartimento di Filosofia dell'Università Roma Tre, grazie alla sua direttrice, Francesca Brezzi, verrebbe voglia di dire di sì...

Da aprile 2001 a marzo 2002 a Roma, ogni venerdì e alcuni sabato, noi coordinatrici, insieme al fondamentale contributo dei partecipanti al corso (relatrici/tori ma anche iscritti/e), abbiamo provato a mettere insieme i pezzi del complicato e meraviglioso puzzle, che è il mondo delle differenze, consapevoli della dialettica talvolta paradossale presente in società egualitarie come la nostra, in cui capita che le leggi delle pari opportunità possano scontrarsi con le reali soggettività coinvolte.

* Tutor.

¹ E. MORIN, *I miei demoni*, Meltemi ed. 1999, p.47-48.

² Il corso rientra nel progetto «Equity and difference across and within European Countries» realizzato con il sostegno finanziario della Commissione Europea nell'ambito del programma Socrates.

Le differenze attraversate da «Una tela di tanti colori» sono state soprattutto quelle relative al nostro essere donna o uomo ed anche quelle presenti nelle molte culture con le quali abbiamo voluto confrontarci, desiderose di conoscere e comprendere, piuttosto che interdire e condannare. Non rinunciando, inoltre, a farci delle domande, ponendoci in prospettiva etica, nei confronti delle sfide che un mondo sempre più tecnicizzato e globalizzato ci pone.

Così incontri dedicati a temi come la bioetica, la globalizzazione nel difficile dialogo nord-sud, la solidarietà, l'interculturalità, il rapporto tra saperi-misoginismo-femminismo, tra donne e confessioni cristiane, tra religione e conoscenza scientifica, tra femminismo e differenza maschile, si sono cadenzati ad incontri in cui abbiamo provato a conoscere le diverse culture attraverso testimonianze e analisi di donne indio-americane, africane, indiane e algerine o anche di docenti esperte su queste tematiche.

Ma la cosa più innovativa di questo corso è forse soprattutto nella varietà e originalità degli stili formativi usati in uno sforzo costante di provare ad effettuare quella «organizzazione e critica della conoscenza» di cui parla Morin, e soprattutto di rivolgerci davvero alle esigenze formative delle molte persone che hanno scelto di partecipare a questo corso, chi seguendo interamente, chi a spizzichi e bocconi, chi anche solo per un incontro...

Accanto a tavole rotonde in cui i partecipanti hanno potuto dibattere e fare domande, sempre in un rapporto di dialogo con relatrici e relatori invitati, e accanto a giornate di studio in cui è stato possibile approfondire alcuni temi (un cenno a sé meriterebbe il seminario su Amore e empatia³), ci sono stati dei veri e propri laboratori attivi in cui i partecipanti hanno potuto calarsi nella realtà delle culture «altre» e anche sperimentare in prima persona in cosa consistano le differenze, troppo spesso intrappolate nei nostri stessi stereotipi culturali che le pregiudicano.

Così abbiamo danzato e anche pranzato alla maniera di alcune etnie africane, abbiamo provato la meditazione zen, abbiamo sperimentato attraverso giochi simbolici e non verbali la possibilità di incontrare l'altro/a sulla soglia, abbiamo riguardato alla nostra identità/differenza di genere esplorando e confrontando i nostri diversi vissuti, abbiamo riconosciuto in noi stessi le dinamiche della costruzione di stereotipi e pregiudizi attraverso lavori di gruppo.

Sempre Morin ritiene che «cultura non è frutto di accumulo ma una forza che si auto-organizza» per cogliere «i nodi strategici del sapere»: e riuscire a fare cultura in questo senso può, a mio parere, creare dei cambiamenti significativi verso un mondo che possa essere davvero rispettoso e valorizzante delle differenze, qualsiasi esse siano, in una prospettiva non di semplice tolleranza, ma di dialogo e incontro, interculturale appunto.

Speriamo di esserci riuscite almeno un po', e anche di poter ritentare...

³ È stato un seminario di due giorni che ha visto Luisa Muraro, Angela Ales Bello e altre studiose, anche giovanissime, presentare le proprie ricerche in corso sul tema dell'empatia e dell'amore come luogo di incontro con l'altro/a, tema presente nelle mistiche medioevali e in pensatrici diverse tra loro come Edith Stein, Maria Zambrano, Etty Hillesum e Jane Addams. Sono in corso di pubblicazione gli atti.

Il fallimento del modello di sviluppo del FMI. Il costo umano della crisi neoliberista

di
CLAUDIO TOGNONATO

Quando ancora non si era attutito il rimbombo delle Twin Towers né l'eco delle bombe nordamericane sull'Afghanistan è scoppiata la crisi argentina. Dopo le due torri del 11 settembre è caduta la terza: l'allievo prediletto del Fondo Monetario Internazionale, il paese rimasto ostinatamente fedele alle ricette economiche del modello di sviluppo neoliberale, si è dichiarato fallito.

Nessun allarmismo, tutto era stato previsto, o quasi. Dall'Argentina, che ha un mercato con un ristretto giro d'affari e un debito estero di 132 miliardi di dollari¹, solo nel 2001 si sono dileguati 26 miliardi di dollari. I capitali erano in fuga, il crollo era evidente, ma si continuava a parlare del «miracolo argentino». Per anni speculatori di tutto il mondo avevano investito denaro in un sistema finanziario deficitario che soffriva di un'endemica emorragia. Capitali che dopo pochi mesi di soggiorno prendevano il volo incassando cospicui interessi (fino all'11% sui depositi in dollari) che offrivano gli istituti di credito locali e le succursali delle banche straniere. Il rischio era alto, il paese sull'orlo del fallimento. Lo hanno saputo anche alcune banche e molti investitori di ogni parte del mondo² che in diverse forme sono sbarcati a Buenos Aires. La Banca Morgan che stabilisce una graduatoria della pericolosità dell'investimento³ aveva da mesi posto in cima alla classifica l'Argentina. Un primato senza gloria, quello di essere il paese a più alto rischio d'investimento di tutto il mondo.

Il progetto economico di Domingo Cavallo che inaugurava nel marzo 1991 la «*ley de convertibilidad*» era arrivato al capolinea. La parità di cambio, tra la moneta locale e il dollaro, aveva stretto nelle sue rigide maglie fino a soffocare l'economia di un intero paese. La disoccupazione riconosciuta dal governo superava il 18,3% e la sottoccupazione (meno di 35

¹ Dati aggiornati al 31-12-2001.

² Per quanto riguarda l'Italia si parla di oltre 200.000 investitori italiani (cfr. *Il sole24ore*, 20 gennaio 2002).

³ Il «rischio paese» è un indice che misura la pericolosità dell'investimento in un determinato paese e si misura quotidianamente in base alla differenza tra la tasso dei buoni del Tesoro Usa e quella dei titoli del debito di ogni paese. Più è alto il rischio paese maggiore è il tasso d'interesse.

ore alla settimana) il 16,3%, l'industria locale era scomparsa lentamente dopo l'abbassamento delle tasse doganali e la successiva invasione di prodotti importati. Il modello imposto doveva avere una valenza mondiale, al di là della specifica situazione e storia di ogni singolo paese, ma quando il modello di sviluppo considera che il problema più importante è la quadratura del bilancio il rischio è quello di generare una politica disumana.

L'origine del modello

In un altro 11 settembre, quello del 1973, cadde in Cile il governo socialista di Salvador Allende: un colpo di stato che avrebbe reso tristemente celebre il generale Augusto Pinochet, divenuto sinonimo mondiale del boia scandalosamente libero. I militari cileni hanno avuto tutto l'appoggio di Washington non solo per rovesciare il governo dell'*Unidad Popular* ma anche per mettere alla prova un modello di sviluppo basato sulla teoria monetarista dei *Chicago boys*. Il paese era piccolo, circa 10 milioni di abitanti, e la «variabile sociale» sotto stretta sorveglianza. Una terapia d'urto privatizzò 212 imprese e 66 banche pubbliche, queste ultime vendute con uno sconto del 40% sul valore nominale. Oltre la repressione politica, il Cile fu oggetto di una repressione fiscale che insieme con i proventi delle privatizzazioni portò i conti pubblici in attivo. L'economia era in salute ma la stragrande maggioranza dei cileni era più povera.

Tre anni dopo, il modello attraversava le Ande e arriva in Argentina dalla mano del ministro di finanze Alfredo Martínez de Hoz: il generale Jorge Videla definiva la dittatura «*Proceso de reorganización nacional*» e si proponeva di ristrutturare il paese.

Il programma non sarebbe stato molto diverso da quello portato avanti dal suo vicino Pinochet, anche se per quanto riguarda la repressione si cambiava stile, dimostrando che anche i sistemi di eliminazione di massa possono progredire. Nessuna legge marziale, non più stadi pieni di prigionieri politici, non più eliminazione diretta degli oppositori, non più carceri, non più detenuti. I militari ripetevano che in Argentina non succedeva niente, ma la gente scompariva nel nulla e presto le acque dell'immenso estuario del Río de la Plata cominciarono a riportare le prove di quanto stava accadendo⁴. Il risultato di questa «ristrutturazione del paese» fu l'annientamento di un'intera generazione: 30.000 *desaparecidos*, una cifra mai precisata di morti e 1,5 milioni di esuli. Questo, in realtà, fu il primo effetto dell'applicazione del modello di sviluppo neoliberista.

Da un punto di vista finanziario le organizzazioni internazionali rin-

⁴ I militari argentini dicevano di non sapere dove si trovassero i *desaparecidos*, ai familiari ripetevano che forse se n'erano andati all'estero. La prova, dicevano, era che negli stabilimenti carcerari non c'era traccia del loro passaggio. In realtà, i militari sequestravano, torturavano e poi uccidevano i loro oppositori. Molti di loro sono stati narcotizzati e poi buttati vivi in mezzo al mare davanti al Río de la Plata. Dopo i primi ritrovamenti di cadaveri sulle spiagge di Buenos Aires i militari hanno provveduto ad appesantire i corpi delle loro vittime per evitare che galleggiassero (cfr. HORACIO VERBITSKY, *Il volo - Le rivelazioni di un militare pentito sulla fine dei desaparecidos*, Feltrinelli, 1996).

graziavano l'opportunità storica che veniva loro offerta in un piatto d'argento: un paese come cavia, un paese reso un immenso laboratorio capace di mettere alla prova in condizioni di assoluto controllo sociale il progetto economico neoliberale. Qui nasceva il modello del FMI, lo stesso che con qualche *maquillage* viene ancora oggi proposto come ricetta mondiale contro i mali della povertà e del sottosviluppo. Un «errore» che costa la vita a migliaia di persone perché non si può chiedere a un modello volto alla concentrazione della ricchezza che riequilibri la distribuzione. Non sono solo due strade diverse, sono opposte.

Si trattava di privatizzare l'economia, ridurre la partecipazione dello Stato, affidare i servizi pubblici a settori privati che riuscissero a sanare le attività deficitarie, ma anche aprire le porte al capitale internazionale e ai prodotti importati. Questi principi si sono tradotti in misure come l'abbattimento delle tariffe doganali e la diminuzione della pressione tributaria mirata a favorire l'arrivo di investimenti. Provvedimenti che oggi, nel 2002, non sembrano un granché distanti da quelli presi da molti paesi che cercavano, attraverso il FMI, di uscire dalla crisi economico recessiva (allora però era il 1976).

Lo smantellamento dello Stato e l'apertura al mercato internazionale furono un compito lungo. Dopo la dittatura militare anche il governo di Raúl Alfonsín si era mantenuto fedele al modello neoliberista, che nel frattempo si era allargato ad altri paesi ed era stato adottato apertamente dagli organismi internazionali, ma furono soprattutto i due governi di Carlos Menem (1989-1999) a portare a termine il lavoro. In Argentina la partecipazione dello Stato nell'economia era molto diffusa e l'industria locale, anche se con alti e bassi, copriva buona parte del fabbisogno nazionale. Il modello di sviluppo della dittatura decise di aprire il mercato ai prodotti importati. Non si trattava però d'importazioni essenziali, di alta tecnologia, ma di oggetti di ogni genere. Il risultato facilmente prevedibile fu la distruzione di ogni attività produttiva che non riuscisse a concorrere con i prezzi internazionali del proprio settore. Dalle piccole e medie aziende alle fabbriche si susseguirono una dopo l'altra le chiusure delle attività, che non reggevano il confronto, dando luogo al cosiddetto «effetto domino» sull'intera attività produttiva. Le fabbriche chiuse alimentarono la disoccupazione che in un circolo vizioso continuava a provocare un calo dei consumi, una diminuzione della produzione e di conseguenza meno posti di lavoro.

A questo si deve aggiungere la svendita del patrimonio dello Stato: il risparmio di molte generazioni fu messo all'asta per poi essere acquistato, per lo più, da aziende straniere.

Nel periodo 1990-2000 i classici investimenti Usa sono stati affiancati da un deciso intervento spagnolo⁵ che ha acquistato molte aziende di servizi. Così Aerolineas Argentinas è stata acquistata dall'Iberia; YPF, che monopolizzava il petrolio argentino, è passato alla Repsol; i telefoni sono andati alla Telefonica, la luce, l'acqua, il gas, le autostrade, molte banche e alberghi sono ora di proprietà spagnola, i francesi con Carrefour control-

⁵ Del totale di investimenti stranieri in Argentina nel periodo 1990-2000 il 37,4% appartiene agli Stati Uniti, il 25,2% alla Spagna, l'8,1% alla Francia e il 5% all'Italia (cfr. *Secretaría de Finanzas del gobierno argentino*).

lano la vendita al dettaglio dei supermercati, mentre la italiana Techin acquistava i diritti su un intero troncone ferroviario e Benetton diventa il primo proprietario terriero dell'Argentina.

Alla fine di questa asta al massacro le principali attività dello Stato erano state consegnate ai privati, perfino il rilascio del passaporto è stato delegato. Il modello di concentrazione aveva imposto un massiccio trasferimento delle risorse pubbliche e sociali verso i grandi gruppi economici locali o internazionali.

Questa politica è andata avanti per anni, ma quando si arrivò alla vendita degli ultimi «gioielli della nonna» la società entrò in una recessione economica senza fine. Stranamente, finito il periodo di vendita delle aziende di servizio dello Stato, il paese non era riuscito ad accumulare riserve cospicue ma si trovava più indebitato di prima⁶. Al di là del fenomeno di corruzione interna e d'inefficiente gestione amministrativa, l'incremento del disavanzo si spiega con il trasferimento del debito estero dai privati allo Stato. Di fronte alla difficoltà di pagamento del debito estero e al temuto taglio dei finanziamenti esterni, lo Stato si è fatto carico del debito privato, che da allora diventava di tutta la società: una misura che il ministro delle finanze del governo di Carlos Menem, Domingo Cavallo, aveva già attuato nel 1982 durante la dittatura militare, in qualità di presidente della Banca Centrale Argentina e ripeteva nel 1991 e nel 2001. Tale coerenza e continuità nella difesa degli interessi delle grandi corporazioni riusciva ad applicare, anche in democrazia i progetti economici della dittatura.

Il «miracolo» argentino

Per anni gli economisti si sono prodigati in lodi al fautore del risanamento dei conti pubblici argentini, specialisti di tutto il mondo hanno promosso le misure adottate dall'amministrazione di Carlos Menem e del suo superministro dell'economia Domingo Cavallo. Quest'ultimo diventava un guru della finanza internazionale ed il suo parere era richiesto in ogni parte del mondo. Era chiamato come consigliere quando scoppiò la crisi economica in Russia; viaggiava in Ecuador per controllare i dettagli dell'applicazione del suo programma di dollarizzazione e arrivava perfino in Italia, dove l'università di Bologna lo premiava con una *laurea honoris causa* in economia⁷ e la sua firma appariva in un editoriale sulla prima pagina del *Corriere della Sera*⁸.

⁶ Nel 1991 il debito pubblico era di 80.869 milioni di dollari, dieci anni dopo, nel 2001, era arrivato a 132.143.

⁷ L'università di Bologna riconosceva testualmente in Cavallo «l'architetto dell'articolo piano di stabilizzazione dell'economia argentina (...) studioso e uomo di governo capace di integrare la creazione e la trasmissione della conoscenza con la sua corretta applicazione alla realtà economica contemporanea». Era il 2000, in Argentina si era al terzo anno consecutivo di recessione e la disoccupazione — prima pressoché inesistente — arrivava al 14%, a cui si doveva aggiungere un altro 14% di sottoccupati. Settori sempre più ampi della popolazione non riuscivano a superare la soglia della povertà. Nel paese che aveva sfamato l'Europa del dopoguerra si parlava ormai di crisi alimentare.

⁸ Cfr. *Corriere della Sera*, 9 luglio 2000, p. 1.

Il progetto di Cavallo non era che una semplice cura monetarista basata sulla parità tra il dollaro e il *peso* (la moneta locale). La Banca Centrale Argentina garantiva un totale controllo sull'emissione di denaro. Ogni peso in circolazione aveva depositato nel Tesoro un dollaro pronto ad essere contraccambiato. Si diceva che i conti pubblici erano in regola, che non c'era inflazione, ma il costo era l'irrigidimento totale dell'economia. L'Argentina, invasa da prodotti importati, non produceva più; mentre i beni e servizi avevano un costo da primo mondo, i salari scivolavano sempre più in basso.

Il più importante incoraggiamento a proseguire, battendo la stessa strada, arrivava sempre da Washington. Dopo i fallimenti delle economie asiatiche e la disfatta della Russia, il FMI voleva dimostrare che la loro assistenza non sempre finiva in crisi: la prova lampante era l'Argentina⁹. Nel 1998, l'allora presidente del Fondo Michel Camdessus, che aveva convocato la riunione annuale, aveva voluto due invitati speciali: uno prevedibile, il presidente degli Usa, Bill Clinton; l'altro, un caso unico per la storia di questi incontri, il presidente argentino Carlos Menem, il quale da quella prestigiosa tribuna ha confermato la bontà del programma. Anche se il fallimento totale del paese era dietro l'angolo, gli esperti del FMI continuavano a considerare l'Argentina il primo della classe.

La domanda che più di ogni altra è stata posta in quest'ultimo periodo è in realtà una vecchia domanda: come è possibile che un paese come l'Argentina non si riesca a recuperare, come è possibile che un paese esportatore di alimenti soffra crisi alimentari, come è possibile che il paese *leader* dell'America Latina e 34° nella graduatoria mondiale dell'Indice di sviluppo umano elaborata dall'*United Nations Development Programme* (UNDP)¹⁰ non possa mettere freno alla sua ininterrotta decadenza? Lo stesso coordinatore di questo Programma per l'America Latina, Carmelo Angulo Baturen, dichiarava nel luglio 2001 che: «i risultati rilevati dall'UNPD rischiano di perdersi se i valori raggiunti dall'Argentina in materia di salute ed educazione, per esempio, continuano ad essere sottoposti a nuove restrizioni di bilancio» ed infine concludendo che: «non sarà il mercato a risolvere i bisogni dei poveri».

L'Argentina, che all'inizio del Novecento si trovava tra i primi dieci paesi del mondo, ha cominciato il suo lento declino negli anni '50 ed ha imboccato il tunnel della povertà nell'ultimo quarto di secolo. Il destino di questo paese cambia in modo radicale a partire dal fatidico 1976, quando s'insedia la dittatura più sanguinaria della sua storia. L'Argentina doveva

⁹ All'epoca l'Argentina era già in piena fase recessiva.

¹⁰ Indice di sviluppo umano è una graduatoria dei paesi elaborata dall'UNDP, che prende in considerazione non solo la ricchezza totale prodotta, ma una serie di elementi come la speranza di vita, il livello di alfabetizzazione, gli introiti *pro capite*, l'indice di sviluppo tecnologico, la situazione della donna, ecc. «Il rapporto annuale combina l'analisi tematica delle politiche con i dati specifici paese per paese sul benessere degli esseri umani e non soltanto sulle tendenze economiche». Il rapporto 2001 di questo organismo assegnava il primo posto alla Norvegia, seguita dall'Australia, dal Canada, dalla Svezia, dal Belgio e dagli Stati Uniti. L'Italia occupava solo il 20° posto e l'Argentina il 34, prima tra i paesi dell'America Latina.

rientrare, ad ogni costo, nel ruolo che i centri del potere le avevano assegnato ¹¹.

Un recente studio pubblicato dalla società *Equis* su dati dell'Istituto di statistiche e censimenti dello Stato (INDEC) ¹² ha quantificato la ridistribuzione della ricchezza che si è verificata in Argentina in quel periodo. L'indagine mette in evidenza la scomparsa di un ampio settore di ceto medio, con l'impovertimento di quella componente che tanto aveva contraddistinto la società argentina. Nell'ultimo quarto di secolo solo i settori più alti hanno visto crescere i loro introiti, mentre tutti gli altri hanno perso notevolmente terreno, e il settore medio è quello che in termini assoluti ha perso di più. Il risultato indica che i più poveri hanno perso il 32,8% dei loro guadagni; d'altra parte la componente medio-bassa è regredita del 22,3% e la medio alta del 12,5% (un totale negativo per i ceti medi di -34,7%) mentre i settori alti hanno guadagnato il 21,2%. Lo studio considera che «a partire dal 1976 in Argentina si è interrotta l'industrializzazione, mentre l'economia è stata reimpostata in un'ottica basata sulla valorizzazione finanziaria». Si tratta di un progetto di concentrazione della ricchezza iniziato con la dittatura e proseguito con qualche variante fino a oggi. Prima del colpo di Stato del 1976, il ceto medio rappresentava il 65% della popolazione nel 2000 solo il 45%. Questa situazione, già grave, si è ulteriormente deteriorata precipitando nell'ultimo periodo.

Argentina 2000-2001: dati congiunturali (variazioni) *

Prezzi al consumo, var. % annuale	Dic. 01: - 1,5
Prezzi all'ingrosso, var. % annuale	Dic. 01: - 5,3
Costo dell'attività edilizia, var. % annuale	Dic. 01: - 0,5
Esportazioni, var. % annuale	Nov. 01: - 2,0
Importazioni, var. % annuale	Nov. 01: - 39,0
Produzione industriale, var. % annuale	Dic. 01: - 18,3
Attività edilizia, var. % annuale	Dic. 01: - 36,3
Vendite nei supermercati, var. % annuale	Dic. 01: - 14,4
Vendite nei centri commerciali, var. % annuale	Dic. 01: - 35,2
Consumo servizi pubblici, var. % annuale	Nov. 01: - 5,4
Disoccupazione	Ott. 01: 18,3
Sottoccupazione (meno di 35 ore sett.)	Ott. 01: 16,3

* Instituto nacional de estadísticas y censos (INDEC)

¹¹ L'America Latina è una zona protetta dagli Stati Uniti da quando nell'800 è stata ideata la «dottrina Monroe», che succintamente dice «l'America agli americani», con una piccola differenza: allora *americani* erano tutti gli americani. Un esempio della divisione geopolitica della regione è stato reso evidente dall'atteggiamento dell'Unione Sovietica dopo il colpo di Stato del 1976. Non solo non ha tentato d'isolare la dittatura fascista o di tagliare i rapporti diplomatici, ma si è affrettata a riconoscere il nuovo governo *de facto* ed ha perfino accresciuto l'interscambio commerciale. Il minoritario Partito comunista argentino è stato risparmiato dalla prima ondata repressiva al punto che il suo giornale, che all'epoca appoggiava il colpo di Stato di Videla, ha continuato le sue pubblicazioni.

