

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

3, 11, 2018

GENNAIO 2018



www.endoxai.net

ENDOXA
ENDOXA

 MIMESIS EDIZIONI

ISSN 2531-7202

Endoxa – Prospettive sul presente, 3, 11, Gennaio 2017

WHAT IS BEST IN LIFE?

7	CRISTINA RIZZI GUELFÌ	<i>Se la vita ti sorride, ha una paresi</i>
11	MAURIZIO BALISTRERI	<i>Era meglio non nascere? Considerazioni sul valore della vita</i>
19	PAOLO CASCAVILLA	<i>Una vita buona: con le aspirazioni e la memoria</i>
25	MATTIA DE FRANCESCHI	<i>Conan il barbaro o la felicità della violenza</i>
29	PIER MARRONE	<i>Il maiale di Socrate</i>
39	PEE GEE DANIEL	<i>Perché l'essere? Vie per l'annullamento del sé</i>
45	GIANFRANCO PELLEGRINO	<i>Elogio della vita senza stile</i>
53	SIMONE POLLO	<i>La bontà del cibo, la vita buona</i>
57	SAVERIO MARIANI	<i>Il bene è il tutto</i>
63		<i>Informazioni sulla rivista</i>

WHAT IS BEST IN LIFE?

SE LA VITA TI SORRIDE, HA UNA PARESI

CRISTINA RIZZI GUELFÌ

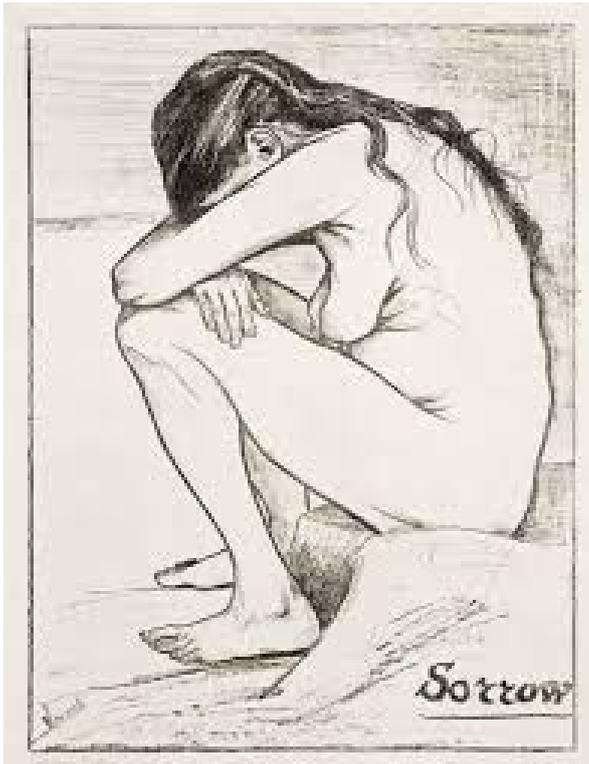


Il bello della vita è là. Dove ci sono persone che non gestiscono il dietro le quinte. Individui che camminano una vita guardano le più svariate meraviglie, con gli occhi bendati. Il mondo è pieno di donne e uomini che camminano con cappucci in capo e gli occhi chiusi. In realtà non vedono niente, tuttavia sono così paghi di ammirare queste tinte invisibili. Osservare è una priorità. Osservare tutto. Perché le persone guardano solo quello che credono di vedere.





ERA MEGLIO NON NASCERE? CONSIDERAZIONI SUL VALORE DELLA VITA



MAURIZIO BALISTRERI

Potevamo anche non nascere. È stato un puro caso se siamo venuti al mondo. Quel giorno, quando i nostri genitori si sono incontrati, le cose sarebbero potute andare diversamente. Per una ragione o per l'altra le loro strade potevano anche non incrociarsi: sarebbero potuti restare bloccati in ascensore, cadere e farsi male mentre andavano a prendere l'autobus o, a causa di un temporale improvviso, un incontro imprevisto, un incidente, uno sciopero dei mezzi, avrebbero potuto cambiare i loro programmi. Entrambi, poi, avrebbero potuto anticipare o posticipare la partenza per le vacanze, l'appuntamento di lavoro, l'incontro con un amico o la serata a teatro o al cinema: sarebbe stata sufficiente una piccola indecisione ed essi non si sarebbero conosciuti. Inoltre, poteva anche succedere che non si piacessero: che, cioè, pur

incontrandosi, restassero indifferenti l'uno all'altro e non avessero più voglia di rivedersi. Il fidanzamento, poi, sarebbe potuto naufragare: avrebbero potuto scoprire di non essere fatti l'uno per l'altro, il lavoro avrebbe potuto portarli molto lontani oppure semplicemente si sarebbero potuti innamorare follemente di altre persone. Una volta sposati poi avrebbero potuto anche non fare l'amore il giorno in cui ci hanno concepito o quel giorno avrebbero potuto usare dei mezzi anticoncezionali: avrebbero potuto ad esempio continuare a leggere il giornale o un romanzo appassionante o avrebbero potuto avere l'influenza e aver voglia solamente di dormire. **Sembra difficile credere che la nostra vita sia il prodotto di così tante coincidenze.** Eppure la nostra esistenza dipende non soltanto da quella dei nostri genitori ma anche dal fatto che essi si sono incontrati e ci hanno concepito nel momento in cui di fatto ci hanno concepito: in questo caso, piccoli cambiamenti temporali fanno la differenza perché determinano quale spermatozoo feconderà l'ovocita. Perciò, se il concepimento non fosse avvenuto a partire dallo spermatozoo e dalla cellula uovo da cui – di fatto – abbiamo avuto origine, noi non saremmo nati e al nostro posto sarebbero venute al mondo altre persone con un codice genetico diverso. Insomma, le nostre probabilità di venire al mondo erano estremamente remote.

La domanda è: **nascere è come vincere alla lotteria** (cioè, una grandissima ed inaspettata fortuna) **oppure è la più grande disgrazia o sventura che mai poteva capitarci?** Negli ultimi decenni, e soprattutto con lo sviluppo dei metodi anticoncezionali e delle tecnologie riproduttive, la nascita è sempre più oggetto di scelta. Possiamo usare mezzi anticoncezionali per avere rapporti sessuali più sicuri e per ridurre sensibilmente il rischio di avere una gravidanza indesiderata oppure un aborto. Nel caso in cui, poi, non riusciamo ad avere figli sessualmente possiamo ricorrere a tecnologie che permettono ai nostri spermatozoi di fecondare le cellule uovo o possiamo far ricorso agli spermatozoi di donatori e alle cellule uovo di donatrici. Inoltre, anche le donne che mancano dell'utero o hanno altri problemi scegliere di avere un figlio con l'aiuto di donne che portano avanti la gravidanza per loro. Tuttavia, è ancora molto diffusa l'idea che avere un figlio sia una delle cose più naturali e che, a parte poche eccezioni, avere un bambino sia sempre qualcosa di bello. Senza dubbio, se il bambino nasce con gravissimi problemi di salute o in una condizione incompatibile con la sopravvivenza, per lui sarebbe stato meglio non nascere. Ma se questi problemi non ci sono, la nascita appare un evento molto fortunato. Per altro, molto raramente si pensa che i genitori debbano offrire un qualche tipo di giustificazione morale quando scelgono di mettere al mondo un bambino. Possiamo domandarci, cioè, perché le persone stiano insieme senza riprodursi (una volta si poteva sospettare che lui fosse impotente o non fosse un vero uomo, oggi semplicemente si può pensare che dietro c'è qualche "problema" di infertilità): ci sembra ovvio, invece, che due persone che si amano vogliano avere un figlio.

Un tempo era la norma che con il matrimonio arrivassero, poi, anche i figli: oggi si può anche decidere di stare insieme – non importa se sposati o no – e non avere bambini, ma se ci sono anche i bambini non è detto che dietro ci sia una scelta ragionata. Pensate, ad esempio, alle ragazze madri: il fatto che molti adolescenti abbiano figli non è forse la prova più evidente che genitorialità e maturità non coincidano? Molte persone non pensano se desiderano avere un figlio: lo fanno e basta. Hanno rapporti sessuali, perché si vogliono bene, o perché sono attratti sessualmente: rimangono incinta ed a quel punto decidono di portare avanti la gravidanza. Non hanno bisogno, cioè, di farsi tante domande: in fondo la maggior parte delle coppie ha un bambino, per quale motivo – allora – essi non dovrebbero averlo? Altri, invece, desiderano avere un bambino soltanto per dimostrare che sono “grandi”: chi non è genitore, del resto, sembra una persona egoista o non ancora matura, perché soltanto gli adulti sono capaci di riprodursi e prendersi cura di un figlio. Con un figlio, pertanto, ci si può sentire finalmente un individuo adulto realizzato. Tuttavia, avere un figlio può essere una scelta gravemente irresponsabile: ad esempio, si può non essere preparati a prendersi cura del bambino che nasce o non avere le competenze e le risorse per assicurargli un buon avvio alla vita. Inoltre, viviamo ormai su un pianeta sovrappopolato: la popolazione mondiale continua ogni anno ad aumentare e facciamo sempre più fatica ad immaginare come le generazioni future potranno ancora trovare le risorse necessarie per la sopravvivenza. Davanti ai nostri occhi si tratteggia sempre più uno scenario ripugnante: miliardi e miliardi di esseri umani con una vita appena degna di essere vissuta. Per affrontare la questione della crescita della popolazione mondiale qualcuno ha proposto di ridisegnare la natura umana con le **tecniche di genome editing**: l’idea è quella di fare in modo che le generazioni future siano molto più piccole (anche se forse più grandi rispetto ai Lillipuziani del romanzo di **Johnathan Swift**: ne *I Viaggi di Gulliver*, gli abitanti di Lilliput sono esseri minuscoli, alti 15-20 centimetri). Esseri umani più piccoli, infatti, consumerebbero una quantità di risorse inferiore: allo stesso tempo, la piccolezza non verrebbe percepita come un deficit perché non ci sarebbero esseri umani che potrebbero vantare una dimensione diversa. C’è un modo però molto più semplice per evitare una drammatica crisi ecologica prodotta da un aumento incontrollato ed irresponsabile della popolazione mondiale: scegliere di non avere una prole, mettere al mondo meno bambini o condividere con altre persone che desiderano avere un figlio l’esperienza o scelta genitoriale (un’opzione è l’adozione a distanza ma in futuro potrebbe essere anche possibile per più persone avere un figlio biologico insieme a partire dalle loro cellule somatiche).

Secondo **David Benatar**, però, le persone che mettono al mondo un bambino sono irresponsabili anche perché espongono chi nasce al rischio di una vita infelice. Oggi c’è un ampio dibattito pubblico intorno alle nuove tecnologie di editing genetico. La speranza è che queste nuove tecnologie permettano di correggere il patrimonio

genetico del nascituro e di prevenire la nascita di persone con gravi anomalie genetiche. Non soltanto potremmo essere in grado di evitare che le generazioni future nascano con terribili malattie ma potremmo anche essere capaci di potenziare il loro codice genetico e rendere più resistenti a qualsiasi patologia vogliamo immaginare. Anche però nel momento in cui saremo in grado di correggere e potenziare il patrimonio genetico delle generazioni future, chi verrà al mondo sarà, comunque, soggetto al rischio di avere una vita segnata da grandi afflizioni e sofferenze. Del resto, le nostre vite sono contrassegnate ogni giorno da esperienze negative: quello che accade intorno a noi e nella nostra esistenza ci procura dolore, sensi di colpa, vergogna, irritazione, rabbia, noia, ansietà, frustrazione, paura, tristezza. Le nostre speranze vengono frustrate, i nostri desideri restano inappagati e nel momento in cui riusciamo a realizzare quello che vogliamo, ci prefiggiamo nuovi obiettivi che consumano le nostre energie e le nostre forze per il resto della nostra vita. Il senso di smarrimento e di solitudine, poi, è una presenza costante che accompagna i nostri giorni e che avvertiamo soprattutto quando siamo con le altre persone. Naturalmente alcune persone possono avere un'esistenza più fortuna di altre: ma per miliardi di persone la vita non è altro che una somma di esperienze negative dove la felicità sembra nascondersi nei brevi momenti di assenza della sofferenze. Con l'avanzare dell'età, poi, le cose tendono anche a peggiorare: alle esperienze negative croniche si assommano malattie più gravi e disabilità che rendono sempre più difficile riuscire ad avere una vita veramente soddisfacente e piacevole. Ma non perdiamo soltanto la nostra capacità di controllare la nostra esistenza, perdiamo anche le persone a cui abbiamo voluto bene e che erano parte di noi: anche per questo la morte può sembrare il regalo più grande che possiamo ricevere. È vero che nella nostra vita esistono anche i momenti e le esperienze di piacere: come ad esempio, mangiare un buon dolce, leggere un bel romanzo, appassionarsi a un bel film, innamorarsi, raggiungere un successo professionale inaspettato. Al momento però soltanto una piccolissima parte della popolazione mondiale può concedersi il lusso di queste esperienze che presuppongono il fatto di aver avuto la fortuna di poter soddisfare con successo i cosiddetti bisogni fondamentali (come, ad esempio, la fame e la sete, avere un tetto sotto cui dormire e uno spazio sociale accogliente e pronto a tutelare i nostri interessi in caso di infortunio). Anche se, però, qualsiasi persona in futuro potesse avere una vita migliore, questi piaceri potrebbero essere goduti soltanto al costo di una vita di sofferenza. **Per questo motivo, afferma Benatar, chi sceglie di non avere un figlio risparmia alla persona, che altrimenti nascerebbe, una vita non degna di essere vissuta.**

Negli ultimi decenni alcune persone hanno fatto causa ai genitori oppure ai medici per danno da procreazione: essi hanno sostenuto che per loro sarebbe stato meglio non nascere e che per il fatto di nascere essi hanno subito un danno inaccettabile. Possiamo naturalmente discutere se la nascita possa costituire un

danno. Il problema non è tanto quello di trovare condizioni che rendano la vita invivibile: possiamo pensare a molteplici situazioni (da malattie di origine genetica a condizioni che sono il risultato di incidenti o di infortuni) che producono questo risultato. La questione è semplicemente che il danno sembra descrivere una situazione che per la persona è peggiore rispetto a quella che altrimenti avrebbe avuto. Ad esempio, il malvivente che mi porta via l'automobile mi arreca un danno, perché senza macchina posso avere più difficoltà ad andare a lavoro o a spostarmi. Ed, allo stesso modo, chi corrompe la commissione di un concorso pubblico mi danneggia, perché senza quest'atto io avrei avuto ottime possibilità di ottenere il posto. Nel caso, invece, della nascita non sembra proprio possibile parlare di un danno: se la persona in questione non fosse nata, ella semplicemente non sarebbe esistita (non c'è, pertanto, per quella persona un'alternativa veramente migliore!) Tuttavia, l'idea che si possa essere danneggiati soltanto quando si è posti in una condizione peggiore rispetto a quella precedente o comunque possibile è contro intuitiva. Immaginiamo ad esempio una persona che nottetempo venga aggredita e uccisa: essa subisce un danno anche se, morendo, non passa in una situazione peggiore. Dal momento che non c'è più non può trovarsi in una condizione migliore o peggiore. Se poi si può affermare che per una persona sarebbe stato meglio non nascere, allora venire al mondo non è per niente la cosa migliore che le poteva capitare: nascendo sarà costretta a sopportare una vita che altrimenti non avrebbe avuto. Nel caso di danno da procreazione, il danno viene contestato da persone venute al mondo con gravissimi menomazioni o disabilità e con una vita non degna di essere vissuta. Se l'analisi di David Benatar è corretta, la maggior parte di noi ha subito un danno. I nostri genitori volevano per noi una vita meravigliosa e piena di gioia e felicità, ma per noi la vita è soprattutto sofferenza e dolore con qualche momento piacevole.