¹² L'indagine è stata pubblicata dall'edizione del giornale *Clarín* di Buenos Aires del 28 gennaio 2002, p. 12.

La tabella evidenzia come nel 2001 tutti i dati hanno una valenza negativa. L'abbassamento dei prezzi al consumo (- 1,5) deve rapportarsi al crollo delle vendite nei supermercati (- 14%) e quindi a una diminuzione della spesa per beni alimentari di prima necessità. La dimensione dello smantellamento dell'attività produttiva, al terzo anno di recessione, segnala solo nell'ultimo anno una riduzione del 18,3%, mentre l'attività edilizia regredisce del 36%. Qualcuno però ha guadagnato, le banche straniere che operano in Argentina hanno ricavato nel 2001 un 61,3% in più rispetto all'anno precedente.

Crisi sociale

Nel novembre 2001, di fronte all'impossibilità di far fronte agli impegni internazionali, il governo argentino decideva la riduzione del 13% delle pensioni e degli stipendi degli impiegati statali. Se i conti pubblici non tornavano, non ci sarebbero stati nuovi crediti degli organismi finanziari, quindi si tagliavano salari e pensioni. Questa inedita misura è stata accompagnata dal sequestro dei depositi bancari in dollari, il cosiddetto «corralito». I piccoli risparmiatori che non avevano fiducia nella moneta locale avevano acquistato dollari per assicurarsi che i loro risparmi non perdessero valore. Il governo, trovandosi in difficoltà per pagare il debito estero e non avendo più possibilità di credito internazionale alla data di scadenza di un'obbligazione, ha deciso di bloccare per 90 giorni i depositi in valuta, cioè il 96% dei depositi bancari degli argentini. Un'arbitrarietà che la Corte Suprema dichiarava incostituzionale innescando, a fine gennaio, un grave confronto tra potere esecutivo e magistratura.

Poco prima, a settembre, nelle elezioni di mezzo termine per il rinnovo delle camere, c'era stato un chiaro segnale del precipitare della credibilità della classe politica: lo spoglio delle urne registrava un 40% di voti in bianco o nulli¹³. Il paese era stanco di promesse, non voleva più pagare i piatti rotti dell'economia mondiale e accusava la classe politica locale di corruzione.

Quando nel dicembre 2001 è scoppiata la rivolta, alcuni analisti hanno ironizzato dicendo che il vero miracolo argentino è stato sopportare così a lungo la crisi economica. In realtà, il miracolo neoliberista è stato quello di spingere il «granaio del mondo» a una crisi insostenibile, un deterioro vertiginoso che ha lasciato 14,5 milioni di persone al di sotto della soglia di povertà. Ma l'annunciato fallimento ha avuto un risvolto inaspettato, quando il 15 dicembre 2001 alcuni affamati hanno cominciato a saccheggiare i supermercati e molte persone si sono riversate per strada facendo risuonare le pentole vuote. Sono stati i primi «cacerolazos»¹⁴.

Il malcontento è definitivamente esploso soprattutto il 19 dicembre

¹³ In Argentina il voto è obbligatorio.

¹⁴ «Cacerola», in italiano pentola, è l'elemento che è stato usato nelle rumorose manifestazioni di piazza per contestare il sequestro dei depositi bancari. Far suonare le pentole vuote è stata la modalità prevalente della protesta.

2001 con una incontrollabile e furiosa rivolta popolare. La polizia ha caricato i manifestanti dimenticando che la dittatura era finita e lasciando nel terreno 30 morti. La gente chiedeva innanzitutto le dimissioni del presidente Fernando de la Rúa e del ministro delle finanze Cavallo, elezioni subito e un nuovo governo senza i vecchi politici, ma soprattutto non era disposta ad abbandonare la piazza.

Dopo il tentativo fallito di Adolfo Rodríguez Saá il peronismo ha deciso di far entrare in scena Eduardo Duhalde, già governatore fallimentare della ricca provincia di Buenos Aires, ex vicepresidente di Menem e ora suo avversario politico: una figura di quella classe politica che la piazza aveva contestato, un uomo con un passato legato allo smantellamento del paese e alla corruzione.

La piazza aveva manifestato per un totale cambiamento dei governanti. I tre poteri dello Stato erano sotto accusa, non solo l'esecutivo, ma anche il parlamento e la Corte suprema, compromessa e complice della corruzione del governo Menem. Invece, il 2 gennaio 2002 Duhalde (con un largo appoggio dei partiti in questione¹⁵) decideva di assumere la presidenza del paese e di restare in carica fino al completamento del mandato, il 2003, e non fino a marzo come da più parti richiesto. Colpo di mano o colpo di Stato civile, di fatto non si capiva perché un candidato sconfitto alle ultime elezioni dovesse rientrare come presidente sino a fine mandato. Si sperava in un governo di transizione che traghettasse il paese fino alla nuova consultazione. Eduardo Duhalde invece, col passare delle settimane, si evidenzia sempre più come il rappresentante della contestata continuità.

La protesta, che non ha abbandonato la piazza, si è concentrata su una serie di richieste provenienti da diversi settori sociali: i disoccupati, i sottoccupati e i precari bisognosi di risposte immediate, il ceto medio (e non solo) mirante ad avere il diritto di accedere ai propri risparmi e la garanzia di restituzione nella stessa moneta depositata (dollaro), i pensionati e gli statali cui sono stati ridotti del 13% i loro già magri introiti, la destra nazionalista e la sinistra antiamericana che non hanno mai accettato la nuova colonizzazione del paese. Tutti hanno un nemico comune, il FMI, tutti concordano che i politici corrotti sono il male da estirpare. Risulta quanto meno strano che le autorità del Fondo Monetario continuassero per anni a «suggerire» misure di austerità, restrizioni della spesa pubblica e aumenti della pressione tributaria in un paese bloccato da più di tre anni di recessione. Mentre il Tesoro degli Usa abbassava ripetutamente il costo del denaro per risollevare una tendenza recessiva della propria economia, nell'altra America le misure richieste erano di segno opposto. Lo stesso FMI che tre anni prima aveva invitato Menem a parlare in occasione dell'assemblea annuale, ora con Horst Köhler, attuale titolare, si è limitato a confessare di «non aver prestato sufficiente attenzione al momento alle politiche di Menem». Questa è stata l'autocritica, ma Köhler

¹⁵ Oltre al suo partito, Duhalde ha avuto l'appoggio parlamentare dell'*Union Civica Radical* (del presidente uscente De la Rúa) e del *Frente para un país solidario*, (*Frepaso*), seconda componente dell'*Alianza* che aveva sostenuto il governo uscente.

ha voluto pure ammonire il paese concludendo con un: «bisogna essere onesti, non ci sarà successo senza sacrificio»¹⁶. Come diceva un manifestante in uno dei tanti cortei che hanno percorso il paese: «ringraziamo tanto gli organismi internazionali, ma vorremmo che la smettessero di aiutarci».

Che il crollo dell'Argentina sia un evento largamente annunciato si può anche constatare dalle ripercussioni sull'economia mondiale. Mentre la crisi asiatica, quella russa, messicana e brasiliana hanno generato onde rovinose sull'intera economia mondiale, gli effetti del fallimento argentino sono rimasti relativamente sotto controllo. L'Argentina era stata svuotata in anticipo. Questo spiega anche l'atteggiamento del FMI che ha abbandonato il paese alla sua sorte, sicuro che le ripercussioni sulla finanza mondiale sarebbero state gestite agevolmente. Resta però il fatto politico.

La ribellione popolare e la successiva decisione di sospendere il pagamento del debito estero¹⁷ sono un cattivo esempio per molti paesi che si trovano in una analoga situazione. Quattro paesi dell'America Latina vanno alle urne nei prossimi mesi: Bolivia, Colombia, Ecuador e Brasile. Il fallimento del primo della classe è una prova dei limiti del modello. Non sarà difficile per i partiti dell'opposizione dimostrare quali sono i risultati della proposta neoliberale. Se in Argentina si avesse un governo simile a quello del venezuelano Hugo Chávez e nel Brasile vincessero le elezioni di settembre 2002 Luiz Ignacio «Lula» da Silva, si potrebbero aprire nuove prospettive per l'intero continente.

Il governo di Georges W. Bush comincia a seguire con un po' di preoccupazione gli eventi. Negli anni '70 Washington avrebbe appoggiato un colpo di Stato, oggi si chiede che siano le istituzioni democratiche a garantire il controllo sociale. Il rischio è che il paese entri in una fase d'instabilità ingovernabile. Se così fosse, tutto il «Cono sud» (Brasile, Cile, Bolivia, Uruguay e Paraguay) potrebbe cadere in un'analoga situazione. La storia dimostra che, nel bene e nel male, il destino di questi paesi è stato sempre legato: il loro destino è sancito anche dal loro mercato comune, il Mercosur, che resiste rispetto all'essere integrato in un grande mercato di tutte le Americhe, come vorrebbero a nord.

Il primo problema della crisi argentina è costituito dall'inesistenza di alternative politiche, come ha sostenuto Carlos Gabetta¹⁸ e dalla mancanza di legittimità elettorale di Duhalde. L'intera classe politica è sotto stretta osservazione. E Duhalde non ha le mani pulite. Il suo governo scommette sul rientro della protesta popolare. Lascia che le ricorrenti manifestazioni esprimano le loro richieste sperando che lo sfogo faccia diminuire la tensione sociale. D'Altra parte ha tranquillizzato le banche dando la temuta notizia: i depositi bancari in dollari saranno restituiti in quote che arrivano fino al 2005, non in dollari ma in pesos. Inoltre è tornato al tavolo del

¹⁶ Intervista apparsa su *Le Monde*, 25 gennaio 2002.

¹⁷ Il debito estero pubblico dell'Argentina è di 132 miliardi di dollari. Ma, «dal 1976 ad oggi il paese ha rimborsato più di 200 miliardi di dollari!» *Le Monde diplomatique* febbraio 2002, p. 9.

¹⁸ CARLOS GABETTA, *Le Monde diplomatique - Cono sur*, gennaio 2002, p. 1.

FMI per chiedere nuovi aiuti, ancora condizionati da Washington a nuovi tagli nella spesa pubblica, cioè tutto come prima.

Chi pagherà il costo della svalutazione e del fallimento del paese? A Buenos Aires, il giudice Norberto Oyarbide ha aperto una causa per indagare sulla fuga di capitali: si dice che all'aeroporto della città sarebbero arrivati 358 furgoni bancari carichi di dollari, che hanno poi preso il volo verso piazze più sicure. Anche se la vicenda ha dell'incredibile, il vero è che ci sono 120 miliardi di dollari di cittadini argentini depositati all'estero e che i più solidi gruppi economici locali sono anche quelli che possiedono il 60% del debito estero. Solo quando essi cominceranno a pagare si potrà parlare di un cambiamento nel modello di sviluppo, di un nuovo modello in cui anche il «fattore sociale» abbia diritto di cittadinanza. Tutto ciò non sembra però rientrare nel programma dell'attuale governo. Ma su un muro della storica Plaza de Mayo è scritto: «torneremo», firmato «il popolo».

L'ECO DELLA STAMPA®

con l'esperienza maturata in oltre 90 anni di attività, legge e ritaglia articoli e notizie — su qualsiasi nome o argomento di Vostro interesse — pubblicati da circa 100 quotidiani (e 120 loro edizioni locali), 600 settimanali, 350 quindicinali, 2.200 mensili, 1.200 bimestrali e 1.000 altre testate periodiche.

Per informazioni: Tel. (02) 74.81.13.1 r.a. - Fax (02) 76.110.346

«Rational choice», «sette» e «ritorno del sacro». Un commento a «La religione in briciole o la questione delle sette» di Danièle Hervieu-Léger

di
MASSIMO INTROVIGNE

L'accanimento con cui da diversi anni — in particolare a partire dal 1996 — il governo e il parlamento francese propongono e mettono in atto misure radicali nei confronti delle cosiddette «sette» è oggetto sia di numerosi studi, sia di preoccupazioni che, su scala internazionale, oppongono alla Francia la grande maggioranza degli specialisti di nuovi movimenti religiosi, organizzazioni per la difesa dei diritti umani, e i governi di alcuni paesi che si sono dotati di specifiche istituzioni per intervenire laddove nel mondo è minacciata la libertà religiosa, primi fra tutti gli Stati Uniti¹. Lo stesso pontefice Giovanni Paolo II, ricevendo il 10 giugno 2000 le credenziali del nuovo ambasciatore di Francia presso la Santa Sede, Alain Dejammet, riteneva opportuno richiamare con vigore il principio secondo cui «il primo dei diritti dell'uomo è la libertà religiosa nel senso pieno del termine»: «una libertà che non sia ridotta alla sola sfera privata» e la cui negazione o messa in dubbio «non può che generare un clima di tensione, di intolleranza, di opposizione e di sospetto poco propizio alla pace sociale»². Come si sia articolata una vera e propria «guerra» contro le cosiddette «sette» in Francia — fino alla costituzione, nel 1998, di un organismo che porta il nome esplicito di «Missione Interministeriale di Lotta contro le Sette» (MILS) — è stato spesso descritto in termini sia fenomenologici, sia sociologici. Un'obiezione frequente a questa letteratura è che essa si limita a *descrivere* quello che è successo negli ultimi anni

¹ Per una prima panoramica critica, occasionata dal rapporto pubblicato nel 1996 da una commissione parlamentare francese, cfr. MASSIMO INTROVIGNE - J. GORDON MELTON (a cura di), *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la Commission parlementaire*, 3^a ed., Dervy, Parigi 1996; e — con spunti di carattere anche teorico e dottrinale — GIOVANNI CANTONI - MASSIMO INTROVIGNE, *Libertà religiosa, «sette» e «diritto di persecuzione». Con appendici*, Cristianità, Piacenza 1996.

² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso del 10 giugno 2000 in occasione delle presentazioni delle lettere credenziali del signor Alain Dejammet come Ambasciatore di Francia presso la Santa Sede*, n. 5.

in Francia (con diverse accentuazioni), ma di rado si sofferma a *spiegare* perché, proprio in Francia, l'atteggiamento dei poteri pubblici nei confronti di forme religiose minoritarie o controverse si sia sviluppato in un modo profondamente diverso da quanto avviene in altri paesi occidentali. Benché non si tratti dell'unico, né nel primo, tentativo di risposta, il volume di Danièle Hervieu-Léger *La Religion en miettes ou la question des sectes* («La religione in briciole o la questione delle sette»)³ costituisce il più articolato e ambizioso tentativo di fornire una risposta sociologica a questo quesito (l'autrice, ben nota sociologa delle religioni francese, è *directeur d'études* alla École des hautes études en sciences sociales). In questo senso, l'opera colma un vuoto e merita di essere letta con attenzione. Personalmente, condivido le linee di fondo dell'analisi proposta (anche se non tutti i dettagli), mentre — come accennerò — mi resta qualche dubbio sulle soluzioni che l'eminente sociologa francese propone.

L'opera può essere logicamente divisa in quattro parti. La prima presenta la problematica socio-politica relativa alla «guerra contro le sette» intrapresa dalle istituzioni pubbliche (e da gran parte dei *media*) francesi, e cerca di rispondere al quesito sul perché questa situazione si sia sviluppata in Francia e non in altri paesi. La seconda ritorna sul problema della difficile definizione di «setta», e dell'atteggiamento di alcuni attori sociali di fronte alle iniziative governative e parlamentari francesi. La terza — con ambizioni che vanno al di là della sola Francia — inquadra il problema delle cosiddette «sette» all'interno di una più ampia riflessione sulle modifiche dello scenario religioso in Occidente. La quarta si chiede che cosa di diverso, ed eventualmente di migliore, potrebbero fare in materia di «sette» i poteri pubblici francesi, ove volessero tenere conto di alcune informazioni e analisi contenute sia nel volume, sia in altre opere di carattere sociologico e storico (sulla cui base le stesse autorità francesi sono state sottoposte a diversi ordini di critiche).

La prima parte⁴ muove dalla constatazione di un fatto peculiare: la Francia è un paese notoriamente litigioso dal punto di vista politico e culturale, tuttavia sulla questione della «lotta alle sette» si manifesta una singolare convergenza. Le proposte legislative anti-sette sono approvate all'unanimità in Parlamento, e pochissimi *media* si sottraggono al coro obbligatorio degli elogi. L'opinione pubblica sembra dare per scontato che le «sette» costituiscano un problema grave, che siano unanimemente pericolose e maligne, e che misure eccezionali nei loro confronti siano giustificate. Ora, nota la sociologa francese, è sufficiente considerare, nel loro contrasto con la Francia, due paesi peraltro diversissimi fra loro — gli Stati Uniti e l'Italia — per rendersi conto della singolarità della posizione francese. In tutte le sedi internazionali, gli Stati Uniti sono emersi come i principali

³ DANIELLE HERVIEU-LÉGER, *La Religion en miettes ou la question des sectes*, Calmann-Lévy, Parigi 2001.

⁴ *Ibid.*, pp. 7-35.

critici dell'atteggiamento francese in materia di «sette», esplicitamente denunciato come violazione della libertà religiosa. L'Italia non è stata particolarmente attiva nel criticare la Francia a livello diplomatico; tuttavia non sembra che per gli italiani «*il fatto settario (che non è meno — né più — presente rispetto alla Francia) formi l'oggetto di una fissazione particolare, né dei poteri pubblici né dell'opinione (...). Le autorità italiane non fanno della lotta contro questi gruppi un obiettivo formulato come tale*»⁵. Un esempio clamoroso è quello dei Testimoni di Geova, denunciati come setta pericolosa in Francia e riconosciuti a vari livelli dallo Stato in Italia⁶. La spiegazione più corrente di queste differenze è che l'opinione pubblica francese è stata turbata da suicidi e omicidi collettivi collegati a «sette», come quelli dell'Ordine del Tempio Solare, in cui sono stati coinvolti numerosi cittadini francesi, mentre non vi sono stati coinvolti statunitensi né italiani. Questa spiegazione, nota Danièle Hervieu-Léger, è certamente insufficiente, dal momento che tragedie che quella dell'Ordine del Tempio Solare vengono immediatamente a conoscenza dell'opinione pubblica di tutti i paesi tramite il sistema globale dei *media*, e comunque cittadini degli Stati Uniti sono stati coinvolti in vicende non meno tragiche, da quelle del Tempio del Popolo in Guyana nel 1978 al suicidio collettivo del movimento dei dischi volanti Heaven's Gate nel 1997⁷. Le ragioni devono dunque essere di ordine diverso, e il testo ne identifica in particolare tre, fra loro connesse. In primo luogo, benché forme di anticlericalismo e di laicismo non siano assenti neppure altrove, non vi è dubbio che l'avversione alla religione nell'area francofona in genere, e in Francia in particolare, assuma profili particolari sia dal punto di vista qualitativo sia quantitativo. La prospettiva francese della *laïcité* è accompagnata, da oltre due secoli, da quello che Danièle Hervieu-Léger — citando in parte Pierre Bouretz — chiama «*il desiderio più o meno chiaramente espresso "di strappare le coscienze all'influenza di rappresentazioni giudicate radicalmente contraddittorie con la ragione e l'autonomia": un desiderio che nutre una diffidenza viscerale (per quanto raramente esplicitata) nei confronti della credenza religiosa come tale*»⁸.

In secondo luogo, questo laicismo aggressivo — che affonda le sue radici nell'Illuminismo e nella Rivoluzione francese — non è rimasto un

⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁶ Cfr. *ibid.*, p. 34.

⁷ Su queste vicende cfr. il mio *Idee che uccidono. Jonestown, Waco, il Tempio Solare, Mimeo-Docete*, Pessano (Milano) 1995; *Heaven's Gate. Il Paradiso non può attendere*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1997; *The Magic of Death. The Suicides of the Solar Temple*, in CATHERINE WESSINGER (a cura di), *Millennialism, Persecution, and Violence. Historical Cases*, Syracuse University Press, Syracuse (New York) 2000, pp. 138-157. Sull'ultima vicenda cfr. pure JEAN-FRANÇOIS MAYER, *Il Tempio Solare*, ed. it., Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1997.

⁸ D. HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 22. Il riferimento è a PIERRE BOURETZ, *La Démocratie française au risque du monde*, in MARC SADOUN (a cura di), *La Démocratie en France*, Gallimard, Parigi 2000, pp. 27-137.

puro atteggiamento culturale, ma ha informato le istituzioni. La legislazione francese in tema di religione, che risale alla Rivoluzione ed è nelle sue grandi linee tuttora in vigore, ha una specifica *intentio* di «*lotta contro il monopolio simbolico e le influenze politiche della Chiesa romana*»⁹. Da questo punto di vista, come molti giuristi hanno del resto notato, non vi è nulla di più illusorio del comune riferimento alla separazione fra Chiesa e Stato nell'ordinamento giuridico francese e in quello degli Stati Uniti¹⁰. L'espressione usata, «*separazione*», può essere comune — nota la sociologa francese — «*ma è la nozione stessa di separazione che riveste, al di là dell'Atlantico, un significato molto diverso da quello che gli è proprio in Francia. La separazione alla francese fu elaborata per imporre alla Chiesa cattolica di limitarsi a perseguire obiettivi strettamente spirituali, se proprio non la si poteva costringere a limitare la sua attività alle sacrestie. È stata pensata anzitutto per proteggere lo Stato contro l'espansione possibile della Chiesa. Negli Stati Uniti, invece, è la libertà delle comunità religiose che il principio di separazione intende garantire, contro qualunque invadenza dello Stato*»¹¹. In Francia, la separazione protegge lo Stato contro la religione, mentre negli Stati Uniti protegge la religione contro lo Stato. La traduzione del principio in norme e leggi — che Danièle Hervieu-Léger illustra in pagine di notevole acume storico — è frutto in Francia di un processo durato oltre cento anni. Per controllare, anzitutto, la Chiesa cattolica l'ordinamento rivoluzionario, poi napoleonico e infine dei governi anticlericali del primo decennio del secolo XX ha creato una sorta di «*stampo*» in cui è stato inserito e rimodellato, volente o nolente, il sistema cattolico delle diocesi e delle parrocchie, assicurando allo Stato la possibilità di controllarlo rigorosamente e di limitare al massimo la sua influenza sulla vita culturale e politica. La Chiesa, dopo avere cercato di ribellarsi a questo sistema, ha finalmente preso atto tra la fine del XIX secolo e gli inizi del XX che il modello della *laïcité* non era effimero, ma destinato a durare, e vi si è adattata, dapprima con reticenze e riserve mentali, quindi (particolarmente nella seconda metà del secolo XX) con una crescente adesione, alimentata anche da teologie che sottolineavano presunti aspetti positivi non solo della secolarizzazione, ma dello stesso secolarismo¹². L'accettazione di una sorta di *partnership* fra Chiesa cattolica e Stato laicista garantiva alla Chiesa un'area, seppure limitata, di autonomia, e rassicurava lo Stato, che in effetti demandava alla Chiesa compiti di «*polizia*»¹³ nei confronti di movimenti sovversivi o comunque ostili allo Stato che si fossero manifestati al suo interno, e che la Chiesa implicitamente si impe-

⁹ D. HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 25.

¹⁰ Per una discussione di questa stessa tematica cfr. il mio *Freedom of Religion in Europe and the Question of New Religious Movements*, in *Religion-Staat-Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen*, anno 1, n. 1 (2000), pp. 5-21.

¹¹ D. HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 31.

¹² Per la distinzione fra secolarizzazione come fatto e secolarismo come ideologia (e come promozione attiva della secolarizzazione) cfr. il mio *Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuova religiosità*, Gribaudi, Milano 1996.

¹³ D. HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 27.

gnava a reprimere. «*Nei termini della separazione alla francese, è necessaria — perché la regolazione statale del religioso si eserciti esclusivamente ad extra — che la regolazione religiosa ad intra sia chiaramente affidata ad autorità istituzionali non contestate*»¹⁴.

Questo modello era stato pensato per la Chiesa cattolica, con le sue autorità diocesane e parrocchiali. In modo più o meno facile, già Napoleone I (1769-1821) aveva in qualche modo ricostruito il protestantesimo francese secondo un modello ispirato a quello cattolico; lo stesso imperatore — con maggiori difficoltà, e non senza creatività — aveva creato nel 1808 il Concistoro nazionale ebraico, sorta di «Chiesa ebraica», istituzione unicamente francese e costruita ancora una volta sul modello, per quanto applicabile, delle diocesi e delle parrocchie cattoliche. Oggi — ma con ostacoli pressoché insormontabili — non manca chi tenta di creare, analogamente, una sorta di «Chiesa islamica: quando successivi ministri dell'Interno mettono in opera oggi tutti i loro sforzi per fare emergere un'organizzazione dell'islam ("sul modello, suggerisce Jean-Pierre Chevènement, della Federazione protestante di Francia") e invitano i musulmani di Francia a dotarsi di istanze rappresentative, prolungano (negando tutti, in modo significativo, di "prendersi per Napoleone"!)) lo stesso disegno. Si tratterebbe sempre di stabilizzare un islam francese acclimatato alla regola del gioco repubblicano, la cui espressione pubblica potrebbe svilupparsi legittimamente (e per quanto possibile esclusivamente) nello spazio ben determinato dei suoi luoghi di culto»¹⁵. In sintesi, «il riconoscimento francese del pluralismo religioso ha questo di particolare: che si ferma esattamente alle frontiere delle religioni la cui organizzazione confessionale accredita un'adesione repubblicana»¹⁶. In teoria, la Repubblica non riconosce alcuna religione; in pratica le cose vanno diversamente, nel senso che la Francia tollera e in qualche modo persino favorisce solo quelle (poche) religioni disposte a corrispondere a un modello originariamente pensato per circoscrivere la sfera di influenza della Chiesa cattolica entro limiti determinati, e in seguito perfezionato demandando alle confessioni religiose così indirettamente riconosciute compiti di polizia nei confronti delle realtà e movimenti sorti al loro interno. Di qui un'ostilità, tipicamente francese e «che sembra sorprendentemente restrittiva a molti dei nostri vicini»¹⁷, nei confronti delle minoranze religiose che rischiano di mettere in crisi il sistema in quanto non si conformano al modello.

In terzo luogo, il sistema francese della *laïcité* — fondato come si è visto sulla *fiction* del non riconoscimento di alcuna religione, e sulla realtà

¹⁴ *Ibid.*, p. 27.

¹⁵ *Ibid.*, p. 25. Sulle difficoltà per i governi occidentali contemporanei di identificare un interlocutore islamico come quello auspicato dalla Francia cfr. GIOVANNI CANTONI, *Aspetti in ombra della legge sociale dell'islam. Per una critica della «vulgata» «islamicamente corretta»*, Centro Studi «A. Cammarata», San Cataldo (Caltanissetta) 2000.

¹⁶ D. HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 25.

¹⁷ *Ibid.*, p. 25.

di una *partnership* tra lo Stato e le religioni disposte a forme di *ralliement* alla Repubblica — ha potuto funzionare soltanto «*fino a quando il monopolio cattolico sulla sfera religiosa era contestato solo da minoranze religiose (storiche), che per di più le persecuzioni subite su istigazione della confessione dominante sotto l'Ancien Régimen aureolavano agli occhi della Repubblica di una "legittimità di resistenza" particolare*»¹⁸. Secondo Danièle Hervieu-Léger, il paragone con l'Italia è qui illuminante. In linea di principio, la tolleranza e i vantaggi di cui beneficiano le minoranze religiose in un paese di tradizione storica e di maggioranza (relativa) cattolica come l'Italia è «*sorprendente*» per i francesi. La sociologia si chiede però se «*la solidità di questa cultura cattolica [in Italia] non sia precisamente lo zoccolo su cui questa tolleranza può stabilirsi*»; e se quanto succede in Francia non sia una reazione di «*ansietà*» di fronte «*allo svuotamento culturale di cui è oggi oggetto la principale istituzione religiosa del paese: un arretramento di cui si presagisce che apra — ben al di là del problema delle sette — un'epoca di concorrenza aggravata sul mercato ormai liberalizzato dei beni simbolici*»¹⁹.

Riassumendo: l'estremo anticlericalismo della tradizione illuminista e rivoluzionaria francese si è tradotto nel sistema istituzionale della *laïcité*, che — accettato più o meno *obtorso* collo dalle Chiese e confessioni religiose maggioritarie — ha potuto funzionare fino a quando queste ultime (e in primo luogo la Chiesa cattolica) hanno effettivamente gestito la maggioranza del campo religioso. Nel momento in cui questa gestione non è più garantita²⁰, il modello, di conseguenza, entra in crisi generando reazioni ansiose che trovano insieme un obiettivo e un capro espiatorio nelle «sette».

Alla difficoltà di definire il termine «setta» è consacrata la seconda parte dell'opera di Danièle Hervieu-Léger, non priva di interesse, ma per molti versi meno originale, dal momento che il carattere estremamente incerto e soggettivo di qualunque definizione contemporanea della parola «setta» da cui si pretenda di derivare conseguenze giuridiche è al cuore delle critiche che alla posizione francese sono state rivolte dagli specialisti di nuovi movimenti religiosi, siano essi storici o sociologi²¹. In assenza di una definizione condivisa, gli elenchi delle «sette» — nelle varie liste predisposte da organi del potere legislativo ovvero esecutivo francese — si riducono a una raccolta di nominativi segnalati dalle associazioni anti-sette private, che utilizzano elementi forniti da ex-membri critici nei confronti dei movimenti che hanno lasciato, «*materiali che mancano di distanza per definizione, difficilmente oggettivabili e che contribuiscono, per lo-*

¹⁸ *Ibid.*, pp. 25-26.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 34-35.

²⁰ Secondo l'Indagine Europea sui Valori (European Value Survey, EVS) del 1999, i cattolici praticanti sono intorno al 38% in Italia e solo il 10% in Francia (cfr. SALVATORE ABBRUZZESE, *Il posto del sacro*, in RENZO GUBERT (a cura di), *La via italiana alla postmodernità. Verso una nuova architettura dei valori*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 397-455).

²¹ Cfr. sul punto le op. cit. di M. INTROVIGNE - J.G. MELTON (del resto citata dalla sociologa francese) e di G. CANTONI - M. INTROVIGNE.

ro stessa natura, alla drammatizzazione estrema della seduzione settaria»²². È sulla base di queste testimonianze che — secondo un procedimento del resto noto — la controversa nozione di manipolazione mentale o lavaggio del cervello diventa il presunto elemento che unifica fra loro «sette» diversissime²³. «Per un ex-adepto che prova la forte sensazione di avere subito un abuso, il solo modo di ricostruire ai propri occhi e agli occhi degli altri la dignità del suo percorso fallimentare è insistere sul carattere irresistibile della pressione a cui sarebbe stato sottoposto. Per le associazioni che raccolgono la sua narrativa, l'insistenza sulle manovre capziose permette di spostare il significato della testimonianza, di trasformare un racconto individuale (che come tale appartiene soltanto alla storia propria del narratore) in un fatto esemplare suscettibile di illuminare coloro che potrebbero essere sedotti dalle proposte perniciose del gruppo in questione. Di qui il ruolo centrale accordato dalle associazioni anti-sette alla questione della "manipolazione", che permette di costituire un registro di legittimità all'interno del quale queste testimonianze si trasformano in informazioni valide destinate all'opinione e ai poteri pubblici»²⁴. La sociologa francese reitera le obiezioni più volte proposte dagli studiosi, ma anche dalle Chiese e comunità maggioritarie, nei confronti di questo modello: «Nulla è più difficile, infatti, che misurare il grado di autonomia di qualunque scelta, e ponderare il ruolo degli elementi esterni che hanno potuto pesare su una decisione che di per sé si presenta come pienamente consapevole. La definizione di "tecniche suscettibili di alterare il giudizio" non mancherà di sollevare autentiche tempeste, ben al di là delle mura dei tribunali. "Dove è il limite — si interroga il presidente della Federazione protestante di Francia — tra un discorso convinto, un sermone focoso e la manipolazione mentale?", "Chi stabilirà la differenza fra direzione spirituale e manipolazione mentale?", si domanda dal canto suo Jean Verrette, delegato dell'episcopato cattolico per la questione delle sette, il quale dichiara di temere che "la pur necessaria lotta contro le sette possa diventare, nello spirito di alcuni, la rampa di lancio della lotta antireligiosa". Ogni esercizio spirituale almeno un po' "strutturato", ogni ritiro che implichi l'accettazione di una clausura, ogni forma di mobilitazione emozionale intensiva in una riunione di massa o in un piccolo gruppo di devozione non potranno essere sospettati di manipolazione mentale?»²⁵. Se queste osservazioni ne riprendono molte altre di studiosi che criticano in generale il modello proposto dai movimenti anti-sette (e accolto dalle istituzioni francesi), più originale — e riferita specificamente ad avvenimenti recenti in Francia — è la denuncia di una contraddizione in cui la lotta anti-sette

²² D. HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 61.

²³ Cfr. sul punto i miei *Il fantasma della libertà. Le controversie sulle «sette» e i nuovi movimenti religiosi in Europa*, in *Cristianità*, anno XXXV, n. 264, aprile 1997, pp. 13-26; e *Chi ha paura delle minoranze religiose? La costruzione sociale di un panico morale*, in *La Critica Sociologica*, n. 127, agosto-novembre 1998, pp. 1-12.

²⁴ D. HERVIEU LÉGER, *op. cit.*, pp. 61-62.

²⁵ *Ibid.*, p. 65.

governativa rimane impigliata. Da una parte, infatti, si elencano caratteristiche delle «sette» che sono in verità comuni a tutte le religioni: «*le acrobazie intellettuali che tendono a dissociare la questione delle sette da quella della religione, o a fare delle prime solo la faccia maledetta, deviata o fallace della seconda, sono inutili*»²⁶. Ovvero, in alternativa e per evitare lo scontro con le religioni maggioritarie, si parla — come ha cominciato a fare la MILS nel 2000 — di una lotta contro tutti i «*gruppi totalitari, religiosi o non religiosi*»²⁷: ma in questo caso non si capisce perché il governo si sia dotato di una specifica «Missione interministeriale» per la lotta contro le sette e non, invece, di analoghi organismi per la lotta contro forme di «totalitarismo», o di sostegno ai totalitarismi, in campo — per esempio — politico, per non parlare della possibile applicazione dell'aggettivo «*totalitario*» ad aspetti e tendenze di religioni accuratamente escluse dalla lotta anti-sette, prima fra tutte l'islam.

Degna di nota è anche l'analisi che la sociologia francese propone, in questa parte dell'opera, dell'atteggiamento della Chiesa cattolica francese a proposito della lotta anti-sette. L'atteggiamento maggioritario, rappresentato dalla Conferenza episcopale e dal suo già citato delegato per le questioni delle sette, monsignor Jean Vernette, è improntato a un accostamento «*moderato e relativamente sfumato*»²⁸, che diffida delle possibili derive laiciste della lotta anti-sette governativa. Ma secondo Danièle Hervieu-Léger la questione delle «sette» fa sorgere «*divergenze strategiche (...) in seno alla Chiesa cattolica*», dove si manifesta pure un opposto «*punto di vista repressivo che mira a una difesa diretta del monopolio ecclesiastico*» tramite la partecipazione attiva di sacerdoti all'associazionismo anti-sette, di cui è esempio don Jacques Trouslard²⁹. Il dissenso è innegabile, ma a mio avviso le questioni sono più complesse di quanto non ritenga la sociologa francese. Come ho cercato di spiegare altrove³⁰, per personaggi come don Jacques Trouslard non si tratta semplicemente di difendere un (presunto) monopolio cattolico, quanto piuttosto di adesione ideologica ad alcuni presupposti dottrinali delle campagne anti-sette, se la Conferenza episcopale e monsignor Jean Vernette si preoccupano dall'evidente tentativo delle associazioni anti-sette di denunciare come «sette» realtà cattoliche riconosciute dalla Chiesa, don Jacques Trouslard e altri utilizzano precisamente le campagne anti-sette come strumenti per mettere in difficoltà realtà del mondo cattolico a loro sgradite per motivi ideologici, tra cui le comunità carismatiche e l'Opus Dei (che è da anni un bersaglio prioritario dello stesso don Trouslard)³¹.

²⁶ *Ibid.*, p. 71.

²⁷ *Ibid.*, p. 72.

²⁸ *Ibid.*, p. 68.

²⁹ *Ibid.*, p. 69.

³⁰ Cfr. il mio *Les mouvements anti-sectes aux Etats-Unis et en France: parallèles et différences*, in CHRISTIAN LERAT - BERNADETTE RIGAL-CELLARD (a cura di), *Les mutations transatlantiques des religions*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 2000, pp. 349-375.

³¹ Cfr. il mio *L'Opus Dei e il movimento anti-sette*, in *Cristianità*, anno XXII, n. 229, maggio 1994, pp. 3-12.

Nella terza parte dell'opera, dove formula considerazioni che vanno al di là dello specifico caso francese, Danièle Hervieu-Léger si interroga sul perché nuove forme di religiosità si vadano diffondendo in Occidente, in paesi di antica tradizione cristiana. Gli interlocutori della sociologa francese sono la teoria della *rational choice*³², con cui è entrata gradualmente in dialogo nelle sue ultime opere³³, l'idea secondo cui la vera religione di maggioranza degli occidentali sarebbe il *believing without belonging*, il «credere senza appartenere» proposto dalla sociologa inglese Grace Davie³⁴; e le analisi della nuova religiosità come religione postmoderna proposte fra gli altri da chi scrive³⁵. Il ragionamento è assai articolato: merita di essere letto per intero, presuppone per essere compiutamente inteso la conoscenza di altre opere della stessa sociologa, e non è facile da riassumere. Semplificando, una prima caratteristica importante della mutazione recente del campo religioso è costituita, secondo Danièle Hervieu-Léger, dalla ricerca di benefici materiali o immediati in termini di salute (particolarmente guarigione), felicità e benessere, e non più — comunque non principalmente — di benefici che ci si aspetta di ottenere soltanto dopo la fine della vita, nell'aldilà. La nozione di «benefici materiali» è stata studiata particolarmente con riferimento a nuove religioni giapponesi³⁶, ma secondo la sociologa va al di là del Giappone e comprende pure numerose forme di domanda spirituale che si esprimono nel mondo pentecostale e carismatico cristiano. Questa «*spiritualità dell'efficacia*»³⁷ si inserisce in un contesto moderno dove il successo è considerato un dovere, e la mancanza di successo materiale il segno di un fallimento antropologicamente inaccettabile. Questa domanda di benefici materiali è rivolta a figure religiose — prete, pastore, *guru* o maestro — così come a psicoterapeuti di tutti i tipi, fornitori di corsi e seminari alle industrie che assicurano il successo e l'incremento della produttività, e così via. A differenza di quanto avveniva in passato, i consumatori operano su un «*mercato simbolico aperto, dove sono pronti a utilizzare i mezzi di pagamento ordinari (cioè monetari)*»³⁸. Nonostante lo scandalo in Francia quando certi movimenti, in genere di origine statunitense, offrono servizi che definiscono spirituali o religiosi sulla base di un tariffario ben preciso, «*i consumatori di questi beni considerano*

³² Cfr. sul punto il mio «*La vocazione religiosa cattolica: declino e risveglio*»: un'analisi sulla base dei criteri della «*rational choice*», in *Cristianità*, anno XXIX, n. 303, gennaio-febbraio 2001, pp. 3-5.

³³ Cfr. D. HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour mémoire*, Cerf, Parigi 1993; EADEM, *Le Pèlerin et le converti*, Flammarion, Parigi 1999.

³⁴ GRACE DAVIE, *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*, Blackwell, Oxford 1994.

³⁵ Cfr. il mio *L'esplosione delle nuove religioni*, in *Seminarium*, anno XXXVIII, n. 4 (1998), pp. 719-749, tradotto in francese — e oggetto di un vivace dibattito in Francia — come *L'explosion des «nouvelles religions»*, in *La Documentation Catholique*, anno 81, tomo XCVI, n. 2209 (15), 1-15 agosto 1999, pp. 732-745.

³⁶ Cfr. sul punto l'opera — che peraltro la studiosa francese non cita — di GEORGE J. TANABE, *Practically Religious. Worldly Benefist and the Common Religion of Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu 1998.

³⁷ D. HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 97.

³⁸ *Ibid.*, p. 121.

invece che il prezzo da pagare costituisce, in questo campo come in tutti gli altri, una certa garanzia della qualità del prodotto ottenuto: i servizi gratuiti sono, nel mondo del mercato, facilmente svalutati»³⁹. Oggi i sacerdoti cattolici e i pastori protestanti parlano con reticenza di «onorari» per messe, matrimoni e funerali e «percepiscono la domanda “quanto costa?” come un’umiliazione»; ma corrono un rischio, in quanto «la svalutazione degli interventi richiesti al clero non è certo estranea al loro carattere gratuito»⁴⁰ in un’economia del religioso sempre più fondata sulla domanda, sull’offerta, e sul pagamento di un preciso corrispettivo. È chiaro che il consumatore che ragiona in questi termini non si sente particolarmente legato al suo fornitore di servizi religiosi. Alcuni esempi studiati da Danièle Hervieu-Léger sono particolarmente indicativi e riguardano, per esempio, l’incomprensione che sembra paradossalmente sincera di molti non credenti o non praticanti che si rivolgono alla Chiesa cattolica per un battesimo o un matrimonio, e non capiscono perché — ben disposti a pagare per questo bene simbolico — debbano anche sottoporsi a un corso di preparazione. Per contro, il testo segnala la nascita in Germania e in Francia di cooperative, spesso gestite da ex-preti, che offrono ai loro clienti, sulla base di un tariffario, matrimoni, battesimi e funerali del tutto simili a quelli cattolici ma che richiedono il solo corrispettivo in denaro, senza alcuna forma di preparazione o di adesione dottrinale.

Questi esempi permettono all’autrice di ricollegarsi all’ampia letteratura sul «credere senza appartenere», sul *bricolage* religioso e su quello che chiama «nuovo regime della verità»⁴¹. Per coloro, maggioritari in tutta l’Europa occidentale, che credono senza appartenere, è del tutto normale non solo affermare che «una religione vale l’altra» (affermazione che registra un consenso maggioritario nell’Europa francofona)⁴², ma anche costruirsi ciascuno una religione personale sulla base di elementi o brandelli che derivano da una grande pluralità di fonti. Il discorso sul *believing without belonging* non è, naturalmente, nuovo; un’osservazione interessante e originale riguarda però la moda del buddhismo in Francia, e il modo alquanto singolare in cui questa moda è vissuta. Commentando inchieste di Frédéric Lenoir⁴³, Danièle Hervieu-Léger osserva che molti che passano o sono passati dal buddhismo si dicono *nello stesso tempo* cattolici. In questo caso, il rifiuto di un cattolicesimo percepito come «obbligatorio e imposto» sembra, per alcune persone, avere bisogno di un passaggio o di una mediazione buddhista per trasformarsi in «appropriazione personale» del cattolicesimo, cui si ritorna però all’insegna del *bricolage*, assumendone soltanto gli elementi preferiti e mescolandoli con altri di origine buddhista (primo fra i quali la reincarnazione)⁴⁴.

³⁹ *Ibid.*.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 121.

⁴¹ *Ibid.*, p. 123.

⁴² Cfr. *ibid.*, pp. 123-124.

⁴³ Cfr. FREDERIC LÉNOIR, *Le Bouddhisme en France*, Hayard, Parigi 1999.

⁴⁴ D. HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 135.