Tuttavia, se la vita fosse veramente così terribile come Benatar ha cercato di dipingerla, il **suicidio** non sarebbe più una pratica marginale, ma un fenomeno molto diffuso, in quanto sarebbe un'impresa difficilissima resistere al peso ed alla fatica dell'esistenza. Ed invece non soltanto la maggior parte di noi desidera vivere fino alla fine (certo, se la vita diventa una fonte di sofferenze allora abbreviarla può essere giusto, ma finché è possibile vivere in salute o stare bene, noi vogliamo continuare a vivere), ma molti di noi sembrano giudicare la propria vita degna di essere vissuta e sono felici che i genitori abbiano scelto di metterli al mondo e di prendersi cura di loro. È vero che non possiamo essere considerati giudici imparziali della nostra esistenza. Tendiamo a percepire e ricordare in modo selettivo soltanto gli aspetti più positivi delle nostre passate esperienze e tendiamo a dimenticare quelli negativi o problematici. Ma non sono soltanto le nostre valutazioni del passato che sono influenzate da un'irragionevole disposizione a selezionare soprattutto le cose migliori: anche le nostre aspettative e proiezioni verso il futuro risentono del nostro naturale ottimismo. Ci aspettiamo in maniera esagerata che il futuro ci riservi

sorprese positive. Inoltre, abbiamo anche una naturale tendenza ad adattarci, per cui un evento negativo all'inizio peggiorerà la nostra vita, ma poi siamo in grado di riorganizzarci in questa nuova situazione ed a rimodulare le nostre speranze e desideri. In questo modo, anche se non è possibile ritornare allo stato di benessere originale, possiamo comunque trovarci in una condizione non lontana da quella precedente. Inoltre, la nostra tendenza a valutare positivamente la nostra vita dipende anche dal fatto che misuriamo la nostra felicità confrontandola con quella degli altri: il fatto che gli altri siano più infelici di noi, tende a renderci più felici (o, comunque, ci spinge a valutare la nostra esistenza in maniera più positiva di quanto dovremmo). Ed anche in questo caso, abbiamo valide ragioni per essere selettivi: ci sono, infatti, anche molte persone che stanno meglio di noi e che sembrano più felici, noi, però, rivolgiamo l'attenzione soprattutto ai più sfortunati, perché così stiamo meglio. Si tratta di un meccanismo utile dal punto di vista dell'evoluzione: esso non soltanto riduce in maniera anche molto significativa i tentativi di suicidio, ma permette anche la sopravvivenza della specie perché spinge le persone ad avere bambini. Se le persone fossero veramente capaci di prendere la realtà seriamente, esse sarebbero molto più portate al suicidio ed eviterebbero come possono di avere figli: una specie umana realista (o pessimista), cioè, non sarebbe capace di vivere a lungo. Alcuni secoli fa, il **filosofo scozzese David Hume** scriveva che l'intelletto quando agisce da solo e secondo i suoi principi generali, distrugge tutto se stesso e non lascia il minimo grado di evidenza a nessuna proposizione né in filosofia né nella vita quotidiana. Se consideriamo le cose razionalmente, spiegava Hume, non soltanto abbiamo legittime ragioni per dubitare delle relazioni di causa effetto, ma dovremmo mettere in dubbio anche l'esistenza del mondo esterno: ed anche quella di noi stessi (del resto, cosa siamo? Dove troviamo quell'impressione così chiara ed evidente di noi?). Noi ci salviamo da questo scetticismo totale soltanto grazie ai sentimenti e all'immaginazione: soltanto grazie ai sentimenti, il mondo intorno a noi riacquista senso e possiamo quindi ritornare a credere che la realtà esista davvero e non ci inganni. Ma potremmo estendere il discorso di Hume anche al valore ed al senso della vita. Se consideriamo le cose razionalmente, la vita sembra mancare di qualsiasi significato: la sofferenza sembra l'ingrediente comune di ogni vita – dall'inizio fino alla fine – e le gioie ed i piaceri che essa può dare non sembrano sufficienti a ripagare le sofferenze. Per fortuna, però, siamo capaci di guardare le cose non soltanto razionalmente: siamo capaci di rallegrarci per le piccole gioie dell'esistenza e vogliamo regalare le stesse gioie anche ai nostri figli e alle persone che un giorno abiteranno il pianeta. In questo modo forse ci inganniamo ma soltanto in questo modo possiamo evitare il rischio di segregarci dalla società e di torturarci il cervello con sottigliezze e sofismi, quando non possiamo nemmeno essere sicuri della ragionevolezza di tanta fatica.

In questo modo si spiega perché soltanto un numero molto piccolo di persone descrive se stesse come non troppo felici ed, invece, la maggior parte afferma di avere

una vita felice o molto felice, che – in generale – è al di sopra della felicità media. Noi soffriamo della sindrome di **Pollyanna**: **la condizione che viviamo non è per niente invidiabile, ma ci autoilludiamo e siamo capaci di guardare soltanto alle cose più positive.** È grazie a questo stratagemma della natura che la vita può avere per noi un valore.

UNA VITA BUONA: CON LE ASPIRAZIONI E LA MEMORIA



PAOLO CASCAVILLA

Chi non ha mai sognato una vita migliore? Non verso un futuro perfetto, ma verso un futuro possibile? “La vita di tutti gli uomini è attraversata da sogni a occhi aperti una parte dei quali è solo fuga insipida, anche snervante, anche bottino per imbrogliatori; ma un’altra parte stimola, non permette che ci si accontenti del cattivo presente” (E. Bloch).

Le grandi utopie che elaboravano disegni per cambiare il mondo, trasformando il modo stesso di vivere insieme, e anche le riforme che tendevano (e tendono) a rendere la società più giusta, orientate a che la vita dei viventi oggi non distrugga quella dei viventi futuri, sembra che abbiano lasciato (e lascino) il posto solo alle utopie della tecnica.

Oggi vi è attenzione a un gruppo di idee e comportamenti dominanti: **Facebook, giovanilismo, comunicazione, organizzazione del consenso, specializzazione dei saperi, fede acritica nello sviluppo, produzione continua di merci**. La società sembra un meccanismo con il pilota automatico, con una paura continua che gli equilibri siano alterati. Sembra che non ci sia posto per una revisione, anche parziale: un orientamento per ricucire, una attenzione rivolta a prendersi cura di sé, degli altri, del mondo. Se invece di sostituire il mondo si accettasse il compito più saggio e

durevole di aggiustarlo? Si potrebbe in tal modo pensare a una nuova famiglia di idee: rigenerazione, riuso, recupero. Dall'uomo massa volgersi al gruppo, alla comunità, alle relazioni, alla cura del tempo. **Coltivare un'idea di finitezza e su questa far crescere l'etica e la politica, aspirazioni e senso della realtà.** Papa Francesco propone altre parole, che possono affiancarsi a quelle citate: misericordia, cura, empatia, consolazione, tenerezza.

Il futuro è difficile da immaginare e i mutamenti di questi ultimi decenni (rivoluzioni tecnologiche, trasformazioni climatiche, disuguaglianze economiche, migrazioni...) generano una situazione permanente di incertezze e timori.

Una paura che, se elaborata, può essere il preludio alla responsabilità, una precondizione di un'etica del futuro, e può divenire premura e cura per il mondo. Certo ci vuole il supporto di un pensiero capace di anticipazione, di immaginazione, per trasformarsi in una paura speciale, che spinga a uscire fuori nell'agorà (un'arte che sembra oggi svanita), cercare gli altri, ragionare insieme, costruire un percorso comune, con curiosità, desiderio di conoscenza, consapevolezza del comune destino di vulnerabilità. Un pensiero in cammino verso nuove aperture e forme di esistenza: i giovani che mettono insieme un'associazione per gestire un luogo, una comunità di quartiere che si impegna a curare un parco, anziani che promuovono incontri intergenerazionali, la scelta consapevole di avere un figlio. Per trascendere e aspirare è necessario accettare la realtà, che non ha nulla a che fare con la rassegnazione, ma sapere che si deve partire da quello che c'è, per prendersene cura.

Le aspirazioni di cui parla **Appadurai** non sono sogni, ideali, utopie. Sono desideri disciplinati e realistici, raggiungibili da una comunità, che si impegna con pazienza e determinazione. Coltivare aspirazioni è essenziale per la democrazia. Bisogna partire dalle condizioni sociali, dalla vita quotidiana, conoscere le risorse, e soprattutto i vincoli, per potere, senza illusioni, prefigurare il futuro.

Le aspirazioni per disegnare un cambiamento possibile e un futuro realistico crescono in un lavoro collettivo; sono coinvolti protagonisti eterogenei che devono acquisire la capacità di esprimere ciò che desiderano, **avere la voce** (voice) per discutere, protestare, partecipare, mettersi in gioco con la propria soggettività e responsabilità.

Aspirazioni e voce sono alleate e si rinforzano a vicenda. Tramite la protesta consapevole prende forma e si rafforza la capacità di aspirare, ed è attraverso l'esercizio della capacità di aspirare che si può accrescere la possibilità di esprimere le proprie idee e la propria protesta. La voce, prima che una virtù democratica, è un'attitudine culturale e comporta un repertorio di strumenti linguistici, metafore, forme organizzative, ironia, autoironia e uno spirito "carnevalesco", in grado di esprimere rabbia e allegria, immagini piacevoli di futuro.

Il film *NO-I giorni dell'arcobaleno* racconta il Referendum indetto, in **Cile**, nel 1988, per esprimersi sulla continuità del governo di Pinochet. Il dittatore era convinto della vittoria e per la prima volta le porte della televisione furono aperte anche all'opposizione, i cui leader pensavano che era giusto e normale mostrare le persecuzioni, le torture, le interviste alle mamme dei figli scomparsi. E si iniziò così. Poi però l'esperto della campagna elettorale si accorse che non funzionava. Perciò, nonostante le perplessità di alcuni membri dell'opposizione, il messaggio mutò. Le immagini dei torturati e le colpe della dittatura passarono sullo sfondo, in primo piano ci fu una proposta di speranza e di gioia. Lo slogan: "**Chile, la alegría ya viene**". **Vinsero i No con il 55%**, inaspettatamente. E vinsero perché aumentarono i votanti, attratti da quel messaggio di speranza.

Le aspirazioni contribuiscono a dare al presente la sua coloritura. Chi aspira a qualcosa è più vigile di chi non aspira, è attento alle opportunità, alle informazioni, come lo è chi ha un'idea o un progetto in testa o anche chi cerca lavoro rispetto a chi si è rassegnato.

Le aspirazioni nel Sud.

Lo sviluppo non è da intendersi solo in senso economico; è dare dignità, costruire una comunità, fare un paese civile, trovare sempre nuove ragioni per stare nel mondo. Bloccare l'emorragia dei giovani che partono non significa operare solo sul fronte del lavoro, ma anche dei rapporti sociali. Coloro che restano o tornano si sentono calamitati in una vita di richiedenti e di spettatori. Le comunità locali hanno bisogno di una "retorica" che orienti verso obiettivi e speranze condivise per costruire un racconto di benessere per tutti, apprezzamento della qualità, delle competenze, rispetto per la dignità delle persone, indignazione per coloro che il lavoro non lo meritano (**assenteismo, clientelismo, corruzione**).

Una "retorica" che potrebbe tirar fuori, specie nei giovani, le leve combattive del carattere e cioè orgoglio, ingegno, critica, abnegazione, gratuità, cultura disinteressata che sono le sole cose che rendono gli esseri umani cittadini.

L'insufficienza delle classi dirigenti non viene corretta, purtroppo, dalla vitalità popolare, dalla ingegnosità e creatività della gente, piuttosto è sorretta dalla rassegnazione e adattabilità popolare, dalla tendenza ad adeguarsi.

Vi sono estese zone grigie, che non aiutano a crescere. Ma ci sono gruppi, "**minoranze etiche**" che parlano di diritti e anche di doveri, chiedono il buon governo, fatto da persone che studiano, ascoltano, cercano di migliorare le competenze, guardano agli interesse collettivi (G. Fofi). Non denunciano solo i mali del Sud, ma fanno proposte, manifestano un'immaginazione aperta al futuro.

L'esempio di **Matera** (capitale della cultura nel 2019) è significativo: il coinvolgimento dell'intera comunità è stato fondamentale per conseguire un obiettivo condiviso e per tirar fuori idee e risorse latenti.

Tra le aspirazioni **il diritto alla città e ai beni comuni**. Per i bambini del Sud la città (la strada) è sempre stata la palestra formativa e la loro assenza è oggi significativa. Essi svolgono un ruolo sociale simile al canarino, che i minatori portano in galleria. Se l'uccellino non sopravvive, la morte si avvicina per tutti. Se una città non è amica dei bambini, non è amica di nessuno (G. Amendola).

Vi è una crisi oggettiva dell'educazione (sviluppo delle capacità psicomotorie, sociali, emozionali, cognitive), che non offre quelle competenze che si costruiscono nell'attività libera e spontanea, quotidiana, fatta di atti ripetuti e di sorprese.

Le piccole commissioni nei pubblici esercizi commerciali presenti nelle strade e nel quartiere, andare a scuola a piedi, gli incontri e i giochi spontanei e di gruppo... La perdita di queste occasioni sottrae esperienze, di cui non si misurano le conseguenze, e che non possono essere sostituite con le proposte preconfezionate dei tanti impegni extra scuola.

La memoria.

I luoghi acquisiscono un valore, un'anima con un processo duraturo di presenze, di cura, di affetto che viene praticato dalle generazioni che si susseguono. Ci sono i luoghi cui si è legati: un muretto, la villa, le panchine, o anche un olmo, una fontana, una scalinata, un viale. Luoghi dove ci si ferma perché c'è un posto per sedersi o c'è l'ombra o perché da quel luogo si vede il mare, le barche. Spesso non c'è una spiegazione. Si sa solo che in quel luogo si sta bene, e quando si è lontani lo si ricorda volentieri. Sono luoghi che ci fanno sentire a casa.

Anche gli oggetti che usiamo con semplicità possono farci sentire a casa. Sono però necessarie persone che sappiano restituire senso a determinati oggetti e gesti, che sappiano ricongiungere i destini delle persone e ridare armonia. Aiutarle a star bene.

È la cuoca misteriosa ne *Il pranzo di Babette* di Blixen o la suora ne *L'ussaro sul tetto* di Giono.

Di fronte alla devastazione provocata dal colera, e alle persone che muoiono sole, per terra, è lei, una suora grande e grossa che rigenera l'ambiente, rende domestici gli oggetti, la casa e allontana il maleficio che incombe sui corpi. Pochi gesti, semplicissimi... e quando lo spettacolo è orribile: si siede, si mette il macinino tra le gambe e comincia a macinare il caffè.

Una suora, il macinino del caffè, e si compie qualcosa di sacro, antico, sacerdotale. L'umanità torna ad essere tale, viene riscattata la condizione di ferinità cui l'ha condannata l'epidemia e la dissoluzione sociale. L'atto di macinare caffè è un rito e il macinino era presente in tutte le case.

Ci sono altri oggetti e gesti sacri. Le mani che tagliano il pane (era il padre che lo faceva, le pagnotte pesavano 4-5 chili), legano un fagotto, girano la manovella del macinino, quelle dei pastori che danno forma al formaggio. I gesti dei pescatori che rammendano le reti, quelli di chi impasta il pane o prepara la pizza.

La memoria affiora soprattutto quando si è lontani. Sono riconoscibili i giovani e le persone che studiano e lavorano fuori (dove cercano di dare corpo alle proprie aspirazioni) per come, quando tornano, gustano i cibi ritrovati, o passeggiano e guardano i luoghi. Lo fanno con un piacere che si trasmette, con umiltà e senso di gratitudine.

Nel 1951 esce un racconto di **Arthur Miller** intitolato **Monte S. Angelo** (paese sul Gargano e tra i più noti santuari europei). Un racconto su un viaggio compiuto dallo scrittore con un amico italo americano nel 1948. Due i personaggi: Bernstein - Miller e Vinny - l'amico. Si fermano in una locanda. Si siedono e arriva un uomo. Bernstein prova una strana familiarità: l'abbigliamento, il cappello nero, i gesti, lo sguardo. Bernstein non riesce a mangiare: lui conosce quell'uomo. Sente un impulso a parlargli. L'uomo non è del posto, è "di poco lontano". È un venditore di stoffe, la cameriera porta un'enorme pagnotta. A questo punto Bernstein con sicurezza dice che è ebreo. Vinny lo guarda perplesso. "Per il modo in cui ha fatto quel fagotto. E' esattamente il modo in cui faceva un fagotto mio padre. E mio nonno. Tutta la nostra storia è far fagotto e andar via. Nessun altro sa essere così tenero e delicato nel fare i fagotti. Quello è un ebreo che lega un fagotto".

L'uomo si chiama **Mauro Di Benedetto**; viene invitato a bere un bicchiere di vino, ma non accetta, deve essere a casa prima del tramonto, ed è venerdì. "Per tutta la vita sono tornato a casa per l'ora di cena, il venerdì sera, e mi piace arrivare prima del tramonto. Deve essere un fatto di abitudine, immagino. Vedete, ho una strada segnata. Prima la facevo con mio padre, come lui l'aveva fatta con suo padre. Siamo conosciuti, qui, da molte generazioni. E mio padre il venerdì sera è sempre tornato a casa prima del tramonto. È un'abitudine di famiglia, immagino".

"Il Sabbath comincia al tramonto del venerdì e porta a casa il pane fresco per il Sabbath". Bernstein è carico di meraviglia, e non ha più dubbi. Ha di fronte un ebreo.

Usciti dalla locanda, Bernstein sembra rinato: il nome, il modo in cui confezionava il fagotto, per conservare il pane, il rientro a casa al tramonto del venerdì, lo inducono a dire che non solo si comportava come un ebreo, ma come un ebreo ortodosso, senza averne la consapevolezza.

Avverte un sentimento di orgoglio, forse solo per il fatto che "sotto la glaciale crosta della storia un ebreo era segretamente sopravvissuto, spogliato della sua consapevolezza, ma preso per sempre in quell'inaudita impudenza di osservare il Sabbath in un paese cattolico, sì che la sua stessa inconsapevolezza finiva per essere una prova, prova muta come una pietra, di un passato ancora vivo. Un passato per me, pensò Bernstein, attonito nel constatare quanta importanza ciò avesse per lui, quando in realtà non aveva mai avuto una religione, e nemmeno, ora se ne accorgeva, una storia".

La presenza ebraica era numerosa nel territorio, già prima del Mille. Così come le conversioni forzate, numerose dopo il 1300.

CONAN IL BARBARO O LA FELICITÀ DELLA VIOLENZA



MATTIA DE FRANCESCHI

“Wat is best in life?”. Questa domanda, prima di essere un interrogativo etico o morale da glossare, è una citazione, una frase detta in un contesto specifico e a cui viene data una risposta precisa.

L’occasione originale di questa domanda è un dialogo all’interno del film *Conan the Barbarian*, nella semioscurità fuliginosa di una yurta occupata dal banchetto di un manipolo di guerrieri vittoriosi. Uno tra loro, investito dell’autorità epistemologica della vecchiaia, pone il quesito; dopo l’insoddisfacente risposta di un giovane Conan, solo “cimmero” tra gli spiriti delle steppe, risponde in questo modo:

**“To crush your enemies,
to see them driven before you,
to hear the lamentations of their women”**

In questa frase Conan non esprime una mera stereotipia sul barbarismo e sulla concezione della virilità che lo accompagna, bensì rivela un modo essenziale del “modo il cui l’uomo è di casa su questa terra, del modo in cui l’essere umano eternamente si trova a relazionarsi con ciò che lo circonda nel suo vagabondare.

Conan è stato rapito, ancora fanciullo, dalla sua natia **Cimmeria**, ridotto in schiavitù in terra straniera prima come animale da soma e poi come gladiatore; improvvisamente, senza spiegazioni, gli viene donata una terrificante libertà ed egli è mandato in un mondo ignoto, tra genti a lui sconosciute. Sarà ladro ed assassino, pirata, furfante e capitano di ventura, eroe mitico e combattente supremo ma, soprattutto, in un modo che comprende in sé tutte queste altre definizioni, sarà il Barbaro, l’Estraneo per eccellenza tra tutti gli altri esseri umani.

L’intero percorso della sua vita, come narrata dal suo aedo **Robert E. Howard**, è un vagabondare stranito tra mostruosità stregonesche, le vestigia di antiche città antediluviane create da civiltà cosmiche ormai defunte e, soprattutto, le istituzioni della “vita civilizzata”: più volte, nei racconti del mythos del Cimmero, egli viene infatti descritto come inquietato, confuso e timoroso ogni volta che entra in contatto con leggi, gerarchie e convenzioni sociali, specialmente linguistiche, ovvero con tutte quelle concrezioni comportamentali che vanno a costituire i confini all’interno dei quali il vivere in comune degli esseri umani può schiudersi e svilupparsi come tale.

Privato fin dalla prima infanzia dell’opportunità di un vivere comune, sia nel senso sociale e che della costruzione di un modello della vita quotidiana attraverso l’abitudine, Conan conosce solamente se stesso e le poliedriche estraneità del mondo, con le quali si trova necessitato ad interagire creando dei modelli comportamentali che gli permettano di sopravvivere. Nel punto in cui la nudità di un uomo privato della sua essenziale politicità si trova a venire in contatto con la nudità dell’ente che lo circonda, si sviluppa la pratica della violenza intesa come conoscenza, come movimento intellettuale, ancor prima che fisico, che permette di posizionare coerentemente ciò che si viene ad incontrare nell’architettura del proprio mondo.

La pratica della vita di una tale figura dell’umana è un conflitto continuo per arrivare ad una visione stabile del mondo ma che, però, non si raggiungerà mai, uno slancio continuo verso l’asilo sicuro di una quotidianità senza pericoli ma impossibile da raggiungere; perfino una volta divenuto sovrano di un regno, dopo aver, peraltro, mozzato la testa al monarca precedente, non si può conoscere la quiete: “[N]ow [that] **I am a great king, the people hound my track/ with poison in my wine-cup, e daggers at my back**”, così commenta Conan, con il verso di Howard, la realtà del suo vissuto dell’ipotetica potenza suprema della monarchia. Cresciuto lontano da tutto, nemmeno le forme più estreme di quella categoria interpretativa che è la proprietà possono sollevare Conan dall’esercizio della violenza. La sua vita continua secondo la relazione che gli è propria, nella ricerca dei significanti della vittoria, che altro non è se non la forma riuscito della violenza: la fuga dei nemici, la loro sottomissione, le lacrime e il sangue. “What is best in life”, quindi, se non la fedeltà produttiva alla

chiamata della spada, al fare i conti con il mondo nella svelatezza della punta di una punta di lancia?

L'esistenza di un barbaro è quella dell'estraneo a tutto ciò che si può pensare come la quotidianità ormai scontata dell'umanità "civilizzata", rilassata nella certezza di un intersecarsi di gerarchie concettuali, da sempre conosciute, che nel loro sottile intreccio immobilizzano l'intero universo in una familiare, eterna quiete. Allo stesso tempo, però, in questa fondamentale estraneità è possibile vedere all'opera un elemento essenziale dell'agire umano pre-logico, pre-sociale e pre-politico, quello della violenza, che torna in evidenza una volta spogliato di quelle sue sedimentazioni centenarie che sono i costumi di una società. La barbarie echeggia nella civiltà, senza essere udita, e forse il meglio della vita di un uomo moderno non è differente dalla felicità di Conan, ma solo meno evidentemente sanguinolenta.

IL MAIALE DI SOCRATE



PIER MARRONE

Che cosa è il meglio della vita? Alcune pubblicità non avrebbero difficoltà a rispondere. Procurarsi il meglio della vita equivale ad acquistare il prodotto che la pubblicità proclama come il coronamento di un progetto esistenziale o il segno che un proprio progetto di vita è particolarmente degno di considerazione. Tanto degno di considerazione da meritarsi l'acquisto proprio di quel prodotto, si tratti di una automobile, di un reggiseno, di una birra, di una vacanza, del biglietto per un evento rock.

Procurarsi il prodotto equivale a procurarsi l'emozione di una vita maggiormente significativa e più piena. Detto in parole ancora più chiare e definitive: **maggiormente degna di essere vissuta**. Non ha alcun senso guardare con sufficienza a chi è attratto dall'esperienza di valore che il consumo promette, perché, a meno che non siamo dei fanatici del pauperismo più spinto e conseguente, che si impegnano sul serio a non consumare, tutti noi abbiamo vissuto in un qualche momento della nostra vita la solidità di questa esperienza. E intendo l'esperienza della solidità come un'esperienza di pienezza. **Il consumo mantiene la sua promessa**, infatti, sebbene solo per brevi

sprazzi. Ci si sente felici e appagati se riusciamo a possedere qualcosa che magari nemmeno sapevamo di voler desiderare.

Noi siamo sospettosi verso l'autenticità di esperienze di questo genere e la loro profondità perché facciamo parte di una tradizione che con l'effimero, il divenire, ciò che non permane ha sempre avuto un pessimo rapporto. Del resto, nel momento stesso in cui ci chiediamo "che cosa è il meglio della vita?" il rimando a un significato complessivo della vita diviene quanto meno fortemente implicito. Se c'è qualcosa che risulta essere il meglio della vita, lo è perché sovrasta e ordina tutto il resto. Lo sovrasta e lo ordina non in un momento solo, non in alcuni momenti e nemmeno nei momenti maggiormente importanti per noi, ma sempre. E questo potrebbe accadere sia che noi ne siamo consapevoli sia che noi non abbiamo mai pensato a quanto è meglio nella vita.

Naturalmente, molti di noi trovano perfino strana la domanda, per il semplice fatto che ciò che appare meglio a me non è affatto detto che lo sia anche per te, anzi, di solito è proprio così. E, altrettanto naturalmente, molti di noi sono disposti a fare il passo successivo e a dire che non vi è alcun modo di stabilire, per lo meno nella maggior parte dei casi, quale tra questi valori in competizione sia quello migliore, anche soltanto relativamente ad un altro gruppo limitato di valori e non in assoluto.

Certo, se a qualcuno il meglio della vita appare nel realizzarsi come **ritrattista** e a un altro come leader di un gruppo politico che progetta il **genocidio** di una popolazione, penso che a nessuno verrebbe in mente di dire che si tratta di valori equivalenti. Il problema sorge quando ci rendiamo conto che questo è quanto precisamente sosterrebbero anche i seguaci del leader politico genocida. Non sto dicendo nulla di particolarmente originale. Si tratta semplicemente delle difficoltà che sono generate dal cosiddetto **politeismo dei valori**, ossia dal fatto che noi accettiamo serenamente che valori molto diversi e contraddittori tra di loro possano essere incommensurabili e sullo stesso piano. Spesso, però, sono le conseguenze di questa posizione a non essere eccessivamente portatrici di serenità, bensì piuttosto di una inquietudine persistente.

Accettiamo, inoltre, che i valori siano soggetti a una evoluzione e non rimangano sempre eguali a se stessi. Si pensi, del resto, al concetto di "**comune senso del pudore**". Il suo contenuto è estremamente vago, ma riusciamo a dire che cosa lo viola, almeno in alcune situazioni estreme: non puoi mettere su un **club di scambisti** che funzioni di mattina accanto a una scuola elementare; non puoi allestire un **sexy shop** nei pressi di un convento di monache di clausura. Al di là di questo, però, è difficile accordarsi su ciò che vale per tutti. Spesso semplicemente, se ci capita di partecipare a qualche discussione sui valori fondamentali, lasciamo perdere. **Tante teste, altrettante idee; ognuno la vede a modo suo**: sono queste di solito le nostre conclusioni.

Però nella nostra tradizione culturale ci sono state a lungo posizioni che non hanno affatto abbracciato questa forma di relativismo che è diventata una specie di

senso comune per noi, che infatti accettiamo che sui valori, anche fondamentali, ci siano larghe divergenze, a patto che queste non si trasformino in un pericolo per la convivenza sociale. Le **etiche religiose** o basate sul comando divino appartengono a questo genere e non sono affatto tramontate, come è noto, anche se io credo siano destinate a un lungo declino.