Rispetto a gran parte della letteratura in tema di consumismo religioso e di *believing without belonging*, la sociologa francese assume due posizioni piuttosto controcorrente. La prima consiste nel negare che si tratti qui di una religione o di un sacro postmoderno, dal momento che la ricerca di benefici materiali è cominciata almeno nell'Ottocento con movimenti come la Christian Science, il New Thought e l'antoinismo, e che l'individualismo religioso è ancora più antico. Si tratterebbe piuttosto di una forma quasi pura, e priva di residui premoderni, della modernità. Chi scrive è persuaso che la categoria del postmoderno sia pertinente, con riferimento non alla *nascita* ma alla *socializzazione* di atteggiamenti e fenomeni che avevano certo origini più antiche: si tratta, peraltro, di questioni e preferenze puramente terminologiche, dal momento che quanto alcuni definiscono come «postmoderno» può essere riformulato da altri come «tardo-moderno», o ricorrendo ancora ad altri termini, senza che la sostanza muti. Più interessante e meritevole di riflessione, è l'osservazione secondo cui — contrariamente a quanto potrebbe sembrare, e molti pensano — la frammentazione del campo religioso in una miriade di religioni personali non sarebbe un fenomeno duraturo, e il *believing without belonging* non potrebbe durare troppo a lungo. Certo, la sociologa non prevede un ritorno di fiamma della religione istituzionale; pensa piuttosto a nuove forme di *belonging* diverse da quelle precedenti. Osserva, anzitutto, che l'estrema differenziazione delle religioni private di milioni di consumatori individuali è in gran parte un'illusione ottica: come sanno gli economisti, solo apparentemente l'economia di mercato offre opzioni infinite. Sul lungo periodo, i consumatori in qualunque mercato apparentemente del tutto liberalizzato finiscono per comportarsi in modo simile. «*La liberalizzazione del mercato dei beni simbolici, sul quale i grandi operatori istituzionali non sono ormai più i soli padroni del gioco, induce anche, paradossalmente, a una tendenza all'omogeneizzazione di questi piccoli sistemi di credenze*»⁴⁵. Questo paradosso ne genera un altro: «*il paradosso della "ricomunitarizzazione"*»⁴⁶. Comprendendo che la loro varietà infinita di sistemi personali di credenze è più illusoria che reale, i credenti *without belonging* — tanto più che il credere semplicemente evapora se non lo si dice e lo si comunica a qualcuno — vanno alla ricerca di nuove forme associative. Pure affermando di non volere affatto proporre l'ennesima tipologia delle religioni, o dei nuovi movimenti religiosi, Danièle Hervieu-Léger distingue fra tre nuove formazioni sociali, che derivano da tre livelli di progressivo maggiore coinvolgimento nella nuova religiosità non istituzionale: il semplice consumo di beni simbolici che promettono l'accesso a benefici materiali («*spiritualità del consumo*»), il desiderio di un *training* che metta in condizione di procurarsi da soli tali benefici («*spiritualità dell'allenamento — nel senso sportivo del termine*»); infine, non manca chi finisce per essere così coinvolto nel consumo e nell'allenamento da farne l'asse intorno a cui ruota tutta la sua vita («*nuovo stato di vita*») ⁴⁷. A questi

⁴⁵ *Ibid.*, p. 131.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 137.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 151-153.

tre livelli di impegno nella nuova religiosità corrispondono rispettivamente: semplici «*gruppi di consumatori*» (per esempio, frequentatori di una scuola di yoga, ma anche di certe *megachurches* protestanti americane che funzionano piuttosto come centri di servizio); «*gruppi di praticanti*» (un esempio sarebbe — almeno per come è vissuta da un certo numero di fedeli — la Soka Gakkai); e infine «*gruppi utopici militanti*»⁴⁸. La sociologa francese precisa che, a suo avviso, questi gruppi esistono anche all'interno delle Chiese e comunità maggioritarie (l'Opus Dei sarebbe per esempio un «*gruppo utopico militante*», distinto dal semplice «*gruppo di virtuosi*» nel senso classico della sociologia delle religioni: il secondo si contenta di dare un esempio, il primo vuole trasformare il mondo)⁴⁹. Le «*derive*» sottolineate dalle campagne anti-sette — che per Danièle Hervieu-Léger sono certamente reali, come mostrano i suicidi e gli omicidi collettivi — si trovano più spesso nei gruppi del terzo tipo, a causa della loro intensità⁵⁰, ma violazioni delle leggi comuni sono possibili anche nei primi e nei secondi.

La quarta parte — intitolata «*Che fare?*» — torna, da considerazioni generali, al caso specifico della Francia e si chiede che cosa possano fare i poteri pubblici, in un campo dove il modo in cui si sono finora mossi ha suscitato critiche così numerose. La sociologa parigina pensa anzitutto che «*l'intervento regolatore dello stato in materia di religione è necessario e legittimo*»⁵¹, conclusione proposta non «*sul piano astratto dei principi*» (dove al sociologo non spetterebbe intervenire) ma su quello concreto della situazione del suo paese, dove la scelta statunitense che consiste nel non regolare il mercato religioso e «*lasciare ai tribunali il compito di intervenire, "in corsa" e caso per caso, sui problemi che nascono dagli abusi della libertà religiosa, che pure presenta senza dubbio vantaggi sul piano della comodità pratica e del pragmatismo, si iscrive difficilmente nella tradizione politica francese*»⁵². Questo non significa che Danièle Hervieu-Léger sia d'accordo con le attuali modalità di intervento dello Stato francese in campo religioso. Al contrario, ritiene che i recenti interventi non siano stati preceduti da una riflessione sul nuovo scenario religioso così come lo si è cercato di delineare nel volume. Talora, si tratta di una reazione testarda e ideologica nei confronti del semplice fatto che la religione non è sparita, come qualcuno si attendeva. «*C'è, nella furia "antisette" manifestata da certe correnti laiciste, qualche cosa che assomiglia a una deplora-*

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 159-166.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 168-169.

⁵⁰ La sociologa francese insiste qui sulle cause *interne* degli esiti tragici di certe forme di utopia militante; senza negare la loro importanza, si potrebbe osservare che la tragedia nasce, nella maggior parte dei casi, da una interazione fra cause interne e cause esterne. L'atteggiamento della società e delle autorità nei confronti di un gruppo utopico militante può contribuire alla violenza e in certi casi perfino scatenarla: cfr. C. WESSINGER (a cura di), *op. cit.*

⁵¹ D. HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 180.

⁵² *Ibid.*. Rimane aperto il problema se questa «*tradizione politica francese*» sia, di per sé, meritevole di difesa e conservazione sul piano sia di una valutazione dottrinale ed etica, sia dell'attuale contesto del diritto internazionale.

zione furiosa di questo fatto innegabile: le società moderne, che pure si potrebbero legittimamente definire "uscite dalla religione", restano tuttavia, forse perché sono percorse strutturalmente dalle incertezze associate al cambiamento, società dove le credenze proliferano»⁵³. Conciliare la tradizione francese di intervento dello Stato in materia di religione e i nuovi scenari religiosi non è facile. Si può per esempio comprendere, scrive Danièle Hervieu-Léger, che lo Stato intenda proteggere — secondo la tradizione francese della *laïcité* (non condivisa in altri paesi), che fa prevalere la libertà di pensiero sulla libertà religiosa — i singoli nei confronti dei gruppi stessi di cui fanno parte in casi di maltrattamenti (particolarmente quando ne sono oggetto bambini) e di forme di sfruttamento economico. Lo Stato — ed è qui il cuore del problema — non può però misconoscere «il diritto degli individui a condurre, in modo cosciente e volontariamente scelto, una vita conforme alla loro scelta religiosa, anche se questa si allontana dai "criteri di normalità" sociali che la società si è voluta dare». «Lo Stato, non può puramente e semplicemente sposare le evidenze socialmente condivise sulla definizione di come dovrebbe essere una vita religiosa convenientemente moderata. Non può, comunque, gettare il sospetto su ogni forma di virtuosità religiosa che vada al di là dei canoni di un conformismo delle credenze e delle pratiche di cui si è dotata una società che tende a svalutare, in nome dei valori del successo, del benessere e dell'indipendenza individuale, tutte le forme di vita riferite a un "senso unitario" diverso. In una società libera, il diritto alla radicalità religiosa deve essere difeso con la stessa fermezza del diritto di cambiare religione o di non professarne nessuna. Un individuo deve poter scegliere liberamente di vivere povero, casto e obbediente, di scegliersi un maestro spirituale o di ritirarsi in clausura per la maggior gloria di Dio, senza correre il rischio di essere messo sotto tutela per debolezza mentale o inadattabilità sociale. Ci sono delle volontà (senz'altro sincere) di proteggere le persone che si avvicinano molto alla proposta di istituire una polizia delle scelte e degli impegni personali. Una società democratica che afferma in linea di principio la libertà di credenza e la libertà religiosa deve anche proteggere il diritto di ciascuno a organizzarsi la vita in funzione di questa credenza e di questa religione»⁵⁴.

Qualcuno potrebbe chiedersi se non vi sia una certa contraddizione fra questa chiara difesa della libertà religiosa nei termini in cui è garantita da convenzioni internazionali che la Francia ha sottoscritto e l'insistenza con cui la studiosa ritorna sull'impossibilità per la Francia di rinunciare alla sua peculiarità nazionale della *laïcité*. È un tema affrontato esplicitamente nel testo, laddove si fa appello a soluzioni capaci di «combinare la preservazione della singolarità nazionale e la realtà della globalizzazione del religioso»⁵⁵. In un modo che la sociologa giudica ambiguo, le autorità francesi proclamano la loro convinzione di trovarsi all'avanguardia nella

⁵³ *Ibid.*, p. 183.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 185.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 187.

lotta contro le sette — sarebbero semmai gli altri paesi a essere, sul punto, arretrati — e celebrano vittorie simboliche come quella relativa all'esclusione di riferimenti alla religione dal testo della Carta europea dei diritti fondamentali adottati nel settembre 2000. La materia della religione è così delicata che si riuscirà probabilmente a tutelare le peculiarità nazionali (fra cui quella francese) all'interno di un mondo globalizzato e della stessa Unione Europea ancora per molto tempo; a gioco lungo, tuttavia, la Francia dovrà in qualche modo adattarsi al contesto internazionale, senza pretendere ingenuamente che sia quest'ultimo ad accogliere semplicemente i principi della *laïcité*.

Infine — esplicitando quello che è finora rimasto implicito, nascosto dietro la *fictio* della separazione assoluta fra Stato e religioni — la Francia, accostandosi al modello italiano, potrebbe distinguere fra denominazioni e movimenti che godono della semplice libertà religiosa garantita dalle convenzioni internazionali, e famiglie spirituali che per il loro contributo storico alla collettività entrano in rapporti di speciale collaborazione con lo Stato (la sociologa ricorda l'esempio della missione di mediazione in Nuova Caledonia, affidata nel 1988 a rappresentanti di quattro «*grandi famiglie spirituali*» francesi riconosciute così dallo Stato come particolarmente rilevanti: la Chiesa cattolica, la Federazione protestante, la Comunità ebraica e il Grande Oriente massonico)⁵⁶. In concreto, Danièle Hervieu-Léger si chiede — senza nascondersi le difficoltà pratiche e politiche che militano contro queste sue proposte — se non sia il caso di abrogare l'attuale distinzione fra associazioni culturali regolate dalla legge francese del 1905 e semplici associazioni costituite sulla base della legge del 1901 (unificando i due modelli in quest'ultimo), o di attribuire a una nuova istituzione che potrebbe essere chiamata «*Alto Consiglio della Laicità*» alcune delle funzioni in materia di riconoscimento dello *status* di religione oggi demandate al Consiglio di Stato.

L'opera si conclude con un'appendice relativa a polemiche originate dalla presenza di sociologi e altri studiosi come testimoni o periti in occasione di processi che hanno interessato, fra l'altro, la Chiesa di Scientology in Francia⁵⁷. La studiosa francese ritiene che nel sistema giudiziario del suo paese — molto diverso, per esempio, da quello americano — l'ambiguità collegata alla posizione di testimone dovrebbe in linea di principio sconsigliare ai sociologi di accettare inviti loro rivolti in questo senso, anche se talora «*le esigenze della responsabilità morale di cittadino potrebbero — ma caso per caso — condurre a fare la scelta contraria. Non milito per l'incoerenza: ma riconosco che in certe circostanze l'imperativo di giustizia può prevalere, al prezzo dell'ambiguità, sulla stessa esigenza di chia-*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 194.

⁵⁷ L'autrice fa particolare riferimento al processo contro alcuni scientologi francesi, celebrato in primo grado a Lione il 4 ottobre 1996, in cui hanno testimoniato diversi studiosi fra cui Bryan Wilson, Karel Dobbelaere e il sottoscritto.

rezza»⁵⁸. In tema di Scientology, tra l'altro, merita qui un cenno un errore materiale in cui è incorso la studiosa francese, la quale afferma che la Chiesa di Scientology si sarebbe vista rifiutare qualunque forma di esenzione fiscale in Italia⁵⁹. In realtà non è così. Il riferimento implicito è a una sentenza della Corte di Cassazione del 16.12.1999/23.2.2000⁶⁰, che ritiene di natura non religiosa i servizi delle comunità di recupero per tossicodipendenti Narconon, come tali esclusi dai benefici fiscali concessi alla Chiesa di Scientology per le sue attività di natura specificamente religiosa, benefici che non sono rimessi in questione. Formulo questa precisamente non per il gusto di segnalare un errore nel testo di Danièle Hervieu-Léger, ma perché l'interpretazione della sentenza su Narconon a cui sembra fare riferimento è quella diffusa in Francia da ambienti anti-sette e ripresa dalla MILS, il che mostra come la macchina propagandistica anti-sette ufficiale riesca a influenzare in qualche modo perfino gli studiosi.

Sul piano della situazione francese, Danièle Hervieu-Léger considera promettente la distinzione da ultimo stabilita dalla MILS fra «*sette assolute*», irrimediabilmente antidemocratiche e maligne, e «*sette*» diverse che non andrebbero messe sullo stesso piano delle prime⁶¹. Concentrate l'offensiva dello Stato nei confronti delle sole «*sette assolute*» sembra all'autrice in qualche modo ragionevole. Peraltro, la sociologa francese mette in luce, fra gli aspetti più gravi del problema, il fatto che le autorità del suo paese preposte alla lotta anti-sette traggano spesso conclusioni da informazioni che non derivano da nessuna «*indagine seria*»: questa, fa notare, non è solo un'opinione critica «*dei giuristi e dei sociologi*», ma risulta da una sentenza del Tribunale di Parigi che ha condannato il presidente della (seconda) commissione parlamentare di indagine sulle sette per diffamazione nei confronti della Società Antroposofica⁶². Si può chiedere a Danièle Hervieu-Léger chi garantisce che le conclusioni cui si è ritenuto di pervenire anche in materia di certe «*sette assolute*» non derivino, a loro volta, dalla mancanza di «*informazioni serie*» anche a proposito di questi gruppi. Più in generale, l'analisi spesso brillante del perché in Francia la «*questione delle sette*» si ponga in modo diverso rispetto a molti altri paesi non sfocia — l'autrice stessa se ne rende conto⁶³ — su proposte immediatamente o facilmente praticabili sul piano politico; l'attesa di un'influenza che potrà essere esercitata sulla Francia dal contesto internazionale apre scenari interessanti ma di lungo periodo. È peraltro probabile che soluzione *ad horas* semplicemente non esistano (se si eccettua forse la possibilità — accennata nel testo, ma relativa a un solo gruppo — che i Testimoni

⁵⁸ *Ibid.*, p. 216.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 190.

⁶⁰ *Bellei e altri*, testo completo disponibile sul sito Internet del CESNUR — Centro Studi sulle Nuove Religioni — all'indirizzo <http://www.cesnur.org/testi/scie-mar2000-txt.htm>.

⁶¹ D. HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, pp. 51-52.

⁶² Cfr. *ibid.*, pp. 48-49.

⁶³ Cfr. *ibid.*, p. 209.

di Geova, dopo avere vinto un certo numero di cause e raggiunto dimensioni importanti, possano essere cooptati nel sistema esistente ove accettino di riorganizzarsi sulla base del modello originariamente pensato per la Chiesa cattolica), e ogni contributo alla comprensione di *che cosa* e *perché* succede in Francia rimane, quindi, comunque benvenuto.

Quanto alle religioni maggioritarie, e in particolare alla Chiesa cattolica, discutendo (implicitamente) tesi proposte — fra gli altri — dal sottoscritto secondo cui «*per i cattolici questo risveglio religioso è insieme, come si suol dire, una buona notizia e una notizia cattiva*» — buona perché mostra come «*il senso religioso sia capace di riemergere, insopprimibile, presso un numero significativo di nostri contemporanei*» e cattiva «*perché il senso religioso riemerge in forme inaspettate — spesso “deboli”, poco istituzionali, poco capaci di incidere sulla cultura e sulla società — e solo in una piccola misura spinge i nostri contemporanei a ritornare alle Chiese e comunità un tempo maggioritarie*»⁶⁴ — Danièle Hervieu-Léger afferma a sua volta, con una significativa differenza di accentuazione, che la notizia per i cattolici è «*(relativamente) buona e (molto) cattiva. La notizia è buona — fino a un certo punto — perché testimonia il fallimento delle profezie secolariste della modernità, che annunciavano la riduzione costante e perfino la sparizione delle attese spirituali negli individui in una società governata dalla razionalità scientifica (...). Ma la notizia è anche cattiva, perché profondamente destabilizzante. Lo sviluppo di piccole imprese spirituali autogestite testimonia in effetti l'incapacità per la Chiesa di canalizzare e inquadrare le domande di senso che emergono su un terreno culturale e spirituale peraltro impegnato da secoli dalla sua presenza*»⁶⁵. In effetti, secondo la sociologa di Parigi, è assai improbabile che i nuovi credenti *without belonging*, per quanto disposti a riscoprire forme sociali e comunitarie, si rivolgano alla Chiesa Cattolica perché il relativismo è un fatto irreversibile: documenti come la dichiarazione *Dominus Jesus* della Congregazione per la Dottrina della Fede rappresenterebbero soltanto «*un tentativo disperato per difendere un fortino della verità la cui sorte è già segnata da evoluzioni alle quali acconsente senza drammi un buon numero di fedeli e anche di preti, sempre meno certi che la vera fede sia una, cattolica e romana*»⁶⁶.

Personalmente, non sono convinto che il relativismo sia irreversibile⁶⁷, e che — quindi — la nuova evangelizzazione cui fa riferimento il regnante Pontefice non rappresenti più di una nobile illusione, senza prospettive di successo. Peraltro, come ricordava nel 1996 il teologo Harvey Cox

⁶⁴ M. INTROVIGNE, *Il sacro postmoderno, Chiesa, relativismo e nuova religiosità*, cit., p. 19.

⁶⁵ D. HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 67.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 126.

⁶⁷ E neppure condivido l'affermazione di Danièle Hervieu-Léger secondo cui la dichiarazione *Dominus Jesus* sarebbe formalmente in contraddizione con l'enciclica di Giovanni Paolo II *Ut unum sint* (*ibid.*, p. 196, nota 1).

in un'opera del 1995, i sociologi della religione — con le loro previsioni spesso negative — di rado si sono rivelati buoni futurologi⁶⁸. Lo stesso autore affermava, del resto, che anche i teologi, in questo specifico campo, hanno sbagliato più previsioni di quante non ne abbiano azzeccate⁶⁹. In termini strettamente sociologici, il carattere irreversibile o meno dell'attuale trionfo del relativismo e della religiosità *à la carte* nell'Europa occidentale dipende, nel lungo periodo, da un numero di variabili indipendenti così difficile da calcolare da rendere aleatoria ogni previsione. La storia delle religioni mostra piuttosto un'alternanza fra crisi apparentemente definite e risvegli sorprendenti.

⁶⁸ HARVEY G. COX, *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Addison-Wesley, Reading (Massachusetts) 1995, pp. XV-XVI. Per una recensione e un commento cfr. il mio « Fuoco dal Cielo »: Harvey G. Cox, *il pentecostalismo e la «fine» della secolarizzazione*, in *Cristianità*, anno XXIII, n. 245, settembre 1995, pp. 5-12.

⁶⁹ H.G. Cox, *op. cit.*, pp. 185-186.

Forme di buddhismo in Italia. Il caso Shinnyo-en

di

PIERLUIGI ZOCCATELLI *

Lo scenario religioso italiano

Lo scenario di continua mutazione del quadro socio-religioso nell'attuale contesto postmoderno ha imposto ormai da alcuni anni la necessaria presa in considerazione non solo di quell'ambito comunemente circoscritto dalla categoria dei «nuovi movimenti religiosi» e del soggiacente fenomeno della «nuova religiosità», ma ancor più - e in generale - l'analisi approfondita delle minoranze religiose e delle religioni di minoranza. In tal senso, uno strumento auspicabilmente utile nella quotidiana verifica dello specifico caso italiano è ora a disposizione, dopo la pubblicazione dell'*Enciclopedia delle religioni in Italia*, curata dal CESNUR, il Centro Studi sulle Nuove Religioni¹, nella quale sono raccolte in schede — premesse da ampie introduzioni storiche, dottrinali e sociologiche — oltre seicento religioni (e vie spirituali che, benché non religiose, rientrano tuttavia in una fenomenologia degli accostamenti contemporanei al sacro) presenti in Italia.

Fra i dati significativi che emergono dall'enciclopedia appena menzionata — frutto di un lavoro sul campo durato alcuni anni — si rileva come significativo quello secondo cui, in un paese come l'Italia, nel quale il pluralismo religioso è tutto sommato recente, le minoranze religiose rappresentano una percentuale sul totale della popolazione (fissato a 57.440.000 cittadini italiani) dell'1,92 per cento dei cittadini italiani e circa il 3,50 per cento se si considerano i residenti sul territorio (valutati tra i cinquantanove e i sessanta milioni, cifra comunque più incerta per la difficoltà di precisare il dato dell'immigrazione clandestina²). Come si può osservare, anche solo questo dato contribuisce a salutare e congedare l'informazione — molte volte ripetuta, ma che almeno dagli anni 1980 non è mai stata vera —

* PIERLUIGI ZOCCATELLI, vicedirettore e ricercatore residente del CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni).

¹ Cfr. MASSIMO INTROVIGNE - PIERLUIGI ZOCCATELLI - NELLY IPPOLITO - VERÓNICA ROLDÁN, *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Elledici, Leumann (Torino) 2001.

² Sui dati della «immigrazione ufficiale», cfr. GIOVANNA ZINCONE, *Secondo rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia*, il Mulino, Bologna 2001.

secondo cui le minoranze religiose in Italia rappresentano *globalmente* l'uno per cento della popolazione.

Scendendo nel dettaglio, e per venire all'argomento di cui ci vogliamo qui occupare, dell'1,92 per cento di cittadini italiani che appartengono a minoranze religiose, il CESNUR ha reperito circa 74.000 buddhisti italiani praticanti, oltre a circa 25.000 buddhisti praticanti non cittadini italiani, ma residenti sul territorio. Per rimanere ai praticanti cittadini italiani, il dato di 74.000 buddhisti tiene conto di cinquantamila fedeli dell'area concettualmente rappresentata dall'Unione Buddhista Italiana (theravada, zen e vajrayana: peraltro non tutti fanno parte di centri U.B.I.), ventunomila membri della Soka Gakkai, tremila buddhisti di altre tradizioni (la stessa area Nichiren non si riduce alla sola Soka Gakkai); il tutto suddiviso in un'area che comprende allo stato attuale 70 centri distinti e organizzati, diffusi sostanzialmente su tutto il territorio³.

Il buddhismo in Italia

Tra le figure alle origini dell'interesse per il buddhismo in Italia⁴ vanno segnalati l'italo-americano Salvatore Ciuffi («Lokanatha», 1897-1966), una figura nota e rispettata in Birmania e in India come monaco itinerante, e il professore Giuseppe Tucci (1894-1983), insieme insigne studioso e divulgatore, sulla base di un interesse personale, del buddhismo tibetano in Italia. I praticanti buddhisti in Italia sono attualmente, come si è detto, circa cinquantamila (esclusi i membri della Soka Gakkai — che da sola costituisce l'organizzazione buddhista con il maggior numero di membri presenti in Italia⁵ — e di altre tradizioni), oltre a circa venticinquemila buddhisti «etnici» immigrati dai paesi asiatici. Vi sono anche, distribuiti fra le varie tradizioni, una trentina di monaci ordinati italiani, e alcune monache che hanno pronunciato i voti minori. La presenza buddhista in Italia comincia a farsi notare negli anni 1960, con la fondazione a Firenze della Associazione Buddhista Italiana e con la pubblicazione, dal 1967, della rivista *Buddhismo Scientifico*. Negli anni 1970 e 1980 questa presenza cresce, sia con l'influsso di maestri di scuola vajrayana profughi dal Tibet, sia con la diffusione dello zen, che si affianca alla già esistente presenza

³ Cfr. M. INTROVIGNE - P.L. ZOCCATELLI - N. IPPOLITO - V. ROLDÁN, *op. cit.*, pp. 543-624.