Non sono queste, però, ad attirare in questo momento la mia attenzione, ma piuttosto altre posizioni, che al divino non fanno riferimento, ma si affidano invece alla conoscenza. Uno potrebbe a questo punto dire che la conoscenza così come la fede è una forma di credenza (“chi crede in me sarà salvato”) e che quindi non c’è una differenza sostanziale tra etiche basate sulla conoscenza e etiche religiose. Non è così, perché la credenza della fede non è una credenza giustificata da ragioni **esterne** alla fede, ma semplicemente una credenza che non ha bisogno di essere giustificata **se non** dalla fede, mentre la conoscenza è una **credenza vera giustificata** dal fatto che possiamo sapere sulla base delle nostre sole capacità che le cose stanno così. Così per queste etiche basate sulla conoscenza, o meglio basate sulla fiducia della nostra capacità di raggiungere la conoscenza di che cosa abbia valore, sia meglio, sia bene, **il male è una forma di errore**.

Questa posizione, che era quella di **Socrate**, è nota con il nome di “**intellettualismo etico**”, che è una **tag** che promette molto. Ci dice infatti che il bene, il meglio, ciò che vale può essere un oggetto della nostra conoscenza. Ci rassicura sul fatto che di questo oggetto possiamo fare esperienza, così come possiamo conoscere e avere esperienza, anche indiretta ma egualmente affidabile, della realtà della penna che giace sulla mia scrivania, della causa del morbillo, della sequenza dei cento numeri primi successivi a 11 – e ci dice anche che **nessuno commette il male volontariamente**. Tu fai il male perché pensi sia il bene. Capirete come questa posizione sia basata su una **antropologia ottimistica**, dal momento che la conoscenza può essere trasmessa e comunicata e condivisa, a differenza della fede che o ce l’hai o non ce l’hai (non a caso si parla di “dono della fede”: è un regalo che qualcuno ti fa, non qualcosa che puoi acquisire con le tue forze, come la conoscenza, appunto).

Ma se ciò che vale è un analogo di ciò che può essere conosciuto, allora è possibile educare al bene. Qui naturalmente le cose si complicano, perché mentre è evidente il valore dell’educazione come sistema di trasmissione di valori – nessuna società può sopravvivere e riprodursi senza questa trasmissione – non risulta evidente che questo sia un modo per raggiungere il meglio della vita.

Socrate, che è divenuto celebre nella storia della cultura per un’apparente affermazione di modestia, il suo celebre “**so di non sapere**”, in realtà dimostrava di credere di sapere un sacco di cose, proprio a partire dalla sua tesi iniziale, che il valore è oggetto di conoscenza. I filosofi sono per formazione professionale molto attratti da varie forme di intellettualismo etico, se non altro per il fatto, sia detto senza ironia, che questo giustifica almeno una parte della loro professione. Ma i filosofi non sono degli esperti di valori maggiormente dotati in linea di principio di

chiunque altro. Questo risulta chiaro se all'etica assegniamo oltre a una **dimensione prescrittiva** – ciò che si deve fare – anche una **dimensione descrittiva** – come effettivamente si svolgono le cose nel mondo dell'azione –. Una buona teoria etica, in effetti, dovrebbe dotarsi di descrizioni adeguate di come le persone effettivamente agiscono, quando pensano di perseguire ciò che deve essere fatto perché è quanto di meglio potrebbero fare in quel momento.

Le **etiche edonistiche** ad esempio, assolvono piuttosto bene a questa duplice dimensione, poiché ci dicono che il bene si identifica con il **piacere** – che può essere tanto positivo quanto negativo, come assenza di dolore – e, nella forma che in epoca contemporanea hanno assunto con l'**utilitarismo**, ritengono anche che questo piacere possa essere **misurato, quantificato e comparato** tanto con altri miei piaceri dei quali ho fatto esperienza sia con il piacere degli altri soggetti morali.

Anche qui però risorge il fantasma dell'intellettualismo etico, perché se i piaceri possono essere misurati e comparati tra soggetti diversi, allora questa è una dimensione oggettiva, che non esiste solo nella mente di chi agisce. E questa dimensione ovviamente può essere conosciuta. Sorge però un problema. Se quello che importa – e che dovrebbe poi fornirti una risposta alla tua domanda sul meglio della vita, se mai te la sei posta – è la quantificazione del piacere, allora questo significa che i piaceri stanno tutti sullo stesso piano, che godere di una poesia di **Montale** non è diverso dal godere per una scorpacciata di olive ascolane. Questa era la coerente posizione di **Bentham**, il padre dell'utilitarismo contemporaneo, ma si tratta di una posizione che va contro le nostre intuizioni. Noi pensiamo che le olive ascolane siano una splendida invenzione, ma non crediamo sia possibile siano migliori di *Ossi di seppia*. E non occorre essere degli snob con un dottorato in qualche esoterico settore della cultura umanistica per pensarlo, basta ritenere che si tratta di due oggetti talmente diversi tra di loro che le esperienze che attraverso questi possiamo procurarci saranno proprio per questo delle esperienze **qualitativamente diverse e non comparabili**.

Ma torniamo a Socrate, anche per illustrare qualche altro punto dell'edonismo utilitaristico. Socrate sarà stato pure coerente nella sua scelta di bere la cicuta, ma non possiamo pensare che sia stato completamente soddisfatto di quanto gli stava succedendo. In fin dei conti, proprio quella *polis* alla quale lui pensava di dovere così tanto lo stava accusando di voler introdurre nuovi dei e nello stesso tempo di ateismo, lo accusava di corrompere la gioventù con il suo insegnamento, mentre lui non aveva mai voluto essere insegnante di nessuno e se questo era capitato, allora era accaduto contro la sua volontà e *malgré lui*. Naturale pensare che Socrate nel finale di quella partita che era stata la sua vita fosse insoddisfatto. Impossibile pensare che Socrate non avesse preferito che la città si fosse comportata in maniera differente con lui. Quindi, possiamo pensare che almeno per un aspetto Socrate sia morto insoddisfatto.

Immaginiamo ora la vita di un animale che vive in un cortile, un maiale ad esempio, che può razzolare nel fango quando vuole, viene ben nutrito curato, si gratta sulla corteccia degli alberi, ogni tanto si fa anche qualche bella maiala. Un bel giorno gli sparano un chiodo in testa senza che lui se ne accorga e viene trasformato in qualche bel gustoso prosciutto. Ha trascorso una vita di soddisfazioni e nemmeno la sua morte è stata in un qualche senso insoddisfacente per lui. Certo, se avesse avuto la capacità di pensarci, avrebbe preferito vivere di più anziché di meno, ma questa capacità per sua fortuna non la possiede ed allora possiamo dire che la sua è stata una vita di soddisfazione complessiva, di piacere, di utilità.

La vita del maiale è stata più significativa di quella di Socrate dal punto di vista della soddisfazione intrinseca e della quantità complessiva di piacere? Anche se pensiamo che l'azione che vale deve realizzare **il piacere, l'utile, l'assenza di dolore per il maggior numero** – secondo la definizione classica di utilità che forniscono di solito le filosofie utilitaristiche – e non semplicemente per il soggetto che la compie o ne è il terminale finale, potremmo ancora sostenere che la vita del maiale anche in questo senso ha generato più utile di quella di Socrate. Magari il maiale, metamorfizzato nella sua forma commestibile, è stato portato a una sagra paesana o a una festa di partito dove ha gratificato il palato di qualche centinaia di persone. La sua carne di ottima qualità ha poi generato tutta una serie di effetti positivi su coloro che l'hanno gustata, i quali si sono sentiti più buoni con lo stomaco pieno e maggiormente in pace con se stessi. La vita del maiale complessivamente, ne potremmo concludere, ha generato un maggiore utile di quella di Socrate.

Se Socrate non fosse mai esistito e il suo nome non avesse preoccupato e ispirato alla riflessione molte altre persone, anche se non forse le centinaia che hanno digerito il nostro amico maiale, le cose sarebbero andate meglio? Sappiamo che questa era la posizione di **Nietzsche** che vedeva nel brutto Socrate, **Socrate il sileno**, il primo degli inarrestabili trionfi del razionalismo e uno dei più potenti occultamenti di quel fondo oscuro e indispensabile che sta alla base della vita delle comunità e che lui chiamava "**dionisiaco**".

Noi generalmente, però, non la vediamo in questo modo e continuiamo a pensare che Socrate abbia fatto la differenza molto di più del nostro simpatico maiale. Comparare le loro vite dal punto di vista della quantità della soddisfazione e del piacere non è la nostra intuizione morale né era quella dell'altro grande padre dell'utilitarismo, **John Stuart Mill**. Mill immagina che noi abbiamo la possibilità di accedere a due stili di vita. Li conosciamo bene entrambi. Sappiamo cosa possono promettere e, a grandi linee, anche le promesse che non possono mantenere. Quale dei due stili di vita dobbiamo scegliere? Secondo Mill la scelta è evidente. Andrebbe a finire che ognuno di noi sceglierebbe lo stile di vita che promette di impegnare le sue facoltà intellettuali più elevate.

Thomas Nagel ha scritto un articolo molto importante e continuamente citato che riguarda il problema della mente: *Che cosa si prova ad essere un pipistrello?*

Lasciando perdere quale sia la sua risposta, ammettiamo di sapere che cosa si prova ad essere un pipistrello o un maiale oppure una persona che riteniamo inferiore a noi. Per un qualche motivo abbiamo accesso alle loro esperienze in maniera significativamente rilevante, ossia in maniera paragonabile all'accesso che abbiamo alle nostre. Chi di noi sceglierebbe di vivere la vita di un pipistrello? Secondo Mill nessuno, perché vedrebbe quella vita come meno piena di quella che siamo in grado di vivere noi esseri umani. Secondo Mill, **“nessun essere umano intelligente acconsentirebbe a diventare uno sciocco, nessuna persona istruita vorrebbe essere un ignorante, nessuna persona dotata di sentimenti e di coscienza vorrebbe essere egoista e meschina, anche quando fossero tutti convinti che è più soddisfatto lo sciocco, l'ottuso o il furfante per ciò che ha, di quanto lo siano loro per ciò che a loro è toccato.”**

Gli intenti di Mill sono evidentemente nobili, ma non è detto che siano tutti plausibili. Può ben essere che io non voglia essere un furfante e una persona meschina, ma non sono del tutto sicuro che l'istruzione, la conoscenza, la cultura mi rendano una persona migliore. Anche nel mondo della cultura e della trasmissione della cultura attraverso l'istruzione i furfanti, le persone meschine e anche quelle, per un qualche aspetto, francamente ottuse non mancano di certo. Inoltre, sono proprio sicuro che **conoscere sia sempre meglio che non conoscere?** L'intellettualismo etico nelle sue varie forme – e l'utilitarismo classico vi rientra a mio parere – ha una risposta da dare a questo domanda che non può che essere positiva. Ma io ho davvero desiderio di sapere quali anomalie genetiche potranno portarmi alla morte? Desidero davvero sapere se la mia partner mi ha tradito, quando la vita che facciamo insieme è decisamente soddisfacente? Desidero davvero venire a conoscenza di quanto le persone che mi circondano pensano di me? Potrei non volere affatto sapere tutte queste cose, ma non per viltà, perché al contrario potrei essere abbastanza coraggioso da comprendere che sapere certe cose non renderebbe la mia vita più soddisfacente né farebbe di me una persona migliore. La conoscenza non sempre è la strategia migliore e forse questa idea l'utilitarismo è in grado di accettarla e incorporarla.

L'altra idea di Mill che gli fa pensare che sia sempre meglio essere Socrate insoddisfatto piuttosto che un maiale contento della vita che fa è **la capacità di fare confronti tra stili di vita**. Il maiale non è in grado di immaginarsi una vita dedicata alla continua interrogazione e sollecitazione dei propri concittadini (anche se in questo Socrate stesso, a quanto sembra, si paragonava a un animale, ossia a un tafano). Socrate riesce a immaginarsi quale possa essere la vita di un maiale inconsapevole di finire degustato a una sagra di partito? Sceglierebbe mai la seconda? Solo in momenti di estrema infelicità potrebbe forse farlo, ma questi sono momenti episodici, sporadici e che non durano mai molto. Rimane però vero che possedere delle facoltà più elevate implica che sia più difficile raggiungere la felicità, secondo Mill.

Quest'ultima è un'osservazione cruciale, a mio modo di vedere, perché ripete un pregiudizio che riguarda anche noi. Anche per noi **la felicità è un aggiungere**. Aggiungere un numero maggiore di esperienze, di oggetti, di persone sembra rendere la nostra vita più piena. E questa idea della felicità è coerente anche con **l'idea della libertà come un aggiungere**. Essere maggiormente liberi è la capacità, unita alla possibilità, di fare più cose anziché meno. Però questa non è l'unica idea disponibile per venire a capo, almeno teoricamente, di quanto la felicità può attingere e la libertà può essere. **E se la felicità e la libertà fossero invece un togliere, anziché un aggiungere?** Togliere i beni che ci sono indispensabili per aumentare il nostro bagaglio di esperienze, ad esempio. Forse l'utilitarismo ci direbbe che questa potrebbe essere una maniera per diminuire l'utile complessivo per il maggior numero, ma non si potrebbe rispondere che l'esperienza di ciò che vale, di quanto potrebbe essere il meglio della vita è pur sempre un'esperienza che noi compiamo in prima persona? Non è inevitabile riferire queste esperienze alla prima persona, senza certamente che alla prima persona rimangano confinate?

In effetti, esiste una tradizione di pensiero che al **togliere** dà grande importanza ed è il **buddhismo**. Anche il buddhismo è una forma di intellettualismo etico, a mio modo di vedere, perché tutta la sua filosofia e tutto il suo complesso *pharmakon* si basano su due assunti in definitiva molto semplici e relativamente non controversi: uno relativo al mondo che ci circonda e nel quale viviamo, l'altro addirittura riguardante l'intera realtà. Eppure, pur con questa estensione di grande ambizione, non si tratta di due assunti particolarmente impegnativi, perché il primo afferma semplicemente la **realtà della sofferenza**, il secondo invece afferma la **realtà dell'impermanenza**, ossia l'idea che tutto cambia. Da questi due semplici assunti derivano una serie di conseguenze radicali. Ad esempio, che l'io personale è una illusione e che la rabbia è un sentimento inutile e distruttivo, perché è irrazionale essere arrabbiato con qualcuno che non permane nel corso del tempo. Che **l'infelicità deriva dall'attaccamento** a qualcosa che noi crediamo permanente e che invece non può esserlo, si tratti di beni, di esperienze di persone. Che la perversione dell'amore, della gioia, della compassione, che sono le esperienze che ci incamminano verso la felicità, è l'attaccamento.