⁴ Cfr. COSTANZO FIORE - MARIA ANGELA FALÀ, *Ricerca sulla presenza buddhista in Italia*, RES, Roma 1993; e GIAMPIERO COMOLLI, *Buddisti d'Italia. Viaggio tra i nuovi movimenti spirituali*, Theoria, Roma 1995. Ampi, e aggiornati, riferimenti al buddhismo in Italia pure in M.A. FALÀ, «Il Buddhismo», in EUGENIO FIZZOTTI e FEDERICO SQUARCINI (a cura di), *L'Oriente che non tramonta. Movimenti religiosi di origine orientale in Italia*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1999, pp. 111-124.

⁵ Per una introduzione generale, cfr. KAREL DOBBELAERE, *La Soka Gakkai. Un movimento di laici diventa una religione*, Elledici, Leumann (Torino) 1998; uno studio sociologico sulla Soka Gakkai in Italia è quello di MARIA IMMACOLATA MACIOTTI, *Il Buddha che è in noi. Germogli del Sutra del Loto*, SEAM, Roma 1996.

theravada. Per vie autonome, arrivano in Italia anche gruppi di tradizione Nichiren.

Nel 1981 Vincenzo Piga (1921-1998) fonda la rivista *Paramita. Quaderni di Buddhismo per la pratica e per il dialogo*, che continuerà la sua esistenza fino alla morte del fondatore. Vincenzo Piga è alle origini della nascita della Unione Buddhista Italiana (U.B.I.), mosso dal desiderio di una spinta unitaria nel buddhismo italiano, con l'idea di un'associazione che, rappresentando tutte le tradizioni buddhiste, si possa porre come tramite per i vari centri e nel contempo come referente unico del buddhismo italiano di fronte allo Stato. È così che il 17 aprile 1985 si perviene a Milano alla formale costituzione, con atto pubblico, dell'Unione Buddhista Italiana (U.B.I.) con la partecipazione di nove centri di diverse tradizioni (saranno già diciotto nel 1986, trentacinque oggi, ma con varie domande di associazione pendenti). Con decreto del 3 gennaio 1991, successivamente modificato con decreto del 15 giugno 1993, l'U.B.I. ottiene il riconoscimento giuridico come ente di culto. Nel 1992 la sede legale passa da Pomaia (Pisa) a Roma. Per norma dello statuto, l'U.B.I. non rappresenta alcun gruppo buddhista particolare, ma si propone di sostenere l'insieme del movimento buddhista italiano nel rispetto di tutte le tradizioni. Le finalità sono infatti principalmente quelle di riunire e assistere i diversi gruppi buddhisti, contribuire alla diffusione degli insegnamenti e delle pratiche della dottrina buddhista, sviluppare la collaborazione fra le diverse scuole buddhiste, favorire il dialogo con le altre comunità religiose, con i centri di impegno spirituale e con istituzioni culturali e accademiche su argomenti di interesse comune. Attualmente i centri che aderiscono all'U.B.I. sono di tradizione theravada, zen e vajrayana. Sono prevalentemente dislocati nel Centro-Nord e a essi fa capo la grande maggioranza dei praticanti italiani (una cifra — come accennato — che non comprende i buddhisti «etnici» immigrati e quelli di tradizione Nichiren), cui vanno aggiunti circa diecimila simpatizzanti, che frequentano i centri in modo discontinuo. Negli ultimi anni, l'U.B.I. ha promosso la creazione di reti regionali e interregionali di centri associati al fine di consentire una migliore reciproca conoscenza e collaborazione. Ogni anno i centri associati all'U.B.I. si radunano per la celebrazione del Vesak, e ogni quattro anni si tiene un congresso a livello nazionale su temi di interesse spirituale, al quale intervengono maestri di meditazione (anche stranieri) oltre che studiosi. L'U.B.I. è a sua volta associata, dal 1987, all'Unione Buddhista Europea (U.B.E.).

Il 20 marzo 2000 l'U.B.I. ha firmato con l'allora Presidente del Consiglio Massimo D'Alema l'Intesa ex articolo 8, III comma della Costituzione, accordo che — quando sarà trasfuso in legge — sostituirà nei confronti dell'U.B.I. degli organismi che essa rappresenta e di coloro che ne fanno parte, la normativa sui «culti ammessi» fino a oggi applicata. Tale accordo costituisce una novità: per la prima volta, lo Stato italiano ha avuto come interlocutore una religione che non proviene dal solco della tradizione ebraico-cristiana. Un accordo quindi, come è stato rilevato, simbolo di integrazione in una società multireligiosa, multiethnica e multiculturale. L'Intesa si sviluppa su linee guida comuni alle altre già stipulate: l'assistenza

spirituale assicurata negli istituti ospedalieri, nelle case di cura e di riposo e negli istituti penitenziari; l'istruzione religiosa; il riconoscimento degli enti; la partecipazione alla ripartizione della quota dell'otto per mille dal gettito IRPEF; la possibilità di dedurre dal reddito imponibile delle persone fisiche fino a due milioni di lire all'anno per erogazioni liberali a favore dell'U.B.I. Altre previsioni dell'Intesa attengono invece specificamente all'identità buddhista: così la tutela delle regole tradizionali per il trattamento delle salme, pur nel rispetto della normativa vigente in materia di polizia mortuaria; il riconoscimento della festività del Vesak, fissata convenzionalmente all'ultimo sabato e domenica del mese di maggio di ogni anno. Non si rileva, nell'Intesa siglata, il riferimento al «maestro di *dharma*» (figura complessa che, pur differenziandosi nelle varie tradizioni, indica colui che è incaricato di trasmettere gli insegnamenti che da maestro a discepolo — secondo un lignaggio ininterrotto — sono pervenuti sino a noi), che era presente invece nelle precedenti bozze che l'U.B.I. aveva portato all'esame della Commissione interministeriale per le Intese con le confessioni religiose presso la Presidenza del Consiglio dei Ministri. Vi è ora invece un ripetuto richiamo al «ministro di culto», figura - con questa denominazione - invero ignota alla tradizione storica del buddhismo, ma più facilmente riconducibile al contesto italiano delle Intese.

Il buddhismo rappresentato dall'U.B.I. si connota per il forte spirito di apertura verso le altre religioni. In particolare sono intensi i rapporti con il mondo cattolico, con la frequente organizzazione di conferenze comuni, rapporti diretti con il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, scambi di esperienze monastiche e inserimento di pratiche di meditazione buddhista in ambito cristiano. Importanti sono anche i rapporti con università italiane (a partire da Roma, Bologna, Napoli e Genova) che hanno specifiche cattedre dedicate al buddhismo. La rivista *Dharma - Trimestrale di Buddhismo per la pratica e per il dialogo* continua l'opera di *Paramita*. All'interno dell'U.B.I. opera anche una struttura con finalità più specificamente culturali: la Fondazione Maitreya di Roma.

Cenni sul buddhismo shingon

Nel periodo di Nara (710-784) il buddhismo giapponese sperimenta un tempo di crisi. Come reazione a questa crisi emergono due «sistemi» (chiamati in genere dagli studiosi, senza intenti peggiorativi, «sette»), tendai e shingon. Se il «sistema» tendai *comprende* un esoterismo, lo shingon è — nella sua natura e nella sua essenza — esoterico. Shingon è la traslitterazione giapponese dell'espressione cinese *chen-yen*, un sistema di buddhismo tantrico con cui il monaco giapponese Kobo Daishi (Kukai, 774-835) entra in contatto durante un viaggio in Cina compiuto fra gli anni 804 e 806. A sua volta, *chen-yen* è traduzione cinese della nota espressione sanscrita mantra («parola vera», o «parola di verità»), la quale allude al fatto che la verità ultima è contenuta, o almeno può essere catturata, da un suono. Lo shingon distingue fra *mikkyo* (insegnamento esoterico)

e *kengyo* (insegnamento exoterico, fondato sulle scritture). Secondo Kukai, l'insegnamento *kengyo* si riferisce a quanto è stato trasmesso dal Buddha storico, mentre l'insegnamento esoterico *mikkyo* deriva direttamente dal Buddha Mahavairocana, il «Buddha cosmico» che è la personificazione della verità. Benché lo shingon si interessi a un gran numero di scritture preesistenti alla sua fondazione, due sutra di carattere tantrico composti in India fra il VII e l'VIII secolo hanno particolarmente attirato la sua attenzione: il *Mahavairocana Sutra* e il *Tattvasamgraha Sutra*⁶. Secondo una tradizione — la cui storicità è messa in dubbio dagli studiosi contemporanei — la prima scrittura viene dall'India del Nord e la seconda dall'India del Sud; i loro rispettivi principali traduttori cinesi, Subhakarasiṃha (637-735) e Vajrabodhi (671-741) si sarebbero incontrati per mettere insieme i rispettivi insegnamenti. Dal punto di vista storico, l'emergere di Kukai e dello shingon deve essere comunque letto nel contesto della decadenza di un buddhismo che offriva come prospettiva l'illuminazione solo al termine di un lunghissimo processo di numerose reincarnazioni. In una prospettiva tantrica, lo shingon presenta invece l'illuminazione come qualcosa che può essere ottenuto da chiunque e in questa vita. Sulla base della dottrina dei tre corpi del Buddha, lo shingon afferma che la natura del Buddha Mahavairocana è presente in ogni uomo come «seme» dell'illuminazione (*bodhicitta*). Un'altra espressione centrale nel buddhismo shingon è *tathagata*, sulla cui traduzione ed etimologia gli studiosi contemporanei sono sovente in disaccordo. Sulla base di una radice *tathata*, che indica l'«esserci», il fluire della realtà ultima che non è né «questo» né «quello», ma è insieme vuoto e manifestazione («acqua e onda»), *tathagata* può essere reso come «essere andato» (nel mondo dell'illuminazione) o «essere venuto» (nel mondo della realtà empirica, per portarvi i benefici dell'illuminazione), e in questo senso è un epiteto del Buddha.

Nello stato di consapevolezza *tathagata* si fondono il cosmo conosciuto e la mente che lo conosce (che non sono veramente distinti). Lo shingon parla di sei elementi: i primi cinque (terra, acqua, fuoco, vento e spazio) costituiscono il conosciuto; il sesto (la consapevolezza) il conoscente. Due mandala — di origine cinese — sono particolarmente importanti nella tradizione shingon. Il primo, il *garbhakosadhatu* (o «matrice») rappresenta il mondo conosciuto, o il contenuto del *Mahavairocana Sutra*, e consta di dodici riquadri. Il secondo, il mandala *vajradhatu*, si riferisce al conoscente (*vajra*, «cercatore della verità») ed è a sua volta distinto in nove riquadri che rappresentano i livelli della consapevolezza. La pratica dello shingon è divisa in due cammini: l'*adhisthana*, o realizzazione del mondo conosciuto, e la via del *bodhisattva*, nella quale i frutti della realizzazione si manifestano nella vita quotidiana. La parola *adhisthana* ha un significato esoterico, e si riferisce all'acquisizione di poteri eccezionali. In genere, fa riferimento ai «tre misteri» (*sanmitsu*) necessari per l'illuminazione del

⁶ Un'ampia sintesi in inglese è quella di RYŪICHI ABÉ, *The Weaving of Mantra. Kukai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, Columbia University Press, New York 1999.

corpo, della parola e della mente: i *mudra* (una serie di posizioni), i *mantra* e la meditazione yoga. Attraverso questi strumenti il praticante si identifica completamente con il corpo, la parola e la mente del Buddha Mahavairocana. Questa identificazione è dimostrata dall'ingresso nella via del *bodhi-sattva*: nella vita individuale fioriscono la carità, la moralità, la pazienza, l'alacrità e la capacità di meditare.

Come studiosi recenti hanno mostrato, in questo quadro di origine cinese Kukai e la scuola shingon integrano una serie di elementi tipicamente giapponesi o derivati dalla più ampia tradizione del buddhismo mahayana. Dopo la morte di Kukai, il successo dell'esoterismo tendai relega lo shingon in una posizione secondaria. Kukai, peraltro, continua a essere venerato come uno dei grandi maestri del buddhismo giapponese e del buddhismo esoterico in genere. La tradizione shingon — fra alti e bassi — continua fino al XX secolo, quando conosce un vero e proprio risveglio con una serie di movimenti che si diffondono anche in Occidente. Diversi dei movimenti che si possono chiamare neo-shingon sono presenti in Occidente, e particolarmente negli Stati Uniti; uno solo fra i maggiori, Shinnyo-en, è presente anche in Italia.

Shinnyo-en

L'oggetto del presente studio è, quindi, il resoconto di un'osservazione partecipante presso il tempio italiano — a Milano — di Shinnyo-en, un movimento buddhista giapponese, che si è protratta da gennaio ad aprile 2001, dopo precedenti incontri e contatti, avviati fra il 1999 e il 2000. Durante il periodo preso in esame ho visitato il tempio nel capoluogo lombardo almeno due volte al mese, assistendo così alle cerimonie e ai rituali, condividendo la vita della comunità e svolgendo articolate interviste personali con dodici praticanti «selezionati».

Come si è accennato, l'unica tradizione buddhista presente in Italia che origina la sua dottrina dalla scuola shingon, nata con il monaco giapponese Kobo Daishi (o Kukai) e considerata una variante del buddhismo tantrico a matrice esoterica, è l'ordine Shinnyo-en⁷. Non è tema di questo resoconto articolare i fondamenti storici e dottrinali di Shinnyo-en, che quindi saranno solo rapidamente sunteggiati.

Shinnyo-en è un ordine buddhista derivante dal lignaggio dell'esoterismo shingon, il quale si fonda sul *Mahaparinirvana Sutra* («sutra del Grande Nirvana»), considerato come l'ultimo e definitivo insegnamento lasciato

⁷ Non esistono fonti secondarie in lingua italiana a proposito di Shinnyo-en. Cfr. PETER B. CLARKE (a cura di), «Shinnyoen. "Garden of Absolute Reality"», in IDEM, *Bibliography of Japanese New Religions with Annotations and an Introduction to Japanese New Religion at Home and Abroad. Plus an Appendix on Aum Shinrikyo*, Japan Library, Richmond (Surrey) 1999, pp. 231-234; e Keishin Inaba, «Shinnyo-en as a whole: its Buddhist tradition and innovation», relazione presentata alla London School of Economics, in occasione del convegno internazionale organizzato da INFORM e CESNUR, *The Spiritual Supermarket: Religious Pluralism in the 21st Century* (Londra, 19-22 aprile 2001; non pubblicata).

ai suoi discepoli da Gautama Buddha (563-483 a.C.?) al termine della sua vita. La nascita dell'ordine si deve a Fumiaki Ito (1906-1989) e a sua moglie Tomoji Uchida Ito (1912-1967), meglio noti fra i loro seguaci, rispettivamente, come Kyoshu-sama e Shojuin-sama. Prima del 1935-1936, la vita dei coniugi Ito non è particolarmente orientata: Fumiaki Ito nasce in una famiglia la cui madre è praticante di Tenrikyō - una delle maggiori nuove religioni giapponesi di origine non buddhista, fondata il 26 ottobre 1838 da Miki Nakayama (1798-1887)⁸ — e il padre gli trasmette la scienza della divinazione Byozeisho, tramandata nella famiglia per generazioni. Quanto alla moglie (una sua lontana parente), la nonna era stata una persona dotata di «facoltà spirituale» (*reinosha*), che aveva trasmesso alla zia di Tomoji Ito, Tamae Yui. Il 28 dicembre 1935 Fumiaki Ito — che da sette anni è impiegato come ingegnere presso la compagnia aeronautica Tachikawa — e la moglie consacrano nella propria abitazione la statua che riproduce l'immagine di Dainichi Daisho Fudo Myo-o (nota come la statua sacra dell'Achala), tradizionalmente attribuita allo scultore Unkei (?-1223), vissuto agli inizi dell'era Kamakura (1185-1333)⁹. Così, nel gennaio 1936, i coniugi Ito — detti dai discepoli Sooya-sama — si impegnano in trenta giorni di austerità invernali (ora considerati dai praticanti il primo turno di «esercizi invernali» di Shinnyo-en) e il 4 febbraio 1936, all'una di mattina, Shojuin-sama riceve dalla zia Tamae Yui la «facoltà spirituale» con le seguenti parole: «Passa dall'essoterismo all'esoterismo, esercitati correttamente e sii consacrata fino in fondo alla Via per la salvezza dell'umanità e del mondo intero»¹⁰. È così che, terminati gli «esercizi invernali», l'8 febbraio 1936, i coniugi Ito decidono di intraprendere il cammino religioso nel contesto buddhista. Fumiaki Ito (più noto con il nome sacerdotale di Shinjo Ito) riceve quindi gli ordini monastici al monastero Daigoji, tempio principale della Scuola Daigo del buddhismo giapponese shingon, dove riceve la successione alla corrente esoterica *mikkyo*. Superando alcune fra le massime pratiche ascetiche, gli è conferito il Denpo Kanjo, ovvero il rito con il quale si riceve la conferma di avere ottenuto il rango spirituale di un buddha, e il titolo di Grande Acharya. Nel ricercare la via che porta al *nirvana*, Shinjo Ito scopre il *Sutra Mahaparinirvana*, seguendo il quale giunge a quella che presenta come la sintesi di tutte le posizioni buddhiste sia exoteriche sia esoteriche.

In questo contesto, il *Sutra Mahaparinirvana* è considerato — appunto — il definitivo insegnamento predicato da Buddha negli ultimi momenti della sua vita, nel quale sono esposte le «Quattro Verità» (da non confondersi, in questo caso, alle «Quattro Nobili Verità» — universalità del dolo-

⁸ Fra le numerose pubblicazioni di Tenrikyō è stata tradotta in italiano una delle fonti principali, con il titolo *Micagura-uta: inni sacri*, Chiesa Tenrikyō, Tenri (Nara) 1983. Tra le fonti secondarie, cfr. JOHANNES LAUBE, *Oyagami. Die Heutige Gottesvorstellung der Tenrikyo*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1978; e THORA E. CHINNERY, *Religious Conflict and Compromise in a Japanese Village. A Firsthand Observation of the Tenrikyo Church*, University of British Columbia Press, Vancouver 1971.

⁹ Cfr. *Il fondatore di Shinnyo-en*, Shinnyo-en Italia, Milano 1999, p. 6.

¹⁰ *Primi passi verso l'insegnamento di Shinnyo*, Shinnyo-en, Milano s.d., p. 17.

re, origine del dolore, soppressione del dolore, cammino che conduce alla soppressione del dolore —, usualmente associate nel buddhismo agli «Otto sentieri della perfezione»: corretta comprensione, corretto pensiero, corretta parola, corretto modo di vivere, corretta attenzione, corretta concentrazione, corretta azione, corretti sforzi): (1) come corpo della Legge, il Buddha Tathagata dimora eternamente nel cuore del sutra del grande nirvana per guidare tutti gli esseri alla felicità finale; (2) il *Jo-Raku-Ga-Jo* indica la gioia che si può provare abbandonando tutte le impurità per vivere finalmente quaggiù in perfetta armonia con il Buddha; (3) tutti gli esseri viventi possono raggiungere l'illuminazione quando riescono a praticare l'insegnamento, facendo così risplendere la natura di Buddha, che possiedono nel più profondo del loro cuore; (4) gli *Ichantika* (coloro i quali, avendo rotto tutte le radici che lo legano a Buddha, vivono senza preoccuparsi di raggiungere un giorno il nirvana) potranno essere salvati dal *Sutra Mahaparinirvana*, anche se gli insegnamenti precedenti gli negavano ogni speranza di salvezza¹¹.

Dal punto di vista organizzativo, Shinnyo-en nasce il 21 giugno 1951, come riorganizzazione di precedenti gruppi e movimenti, sulla base degli insegnamenti dei Sooya-sama: dalla primavera del 1936 alla fine del 1937 l'ordine è chiamato Rissho-kaku, e dai cinquanta aderenti iniziali arriva a contarne fino a duecento; il 15 luglio 1938 è approvata la fondazione della Chiesa dell'Achala di Tachikawa; e il 23 gennaio 1948 il movimento assume il nome di Ordine Religioso Makoto. Attualmente vi sono circa 800.000 fedeli praticanti di Shinnyo-en in ogni parte del mondo, e l'ordine si è espanso al punto che luoghi di culto sono stati fondati in Asia, negli Stati Uniti e in Europa (dove Shinnyo-en è presente particolarmente in Francia, Belgio, Inghilterra, Italia, Germania e Spagna). Dal Tempio Madre in Giappone, Shinnyo-en è guidato dal 1989 dalla figlia del fondatore, Shinso Ito (nata il 25 aprile 1942), nota ai discepoli come Keishu-sama, e da costoro ritenuta essergli succeduta sia nella forma sia nello spirito.

Shinnyo-en in Italia

Le origini della presenza di Shinnyo-en in Italia si situano all'inizio degli anni 1980, tramite l'incontro — a Parigi — di un gruppo di amici giapponesi residenti in Italia con la signora Yoshida. Hanno così inizio delle informali attività e riunioni di preghiera, che sono accompagnate dalla frequentazione saltuaria del tempio francese (il primo a essere inaugurato, in Europa), consacrato nel 1985. Originariamente, come si è accennato, le prime persone che si collegano a Shinnyo-en in Italia sono giapponesi (studenti e lavoratori), e le testimonianze raccolte sottolineano come i primi italiani che si avvicinano a Shinnyo-en sono anzitutto incuriositi dalla cultura giapponese. Peraltro, sin dall'inizio della storia italiana di Shinnyo-en, anche i fedeli giapponesi che fanno richiesta di collegamento all'ordine

¹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 19-20.

non sono nati in famiglie di fedeli, e si accostano invece a questa scuola come a una novità.

Come ricorda una fedele di Shinnyo-en residente in Italia da alcuni decenni — la signora Yasuko Tominaga, che nel frattempo ha acquisito la facoltà spirituale quale *reinosha* —, vi è nell'approccio a Shinnyo-en una centralità determinante della «parola spirituale» ricevuta nel corso delle sedute di *sesshin*.