È una sorta di **distacco solidale** quello che il buddhismo propone, ma nella sua prospettiva questo non è un ossimoro, bensì un'espressione del tutto coerente con quei due assunti metafisici che ricordavo. Che cosa voglio sostenere ricordando in pochissime righe un'esperienza di pensiero alternativa alla nostra tradizione occidentale e che ha affascinato non pochi anche in Occidente e dalla quale io mi sento attratto, perché mi pare che questa idea del togliere sia traducibile all'idea di ridurre all'essenziale? Non lo so bene. Forse che l'esperienza etica presenta molte facce, ma questo già si sapeva. Forse che l'idea buddhista che dall'attaccamento nasce spesso la rabbia, che falsifica la realtà e produce ulteriormente sofferenza mi pare superiore ai sistemi etici occidentali. Forse l'idea che il buddhismo propone delle

tecniche per implementare questa sua idea della limitazione della sofferenza, mentre nei sistemi etici occidentali queste tecniche non si incontrano di solito. Al massimo ci si imbatte in progetti di ingegneria sociale, come appunto nell'utilitarismo, che sono stati per altro di grandissima importanza, ma non puntano sul cambiamento individuale.

Mi viene in mente che la sofferenza per noi che abitiamo le società cosiddette affluenti, che hanno risolto il problema del soddisfacimento dei bisogni primari, e dove essere poveri significa non possedere gadget elettronici, non ha più a che fare con l'aggressione fisica, con la fame, con la diffusione epidemica di malattie invalidanti, ma con i processi della mente, che desidera, vuole, brama, interpreta i comportamenti dei propri simili alla luce di questi inarrestabili bisogni e così perpetua sia la sofferenza sia l'idea che nel mondo in continuo divenire ci sia qualcosa che permane e al quale vale la pena di attaccarsi.

La felicità permessa a Socrate, se mai esiste, è ovviamente complessa, come riteneva Mill, ma dal punto di vista del benessere individuale questo lo mette in una posizione di superiorità rispetto al maiale che Mill sbeffeggia? Non lo credo. Non credo nemmeno che preferirei essere quel maiale o quel pipistrello perché effettivamente la domanda di Thomas Nagel (che cosa si prova ad essere un pipistrello?) sollecita una risposta del genere: **e che ne so?** Sin tanto che, magari in un futuro non troppo lontano, non saremo in grado di ibridarci con gli animali, non lo potremo mai sapere.

Ma se la complessità del nostro pensiero non ci accomuna agli animali, a loro ci accomuna che questo pensiero sia non qualcosa di radicalmente differente da quello di almeno alcuni animali, ma si collochi su un *continuum* come accerta e certifica l'evoluzione. Un animale nel suo ambiente naturale non è soggetto alle nostre sofferenze mentali, certificate dalla vendita sempre più massiccia di psicofarmaci ("siamo fatti di polvere di stelle e di gocce di Xanax" ha chiosato recentemente **Massimiliano Parente**), così come di solito non lo sono i nostri animali domestici, oramai concettualizzati come parte delle nostre famiglie. Quindi, quello che in meno avrebbe l'animale dal lato della complessità del pensiero – che inevitabilmente si traduce poi nella complessità e nelle complicazioni della vita sociale – non potrebbe essere considerato un segno positivo dal punto di vista della minore sofferenza della sua mente? Non ci potrebbero essere delle serie ragioni normative che dovrebbero far riflettere Socrate insoddisfatto sulla soddisfazione generale dell'animale che potrebbe avere accanto? **"Una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta"**, pensava Socrate, che pure diceva di sapere di non sapere, sebbene anche quest'affermazione ha un suo contenuto preciso molto forte. Ma la maggior parte degli uomini non conduce una vita di questo genere o conduce una vita dove la ricerca ha una parte molto piccola. Si tratta di vite indegne? Sono anche quelli maiali soddisfatti che non meritano considerazione?

Alla fine anche Mill rimase vittima di questo pregiudizio che mette la conoscenza al primo posto e la ritiene più importante della sofferenza. Alla fine mi appare la superiorità di quanto Bentham, con una frase sempre molto citata, scriveva ne *I principi della morale e della legislazione* riguardo gli animali: “Il problema non è: ‘Possono ragionare?’, né: ‘Possono parlare?’, ma: ‘Possono soffrire?’”.

PERCHÉ ESSERE? VIE PER L'ANNULLAMENTO DEL SÉ



PEE GEE DANIEL

“Io sono Colui che sono!” Questa la brillante tautologia con cui il rovelto ardente se la cava alle prese con un Mosè giustamente sgomento, allorché quest’ultimo gli domanda a chi o a che cosa si trovi di fronte, nell’episodio della teofania sinaitica (*Esodo*, XXXIII, 17; *Numeri*, XII, 6-8).

Yaweh, per definizione, è, è sempre stato, sempre sarà. Facile (o forse necessario?) per lui gloriarsi della propria identità, condannato com’è dalla sua stessa natura suprema a un’esistenza increata e imperitura. Mai potrebbe venir meno, cessare di essere, annichilirsi (se non idealmente, qualora fosse soppiantato da nuovi dei, come accadde a suo tempo a Giove Padre, e al resto degli occupanti del pantheon greco-romano).

La questione cambia se si parla di quell’esistenza che a tutti i viventi, a un certo punto, il Padreterno si sarebbe benignato di trasmettere, benché nella versione raccorciata che ci è propria.

Al contrario di Lui, noi, esseri finiti, e perciò consapevolmente destinati a far comunque ritorno prima o poi in quella inesistenza che già ha preceduto le nostre nascite, spesso tentiamo di rifuggire in anticipo sul tempo quest’obbligo a esistere, a essere, a vivere che ci è toccato in sorte. Un obbligo che è prima di tutto l’obbligo di

abitare, rivestire ovvero identificarsi con un *io* che ci viene spesso a noia, o in odio (e che invece è così orgogliosamente ribadito dal cespuglio in fiamme sul monte Sinai).

Alla domanda postagli a bruciapelo dal **re Mida**, cioè che cosa fosse meglio nella vita dell'uomo, il rancoroso **Sileno**, nel celebre aneddoto di Nietzsche, così rispondeva: "Genia miserevole ed effimera, figlia del caso e della pena, perché mai mi incalzi a rivelarti ciò che per voi sarebbe quanto mai preferibile non sapere? Il meglio è per voi non essere mai nati, ma una volta nati la cosa migliore è morire immediatamente!" (*La nascita della tragedia*)

E allora? Cos'è meglio nella vita? Vivere anche a fatica per realizzarsi appieno o rinunciarci almeno un po', facendo finta di niente, per dir così, come a voler far le prove generali per l'eterno riposo finale?

Essere, essere qualcuno, essere più specificamente me stesso, un individuo storico-empirico calato nella datità delle cose (per pura accidentalità, se ci si pensa spogli di ogni forma di provvidenzialismo) talora può farsi pesante, sino a spingere i soggetti più tristanzuoli a parodiare dimessamente l'autopresentazione del Dio veterotestamentario: "Io sono colui che sono ma che sarebbe anche potuto benissimo non essere mai stato..."

Ah, se solo il dannato **spermatozoo** che ero avesse sportivamente lasciato spazio a qualcun altro nella corsa alla fecondazione, quante afflizioni mi sarei risparmiato, sembra di sentir sospirare tra sé il malinconico.

L'Io, ossia l'essere nato in questa precisa forma e con questa precisa e distinta individualità, si può non di rado tramutare in una gabbia da cui la tanto agognata evasione, quando raggiunta, mostra quasi sempre un carattere provvisorio, difficilmente definitivo (se non nelle scelte più drastiche e irreversibili). E chi farebbe volentieri a meno delle proprie generalità e degli oneri ontologici a esse connessi, obliterandosi una volta per tutte in una imperturbabile nullità, finisce per ritrovarsi nelle patetiche condizioni di quel micio che, vinto dal panico, tenti di fuggire via dai mortaretti che una banda di teppisti gli abbia legato alla coda. Perché l'Io che con noi coincide e si/ci identifica ci segue ovunque andiamo (neppure nascondersi dietro un alias per rifarsi una vita nello **Yucatan** con passaporto falso tornerebbe in qualche modo utile, da questo punto di vista). L'Io, anzi, ci circonda, ci è agglutinato addosso, sin dal nostro sviluppo fetale, come un'invisibile placenta.

Quell'Io che è piena contezza di sé, che è una rigida responsabilizzazione della propria persona e degli atti che ne conseguono, che è obbligo di rispondere sempre "Sì, ci sono, eccomi qui, fate pure di me carne da cannone" a ogni appello proveniente da istituzioni, consanguinei, strutture superegoiche.

Noi siamo chiamati a essere h 24, 7 giorni su 7, proprio come il vecchio Yaweh, con l'unica, ma non trascurabile differenza che questo nostro esserci ha avuto una partenza e avrà una conclusione. Proprio in virtù di tali limiti talora ci assale il sospetto che vi siano modi per sfuggire all'incombenza di presenziare sempre e comunque alle nostre vite e a ciò che sta loro attorno.

Vien facile capire come di tanto in tanto un conato di autoannichilimento colga il vivente, nella ricerca, forse vana, di un affrancamento da tali costrizioni.

Essere incapsulati in questo Io talora asfissiante vuol dire inoltre partecipare, senza possibilità di rifiuto, a una segreta competizione per la supremazia degli uni sugli altri. Una costante ricerca di emergere al di sopra dei nostri simili e assicurarci in tal modo una sopravvivenza personale e presente, ma ancor più una permanenza ereditaria e futura: una coazione a scalzare l'altro ogni qual volta mi si offra l'opportunità.

Una gara cui siamo stati iscritti senza richiesta e che, nel suo svolgimento, può apparirci tutto d'un tratto stancante.

Ecco la snervante tirannia dell'Io cui tutti quanti siamo assoggettati, a meno che, per spossamento, non si sia tentati di perdersi in esperienze spersonalizzanti e deresponsabilizzanti che finiscano per rappresentare una sorta di *cupio dissolvi* alla portata dei più.

Come estrema conseguenza di questa tentata fuga da se stessi venne postulato il freudiano *principio del Nirvana* (*Al di là del principio del piacere*, 1920), secondo il quale gli esseri viventi tacitamente anelano al ritorno al placido stato inorganico antecedente alla vita.

Tesi che **Sigmund Freud**, prima ancora di tematizzarla, aveva sommariamente esposto a un congresso di cattedratici viennesi, suscitandovi uno speciale clamore, diverso tuttavia da quello che il suo autore si sarebbe atteso: la platea di colleghi, già prevenuta in partenza verso il fondatore della recente dottrina psicanalitica, ricadde in un immediato sconcerto, che subito a seguire si rovesciò in un boato di risa scomposte e schiamazzi di irrisione rivolti al relatore.

Eppure, di lì a un pugno d'anni, su strade poco distanti da quella sede congressuale una fiumana di persone si sarebbe riversata a perorare la nascente causa nazionalsocialista, ognuno di loro sciogliendosi dentro una folla indistinta, lungi da responsabilità personali e prese di posizione imputabili al singolo. Il che, in fondo, non appare forse come un tentativo di uscire da quell'Io pretenzioso, che ci vuole sempre moralmente individuabili, annullando il proprio sé nella somma dei tanti altri sé rappresentati dalla mischia circostante, non diversamente da un bicchiere d'acqua versato nell'oceano?

Se questa non è la radicale rinuncia all'essere predicata dalla *pulsione di morte* della scuola psicanalitica classica ne rappresenta forse un compromesso più alla mano, più comodo e imborghesito.

Ciò si verifica quando una volontà o intenzione isolata si diluiscono in un'orfica totalità. È allora che si eleva la folla, una bestiaccia impersonale, costituita dalla singolarità di chiunque ne faccia parte, però emendata dei sensi di colpa individuali: le inibizioni del singolo decadono tutte assieme per dare libero sfogo a una collettiva sfrontatezza che tutto investe e rovescia. La frustrazione del povero tapino si unisce e si somma a quella di tutti quanti gli altri, andando ad alimentare una creatura

mostruosa priva di freni, che, forte di quella partecipazione plebiscitaria, si considera onnipotente e non giudicabile.

Tutto è consentito dentro una tale spersonalizzazione generale, giacché nessuno ha più colpe, se non la folla stessa, intesa nella sua globalità, che proprio per questo non è imputabile, in quanto non è nessuno in particolare. È fatta di troppi per poterli richiamare tutti all'ordine. L'uno diviene una parte del tutto, e come tale non ha più una coscienza o dei sensi di colpa cui rispondere, avendo consegnato questa e quelli alla logica del gruppo.

“L'individuo cederà tanto più volentieri in quanto che nella folla, essendo essa anonima, e di conseguenza irresponsabile, il sentimento della responsabilità che sempre trattiene gli individui, scompare completamente” ci conferma **Gustave Le Bon** nel primo capitolo del suo capitale saggio *La psicologia delle folle* (1895) – non per nulla il libro preferito da **Benito Mussolini**, che tendeva a usarne le argute disamine comportamentali come spunto demagogico, più che come mera descrizione psico-sociale -.

La massa in cui perdersi, abbandonando per quanto possibile ogni riferimento d'obbligo all'Io e alle sue implicazioni, non dev'essere peraltro intesa per forza di cose in senso politico: integrarsi nel pubblico di un concerto rock che richiami migliaia di persone, entrare in un club o clan o setta o gang di motociclisti che preveda la rinuncia di un proprio punto di vista in ossequio a regole indiscutibili dettate dall'alto, seguire una processione devozionale con la partecipe intonazione di giaculatorie e preci, intervenire a congressi motivazionali per venditori porta a porta sono tutte esperienze comunitarie che tendono a disciogliere il *me* nel *voi*, così da alleggerire quella pena a essere sempre presenti a noi stessi di cui parlavamo all'inizio.

Quanti altri modi o vie è possibile battere pur di perseguire l'annullamento, o affievolimento, del sé (quali piccoli anticipi sulla dissoluzione finale, e definitiva)?

Certe droghe d'abuso certamente possono contribuire a una severa perdita di coscienza.

Dissennarsi e smarrire almeno per un po' il pieno contatto con se stessi e con la realtà esterna a noi inseguendo la fatina verde dell'assenzio o stordendosi con acidi e ketamina durante rave affollatissimi, svuotarsi temporaneamente di un'ingombrante interiorità in cambio di una spensieratezza fatua e più facilmente sopportabile. È peraltro ciò su cui già si fondavano gli ancestrali riti magici e religiosi a base di segale cornuta, peyote o toste sbevazzate di vino di un passato rurale, che si secolarizzano oggidi nei rituali metropolitani dei coca-party, nei fiumi di drink che scorrono nel week-end, nelle cerchie di adolescenti appollaiati sulle panchine del parco pubblico ad ammazzare il tempo passandosi un spinello ricco d'olio.

Il segreto scopo resta il medesimo: uscir fuori da noi stessi, annullarci e rasserenarci, anche per poco, sospesi in un non-essere che, pur non coincidendo propriamente con il nulla assoluto, è perlomeno un nulla di che.

Il rischio, a lungo andare, è però quello di deprivarci a tal punto di ciò che siamo, pensiamo, vogliamo da finire alla stregua delle protagoniste di certe notizie di cronaca che al risveglio da una notte brava si scoprono inconsapevoli vittime degli effetti disinibenti di qualche droga dello stupro...

Il campione del tentennamento tra l'obbligo di essere e la tentazione di annullarsi una volta per tutte è senz'altro **Amleto**. A tutti noi riecheggia nelle orecchie il noto monologo declamato dalle sue esangui, tremule labbra: "Essere o non essere? Questo è il dilemma..."

In altre parole: accettare di essere Io? Di essere Amleto? Ossia: acchiappare lo scettro e governare, difendere la propria madre dalle grinfie dello zio, vendicare il padre, convolare a giuste nozze con la svampita Ofelia. Viene dura per un animo spaurito e vacillante qual è il suo. La scorciatoia sarebbe scomparire, disattivarsi, non essere più, annichilirsi appunto. Anche lì però c'è prima di tutto da sconfiggere il naturale istinto di autoconservazione, che, per una povertà di spirito come la sua, è lo stesso non poca cosa...

Ma è nel prosiegua che il suo lamento acquista qui, per noi, un particolare interesse: **"Morire, dormire... nient'altro, e con un sonno dire che poniamo fine al dolore del cuore e ai mille tumulti naturali di cui è erede la carne: è una conclusione da desiderarsi devotamente. Morire, dormire. Dormire, forse sognare. Sì, qui è l'ostacolo, perché in quel sonno di morte quali sogni possano venire dopo che ci siamo cavati di dosso questo groviglio mortale deve farci riflettere."** (Atto III, scena I)

E che cos'è mai questo paventato "sogno di morte" cui accenna il *pallido prence*?

La questione è semplice e introduce un tema sino ad ora sottaciuto: il mezzo più rapido, per quanto irreparabile, di ovviare a tutte le penosità che ci impone la vita è quello di togliercela. Ma, fatto salvo che la maggior parte di noi (Amleto in testa) non viene assistita da una sufficiente dose di coraggio (o, forse, sarebbe meglio dire di incoscienza) per attuare un tale gesto, chi ci dice, specie per quelli tra noi animati da un qualche afflato confessionale, che ciò che ci attende oltre la morte non sia il prolungamento di consimili angustie?

Il **buddhismo** (che, in ultima analisi, risulta come una sorta di panteismo camuffato) quale ultimo stadio della raggiunta quiete ultraterrena indica per l'appunto quel Nirvana poi riadottato, come già vedevamo, dalla terminologia freudiana, che altro non è che il ritorno dell'uno al Tutto, o dell'individuo all'universo esistente, come a dire: il pieno e compiuto annullamento di quell'essere qualcuno spesso così fastidioso, riassorbito in definitiva da quel caos da cui un bel giorno sorse.

A ben guardare, anche l'approdo finale della teologia occidentale sfocia in qualcosa di non molto distante: il paradiso, che è invenzione cristiana, anzi, più correttamente, critica (l'ebraismo non lo prevede: tutt'al più vi è presente una punizione oltremondana assegnata ai reprobri) in che cosa consiste al suo grado ultimo e più eccelso? Nella rosa dantesca (**canto XXXII del Paradiso**), ossia nella beatitudine arrecata dall'assoluta cancellazione di ogni traccia residua di una

personalità nominativa o individuale, barattata con l'estatica, sublimante e acritica contemplazione del divino.

È come se anche i culti più propensi a infondere nei propri adepti la speranza in una vita migliore oltre la presente non possano che individuare nell'autoannullamento la vera pace, tanto faticosamente agognata durante l'esistenza terrestre. Si sta bene solo quando non si è più alcunché, paiono convenire tutti quanti.

L'istanza fondamentale della metafisica in tale contesto sembra trasformarsi in una disperata domanda retorica: "Perché esiste l'essere e non piuttosto il non essere?" cui qui starebbe bene un **punto esclarrogativo finale** (?). Ci si potrebbe aggiungere a corollario un sospirato commento: "Meglio sarebbe non essere alcunché. Il nulla non patisce. Il nulla non spasima."

Ma neanche si allietta, potrebbe subito controbattere l'ottimista. Ma neanche gode, potrebbe poi fargli eco il buontempone.

C'è un altro archetipo letterario che, al contrario del tergiversante principe danese, deciderà di essere nessuno. Per meglio dire, non un semplice signor nessuno, come a molti capita, bensì Nessuno con l'iniziale maiuscola. Si tratta ovviamente di Odisseo che, come noto, così si presenta al tontolone Polifemo. Ma non solo: per l'intera decennale rotta verso casa da approdo ad approdo molteplici volte ricorre all'espedito della smemoratezza di sé (precorrendo in tal modo quello che attualmente, in sede giuridica e secondo le regole della cosiddetta *netiquette*, viene definito "diritto all'oblio").

Lungo tutto il viaggio il famoso **Odisseo** preferisce celare o scordarsi della propria invadente identità, quasi volesse rinunciarvi per sempre, come certi gangster cui preme liberarsi dal peso della vita precedente rifugiandosi in un anonimato piatto ma salvifico.

Così farà anche al ritorno alla petrosa Itaca, dove si spaccerà per un mendicante, riconosciuto nella sua vera essenza regale giusto dal vecchio cane, dall'anziana nutrice e da un porcaro. Sconfiggerà i pretendenti della consorte mantenendo le mentite spoglie. Solo all'ultimo cederà a quell'invincibile moto d'orgoglio che, per quanto ce la si metta tutta, vanifica ogni tentativo di spersonalizzazione per farci rientrare infine nella cara patria dell'Io: quando, proprio come un vecchio gangster, fa fuori tutti, ma lascia vivo un testimone, il poeta di corte, affinché costui si faccia cantore delle sue gloriose gesta, assicurando così a Odisseo una fama, presso il mondo e presso i posteri, che varchi gli angusti limiti della sua esistenza.

Insomma, dopo tanto dissimulare e viaggiare in incognito, la risposta fornita in ultimo dall'eroe itacese alla nostra domanda di partenza "Cos'è meglio nella vita?" va in controtendenza rispetto a quanto affermato sinora: già che ti tocca vivere – sembra suggerirci quella vecchia lenza – almeno vivitela alla grande! (E che possibilmente tutti lo vengano a sapere...)

ELOGIO DELLA VITA SENZA STILE



GIANFRANCO PELLEGRINO

Nel film *Manhattan* (1979), Woody Allen fa recitare al protagonista – Isaac Davis – un brevissimo monologo sul senso della vita, sulle cose che rendono una vita degna di essere vissuta. Ecco le sue parole:

Perché vale la pena di vivere? È un'ottima domanda. Be', ci sono certe cose per cui vale la pena di vivere. Ehm... per esempio.... Ehm ... per me ... boh, io direi... il vecchio Groucho Marx, per dirne una ... e Joe Di Maggio e ... il secondo movimento della sinfonia *Jupiter* e ... Louis Armstrong, l'incisione di *Potato Head Blues* e ... i film svedesi naturalmente ... *L'educazione sentimentale* di Flaubert ... Marlon Brando, Frank Sinatra ... quelle incredibili... mele e pere dipinte da Cézanne ... i granchi da *Sam Wo* ... il viso di Tracy.

La lista di Allen può colpire per vari aspetti – i più evidenti sono l'eterogeneità e l'idiosincrasia. Per Isaac, le cose che rendono la vita degna d'essere vissuta sono disparate (vanno da attori a cibi al volto di un essere umano) e del tutto peculiari, espressione dei gusti, e forse dei *tic*, del personaggio d'intellettuale frustrato newyorchese che Allen ritrae molto efficacemente. Inoltre, tutto sembra un po' esagerato: ma davvero una vita che non consenta accesso agli elementi di quella lista sarebbe indegna di essere vissuta? Nella discussione bioetica, si è parlato di *wrongful lives* – casi in cui chi vive una certa vita potrebbe chiedere risarcimento ai propri genitori per la propria nascita. Si tratta di una nozione controversa, certamente. Ma, se anche non fosse controversa, quest'idea si applicherebbe a vite realmente devastate da condizioni cliniche molto dolorose e irreparabili – non certo a una vita sprovvista di film svedesi o letture di romanzi realisti francesi.

Si potrebbe dire, allora, che il problema non stia tanto nell'idea di compilare una lista di cose che rendono la vita degna d'essere vissuta, quanto negli elementi

contenuti nella lista di Isaac. Non sono tanto i granchi di un ristorante newyorchese a fare di un'esistenza una vita che valga la pena di vivere, ma stati più fondamentali e importanti per tutti, come ad esempio la salute, l'integrità fisica, o la libertà, e così via. **Le vite non degne di essere vissute sono pochissime:** al limite, sono tali le vite delle poche persone che potrebbero nascere con una malformazione incurabile che causi dolori enormi e non alleviabili, e vivano poche ore – si pensi ai neonati anencefalici.

Ma, se così fosse, la lista di Isaac in *Manhattan* sarebbe non tanto opinabile o controversa, quanto del tutto priva di senso – una distorsione dell'idea di una vita che valga la pena di vivere. Eppure, i molti spettatori di *Manhattan*, anche quelli più lontani dal *milieu* culturale del *radical chic* newyorchese, non trovano del tutto assurda l'impresa di fare una lista delle cose belle della vita.

Forse è l'espressione 'vita che vale la pena di vivere' a essere fuorviante. Forse non è tanto questione di valore – di una cosa che vale la pena –, ma Isaac è alla ricerca delle cose che rendono la sua personale esistenza significativa per lui, e non solo buona, o dotata di valore per chiunque. Quello che Isaac s'impegna a fare, allora, non sarebbe tanto presentare le condizioni che rendono la sua vita accettabile o degna d'essere vissuta, quanto indicare le caratteristiche specifiche della sua esistenza che la rendono significativa e godibile per lui. In questo senso, quelle che Isaac/Allen elenca sono le cose che rendono significativa, speciale, la vita del protagonista – ed è ovvio che queste cose possano, anzi debbano, essere del tutto idiosincratice ed opinabili.

L'idea espressa così icasticamente da Allen, dunque, è che una vita significativa coincida con una vita peculiare, specifica, e forse anche speciale – in un qualche senso. Non è detto che si tratti di una vita felice – dubito che la visione dei film svedesi cui Isaac allude possa riempirci di felicità (più che altro può destare certi sentimenti vagamente catartici, che possono essere oggetto di desiderio, certamente, ma non sarebbero definiti, almeno dalla maggioranza di noi, come sensazioni di felicità). Né dev'essere una vita particolarmente eccezionale dal punto di vista morale – non è la vita di un eroe morale, come **Martin Luther King** o **Nelson Mandela**, ad esempio. Tuttavia, c'è un presupposto comune – perché la vita abbia significato essa non può essere comune, ordinaria, sciatta. Questo presupposto, a sua volta, si regge su un'altra idea – che una vita che abbia senso e valore è una vita con certe specifiche proprietà, che magari possono essere molto specifiche, idiosincratice, interne al punto di vista di chi quella vita vive. Quel che non è idiosincratice, ma condiviso, è l'idea che a dare significato alla nostra vita siano elementi distintivi, sperabilmente eccezionali – gusti, predilezioni, conquiste, e così via. Una vita insignificante è una vita comune, ordinaria, normale. E qui si vede ancora meglio la distanza fra vita felice, o vita morale, e vita che ha senso – le vite felici, probabilmente, si assomigliano un po' tutte (almeno se si bada agli elementi più fondamentali della felicità umana, a cose, per l'appunto, come la salute, o la libertà, o gli affetti). Le vite buone – cioè moralmente buone –, anche, sono piuttosto univoche, e sono vite dedite a obiettivi e

impegni il cui valore morale è condiviso, vite dedicate alla giustizia, all'aiuto degli altri, e così via. Le vite significative, ovviamente, possono in parte coincidere con vite felici o vite buone, ma sono molto più varie – e ogni vita significativa lo è a suo modo.

Specificità non è necessariamente eccezionalità, naturalmente. Nella civiltà di massa dove molti di noi vivono, i gusti raffinati di Isaac/Allen sono anch'essi condivisi da molti. Nella nostra cultura consumista vige l'esclusività di massa, per così dire: l'esempio migliore sono le collezioni degli stilisti – che promettono un'esclusività a disposizione dei molti che possono permettersi di pagare certi prezzi. Ma, come ho detto, il punto di una vita significativa, il punto delle cose che uno potrebbe elencare se gli chiedessero quali sono le cose che, per lui, rendono la propria vita significativa e godibile, non è tanto che siano eccezionali, o appannaggio di una ristretta élite, ma che siano *sue*, che siano oggetto di un proprio progetto di vita, di proprie predilezioni, di proprie idiosincrasie.

A questo modo di vedere si possono muovere varie critiche. Immediata è la critica derivante dalle considerazioni espresse appena sopra. Se le cose che rendono la nostra vita significativa e godibile sono prodotto di circuiti massificati, e sostanzialmente decisi da altri – da agenzie fuori dal nostro controllo, come le multinazionali e le tendenze imposte dal *marketing* –, allora non c'è vera specificità, se la specificità s'intende come autonoma selezione di certi gusti, attività, conseguimenti e l'impegno in progetti. E l'impressione che anche le nicchie, anche le élite siano in realtà prodotti massificati, digeriti dalla grande macchina del capitalismo – che tutto ingloba, anche la presunta critica di se stesso – è forte. È come se un meccanismo che produce allo stesso tempo conformità e anelito all'indipendenza, all'esclusività, sia inevitabile: l'esempio migliore sono, per l'appunto, le cosiddette *griffe* esclusive e i consumi presuntamente alternativi: anche il biologico, per dire, o il *fair trade*, sono realtà di massa, che non servono a dare significato a nessuna vita, a nessuno stile di vita.

Forse il punto è proprio questo. Quello che Allen mette in scena è l'idea per cui la vita abbia senso se è uno *stile di vita* – e gli stili di vita sono stili, cioè scelte autonome e pensate di una certa modalità di vivere. E nel mondo in cui viviamo ogni stile di vita in realtà è una nicchia ecologica collettiva, un codice, più che uno stile, una modalità rituale, un ruolo sociale. C'è l'ecologista alternativo, l'integrato, l'intellettuale, e così via. E ognuno di loro cerca di differenziarsi, ma proprio differenziandosi in realtà si omologa. E, quindi, la ricerca del senso della vita diventa svuotamento di questo senso. E le cose migliori della vita – *what is best in life* – in realtà sono chimere impossibili, perché nulla è migliore di nulla, e tutto si equivale. Il capitalismo rende impossibile, e al tempo stesso urgentissimo, capire che cosa sia *best in life*, che cosa dia senso alla nostra vita. Il capitalismo – almeno inteso come produzione di massa, come democrazia dei gusti e dei consumi – è al tempo stesso la fonte e la negazione della ricerca del senso della vita.