Si tratta di un esercizio di meditazione davvero peculiare a Shinnyo-en (per quanto esista una pratica terminologicamente analoga nel buddhismo zen), che può considerarsi a pieno titolo il nucleo dell'esoterismo Shinnyo¹², oggi considerato — per esempio nelle parole di Yoshu Okada, abate del monastero Daigoji — una terza corrente esoterica del buddhismo giapponese, «in aggiunta alle due correnti esoteriche tradizionali, quella Shingon e la Tendai [—], e perciò oggi il Giappone è la casa di tre forme salienti di buddhismo esoterico»¹³. Nel corso di sedute apposite, il *reinosha* fa da specchio che riflette il cuore del praticante e lo aiuta attraverso le indicazioni ricevute dal mondo spirituale a colmare le proprie lacune e meglio indirizzarlo verso il vero cammino della fede, qui inteso come l'altruismo mahayana, su cui si basa Shinnyo-en. Nel *sesshin*, cioè, si manifesta primariamente la facoltà spirituale, che assieme alla corrente del Dharma del buddhismo esoterico tradizionale e ai principi dottrinali del *Mahaparinirvana Sutra*, è una delle tre componenti indispensabili e inseparabili dell'esoterismo Shinnyo. Vi è stato chi ha interpretato le sedute di *sesshin* come una forma peculiare di «sciamanesimo»¹⁴, ma a prescindere dall'universo che l'etimo può significare, vale la pena di ricordare quanto ha precisato sul punto Junno Nakata, segretario generale della Scuola Daigo del buddhismo giapponese shingon: «Un elemento distintivo di Shinnyo-en è l'esistenza della facoltà spirituale Shinnyo. Non si tratta di qualcosa di sciamanistico nella natura, ma è incorporato in una dottrina compiuta e profonda»¹⁵.

Nel frattempo, nel 1989 i fedeli in Italia di Shinnyo-en sono circa novanta (l'80% dei quali giapponesi), e una decina di questi frequenta con una certa regolarità il tempio di Parigi. Così, il 13 novembre 1990, la nuova guida di Shinnyo-en — Keishu-sama — inaugura a Milano il primo tempio italiano¹⁶. Con l'inaugurazione del tempio e le prime parziali traduzioni in lingua italiana delle sacre scritture del movimento (i cinque tomi del

¹² Su cui cfr. *A Walk Through the Garden. Shinnyo-en from Different Perspectives*, Shinnyo-en, Tachikawa 1998, pp. 36-37.

¹³ Cit. in *A Walk Through the Garden. Volume II. Foundations of Shinnyo-en*, Shinnyo-en, Tachikawa 1999, p. 41, n. 1.

¹⁴ Cfr. CATHERINE CORNILLE, «Different Forms of Spirit Mediation in Mahikari and Shinnyo-en. Shamanism East and West», *Syzygy: Journal of Alternative Religion and Culture*, vol. 1, n. 4 (primavera 1992), pp. 355-366.

¹⁵ *A Walk Through the Garden. Volume II. Foundations of Shinnyo-en*, cit., pp. 28-29.

¹⁶ Cfr. «Shinnyo-En Italy Opens to Become The First Temple in Southern Europe», *The Nirvana*, dicembre 1990, p. 3.

libro *Ichinyo-no-michi*, « Il cammino dell'unione con la Verità »¹⁷) si prefigura la possibilità di un ampliamento della diffusione di Shinnyo-en, particolarmente fra gli italiani. Gli annuali « esercizi invernali » — che riprendono la pratica di dedizione attuata dai fondatori, nel 1936, quale cammino di purificazione e pratica — sono l'occasione di un rinnovato fervore tra i fedeli e di collegamento da parte di nuovi membri. Così, per esempio, nel corso degli « esercizi invernali » del 2001 — svolti fra il 20 gennaio e il 2 febbraio — ci sono stati dieci nuovi collegamenti, con una partecipazione complessiva di circa 750 persone, il 70% delle quali italiane. Il progressivo aumentare dei fedeli ha indotto Shinnyo-en a trovare un luogo più consono per lo svolgimento delle proprie attività, e così il tempio è stato ufficialmente aperto in una nuova sede e consacrato — ancora una volta da Shinso Ito, attuale guida dell'ordine —, il 10 ottobre 1999¹⁸. Attualmente, Shinnyo-en è attivo in Italia con circa 500 membri. Di questi, circa 200 sono italiani, come pure circa 200 sono quelli assidui nella pratica. Oltre che dal tempio di Milano, Shinnyo-en svolge le sue attività e diffonde i suoi insegnamenti a Trieste, Firenze, Roma e Napoli, e cura periodicamente la missione di Santander, in Spagna. Al progressivo diffondersi del movimento in Italia ha contribuito indubbiamente anche la creazione delle prime « guide spirituali » (*reinoshu*) italiane. Dei circa 1500 *reinoshu* a livello internazionale, sei sono quelli residenti in Italia: due italiani (entrambi maschi) e quattro giapponesi (tre donne e un uomo).

Le attività interne a Shinnyo-en si esplicano, come accennato, attraverso l'esercizio di meditazione chiamato *sesshin*, oppure tramite le sedute meditative speciali conosciute come *eza*, predisposte per coloro i quali desiderano inoltrarsi ancora più avanti nel dirigere i propri sforzi spirituali. In aggiunta all'esercizio meditativo, i fedeli con i requisiti necessari possono anche seguire la scuola di *Chiryu*, dove gli studenti imparano la dottrina buddhista e sono iniziati ai più elevati aspetti esoterici dell'insegnamento di Shinnyo-en. Vi sono inoltre varie occasioni rituali comunitarie al mese, alle quali partecipano normalmente alcune decine di persone. Inoltre, i membri collegati si riuniscono mensilmente nelle « riunioni di linea ». Infatti, ognuno è collegato a Shinnyo-en attraverso un « genitore guida ». Si tratta della persona che ha introdotto il praticante nell'ordine ed è colui che aiuta il nuovo fedele nella pratica. Il sistema dei « genitori guida » è ulteriormente collegato a quello dei « genitori di linea », che guidano i figli spirituali attraverso i vari « genitori guida » e « figli guida ». In Italia esistono quattro « genitori di linea », di cui tre giapponesi (donne) e un italiano (uomo). Tuttavia, l'autentica espressione del proprio collegamento a Shinnyo-en si esprime mediante l'allenamento quotidiano costituito dalle Tre Pratiche (*Mitsu-no-ayumi*). Le Tre Pratiche — *kangi*, *gohoshi* e *otasuke* — sono

¹⁷ Cfr., in trad. it., il primo e il quinto tomo: *La Sacra Via del Buddha*, Shinnyo-en, Milano 1995; e *Perseguire la Via*, Shinnyo-en, Milano 1996.

¹⁸ Cfr. *Il Nirvana*, n. 25 (« Numero Speciale: Consacrazione dell'Occhio Divino del Buddha ed Inaugurazione del Nuovo Tempio di Shinnyo-en Italia. 10 ottobre 1999 »), autunno 1999, pp. 1-6.

una forma concentrata degli esercizi tradizionali buddhisti (le sei paramita: carità, moralità, pazienza, devozione, meditazione, saggezza). La pratica *kangi* si riferisce alle offerte fatte con gioia, ed è associata alla purificazione della mente. Quella di *gohoshi* significa «servizio» ed è associata alla purificazione del corpo (abituamente prende la forma di servizio volontario presso Shinnyo-en o nella società). La pratica di *otasuke* si riferisce al condividere l'insegnamento con gli altri, collegandoli al Buddha; questa pratica è connessa con la purificazione della bocca, e quindi delle parole.

Nel corso di una serie di interviste con appartenenti italiani a Shinnyo-en compiute nei primi mesi del 2001¹⁹ sono emerse alcune linee generali che vale la pena di riassumere. Anzitutto, come abbiamo già accennato, vi è nell'approccio a Shinnyo-en una centralità determinante della «parola spirituale» ricevuta nel corso delle sedute di *sesshin*, la quale spinge il fedele a orientare la propria etica e il proprio comportamento. Sulla base delle indicazioni ottenute dal «mondo spirituale» attraverso il *reinsha*, l'aderente a Shinnyo-en tende così a modificare positivamente la propria vita, essendo anzitutto indotto a esercitarsi nelle Tre Pratiche. Inoltre, come riassume efficacemente Naomi (collegata da 7 anni), la pratica del *sesshin* «indica la strada più breve, la via per estirpare il karma negativo». Secondariamente, come ha ricordato un intervistato (Roberto, 42 anni), l'insegnamento di Shinnyo-en si caratterizza per la tendenza a evitare le intellettualizzazioni. È questo un aspetto che può colpire l'osservatore esterno, il quale sarebbe portato a cercare un elevato tasso di concettualizzazione, in un movimento che si vuole di impronta esoterica. Tuttavia, come molti intervistati hanno sottolineato, «l'insegnamento di Shinnyo-en passa attraverso le cose pratiche che ciascuno sa fare». Peraltro, sembra potersi dire che un certo numero di collegati a Shinnyo-en abbia conosciuto l'ordine in maniera tutto sommato ordinaria, e vi si sia collegato ben presto come orientato da un intreccio di coincidenze, che in alcuni casi ha per così dire concluso un itinerario di ricerca spirituale. Ancora, un elemento che è stato pressoché unanimemente ricordato dai membri intervistati, è il senso di tranquillità, di semplicità e di serenità che hanno percepito frequentando Shinnyo-en, accedendo ai locali del tempio, intrattenendovi i primi colloqui.

Dodici interviste, per quanto approfondite, non sono probabilmente sufficienti per elaborare un modello generale di conversione a Shinnyo-en, e siamo certi della complessità della tematica della conversione in generale nelle discipline socio-religiose. Consapevoli dei diversi «tipi di modelli della conversione» usualmente impiegati (per esempio: fenomenologici, storici, psicologici, antropologici, sociologici), abbiamo indubbiamente verificato anche noi come pure in Shinnyo-en vi sia la presenza — tipicamente riscontrata nello studio della religiosità giapponese, puntualmente ricostruita

¹⁹ Un primo resoconto in P.L. ZOCATELLI, «Shinnyo-en in Italy», relazione presentata alla London School of Economics, in occasione del convegno internazionale organizzato da INFORM e CESNUR, *The Spiritual Supermarket: Religious Pluralism in the 21st Century* (Londra, 19-22 aprile 2001), www.cesnur.org/2001/london2001/zocatelli.htm.

nell'opera di George J. Tanabe e Ian Reader *Practically Religious*²⁰ — di dinamiche della conversione in cui ha un certo rilievo la soddisfazione di «benefici pratici» (*genze riyaku*). Detto questo, se è vero che alcuni intervistati hanno evidenziato come il collegamento e la pratica in Shinnyo-en abbiano causato l'ottenimento di benefici materiali, nondimeno al progressivo radicarsi del proprio collegamento — tramite la socializzazione e l'appartenenza duratura — è subentrato un superamento di questa prima preoccupazione per portarla al livello della ricerca e dell'illuminazione interiore.

Diversamente, esaminando le varie dimensioni che possono concorrere a un'ipotesi di modello interdisciplinare della conversione (la persona del convertito, il gruppo religioso a cui ci si converte e la società come *partner* indiretto del processo di conversione), dovremmo prendere in considerazione anche il sistema di credenze da cui il convertito proviene nell'accedere alla sua nuova identità religiosa, e che costituisce il *terminus a quo* della conversione²¹. In questo caso, allora, l'esempio di Shinnyo-en in Italia si rivela particolarmente utile per svolgere qualche considerazione di quadro su quello che recentemente la sociologa francese Danièle Hervieu-Léger ha definito un «mercato simbolico aperto»²². In effetti, durante le interviste svolte con i membri italiani di Shinnyo-en ci siamo sentiti ricordare a più riprese: «La mia esperienza cristiana è in continuo contatto con la mia parte buddhista: sono cristiano e buddhista» (Giovanni, collegato da sette anni); «Sono cattolico e seguo l'insegnamento di Shinnyo-en per seguire meglio la mia fede» (Antonio, collegato da tre anni); «Attraverso Shinnyo-en ho capito cos'è la messa cattolica» (Antonietta, collegata da circa un anno); «Non c'è niente di anormale, per me, a entrare in chiesa e farmi il segno della croce con consapevolezza ed entrare nel tempio e fare tre inchini» (Roberto, collegato da sette anni); «Da quando sono entrata in Shinnyo-en ho capito la Bibbia» (testimonianza videoregistrata di Maria; Monaco di Baviera); «Io sono buddhista e cristiana, e vorrei aiutare il mio prossimo a capire che non vi è contraddizione» (Antonella, collegata da sei anni). Questi esempi, da inquadrarsi nella descrizione che ci è stata offerta da un sociologo giapponese collegato a Shinnyo-en, secondo il quale «in Europa pochi fedeli di Shinnyo-en si considerano buddhisti, quanto piuttosto seguaci di Shinnyo-en», offrono spunti interessanti che rinnovano l'interesse per l'ampia letteratura sul *believing without belonging* originariamente discusso dalla sociologa inglese Grace Davie²³. Non a caso, la già citata Danièle Hervieu-Léger ha recentemente ac-

²⁰ Cfr. IAN READER - GEORGE J. TANABE, *Practically Religious. Worldly Benefit and the Common Religion of Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu 1998.

²¹ Cfr. M. INTROVIGNE, *Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuovi movimenti religiosi*, Gribaudo, Milano 1996, pp. 60-84.

²² DANIELE HERVIEU-LÉGER, *La Religion en miettes ou la question des sectes*, Calmann-Lévy, Parigi 2001, p. 121.

²³ Cfr. GRACE DAVIE, *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*, Blackwell, Oxford 1994.

costato la nota categoria di Grace Davie parlando di un «nuovo regime della verità»²⁴, commentando fra l'altro le inchieste di Frédéric Lenoir sul buddhismo in Francia. In *Le bouddhisme en France*, il sociologo francese nota come quanti affermano di non considerarsi buddhisti poiché cristiani, ma che tuttavia praticano la meditazione in un contesto buddhista, «per quanto spiritualmente assai coinvolti nel buddhismo, rifiutano il principio della doppia appartenenza religiosa e considerano piuttosto il buddhismo come uno spazio intellettuale e spirituale aperto, ove trovano gli atrezzi che permettono loro di vivere ed esprimere più compiutamente la loro fede religiosa»²⁵. Il bisogno di un passaggio o di una mediazione buddhista per l'ottenimento di una appropriazione personale della propria identità religiosa in Shinnyo-en sembra così concretizzarsi, infine, attraverso un paradossale (sia detto senza alcuna connotazione valutativa) «appartenere a prescindere dal credere» che merita senz'altro maggiori approfondimenti, sebbene ci sembrino necessari ulteriori studi e comparazioni con altri gruppi buddhisti italiani, al fine di ottenere risultati qui solo accennati.

²⁴ D. HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 123.

²⁵ Cfr. FRÉDÉRIC LENOIR, *Le bouddhisme en France*, Fayard, Parigi 1999, p. 201.

CRONACHE E COMMENTI

A proposito dell'anomalia italiana

Un tempo si parlava e si scriveva correntemente di «eccezionalismo degli Stati Uniti». Si intendeva indicare, con questa formula, la mancanza di una fase feudale e di una rigida stratificazione sociale nella storia di quel Paese. Nei giornali europei e nordamericani oggi è quasi di moda parlare di «anomalia italiana». Non si può negare che — caso unico fra le democrazie occidentali — il governo italiano sia oggi presieduto da un uomo che è nello stesso tempo un fortunato e facoltoso uomo d'affari e un'alta autorità politica. Non ci sarebbe da stupirsi eccessivamente. In verità, neppur Jack Kennedy o i due presidenti Bush, padre e figlio, potrebbero entrare legittimamente nella lista dei poveri assistiti dal Comune e dalla Caritas. Del resto, con una vendita oppure con un blind Trust (forse più in USA che in Italia, dove non c'è questa tradizione e la «cecità» affliggerebbe più gli amministratori e i controllori fiduciari che i proprietari), il problema sarebbe prontamente risolto.

La vera anomalia italiana è più insidiosa e meno facile da accertare nei suoi termini reali. Riguarda il rapporto fra politici e giustizia. La questione precede naturalmente la stagione di «Mani pulite», che è un corollario e non una matrice genetica, e richiama quella fase del tardo craxismo, in particolare il cosiddetto CAF (Craxi, Andreotti, Forlani), in cui una sorta di delirio di onnipotenza poté far credere al legislatore di essere al di sopra delle leggi da lui stesso elaborate e approvate tanto da poter godere di un finanziamento pubblico dei partiti politici, ma sottobanco continuare, contro la legge, ad accettare e sollecitare sostanziosi contributi privati.

Nella situazione odierna il rapporto, polemicamente aspro, fra politici e giudici mi sembra però andare oltre la stessa corruzione. Tende scopertamente, attraverso manovre formalmente legittime, di fatto dilatorie (rogatorie, trasferimento dei processi, ricusazione di giudici, ecc.) a garantire l'impunità di certi politici che si rifiutano ostinatamente di comparire nell'aula del tribunale in attesa, è lecito arguire, della prescrizione liberatoria.

Qui però non si tratta solo di un particolare procedimento da ostacolare, se non insabbiare. È chiamato in causa il principio stesso della giustizia. Nel mondo anglosassone della Common Law, scatterebbe automaticamente la condanna per «contempt of justice» o «disprezzo della giustizia». Il principio della giustizia esige infatti che il processo si celebri e che l'indiziato, innocente fino a prova contraria, si presenti al suo giudice, come già nell'antica Atene fece Socrate, secondo quanto ci ricorda la grande Apologia platonica. Craxi, Forlani, Cusani e tanti altri, grandi e piccoli,

non si sono sottratti, a suo tempo, al processo. Lo stesso Craxi, gli va dato atto, non si sottrasse al processo, anche se poi si è sottratto alla pena.

Dobbiamo forse rassegnarci ad avere, oggi, una «classe politica», come si dice, moralmente inferiore a quella, già per tanti aspetti criticabile, dei grigi anni '80?

FRANCO FERRAROTTI

Letteratura e scienze sociali

«LE STORIE SUCCEDONO SOLO A CHI LE SA RACCONTARE» PAUL AUSTER

La frase di Paul Auster segna la giornata del 23 febbraio nella Scuola Superiore di Studi Umanistici dell'Università di Bologna (in collaborazione con l'Associazione Italiana di Sociologia, sezione processi culturali; il Dipartimento di Discipline della Comunicazione, Università di Bologna. Coordinamento scientifico Prof.ssa Gabriella Turnaturi) dedicata ad un seminario sul contesto di studio e di scoperta che vuole correlare scienze sociali e letteratura.

Franco Crespi apre la discussione gettando, come scriveva Montesquieu, un messaggio nel mare: «Quale arricchimento aggiunge la letteratura alle scienze sociali?».

Il messaggio viene per primo raccolto da Gabriella Turnaturi la quale stimola i relatori a raccontare le proprie esperienze di ricerca e di didattica nell'uso di exempla letterari. Il genere letterario prescelto è spesso il romanzo, perché meglio di altre forme letterarie si presta al contesto della spiegazione e della scoperta dell'agire sociale, di tipologie di classe sociali. Perché nel romanzo «la trama c'è sempre anche quando sembra non esserci».

Il romanzo, come la poesia, è forma di socializzazione, socializza il lettore e rappresenta quadri sociali, come scrive Halbwachs, rappresenta processi di socializzazione, di conflitto, di mutamento sociale, di emozioni.

L'agire dell'uomo, ad avviso di chi scrive, non può essere considerato sempre razionale, da Pareto a Weber, sappiamo che non sempre l'incomprensibilità dell'azione è da imputare a province finite di significato. Le nostre azioni sono anche il risultato di un caso accidentale, voluto dall'inesperienza, dalla non empatia, dall'emozione, dalla sfera dell'irrazionale, del sentimento travolgente dell'istintualità. Gli scrittori sono lì a ricordare alle analisi paleopositivistiche della sociologia che l'imprevedibilità dell'azione è data da questa sfera temibile e negata: l'emozione, il residuo pariano giustificato dall'agire funzionale, utilitaristico, necessariamente razionale in senso deterministico.

Il nodo problematico sulla legittimità dell'uso della letteratura nelle scienze sociali e in particolare nella sociologia, si apre sull'analisi dei confini della finzione dell'espressione letteraria, sulle differenze inconciliabili o meno, sulle funzioni tipiche delle convenzioni, degli stili della letteratura, per l'esigenza di costruire trame secondo forme che veicolino contenuti; sulla costruzione dell'identità del lettore; sulla veridicità di quadri sociali privati e pubblici.

Perché la letteratura rende pubblico anche ciò che è privato. Scarnifica nostalgie, inconscio, inconsapevolezza, ci dona la costruzione di questi processi intimi, contraddittori, la coesistenza di più mondi possibili, svolti in trame sociali, pubblicati e resi collettivi divenendo così quadri sociali. Gadamer e Ricoeur parlano di «intrigo che fa il testo e il testo il mondo». La finzione narrativa, l'espedito drammaturgico dilatano l'esperienza, perché chi ne scrive prima di essere scrittore o scrittrice è uomo o donna. «Nella letteratura è portato all'estremo ciò che non vogliamo vedere».

Flaubert descrive la borghesia; i racconti di Dickens, incalza la Turnaturi, non sono altro che il pensiero positivistico messo in scena. Dickens, come Balzac, come Dostoevskij, come Musil e Mann entrano nella didattica per rendere espliciti, diretti quei concetti sociologici astratti, filosoficamente concettuosi. Giglioli replica che l'espedito narrativo ricorre spesso lungo le sue lezioni, ma altrettanto spesso ne esce disarmato: come spiegare Goffman attraverso Proust, se gli allievi non hanno letto Proust?

Ma sciogliamo il primo nodo. La finzione. Il sociologo non deve dimenticare che ha sempre a che fare con opere di finzione, deve euristica-mente conoscere le forme, l'estetica, per leggere i contenuti. Grazie ai romanzi conosciamo e isoliamo figure sociali che diventano categorie analitiche, interpretabili, rinarrabili. Il romanzo accende i riflettori sul passato, funge da lente di ingrandimento. I personaggi sono pronti a rispondere alle nostre domande. Risponde Abruzzese: «Non sarà che il sociologo, pigro per scendere nella ricerca sul campo, ricorre a esempi letterari?».

Riprendendo Paul Auster, è possibile che solo la narrazione e non l'analisi dia forma alla vita?

Questa è la sfida della letteratura alle scienze sociali.

Marina Mizzau, psicologa, sottolinea l'importanza della funzione della parola sugli eventi. Ricorda Lewin e la legge del caso singolo, caro a chi si occupa di storie di vita, il singolo con tutte le possibili varianti di un evento.

Il romanzo non può essere ridotto alla sola esemplificazione didattica, è intenzione comunicativa, rende al lettore la maschera di Goffman, paradossalmente smascherata. Il lettore allora comprende per un processo di empatia? Ma l'espressione dell'inesprimibile, scrive la Zambrano, non può avvenire se non stabilendo un rapporto, la relazione che la maschera ermetica-sacra significa: la partecipazione. La maschera è qualcosa che si usa per ottenere qualcosa. È uno strumento di partecipazione. «Uno strumento per entrare in contatto con un genere di realtà che è possibile toccare soltanto per imitazione. Attraverso un'imitazione che sia una trasformazione. (...) Ciò che vuole è entrare in contatto con una realtà che solo

così è raggiungibile». È accesso alla realtà, ed è anche una protezione. (L'agonia dell'Europa, Marsilio, 1999, p. 109).