Un'altra critica possibile si rivolge contro il **soggettivismo** evidente in qualsiasi ricerca del senso della vita intesa come idiosincratico progetto. Una volta che si siano lasciate da parte le dimensioni fondamentali che rendono la vita minimamente degna d'essere vissuta – cose appunto che sono per tutti buone e necessarie, come la salute, la libertà, gli affetti e così via –, non rimangono che liste idiosincratiche di passioni e capricci. Anzi, ciò che di più colpisce nel sentire Woody Allen snocciolare la lista sul divano, di fronte al magnetofono, è appunto il fatto che una cosa importante come ciò per cui varrebbe la pena di vivere, anche se lo si riduce a ciò che dà significato alla vita, e non a ciò che rende la vita vivibile, è solo una una pletera di capricciose inclinazioni – di gusti e predilezioni. Ma veramente è tutto qui? Ma veramente è tutto così idiosincratico e superficiale?

E viene voglia, allora, di reagire contro questo estremo soggettivismo disincantato andando alla ricerca di liste oggettive – di cose capaci di rendere significative tutte le vite, indipendentemente dai gusti personali e dalle predilezioni stravaganti e passeggero. Ma, così facendo, due pericoli emergono: l'imposizione paternalista e la perdita della dimensione di progetto, di autonoma ricerca, di costruzione indipendente del sé. E, se si cerca di limitarsi, invece, alle cose che ovviamente sono significative per tutti, che non c'è bisogno d'imporre, né nessuno – o quasi – rifiuterebbe, si rischia di nuovo di arrivare a schiacciare il significato della vita sulla vita degna, di limitarsi a dire che, basta che ci sia la salute, la libertà, i diritti, gli affetti, e poche altre cose, e qualsiasi vita è significativa.

Il rischio che corriamo è di oscillare fra due estremi. O le vite significative sono solo le vite buone – le vite in salute, in libertà, colme di affetti, e forse anche, dunque, le vite felici e morali – e non c'è differenza fra moralità, felicità e senso della vita, né le vite sensate sono molto differenti fra di loro. Oppure, abbiamo la massima diversità immaginabile di vite sensate, perché la vita ha senso se è uno stile di vita, un qualsivoglia stile di vita, e anche la vita di chi passa tutta l'esistenza a collezionare tappi di bottiglia, o a contare fili d'erba nel giardino ha la stessa significatività della vita di Lawrence Olivier o di Giorgio Perlasca.

Ci sono vari modi di rispondere, o di resistere, a queste critiche, e di salvare un progetto *à la* Woody Allen. Si potrebbe negare che il capitalismo privi di scelte e di capacità di progettazione autonoma della propria vita, o si potrebbero indicare vie per attenuare o addirittura evitare la massificazione capitalista. Si potrebbero difendere forme di soggettivismo moderato – capaci di accogliere una relativa diversità di stili di vita, senza spingersi sino ad accettare come significativa una vita passata a contare fili d'erba. Si potrebbe accettare che le vite felici e morali siano le uniche significative – e dichiarare insensate vite come quella di Adolf Hitler o quella di un neonato anencefalico.

Tutti questi tentativi sono stati fatti, con maggiore o minore successo o brillantezza. Ma è possibile una mossa ancora più radicale. Si può negare del tutto il modello dello stile di vita, non tanto perché lo si reputi impossibile nell'era massificata del capitalismo post-moderno, oppure per la sua inautenticità, quanto

proprio perché è un passo falso, una falsa partenza. Si potrebbe sostenere, o almeno questo vorrei suggerire, che la vita significativa sia *una vita senza stile*, sia quasi qualsiasi vita, e che le cose migliori della vita sono tutte, o quasi, le cose che accadono nella vita.

Non ci sono argomentazioni rigorose, o esclusivamente concettuali, per una tesi del genere, ammesso che si tratti di una tesi – e non di una provocazione. Ma questo non vuol dire che la tesi non abbia un contenuto analitico, e delle conseguenze che si possono articolare analiticamente. Vediamo, prima, quale potrebbe essere il nucleo di significato dell'idea che una vita senza stile possa avere senso, e che le cose migliori della vita siano quasi tutte, o la gran maggioranza, di quelle che compongono una vita.

Quest'idea, come è avvenuto anche nel caso dell'idea del significato della vita come stile di vita, si può cogliere immediatamente se si guarda a certi esempi di narrazione di una vita. Quella di *Manhattan*, tutto sommato, è la narrazione di una vita – come accade, peraltro, in molti *film* e in molti di quelli di Woody Allen. Quello che la lista medesima stilata da Davis sul suo divano mette in scena, con le allusioni che ogni elemento della lista contiene, è appunto la sua vita, la sua vita specifica e idiosincratca. Il compiacimento del dire che le cose che rendono una vita degna, o significativa, per Isaac Davis sono proprio quelle che rendono la sua vita *sua*, sono i tratti più peculiari della sua esistenza, può sembrare di volta in volta arrogante o esagerato. Una reazione immediata è dire che ci sono altri stili di vita, molto differenti, anzi opposti, che sono egualmente significativi. La reazione equivale a dire: “A me non piacciono affatto i film svedesi, e non vivo a New York, per cui i granchi li mangio, se li mangio, in una trattoria pugliese; ma la mia vita mi piace moltissimo, e non la ritengo né sprecata né poco significativa”. Oppure, si potrebbe dire: “Ma a Isaac piacciono i film svedesi non in maniera genuina, ma perché nel suo ambiente di riferimento sono quelli i film che ti devono piacere. La sua vita non è affatto godibile, ma è solo stereotipa”. O ancora: “Ma ci sono cose più serie, e condivise, come gli affetti e le relazioni, ad esempio: queste sono le cose per cui vale la pena di vivere e che rendono la vita significativa”. E il finale di *Manhattan* (che non svelo qui, per i pochi che non l'avessero ancora visto) va proprio in questa direzione. Ma queste reazioni articolano in maniera più immediata e diretta le critiche presentate prima all'idea della vita sensata come stile di vita.

La reazione che vorrei articolare, l'alternativa che vorrei tracciare, è diversa, più radicale, come ho detto. L'idea è che qualsiasi vita – o quasi –, indipendentemente dal suo stile, abbia significato. Il che equivale a dire che anche le vite senza stile sono significative, e le cose migliori della vita sono semplicemente le cose che esistono in quasi tutte le vite. Non è la narrazione di *una* vita a dare significato alla vita, ma la narrazione della vita, semplicemente.

Per cogliere l'idea, si possono considerare due opere letterarie recenti. Nel 1993, Giuseppe Pontiggia scrive *Vite di uomini non illustri* – una serie di biografie immaginarie di persone comuni, riportate con l'abituale stile nitido dello scrittore,

imitando una prosa giornalistica. Per avere un esempio, si tratta di biografie come quella di Antonio Vitali, che, ossessionato dal senso di colpa nei confronti della madre e della moglie, viene colto da infarto quando finalmente riesce a liberarsene, grazie all'amante, si licenzia e fa per la prima volta un viaggio da solo in Egitto. Oppure quella di Mauro Terzaghi, il quale, tornato zoppo dalla prima guerra mondiale, fa una carriera di successo nel ramo immobiliare, morendo di tifo addominale. In un'intervista, Pontiggia chiarisce la natura dell'operazione compiuta nel libro – prendere il modello biografico tradizionale (Plutarco, per dire, o il *Dizionario biografico degli italiani*) e applicarlo a biografie non eccezionali, preservando il linguaggio del modello, adattando all'ordinarietà il registro della straordinarietà, una specie di storia evenemenziale applicata alle biografie. Pontiggia dice di aver adottato “quel linguaggio [...] di memorabilità storica che viene riservato ai protagonisti nelle vite illustri”.

Se si leggono queste pagine di Pontiggia, si rimane colpiti per un effetto di continuità, per così dire: ognuna di queste vite è allo stesso tempo ordinaria, normale, ma anche memorabile, significativa nella sua specificità. Ognuna delle vite che Pontiggia ha costruito – ed è importante che si tratti di biografie immaginarie, ovviamente – è sensata, in un certo senso, proprio perché è ordinaria, perché ci sono gusti comuni, vicende ovvie e prevedibili, idiosincrasie condivise da milioni di persone. Sono vite senza stile, per l'appunto: ma hanno uno stile tutte insieme, come vite umane, come storie raccontabili.

A molti lettori accadrà, leggendo questo libro, di amarne i personaggi, di appassionarsi, e allo stesso modo di chiedersi perché, dato che nessuna delle vicende narrate è meno che prevedibile. Quello che Pontiggia ci mette, di straordinario – straordinariamente nitido –, è l'accuratezza e l'eleganza della descrizione, la sagace neutralità e prossimità ai fatti del suo linguaggio. Ed è come se su questo linguaggio, su questo raccontare, stesse tutto il peso del senso di queste vite ordinarie.

Nell'intervista Pontiggia dichiara il suo debito con **Edgar Lee Master**. Nel 2010, **Franco Arminio compone *Cartoline dei morti***, raccolta di brevissimi, ma intensissimi e fulminanti epitaffi – uno *Spoon River* rivisto. Qui non ci sono neanche nomi, né le vite si articolano. Non c'è la nitida terza persona di Pontiggia, ma tutto viene detto in prima persona, e si raccontano quasi solo i momenti estremi. Ecco alcuni esempi

:

Avevo appena finito di vedere la televisione. Mi sentivo debole. Mi sono disteso sul divano e ho sentito come una mano gigantesca che mi premeva il cuore. Ho pensato che stavo morendo e non avevo comprato il loculo. Sicuramente mi avrebbero messo sotto terra. E questo era l'ultimo fallimento della mia vita.

Mi hanno trovato sul pavimento. Ci pensavo ogni tanto di farla finita, ci pensavo appena sveglio, poi mi mettevo a fare qualcosa e l'idea mi passava. Una mattina non ho pensato a niente. Ho preso tutte le medicine che avevo nel tiretto. Ho bevuto gli sciroppi e tutte le gocce, ho ingoiato tutte le compresse. Mentre lo facevo speravo che

arrivasse qualcuno e mi fermasse. L'ultima cosa che sono riuscito a fare è accendere la radio. Volevo sentire almeno una bella canzone.

Queste vite sono significative, e che lo sono dovrebbe essere chiaro a chiunque le legga. Ma sono vite ordinarie, appunto, chi le ha vissute non ha avuto il meglio della vita. Da queste vite non emerge nessuna lista, nessuna classifica. Anzi, la forza dei libri di Pontiggia e Arminio sta nella ripetizione e nella ripetitività. Leggendo e rileggendo, si ha quasi l'impressione di essere alle prese con un'unica vita – anzi, con la vita. E di trovarla significativa, interessante, forse anche attraente, godibile, sensata.

La conclusione potrebbe essere quindi che anche, ma forse soprattutto, le vite senza stile sono significative, e che ciò che distanzia la sensatezza della vita dalla felicità o dalla moralità è qualcosa di più essenziale – la vita pura, nuda. Le vite eccezionali – molto felici o infelici, o le vite di eroi morali – sono pur sempre vite, e condividono con le vite più normali una medesima struttura biografica, che è quella che conferisce senso al nostro vivere.

Si possono fare due obiezioni a quest'elogio della vita senza stile. Da un lato, si potrebbe pensare che si tratti di una visione talmente minimale e ampia da rendere significative anche vite che sarebbe difficile riconoscere come tali. Se qualsiasi vita biografica è una vita sensata, allora anche le poche ore di un bambino anencefalico, o le molte ore inutili di un demente che conta i fili d'erba del giardino hanno senso? Se le cose migliori della vita sono tutte le cose della vita, anche quelle vite sono accettabili, per chi le vive.

A quest'obiezione si può rispondere dicendo che la sensatezza è questione di narrazione, come già detto – e che c'è una specie di grado zero della narrazione, al di sotto del quale il senso viene meno. Vite come quella del bambino anencefalico o del contatore di fili d'erba forse non sono narrabili – neanche da un narratore capace. E questo ne spiega l'insensatezza. Che poi quest'insensatezza le renda anche infelici o prive di valore morale è questione ulteriore, che qui non si considera.

Da questa risposta, però, deriva una seconda obiezione. Si potrebbe pensare che nel mio elogio delle vite senza stile, o meglio nella tesi secondo cui il significato della vita, e ciò che di meglio c'è nella vita, sta nella struttura narrativa che l'esistenza assume, io stia escludendo vite sconclusionate, senza coerenza narrativa, vite doppie o segnate da fratture dell'identità. Ma questo non è vero, né necessario.

Ciò che ho chiamato grado zero della narrazione, come si può vedere se si scorrono le vite narrate da Pontiggia e Arminio, è solo la **raccontabilità minima** di un'articolazione nel tempo e di una vita minimamente mentale. In questo modo, si possono raccontare tutte le vite che hanno un minimo di articolazione nel tempo – anche le vite di personalità multiple, anche le vite di persone afflitte da demenze e altre forme di malattia, o presunta malattia, mentale, come dimostrano i molti libri di **Oliver Sacks**.

Quel che rende la nostra vita sensata, e degna di essere vissuta, insomma, è nient'altro che sia una vita, una vita vissuta, biografica. *What is best in life is life.*

LA BONTÀ DEL CIBO, LA VITA BUONA



SIMONE POLLO

Per noi esseri umani il cibo è un piacere ed è un pezzo della nostra cultura. Mai come oggi nelle nostre società economicamente progredite l'alimentazione è molto più che una necessità vitale. Programmi televisivi, libri, giornali, ristoranti e negozi contribuiscono a costruire un mercato e una vera e propria industria culturale del cibo, declinandosi intorno alle due polarità della riscoperta della tradizione e della innovazione. Per la nostra società il cibo è oggi un bene sul quale si è aperta una ricerca continua di miglioramento e di qualità. Quanto poi questa ricerca corrisponda effettivamente alle promesse è una questione aperta, ma che non è il caso di affrontare in questa sede. Quello che intendo sottolineare qui è quanto oggi il cibo sia oggetto di interesse e discussione e come su tale fenomeno si possano (e forse si debbano) operare analisi e riflessioni.

Fra queste analisi se ne potrebbero certo condurre alcune molto generali, come quelle che ad esempio mettano a confronto l'interesse e la ricerca sul cibo della nostra società con la condizione di drammatico sottosviluppo e povertà che affligge ancora grande parte della popolazione mondiale. Si tratta senza dubbio di un tema di primissima importanza (anzi forse dovrebbe essere la considerazione più rilevante e urgente da fare in materia, così come per ogni altro aspetto che caratterizza lo sviluppo delle nostre abitudini di vita e le loro differenze con quelle del resto della popolazione mondiale). Non è tuttavia questo il tipo di riflessione che intendo condurre qui. In questa sede mi voglio occupare di una questione che, per così dire, si può considerare "interna" a queste nuove pratiche di attenzione verso il cibo. Se, infatti, quella riflessione circa l'equità di una tale diversità di abitudini fra esseri umani può condurre a dubitare della sua legittimità in toto, il tipo di discussione che intendo condurre dà queste pratiche in qualche modo per acquisite e tenta di ragionare appunto al loro interno. In particolare, vorrei dire qualche parola su una specifica tendenza che caratterizza questa contemporanea attenzione per l'alimentazione, ovvero quella del **vegetarianesimo/veganesimo**.