Gli interventi dei relatori avvengono discorsivamente: Paolo Jedlowski legge un passo del Decameron, la novella di Madonna Oretta, per mettere in guardia sui rischi di pecoreggiamento del sociologo se non in grado di scegliere strumenti euristici consapevoli nell'adottare la parola letteraria. L'arte di narrare ha le sue regole, segue un patto comunicativo. Bisogna dunque prescindere dall'affabulazione seducente dell'esempio letterario sugli studenti. L'analisi segna un passo che va in profondità, oltre l'espedito didattico. Anche Jedlowski ricorre a Blumer e Ricoeur: «La precomprensione dell'esperienza è narrativa». Sociologia e letteratura, scrive Bourdieu, non devono essere poste in opposizione. Non sono discipline rivali. La scientificità non è fatto positivistico, ma teoria del racconto. Qual è la differenza tra queste due discipline? Si tratta di un patto comunicativo — spiega sempre Jedlowski — un patto silenzioso, tra chi scrive e chi legge. Una convenzione. In sociologia ciò che viene narrato, trascritto è da verificare, la letteratura non garantisce obiettività, non chiede di essere falsificata. Si può transitare da un patto comunicativo all'altro. Su questo si poggia l'equivoco positivista: la corrispondenza tra racconto e fatti. La parola è mediazione, costruisce il mondo. Le parole non sono cose e la teoria della letteratura lo ricorda.

Alfred Schutz scrisse un saggio su Don Chisciotte per meglio illustrare la sua teoria: chissà se è nata la sua teoria perché da piccolo lesse il Don Chisciotte?

Benjamin utilizza Edgar Allan Poe e Baudelaire per definire l'esperienza fusa di ambienti e soggettività, quasi delinea uno spirito del tempo.

È incontestabile che il letterato è uomo comune prima di esser letterato, solo per il fatto che deve trovare di cosa sopravvivere. Egli elabora esperienza, ha quella qualità, più o meno geniale, di saper interpretare e descrivere i processi intimi dei fatti, i rapporti interpersonali, le connessioni mentali, il campo delle emozioni, queste ultime in modo particolare tanto spesso aborrite dai sociologi. Sono, riprendo Jedlowski, «universi di significato che permettono di elaborare la mia esperienza, tentano di portare alla luce del linguaggio ciò che si attraversa».

Giglioli focalizza gli ambiti di intervento della teoria letteraria:

- 1) arricchimento della teoria sociale.
- 2) fonte di dati (sono più validi i romanzi o le storie di vita?)
- 3) formazione di concetti sociologici.

La sociologia è stanca, annoiata, asserisce Giglioli, ha perso la passione per l'azione chiusa nel recinto della scienza; si segue la scia di Simmel, della Scuola di Chicago, degli antropologi riflessivi sul quotidiano come Gertz, fino ad arrivare alla letteratura, azione sociale per eccellenza, come azione creativa privata e già pubblica. Un prodotto creativo collettivo, come postula Becker, perché è risultato dell'azione dello scrittore, delle società di servizi che producono il libro, lo promuovono, lo distribuiscono, e il lettore che lo compra, lo interpreta, collabora alla vita pubblica dell'autore e dell'oggetto libro nell'hit-parade del mercato.

È sul lettore che Alberto Abruzzese vuole focalizzare l'attenzione, sottolineare che il narrativo è prerogativa di ogni azione, non solo della letteratura: per questo è priva di senso la scissione tra didattica e ricerca, entrambe vanno insieme perché dall'esempio raramente riusciamo a costruire un oggetto. Perché Tocqueville scrive sulla letteratura americana? Abruzzese si scaglia contro la dicotomia elitaria di letteratura alta e bassa. Per le scienze sociali deve essere presa in esame la scrittura tout court; il romanzo, citando A. Thibaudet, un critico letterario del '600, è scritto in lingua volgare. Oggi, le scienze sociali dovrebbero analizzare il mutamento della scrittura, il passaggio della parola al cinema, alle telecomunicazioni.

Ad opinione di Loredana Sciolla l'impiego della letteratura è sostenibile per la didattica e come fonte di documentazione, pensando al ricorso di Norbert Elias ai manuali di comportamento. La questione è metodologica piuttosto che epistemologica. Chi testimonia qualcosa? La Sciolla conserva molti dubbi che la letteratura rappresenti la società contemporanea, Braudel mette in guardia sul suo potere e sconfinamento nella drammatizzazione.

Raccontare storie è costruzione parziale di senso, segue Fausto Colombo, il successo, decretato dal consumatore, è la definizione del prodotto.

Vorrei sottolineare come oggi il lettore sia chiamato pubblico, consumatore. La funzione sociale del letterato, del narratore, è data dal successo economico della sua creazione? La legittimità sociologica di chi scrive e di cosa si scrive corrisponde ai tabulati commerciali delle case editrici?

I testi esemplificatori dell'800 e primi '900 utilizzati nella didattica sono stati spesso testi con destini editoriali infelici. Flaubert andava a caccia dei pochi lettori che compravano i suoi libri, per saperne semplicemente il perché.

L'autorevolezza di un testo che si presenta come letterario, legittimamente utilizzabile dalla sociologia è data dalla comunità letteraria (studi, recensioni, vincita di premi), oppure dai contenuti, dalle descrizioni, dalle denunce, dalle interpretazioni che il testo comunica? Forse Ortega Y Gasset, nella sua apologia alla Disumanizzazione dell'Arte intendeva proprio questo, perché scrive, «la riluttanza è causata da incomprendimento, l'uomo rimane umiliato, come chi avverte l'oscura coscienza della propria inferiorità che ha bisogno di avvalersi dell'indignata affermazione di se stesso di fronte all'opera» (ibidem p. 10, edizioni di Ethica, 1911) La critica letteraria, aggiunge Abruzzese, ha decretato la morte dell'arte, una morte già sentenziata per altri motivi da Hegel: «l'arte non vale più per noi come il modo più alto in cui la verità si dà esistenza. Nell'insieme il pensiero si è opposto all'arte come rappresentazione sensibilizzatrice del divino» (in Lo Spirito Assoluto).

La sociologia critica non dovrebbe volgere lo sguardo alla marginalità, al contesto della scoperta? Come scrive Franco Ferrarotti «la sociologia ci rende consapevoli della situazione di fatto, specifica, nella quale ci troviamo. (...) E in questo senso la sociologia è una scienza essenzialmente critica. Nel momento stesso in cui la conoscenza sociologica si pone come strumento fondamentale per l'autoconsapevolezza di una società in rapida

trasformazione economica e culturale, come quella odierna...» (Trattato di Sociologia, UTET, 1991, p. 535). L'arte, scrive Ferrarotti in Homo Sapiens (1995, Liguori) non è fuori, né contro, né riflette con puntuale specularità la società. L'arte è nella società. L'artista «dice dove scavare (...) per questa ragione una società senza i suoi artisti è perduta», con l'arte l'uomo riconquista la pienezza della sua umanità.

La Turnaturi chiude la giornata asserendo la validità della letteratura come fonte-documento e scoperta del ricercatore. Ideazione. Dove non è importante il grado di consapevolezza, di azione comunicativa originaria dell'autore, ma ciò che il sociologo, lo scienziato sociale sa leggere in quel testo e correlare alla società. «Il testo non riflette la società, ma rielabora ciò che è culturalmente credibile per il senso comune».

La Zambrano, filosofa e scrittrice spiega che «forgiare un volto nell'arte è conseguenza di averlo forgiato già nella mente; è lo specchio e il risultato di aver deciso di essere uomini, e di aver trovato già una nozione, un sapere anteriore circa la consistenza umana». (L'agonia dell'Europa, p. 95, ed, Marsilio, 1999, Venezia).

A conclusione di questa giornata, aperta e dinamica nel confronto, Franco Crespi lancia un ultimo messaggio, non ancora raccolto nella teoria e nella ricerca: perché rivolgersi solo al genere letterario del romanzo? e perché solo retrospettivamente? Qual è l'agire sociale nella letteratura contemporanea? (C'è chi ha risposto, forse affrettatamente, che oggi non esiste più la letteratura).

Approfitto di questa sede per cogliere il messaggio di Franco Crespi, tentando di rispondere allo stesso tempo ai quesiti di Giglioli: la letteratura non è solo fonte di dati, essa può arricchire le teorie sociali e formare concetti sociologici, non per pigrizia del ricercatore, bensì per inadeguatezza, finitudine dello stesso e delle teorie disponibili. La questione non dovrebbe vertere sulla preferenza del romanzo, della poesia, della narrativa a discapito della raccolta di storie di vita. I due fronti di descrizione, interpretazione e analisi si dovrebbero unire. Potremmo perdere l'occasione di raccogliere la vita di artisti nostri contemporanei. La sfida è comprendere anche il perché alcuni uomini scelgono l'arte. Calvino risponde che questi sperano di ristabilire il rapporto con la realtà per mezzo dell'espressione artistica, la soluzione è nella ricerca del senso della propria vita, perché «anche se l'individuo, talvolta, rifiuta di comunicare e geloso della propria individualità, si chiude in una prassi solitaria e nascosta, illudendosi di essere solo con la sua anima, in realtà l'elemento sociale è ancora in lui inglobato nel linguaggio che adotta» (ANTONIO SERRAVEZZA, Sulla nozione di esperienza musicale, Adriatica editrice, Bari, 1971, p. 30). Fuga dal reale, tentativo di comprensione, di sintesi dello stesso, violenta denuncia?

Proprio il poeta, secondo Lukàcs, assolve al compito problematico della prospettiva. Non è facile descrivere la realtà come se procedesse in linea retta. Essa è complessa e tortuosa. La saggezza del poeta consiste nel saper individuare in tutte le deviazioni della realtà ciò che è tipico e individuale. Dunque recupero del passato, ma comprensione, denuncia del

presente, continuità e discontinuità dell'agire razionale umano, spazio all'imprevedibilità, alle emozioni razionalizzate o meno.

Aggiungo un'addenda, che addenda non dovrebbe essere: perché le scrittrici non sono state prese in considerazione?

Attendo i prossimi incontri, che promettono di confluire in un Convegno su letteratura e scienze sociali, per sentire anche le voci della letteratura contemporanea nei vari generi, unita, per esempio, agli scritti di Marguerite Yourcenar, di Wislawa Szymborska, di Alda Merini, acute e pungenti interpreti dell'agire sociale contemporaneo.

MILENA GAMMAITONI

Pierre Bourdieu: La Sociologie est un sport de combat.

Giugno 2001. Sono per qualche giorno a Parigi. Passando per una strada del Quartier Latin vedo in cartellone uno strano titolo: La sociologie, un sport de combat. Si tratta di un film di Pierre Carles, protagonista Pierre Bourdieu. Entro, naturalmente. E dalle 17,30 alle 20 vedo un film che propone la lavorativa vita quotidiana del noto sociologo francese.

Pochi gli esterni, quasi assente il paesaggio, assenti momenti estetici legati alla natura. Bourdieu è ripreso in un suo ufficio, mentre lavora con i collaboratori e discute con loro degli indicatori di una ricerca. In un altro ufficio, mentre parla con una segretaria. È infatti al College de France e alla Maison des Sciences de l'Homme, a Boulevard Raspail. Per strada, mentre viene abbordato da una ragazza entusiasta che gli dice che una sua frase, tre anni prima, le ha cambiato la vita. Davvero? si interroga stupito Bourdieu. In che senso? A che proposito? La giovane donna arrossisce, non sa spiegarsi.

Bourdieu appare durante conferenze e dibattiti: e apprezzo molto il suo riferirsi a opere di colleghi, il suo citare studi anche stranieri. Molte le circostanze in cui è ripreso, numerosi i temi affrontati. Parla con calma, con toni tipici di un tranquillo, ragionevole dibattito. Si discute, a un certo punto, di donne. Di valori femminili. Cosa ne pensa Bourdieu? Pensa che le donne hanno più capacità intuitive degli uomini. Che sono più disponibili verso il loro prossimo, più attente agli altri, alle loro necessità. Cita Virginia Woolf. Ma non è forse vero, gli chiedono, che le donne parlano per ore al telefono? Per forza, risponde. È un fatto connesso con la loro maggiore presenza in casa, nel proprio ambiente.

Si parla di socialisti e di alcuni che si presentano come socialisti mentre in realtà non lo sono affatto. Sono, semmai, neoliberalisti: come Tony Blair.

La telecamera riprende il sociologo in aereo, mentre dorme. Sta andando in Germania, a incontrare Günter Grass. Lo riprende in treno, diret-

to a Neuchâtel per un dibattito: con una folla immensa, con molti africani che intervengono, con numerosi giovani contestatori (ce ne è uno che grugnisce: «eh! C'est Bourdieu, ce n'est pas Dieu!»). Lui assiste tranquillo, interviene pacatamente, per quanto possibile: è bene, dice, se ci sono voci contrarie, che emergano. Ritiene di avere avuto, in questo senso, una funzione utile. Si rallegra di aver contribuito a portarle alla luce. Comprende benissimo, del resto, quello che dice il giovane ragazzo nero che è intervenuto parlando di disuguaglianze nell'educazione. È d'accordo. Solo, non sarebbe forse così pessimista nelle conclusioni. Il tono è, ancora, pacato, ragionevole. Dal pubblico c'è chi grida contro i sociologi che sfruttano la situazione, contro i sociologi servi del potere. E Bourdieu interviene: ci possono essere certamente sociologi di questo genere: sociologi che lui, comunque, non chiamerebbe colleghi. Detto questo, prosegue, sarebbe da stronzi (con) rigettare per ragioni del genere analisi interessanti, non dare credito agli sforzi compiuti da larga parte della disciplina. Rifiuta, anzi trova d'altro canto offensiva la definizione, emersa in un altro dibattito, dei sociologi come di psichiatri delle borgate. Non sembra vi siano temi o problemi che possano metterlo in difficoltà.

È un Pierre Bourdieu invece decisamente imbarazzato quello che viene ripreso mentre esamina dei disegni che gli sono stati messi tra le mani: e che evidentemente non gli dicono nulla, anche se si sforza di trovare parole adeguate. Alla fine dirà: sì, è evidente che vogliono dire qualcosa. Ma è altrettanto evidente che lui non sa proprio cosa vogliano dire. Ed è chiaro che ha difficoltà a rimetterli nella loro busta.

Perché questo filmato è anche impietoso: riprende momenti di esitazione, di difficoltà, di imbarazzo. Riprende risatine nervose.

Mi piace il fatto che Bourdieu sia spesso ripreso con colleghi, studenti, conoscenti. Con i suoi abituali interlocutori. Con la segretaria, con il giovane collega che è stato suo studente e che ora insegna a Berkley. Secondo quanto avviene anche in Italia con alcuni programmi televisivi, compaiono scene in cui i protagonisti non sanno di essere già ripresi, in cui si sente l'avvertimento: guardate che tra poco si comincia!

Il finale è decisamente impietoso: Bourdieu in tutto il film è apparso disteso, sorridente, con camicie ora azzurre, ora blu, ora bianche, vestito anche in modo informale, senza cravatta, al ristorante con un sottofondo di musica assordante, con spezzoni di conversazioni, ma sempre comunque con l'aria della persona pienamente padrona di sé, relativamente giovanile. Alla fine no. Compare un diverso Bourdieu. Sono in primo piano il volto, le mani. Un volto troppo rilassato, solcato da profonde, numerose rughe, La pelle, pendula. Le mani sono mani da vecchio, con macchie brunastre. Lui con le mani accentua e sottolinea le linee che solcano la fronte.

Esco dal cinema, in una calda serata estiva in cui numerosi sono i tavoli all'aperto, i passanti, le luci, con sentimenti contrastanti. Mi reputo davvero fortunata ad essermi casualmente imbattuta in questo filmato che non credo raggiungerà mai le sale cinematografiche italiane. Ma, insieme, mi stupisco del taglio: un po' noioso, come filmato. Un po' troppo lungo, per chi non sia un sociologo e non sia quindi particolarmente interessato

alla figura di Pierre Bourdieu. Mi stupisce la scelta di dare spazio alla quotidiana vita lavorativa di questo noto intellettuale, laddove è assente ogni riferimento biografico. Forse in questo sono influenzata dai bei filmati girati con la regia di Claudio Bondi che hanno come protagonista Franco Ferrarotti: La logica del comprendere e La società e l'utopia. Sono certamente più godibili per i tanti esterni girati a Roma, a Torino, a Ivrea. Sono interessanti perché vi si ricostruiscono, almeno in parte, le principali vicende che hanno portato un bambino malaticcio, nato nei pressi di VerCELLI, a studiare, a imparare con determinazione le lingue straniere, a diventare il consigliere di Adriano Olivetti, a vivere con lui l'avventura del Movimento Comunità. A finire in Parlamento. A viaggiare, verso Parigi, Londra, gli Stati Uniti. A vincere la prima cattedra di Sociologia messa a concorso in Italia. A fondare riviste, aprire collane, introdurre in Italia i classici del pensiero, le opere di autori contemporanei.

È vero che, rispetto al film con Bourdieu, qui Ferrarotti appare più solo: molte delle persone di cui parla (Felice Balbo, Cesare Pavese, Adriano Olivetti...) non ci sono più. Pure, questi filmati mi sembrano più mossi, più interessanti. Certamente, gli intenti sono stati diversi.

Mi colpisce comunque il fatto che due importanti sociologi, noti per l'amore per la scrittura, per le tante opere a stampa, abbiano entrambi sentito l'importanza del mezzo filmico, ne abbiano compreso la forte capacità comunicativa, tanto da consentire (Ferrarotti, dopo essersi fatto molto pregare. Di Bourdieu non ho notizie precise) a utilizzarlo in proprio, a farsi protagonisti di una nuova avventura. Ora che Bourdieu ci ha lasciato, mi fa piacere pensare che almeno in Francia si possa vedere il film che lo ha avuto protagonista, oltre a leggere quanto ha scritto. In quanto a Ferrarotti, chi sa che non si possa sperare in una terza esperienza di questo genere?

MARIA IMMACOLATA MACIOTTI

«Nuove frontiere - Nuovi orizzonti: migrazioni, rifugiati, diritti umani»

Con il contributo dell'Unione Europea e della regione Friuli Venezia Giulia ed il patrocinio del Ministero degli Affari Esteri, il 18-19 Gennaio 2002 si è svolto a Trieste il convegno euromediterraneo «Nuove Frontiere - Nuovi Orizzonti: migrazioni, rifugiati, diritti umani», organizzato dal CIR insieme all'EMHRN e all'EUROMED.

Al Congresso erano presenti rappresentanti, istituzionali e non, dei paesi appartenenti alla c.d. Partnership Euromediterranea, nata nel 1995 in seguito alla Dichiarazione di Barcellona, che ha come obiettivo la creazione di pace e stabilità nell'area euromediterranea, attraverso il rafforzamento del dialogo e della cooperazione tra i paesi dell'UE e quelli della sponda Sud del Mediterraneo.

La scelta di Trieste come sede del convegno non è casuale. Trieste è una città multietnica nella quale vivono circa 14.000 stranieri, appartenenti a ben 90 etnie differenti, su un totale di 200.000 abitanti. Se solo 20 anni fa il Friuli era ancora una terra di emigrazione e Trieste un punto di confine con l'Est-Europeo, oggi assistiamo ad un cambiamento geopolitico epocale, che la pone al centro dell'Europa e di importanti iniziative internazionali. Trieste rappresenta un vero e proprio laboratorio di pensiero sulle tematiche migratorie: nel 2001 è stato costruito un centro per l'immigrazione e portati a termine dei programmi di formazione professionale, tra cui il Progetto sui minori non accompagnati. Durante queste due giornate triestine di Congresso, dunque, si è cercato di costruire uno spazio di dialogo e confronto su temi fondamentali quali Mediterraneo, Migrazioni, Rifugiati e Diritti Umani, interessi collettivi primari in nome dei quali ciascuno Stato dovrebbe imparare a rinunciare a parte della propria sovranità nazionale.

L'esempio del Mediterraneo è paradigmatico. Sulla base di recenti studi è emerso, infatti, un dato allarmante: nell'arco di 20-30 anni i miasmi del Mar Nero inquineranno a tal punto le acque del Mediterraneo da provocarne la morte, con il conseguente spegnimento di tutte le attività economiche. Queste problematiche ambientali non possono essere trascurate, soprattutto alla luce dell'impegno solenne preso dai paesi della sponda Nord e quelli della sponda Sud del Mediterraneo di cooperare in vari settori e di guardare in modo globale alle politiche migratorie che interessano quest'area.

Se da una parte però la Dichiarazione di Barcellona insiste molto sulla distinzione tra migrazioni legali e migrazioni illegali, dall'altra trascura completamente le problematiche legate ai rifugiati e ai richiedenti asilo.

Negli ultimi anni, infatti, l'aumento vertiginoso delle richieste di asilo, rivolte ai paesi dell'UE, ha favorito la prassi da parte delle pubbliche autorità di equiparare la figura del rifugiato a quella dell'immigrato. Scelta politica estremamente facile quella di «decidere all'ingrosso», risolvendo ab origine il problema di un possibile intasamento della macchina burocratica, causato dalla crescente presenza «ingombrante» di richiedenti asilo. Tendenza ancor più deprecabile se pensiamo al diritto di asilo come ad un diritto fondamentale, internazionalmente riconosciuto dalla Convenzione di Ginevra del 1951, che attribuisce al rifugiato una serie di diritti umani basilari, primo fra tutti il diritto alla vita. Da non dimenticare poi che circa il 50% dei rifugiati presenti nel mondo provengono e vivono nell'area del Medio Oriente e del Nord Africa, zone di grande instabilità politica, mentre quelli che riescono ad arrivare in Europa sono solo una esigua minoranza.

Allo stesso modo, i movimenti migratori non insistono soltanto sull'asse verticale Sud — Nord ma esistono anche consistenti migrazioni Sud — Sud. L'area del Golfo d'altronde costituisce il terzo mercato mondiale del lavoro: il Libano, ad esempio, dopo la guerra civile ha ricevuto 750.000 immigrati dalla Siria e dalla Giordania. I paesi dai quali provengono oggi i maggiori flussi di rifugiati invece sono Afghanistan, Iraq, Sudan e Yemen.

Il problema dell'asilo nel mondo arabo è piuttosto delicato in quanto questi paesi, pur ospitando un imponente numero di rifugiati e richiedenti asilo, non vantano una tradizione de iure in materia. L'asilo viene ancora considerato una questione di ordine pubblico invece di essere inquadrato in una visione giuridica più ampia che garantisca, a chiunque fugga da persecuzioni e non possa trovare protezione nel proprio Stato, uno sfera inviolabile di protezione individuale.

La difficoltà di creare uno spazio umanitario lontano dalle ramificazioni politiche complica il compito di protezione dei rifugiati dell'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati (UNHCR) che, in molti paesi arabi, funziona addirittura come sostituto dell'autorità dello Stato. È il caso dell'Egitto che, pur vantando una lunga tradizione in materia di asilo (l'Egitto, oltre ad essere uno dei paesi che ha ratificato la Convenzione di Ginevra, del 1951, prevede all'art. 53 della Costituzione il diritto di asilo), manca di una legislazione sulle procedure per il riconoscimento dello status di rifugiato. La responsabilità di stabilire i criteri per il riconoscimento di tale diritto è stata demandata, con un accordo nel 1954, all'UNHCR.

A rendere ancor più complesso l'intervento dell'UNHCR è la delicata questione dei rifugiati palestinesi che dipendono da un'apposita agenzia delle Nazioni Unite (UNRWA), la quale però non ha mandato di protezione. Per questo motivo l'Alto Commissariato sta negoziando con l'ONU per allargare il proprio mandato anche ai rifugiati palestinesi.

Tutti gli interventi degli esponenti del mondo arabo, infine, sono stati caratterizzati dal timore che la confusione generatasi tra Islam e terrorismo, in seguito all'11 Settembre, possa avere un impatto negativo sulle politiche migratorie dell'UE, nel senso di una loro ulteriore chiusura. Il che potrà essere evitato solamente mantenendo costante il dialogo tra questi paesi per guardare in modo globale e comune ai problemi della riva Sud del Mediterraneo e scardinare la logica secondo la quale sia il Nord a prendere decisioni ed il Sud a subirne le conseguenze.

Il Mediterraneo è dunque il punto strategico per raggiungere questi obiettivi poiché è qui che si incontra la volontà di tre continenti di promuovere accordi per la creazione di uno spazio più ospitale per tutti. Queste saranno le nuove prospettive ed i nodi problematici da affrontare nel prossimo congresso euromediterraneo che si terrà in aprile a Valencia.

SIMONA FABBRINI e NAUSICAA MASI

SERGIO COFFERATI: *homo novus* - un nuovo tipo di oratoria popolare.

Sabato 23 marzo, a Roma,

la scena è impressionante, storicamente inedita, anche per questa città da tempo immemorabile avvezza a manifestazioni, adunate oceaniche, processioni, cortei e marce trionfali. Grappoli umani si contendono lo spazio nel Circo Massimo, intorno al Colosseo, oltre le terme di Caracalla. Quando sale sul palco, di fronte a quella marea colorata, Sergio Cofferati si commuove. Ma è un attimo. Fin dalle prime battute, questo rappresentante sindacale non si smentisce. Il suo discorso è caratterizzato dalla sobrietà. Ha la stessa asciuttezza che mostra ai tavoli delle trattative. Non trascina. Ragiona. Non seduce. Persuade. Dietro le parole, si indovina un uomo che non cede all'emozione del momento, che ha maturato convinzioni profonde. Non difende solo il livello salariale, le condizioni materiali del lavoro, pur così importanti. Ha in mente la dignità della persona. La gente gli crede, ha fiducia nella sua pacatezza. Vi scorge il segno della forza. Nasce con Cofferati un nuovo tipo di eloquenza, un nuovo registro dell'oratoria popolare. Dopo il grande trascinato che fu Giuseppe Di Vittorio, la sottile dialettica di Agostino Novella e di Bruno Trentin, ecco emergere un oratore popolare che si commuove, ma in primo luogo ragiona, svolge i suoi argomenti con la tranquillità di chi sa di essere compreso senza bisogno di artifici retorici. Il suo non è un appello. È, semplicemente, una stretta di mano.

FRANCO FERRAROTTI

In memoria Pierre Bourdieu e James Tobin

*Già due colleghi e amici, diversi certamente ma entrambi cari, questo 2002 se li è portati via. Il 24 gennaio è morto a Parigi Pierre Bourdieu, che aveva di poco superato i settant'anni, e a ottantaquattro anni è morto il 12 marzo scorso l'economista americano James Tobin. La scena delle scienze sociali in Francia nell'immediato dopoguerra era dominata da tre studiosi, cui ci si riferiva talvolta, con bonaria ironia, come alla «santa trinità»: Alain Touraine, Michel Crozier e Pierre Bouedieu. Quest'ultimo, il più giovane, doveva anche essere il primo a lasciarci, avendoci però offerto un corpus impressionante di studi sul potere economico e sociale e sulle tecniche di interdizione messe in atto dai ceti privilegiati, mentre Touraine si dedicava soprattutto ai movimenti sociali di massa e Crozier indagava il fenomeno burocratico e il grigio, complesso mondo degli impiegati e dei funzionari, all'apparenza così ordinato e razionale. Paradossalmente, Bourdieu, che sarebbe divenuto uno dei critici più ferrati dell'industrialismo e della globalizzazione economica, aveva cominciato la sua carriera di studioso analizzando le condizioni per lo sviluppo economico di un'area tecnicamente arretrata, l'Algeria, all'epoca ancora colonia francese, suggerendo cambiamenti radicali, e non gradualisti, della mentalità e dei metodi di lavoro agricoli prevalenti (si veda il suo contributo in J. Pitt-Rivers, *Mediterranean Countrymen, Paris - The Hague, Mouton, 1963*). Ma la sua carica polemica non avrebbe tardato a manifestarsi in tutta la sua portata in *La reproduction*, con Jaques Passeron, quindi, con la notevole ricerca su *La distinction sociale*, ossia la fruizione estetica di massa come blasone di nobiltà in una società, in cui vedono l'influenza di Thorstein Veblen, mai citato, e, da ultimo, proprio da lui che non aveva lesinato critiche all'impostazione qualitativa della ricerca (cfr. P.B., «*L'illusion biographique*» in *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, giugno 1986, pp. 69-72) con l'ampia indagine, condotta con le «storie di vita», su *La misère du monde*, Seuil, Paris, 1993). Forse basterebbe questo a rendere pienamente conto della sua estrema probità intellettuale.*

Dell'economista americano, Premio Nobel nel 1981, James Tobin, ho un ricordo molto nitido. Il nostro primo incontro fu a Honolulu, in un colloquio internazionale del gennaio 1969, che mi era toccato di presiedere fin dal secondo giorno, quando Melvin Tumin dovette lasciarci in fretta e furia per ragioni familiari. Alle Hawaii la primavera arriva presto e a gennaio sembra di essere già alle porte dell'estate. Era con noi Robert

Heilbroner, collega alla «New School for Social Research» a New York, che adesso si chiama, in maniera più spiccia, «New School University». Si discusse a fondo in quell'occasione della proposta di Tobin per una tassa che colpisce quello che allora chiamavo il «capitale nomade» o di speculazione pura. Non dimenticherò mai l'ardore di Tobin. L'economia non è necessariamente una «dismal science». Nelle sue parole diventava un impegno sociale fervido e coerente.

FRANCO FERRAROTTI

IL POLITICO

197

(maggio-agosto 2001)

- Mario Galizia, *Paolo Barile, il liberalsocialismo e il costituzionalismo*
Norman Barry, *The Philosophy and Politics of Welfare Reform in the United States*
Rosario García Mahamut, *Il sistema dei partiti durante la II Repubblica spagnola*
Antonio Masala, *Bruno Leoni filosofo della politica*
Alberto Majocchi, *Sviluppo sostenibile e globalizzazione: conflitto o compatibilità?*
Carlo Lottieri, *Ordine policentrico e diritti individuali. Considerazione sulla teoria neofederale di Daniel J. Elazar*
Fabio Rugge, *I regimi municipali in Italia e Germania tra Ottocento e Novecento. Una comparazione*

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

SCHEDE E RECENSIONI

ULRICH BECK, *Libertà o capitalismo?* Carocci, Roma, 2001, pp. 189.

Si tratta di una lunga, meticolosa intervista rilasciata dal noto autore della «società del rischio» a Johannes Willms. Mentre fa parte ormai di una *vulgata* politologica la connessione che si suppone inevitabile e necessitante, fra libertà e capitalismo, Beck solleva un dubbio meditato su questo nesso, che resta essenzialmente problematico, almeno fino a quando una società schiava potrà porre in essere piani di sviluppo o di espansione a grande portata. Beck non cede tuttavia in facili catastrofismi romantici. Tocca invece il tema, oggi attuale, della scelta fra mero «globalismo» e «cosmopolitismo». La «società mondiale» potrebbe pensarci come un'alternativa alla rovina del mondo. «Tutto questo — osserva in conclusione Beck — non è affatto utopico. ...un patriottismo senza compolitismo è un pericolo micidiale. ...prima della piena affermazione dello Stato nazionale, del nazionalismo e del patriottismo, c'è stato il tentativo di fare quello che adesso è di nuovo all'ordine del giorno: ...collegare identità nazionale e identità cosmopolitica». Con Ulrich Beck la sociologia tedesca può dare un contributo significativo in questo senso.

F.F.

ENZO COLOMBO, *Le società multiculturali*, Carocci, Roma, 2002, p. 127.

Questo agile volumetto sulle società multiculturali si aggiunge agli altri semi-

tascabili (di cui sono autori Cesareo, Martiniello e Semprini) recentemente pubblicati sullo stesso tema da altre case editrici.

La sintesi è pregevole. Affronta la crisi dell'universalismo e degli stati-nazione, la polisemia del multiculturalismo, i suoi problemi, i suoi paradossi e le sue contraddizioni. Critica la reificazione della differenza e, in genere, le concezioni essenzialiste, da un lato, ma anche l'ormai non infrequente riduzione del multiculturalismo a un fenomeno di consumo. Si sofferma infine sul multiculturalismo critico e sul multiculturalismo come impegno etico e civico.

Come altri giovani studiosi, l'autore non nasconde la sua preferenza per un orientamento «decostruzionista», che forse lo induce a un'eccessiva sottovalutazione della radicalità di certe motivazioni identitarie (così come nel suo precedente libro sulle *Rappresentazioni dell'Altro*, apparso nel 1999 per i tipi dell'editore Guerini di Milano). Una posizione attuale (pensiamo a certi scritti di Remotti e di Fabietti, fra gli antropologi), ma che trascura eccessivamente la dimensione psicologica.

Il difetto più grave del volumetto è però la disinvoltura che il suo autore dimostra nell'appropriarsi, senza i doverosi riferimenti, degli scritti altrui. Pagine e pagine sono in effetti una mera parafrasi o una sintesi, se non la testuale trascrizione, di brani di altri autori, non citati neanche in bibliografia. Sarebbe auspicabile che in futuro l'autore ritenesse di estendere il rispetto da lui giustamente propugnato per gli altri anche a una più corretta utilizzazione del loro lavoro.

UMBERTO MELOTTI

DANIELA DE LEO, *Una pellegrina del pensiero: Simone Weil nella critica italiana*, Milella, Lecce 2000, p. 160.

Il grande crescente interesse per la vita e il pensiero di Simone Weil ha dato luogo in Italia a una folta letteratura da parte di filosofi, ma anche di sociologi, organizzatori sindacali, politici e storici. In questo senso, si giustifica l'analisi secondaria condotta con acume e intelligenza da Daniela De Leo, cui non sfuggono le questioni cruciali su cui la critica italiana della Weil si è soffermata. In particolare, l'autrice analizza la complessa figura della pensatrice francese che è ad un tempo mistica e realistica, credente e molto vicina al cattolicesimo, ma non cattolica in senso formale, dotata, infine, di un forte temperamento filosofico, già riconosciuto nella giovane studentessa da Alain, e tuttavia impegnata a fondo nei problemi politici e socio-economici del suo tempo, aliena e, anzi, nemica acerrima delle astrazioni pure, considerate miserabili alibi per non mescolarsi con gli uomini e le donne comuni nella lotta di ogni giorno. Il libro costituisce un bilancio utile e fa sperare che il pensiero della Weil continui a far da lievito e da stimolo per i filosofi e i sociologi di professione, talvolta inclini a contentarsi di un *quietum servitium*.

F.F.

CLAUDE JAVEAU, *Le bricolage du social - Un traité de sociologie*, PUF, Paris, 2001, p. 232.

Non è forse straordinario che un libro intitolato «Le bricolage du social», come dire il sociale fatto in casa, rechi un sottotitolo «trattato di sociologia»? Non è un'espressione di irresponsabilità intellettuale, tanto meno una svista. È ciò che può permettersi un analista sociale come Claude Javeau, intento a cogliere il so-

ciale nel suo farsi, ossia nel suo sviluppo originario di processo dinamico non ancora solidificato nelle categorie fisse, linde, anche comode come attaccapanni, ma ormai lontane dall'esperienza vissuta in diretta. Il suo trattato non si interessa di catalogare forme già consolidate e fissate a *jamais* nel magazzino del pensiero sociologico. Nel suo intento profondo si occupa del sociale nel suo momento di effervescenza. La società dei sociologi sistematici lo lascia indifferente. Ha compreso che l'«ordine sociale» è crollato, che ognuno vuol farsene uno proprio, con le proprie regole, attento solo a non tradire il pulsare profondo o effimero della propria spontaneità sorgiva. Javeau lo afferma perentoriamente: «è tutto il sistema istituzionale sotteso al funzionamento delle nostre società, che è stato modificato, con le conseguenze che ci si doveva aspettare nel sistema delle rappresentazioni sociali, dell'immaginario collettivo, comprese le credenze e le altre costruzioni mitologiche e cosmologiche» (p. 145). Compito immane, molto più complesso, per un raffronto non del tutto rigoroso né proponibile, di quello tentato da Karl Polanyi con la «Grande trasformazione» sociale ed economica avvenuta in Europa con la transizione dal mondo medioevale alla società industriale competitiva e di mercato. Che Javeau possa affrontare questo compito e condurlo a risultati persuasivi è stupefacente. Ma la ragione è, a ben guardare, piuttosto semplice: Javeau è oggi in Europa l'unico sociologo che vada bene al di là della sociologia ufficiale; a lui riesce agevole, quasi naturale, passare dall'analisi di un frammento in apparenza superficiale, per esempio «la culotte di Madonna», all'interpretazione delle macrostrutture sociali e dei movimenti politici di massa. Con Javeau siamo di fronte ad una figura complessa e affascinante, ad una sintesi, che sfiora l'impossibile, fra Simmel e Marx.

F.F.

MARCELLO LA MATINA, *Il problema del significante - testi greci fra semiotica e filosofia del linguaggio*, Carrocci, Roma, 2001, p. 266.

Ecco un libro prezioso, geniale ma anche molto fedele al tema, erudito ma mai appesantito, certamente specialistico ma che anche il profano potrà leggere con profitto. Non è solo il controcanto di *Against Interpretation* di Susan Sontag. Allinea metodicamente intuizioni e materiali per l'ermeneutica dell'atto interpretativo, con approfondimenti che ci portano al di là di Lotman e di Barthes. Per bibliofili e bibliomani 'questo libro sarà una gioia che si rinnova e s'accresce ad ogni pagina. «Leggere — osserva La Matina — vuol dire non fermarsi al significante. Occorre scavalcarlo per giungere a quello che le parole vogliono dire. Leggere è sopprimere il significato a vantaggio di un significato, di più significati». Interpretare, d'altro canto, «vuol dire assegnare un significato a un significante, all'espressione di un testo».

Ciò che è massimamente interessante per gli analisi sociali è la netta affermazione di una concezione dell'interpretazione che la scorge in rapporto con il testo, ma anche con i suoi «reali o potenziali fruitori». Le pagine che in proposito l'Autore dedica a Erving Goffman sono esemplari, specialmente là dove si analizza la natura della «conferenza» come — secondo la definizione di Goffman — «una istituzionalizzata e prolungata presa del diritto di parola in cui un par-

lante comunica le sue idee su un tema». Il contributo originale di La Matina è però da vedersi non tanto nell'uso, comune fra sociologi, delle istituzioni goffmaniane con riguardo agli interscambi e ai rapporti interpersonali della vita quotidiana. Qui Goffman viene invece utilizzato per comprendere la conferenza di tipo sofisticato «dove è prevalente la cura formale spesso fine a se stessa» e per giungere in via conclusiva ad affermare che Goffman «abbandona il concetto *naïf* di parlante per sostituirlo con quello ... di schema di produzione di un enunciato con «una scomposizione che si riverbera sui processi della produzione, ma anche su quelli della interpretazione testuale». Da qui prende le mosse la brillante trattazione della «conferenza nell'antichità», che occupa circa i due terzi del volume, incentrandosi sull'analisi del caso di Plutarco e sull'«enigma della citazione», in particolare sui «cristiani lettori di Plutarco», secondo un angolo visuale storico, sistematico, teorico e storico-testuale. È dunque, questo, un libro molto utile anche all'analista sociale. Le osservazioni intorno ai vari modelli della comunicazione, alla nozione di «codice e lingua condivisa» riportano il sociologo di oggi, al di là delle pressioni extrascientifiche che lo frastornano, a quanto già Comte aveva chiaramente rilevato: il linguaggio come impresa sociale.

F.F.

Summaries in English of some articles

UGO TOSCANO — *Philosophy: Decline and Transfiguration*. On the basis of a highly original approach, this essay, which is apparently a section of a much larger body of work, takes to task some important present day philosophical currents to show their inner contradictions and limitations. For example: empirical philosophers need a concept of experience and of truth that is simply not available; the so-called «weak thought» does not seem able to identify a field of its own; a handful of «courageous captains» are struggling for a renewal of metaphysics but without any positive result; many philosophers seem to suffer from an inferiority complex when confronted with science and tend to be relativists, but, if everything is relative, the truth of relativism itself cannot help being relative, that is untrue. Especially brilliant are the debunking of the Austrian and Polish schools of logic and the critique of science whenever it pretends to offer any kind of philosophical certainty.

FRANCO CIMMINO — *Interpreters and communicators of the sacred and the religious in Ancient Egypt*. The Pharaon, being the only and exclusive pontifex of the cult, makes it difficult to explore the actual interpreters and priests, especially taking into account the fact that nothing in the religion of Ancient Egypt resembles any kind of theological elaboration whereas it shows rigorous ritualistic and ceremonial features. Priesthood was simply a body of employees of the central power who did not have any duty or function of teaching or proselytising. This essay conveys useful information about some evolutionay traits in the «New Kingdom» in terms of the transmission of religious thought that remains however fairly vague. The «Book of the Dead» is made up of almost two-hundred chapters mostly dealing with prayers and regulations that are meant to guide the dead in his/her difficult voyage toward the kingdom of Osiris.

CARMELO CAPIZZI — *Sociology of historiography in the work of Pier Fausto Palumbo* (Rome, 1916 - Ostuni, 2000). The author describes and offers an incisive account of the impressive *corpus* of Palumbo's work in its various phases of development. He cannot help lamenting the sad fact that, despite its intrinsic value, Palumbo's work was not duly recognized and its author was denied the awarding of a university chair, mostly because of petty political reasons that did not have anything to do with a scientific evaluation.

Franco Ferrarotti

LINEAMENTI DI STORIA DEL PENSIERO SOCIOLOGICO, Donzelli Editore

La «scienza dell'incertezza». Così Franco Ferrarotti ha definito la sociologia, disciplina con cui si è misurato nel corso di un'intera vita di ricerca — da quando, giovanissimo, nell'imperante clima idealistico che declassava la pratica sociologica al rango di «pseudoscienza», ebbe l'ardire di polemizzare direttamente con Benedetto Croce.

Scienza, dunque, cioè disciplina in grado di produrre effettivi esiti conoscitivi. Ma scienza in crisi e anzi scienza «che si nutre di crisi». Le sue stesse origini sono legate al travagliato passaggio dal mondo feudale alla società industriale moderna, col suo crollo di ordini, di ranghi e di gerarchie sociali. E la sua prima grande stagione è connessa con la spaccatura tra profitto e salario, caratteristica dell'industrialismo classista. Il suo stesso nome è un ibrido composto da una parola latina e una greca, accettato da tutti perché non si è trovato di meglio. La verità è che la sociologia è costituzionalmente affetta da un corto circuito che le imprime un marchio di ambiguità: essa è scienza, ma è anche coscienza; impresa conoscitiva, ma anche tecnica operativa; contemplazione distaccata, ma anche impegno sociale e politico.

Con uno stile agile e piano, l'autore ripercorre le tappe fondamentali del pensiero sociologico, da Ferguson e Saint-Simon a Comte e Marx, da Spencer e Durkheim a Simmel e Weber, da Sombart, Pareto e Veblen, fino agli esiti più recenti, mostrando lo straordinario apporto di conoscenze e sensibilità che tale approccio ha saputo dare alla comprensione del mondo contemporaneo.

Franco Ferrarotti è professore emerito di Sociologia all'Università «La Sapienza» di Roma. Tra le sue numerose pubblicazioni: *Max Weber e il destino della ragione* (1964); *Trattato di sociologia* (1968); *La perfezione del nulla* (1997); e, per i tipi della Donzelli, *L'Italia tra storia e memoria* (1997); *Leggere, leggersi* (1998); *Partire, tornare* (1999); *La verità? È altrove* (1999); *L'enigma di Alessandro* (2000); *La società e l'utopia* (2001). Nel giugno 2001 è stato insignito del Premio per la Sociologia dall'Accademia Nazionale dei Lincei.

www.windpress.com

Anche
PRIMA
COMUNICAZIONE
è su WindPress

WINDPRESS

Dove, Quando e Cosa sulla Stampa

- **WindPress** è il modo più comodo
- per reperire - via Internet - gli argomenti
- di vostro interesse pubblicati sulla
- stampa periodica in Italia e sapere subito
- quali riviste ordinare o ricercare in
- edicola.
- **WindPress** è consultabile al sito
- **www.windpress.com**

Windpress è un progetto de

L'ECO DELLA STAMPA
ECOSTAMPA MEDIA MONITOR SpA

Windpress è realizzato da

MEDIA DATA

Data Bank Service

MEDIADATA srl - Via G. Compagnoni 28 - 20129 Milano

Tel. (02) 70.00.41.50 - Fax (02) 70.00.41.48

E-Mail: info@windpress.com

In questo numero de La Critica Sociologica Franco Ferrarotti interviene sulla comunicazione interculturale, tema oggi particolarmente attuale e complesso; Ugo Toscano sul declino e la trasformazione della filosofia; Claudio Tognonato sull'Argentina e il fallimento del modello di sviluppo del FMI; Massimo Introvigne discute di sette e del «ritorno del sacro», Pierluigi Zoccatelli esamina la Shinnyo-en, una scuola buddista, e il suo sviluppo in Italia. Franco Cimmino scrive della antica religione egiziana e del ruolo sacerdotale.

Compare in questo numero un inedito Pierre Boundieu protagonista del film «La sociologia, una scienza da combattimento». Si parla altresì di migrazioni, di Sénégal, di letteratura e scienze sociali, di congressi internazionali nell'area euromediterranea. Il forte intreccio tra riflessioni teoriche e resoconti di ricerche rendono questo numero particolarmente ricco.

La Critica Sociologica è una rivista trimestrale fondata e diretta da Franco Ferrarotti. Si interessa di scienze sociali e storia, di politica e di comunicazione.

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Spedizione in Abb. Postale - 45% - Art. 2 comma 20/b

Legge 662/96

€ 15