La scelta di adottare stili alimentari che escludano in parte o del tutto prodotti di origine animale non è certo una novità. Come noto, in Occidente, la pratica del vegetarianesimo affonda le sue radici nell'antichità classica e ad esso sono legati nomi come quelli di **Pitagora** e **Plutarco**. La novità della presenza di questi stili alimentari fra le abitudini della nostra società è legata all'ampiezza della loro diffusione, alle ragioni della loro adozione e ai modi del dibattito pubblico che si svolge intorno ad essa. In particolare vorrei soffermarmi su un aspetto della discussione pubblica che circonda questo genere di scelte alimentari, ovvero quel tipo di obiezione che rimprovera a chi adotta questo genere di condotta di mortificarsi e di non sapere godere dei piaceri della vita (di cui il cibo sarebbe parte essenziale). Chiunque, ad esempio, abbia seguito in un qualsiasi talk-show una discussione sul tema del vegetarianesimo ha sicuramente familiarità con questo argomento, che prima o poi viene avanzato da uno degli ospiti a favore dell'onnivorismo contro il difensore di turno della scelta vegana/vegetariana (in genere piuttosto folcloristico e privo di grandi capacità argomentative). È davvero così? L'adozione di un'alimentazione vegana/vegetariana è una mortificazione (magari necessaria, ma pur sempre mortificazione)?

Prima di provare a discutere questa domanda vorrei precisare cosa intendo per vegetarianesimo, il termine che d'ora in poi adotterò per riferirmi a un'ampia gamma di scelte alimentari. Con tale parola, infatti, mi riferisco qui non solo alla sua definizione usuale, ovvero a quella condotta alimentare che esclude carne e pesce, ammettendo tuttavia prodotti di origine animale come latte, uova e loro derivati. Qui con questo termine intendo ogni stile alimentare che esclude del tutto o in parte prodotti di origine animale, in uno spettro che va dal veganesimo (**ovvero l'esclusione di qualsiasi prodotto alimentare di derivazione animale**) fino a forme di **semi-vegetarianesimo** che includono anche carne o pesce in determinate circostanze

(qualora, ad esempio, siano stati allevati in certi modi rispettosi del benessere animale). Inoltre, con la definizione di vegetarianesimo che adotto qui intendo quei casi in cui le condotte alimentari che ricadono in quello spettro sono seguite per ragioni morali (ad esempio per non causare sofferenze agli animali), escludendo quindi le ragioni religiose o meramente salutistiche.

Come detto, nel discorso pubblico e nella conversazione di senso comune chi adotta questo genere di scelte alimentari si trova spesso ad affrontare l'obiezione secondo cui un tale stile di vita sarebbe mortificante e priverebbe chi lo adotta di grandi piaceri della vita. A prima vista non sembrerebbe in errore chi descrive queste condotte come rinunce, e nello specifico rinunce a piaceri. Chi adotta una condotta vegetariana quasi sicuramente non pratica questo stile alimentare dalla nascita, ma è stato cresciuto come onnivoro e a un certo punto della propria vita ha deciso di cambiare le proprie abitudini alimentari (anche se probabilmente in futuro crescerà il numero degli esseri umani allevati sin dalla nascita come vegetariani). È assai probabile quindi che fino a un certo punto della propria vita i vegetariani abbiano provato piacere a mangiare, ad esempio, l'arrosto preparato nel giorno di festa da un caro parente. Ed è anche probabile che smettere di mangiare quel piatto durante il pranzo delle domeniche non sia stato propriamente semplice, non solo per le perplessità dei propri cari dubbiosi di una decisione così bizzarra, ma anche per la necessità di trattenersi dal mangiare un piatto delizioso che fino alla settimana prima si era gustato con piacere.

Buona parte dei vegetariani arriverà probabilmente al punto di non considerare più piacevoli e attraenti piatti che contrastano con la propria scelta morale e alimentare, ma sicuramente questo non avviene immediatamente (e in alcuni casi non accade mai). L'obiezione di senso comune appare a prima vista fondata, quindi: il vegetariano si priva di gratificazioni. A questo punto, la replica standard del vegetariano consiste solitamente nell'avanzare le proprie ragioni morali contro i piaceri della carne (espressione valida in ogni suo possibile senso). La giustificazione del proprio atteggiamento, cioè, è ricondotta a ragioni morali che soverchiano il semplice piacere del cibo, proprio in quanto morale. Ad esempio, se un animale viene riconosciuto come dotato di status morale, ucciderlo per usarne le carni come cibo è un omicidio e pertanto nessun piacere da alimenti derivati da un tale azione è sufficiente a giustificarlo.

Sicuramente i vegetariani e gli scettici circa le loro ragioni divergono su queste ragioni morali. Nel salotto televisivo in cui si discute del tema il vegetariano vede nell'animale un soggetto di diritti e il famoso chef no. È indubbio che al cuore della divergenza ci sono argomenti morali e il riconoscimento da dare agli animali non umani che finiscono sulle tavole degli esseri umani. Attorno a questa divergenza, tuttavia, si muove un discorso sul tipo di vita che conduce chi adotta una scelta vegetariana e chi la critica. Una delle ragioni della povertà del discorso pubblico sul

vegetarianesimo e, in genere, sulle questioni etiche delle nostre scelte alimentari è data anche dalla difficoltà di mettere a tema tali scelte all'interno di un più ampio discorso sullo stile di vita. Tale messa a tema può passare solo da un ripensamento del significato del cibo all'interno della discussione sulla moralità del vegetarianesimo. I sostenitori dell'idea che il vegetarianesimo sia una scelta rinunciataria colgono infatti un punto importante e che è spesso trascurato dalle analisi etiche sul vegetarianesimo. Non è infrequente, infatti, percepire negli argomenti filosofici sul vegetarianesimo una sorta di sottovalutazione dell'importanza del cibo nelle vite umane. Il fatto che - a ragione secondo chi scrive - sarebbe opportuno ripensare l'uso alimentare degli animali per le loro sofferenze non implica che le nostre tradizioni e abitudini alimentari non siano importanti e abbiano un ruolo ben diverso dall'essere "solo cibo".

Adottare un'alimentazione vegetariana non significa mortificarsi per ragioni morali superiori e rinunciare a importanti piaceri della vita, ma significa riflettere criticamente su una importante sfera di esperienza della propria vita e ripensarla. Scegliere un'alimentazione vegetariana (in qualsiasi modo essa sia declinata) non è quindi una mortificazione in vista di un bene più alto e importante., ma la trasformazione di un'area di esperienza centrale per la nostra vita. Considerato il radicamento delle abitudini alimentari nelle nostre vite e il loro significato possiamo guardare alla riflessione su di esse e al loro cambiamento come a una forma di trasformazione del carattere. Se immaginiamo la vita vissuta dagli animali che potrebbero giungere sulle nostre tavole (e le sofferenze che le hanno costellate) possiamo giungere a pensare che un certo tipo di alimenti non possono più fare parte di ciò che riteniamo un piacere della vita. Questo non implica ovviamente giungere a trovarli immediatamente sgradevoli o perdere qualsiasi desiderio nei loro confronti. Significa pensare che qualcosa che prima era parte di ciò che rendeva la nostra vita buona da un certo punto in poi non può più essere visto come tale. Trasformare la propria condotta alimentare è un modo per autodeterminare il proprio carattere e stabilire una distanza rispetto ad abitudini consolidate e ricevute.

Non è un caso che nella lunga storia del vegetarianesimo questa condotta alimentare sia stata spesso uno dei tratti distintivi degli appartenenti a gruppi "radicali" in contrasto con le idee, politiche e morali, dominanti nella società in cui vivevano. Cambiare la propria alimentazione come conseguenza di una attenzione morale agli animali è un modo di affermare cosa è meglio nella propria vita e quale tipo di persona si vuole essere. In questo senso, quindi, non si tratta di una forma di mortificazione, ma di una riflessione sui piaceri e i beni che si ritengono importanti per condurre una vita buona e di una loro riorganizzazione.

IL BENE È IL TUTTO

SAVERIO MARIANI

Per affrontare la riflessione che vorrei proporre, e per onestà, dobbiamo partire da una constatazione che appare molto semplice e, tuttavia, è decisiva: **se non avessimo l'opportunità di dire cos'è bene e cos'è male per la nostra vita, probabilmente non riusciremmo a sopravvivere.** È infatti solo capendo cos'è buono per noi – nel tentativo di attirarlo dentro le nostre esistenze – e ciò che è male per noi – cercando al contrario di espellerlo dalle nostre vite –, che possiamo impostare uno stile di vita che possa dirsi “sano”. A quest'idea dovremmo avere un'adesione spontanea molto vicina al cento per cento.

Eppure una parte del pensiero filosofico occidentale – per lo più quello che si è posto a una certa distanza dalla tradizione religiosa (in questo momento penso soprattutto a **Spinoza** e a **Deleuze**, ma ce ne sono anche tanti altri) – ci ha insegnato che bene e male si dicono solo in maniera relativa, mai assoluta. Scrive Spinoza nel suo *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene* che “bene e male non esprimono altro che una relazione” (KVI, 10). Essi, continua il filosofo olandese, sono *enti di ragione* e non *enti reali*. Inoltre ciò che è bene per noi assomiglia sempre più a ciò che ci è utile, e ciò che è male per noi ricalca i caratteri di inutilità. Bene e male “(come, ad esempio, la bontà di Pietro e la cattiveria di Giuda) non hanno alcuna definizione al di fuori dell'essenza di Giuda e di Pietro”, conclude Spinoza. Infatti, dire che qualcosa è di per sé bene, o male, significa connotare moralmente un ente nel suo statuto ontologico.

Quest'ultimo è il procedimento che mette in atto ogni ideologia, religione e pensiero includente in quanto escludente – ovvero una forma del pensiero che, nel tentativo di racchiudere in un suo perimetro una serie di idee o enti, esclude, e a volte rigetta, tutto ciò che ne rimane al di fuori.

Allo stesso tempo, buona parte di noi umani richiede e pretende una certa libertà e autonomia nella scelta di ciò che è bene e male nella propria vita. La letteratura, il cinema e ora anche le serie tv, sono piene di vicende che alimentano un conflitto nato proprio dalla distanza fra ciò che è bene per il personaggio A e ciò che è bene per il personaggio B. Per **Lo Svedese** di *Pastorale americana* è praticamente inconcepibile capire sua figlia Merry (se non attraverso un'empatia padre-figlia che Roth rende in maniera sublime) quando si trasforma in una aderente dei *Weathermen* e ha oramai *portato la guerra in casa*. I due si trovano su piani differenti non solo perché hanno vissuto vite diverse, sebbene contigue, ma perché hanno un

diverso approccio nei confronti di ciò che è bene per la loro vita e, forse, per la vita in generale. La narrazione di una serie televisiva come *Gomorra* ci racconta che per i suoi protagonisti, calati in una realtà che sembra inventata e invece non lo è, ciò che è bene per la propria vita risiede nella crudeltà dei loro atti, il loro sovvertire ogni regola costituita da uno Stato che non esiste, non è presente. Chiunque di noi, guardandolo dal divano di casa, riflette sulla parziale moralità di quelle persone – per usare un eufemismo. E in verità essi sono uomini e donne che lottano per il *loro* bene, all'interno di un sistema di valori che rifiutiamo e consideriamo criminale.

Il medesimo ragionamento si potrebbe compiere – e si compie molto spesso nelle trasmissioni di approfondimento, così come sui giornali – nei confronti di coloro i quali, (in)seguendo un dogma religioso applicano alla realtà proprio quel dispositivo includente poiché escludente. La realizzazione di quel perimetro è, sotto ogni profilo e a qualsiasi altezza storica, un atto di sopraffazione e di difesa che nasce dalla convinzione che qualcosa è, per suo statuto ontologico, “il” bene per la nostra vita (e vada quindi preservato) e qualcosa è “il” male.

In fondo noi stessi, ogni giorno – schiacciati fra gli impegni che non desideriamo e gli angoli di sopravvivenza – inseguiamo ciò che è bene, ciò che ci appare come *utile* (“**ognuno, a seconda del suo affetto, giudica una certa cosa buona o cattiva, utile o inutile**” scrive ancora Spinoza nell’*Etica*, E3P39Sch.). È il respiro dopo una corsa, la lettura serale dopo una giornata fuori di casa, è la cena con gli amici, o l’amore con la persona amata. Tutto questo è *il nostro* bene – la sua mancanza è *il nostro* male. Tuttavia pensare che gli altri debbano possedere il nostro stesso orizzonte fa paura, poiché se così fosse la vita si schiaccerebbe in una piatta dimostrazione di se stessa nella quale tutto è uguale a tutto. La diversità invece si salva grazie al differente accordo che c’è fra il *mio* bene e il *tuo* bene; risiede nello scarto prolifico che si insinua fra quella che chiamo “mia ricerca” e quella che, altrettanto convenzionalmente, chiamiamo “tua ricerca”.

Giungiamo, dunque, a una prima tappa del nostro ragionamento: è inopportuno e dannoso connotare le cose come *per natura* buone o malvagie. Sembra una banalità, ma non lo è affatto – ed ora proverò a mostrare perché.

Abbiamo detto che bene e male sono due termini che acquisiscono senso solamente in maniera relativa. Una cosa è bene rispetto a qualcuno e a qualcosa che, al contrario, è male. Così come maggiore e minore sono dei comparitivi, poiché il maggiore è *più* rispetto a quello stesso termine per il quale il minore è *meno*.

La prima e più grande obiezione a cui occorre rispondere ora è: se bene e male vengono considerati *sempre* come termini relativi il vivere comune sarà di conseguenza anarchico e ogni comunità potrà immediatamente sfociare in una guerra di tutti contro tutti, giacché ognuno cercherà di proteggere il proprio perimetro di bene. Obiezione giustissima che si configura come l’altra faccia del discorso sulle diversità che vengono salvaguardate dalla relatività dei termini bene e male.

La filosofia a cui facciamo riferimento risponde a questa osservazione in maniera indiretta. Il suo argomento potrebbe essere così riassunto: è inutile imporre categorie morali dall'esterno a ciò che è la vita nel suo darsi spontaneo. **Ciò che è non esiste nella misura in cui noi umani decidiamo che esista, piuttosto esiste perché – tautologicamente – esiste.** Il ragionamento, allora, non va più inteso da un punto di vista morale ma ontologico. Il vero nodo da sciogliere e oltrepassare per sconfiggere la cieca diatriba fra bene e male è l'antropocentrismo e tutto il paradigma ontologico che esso ha contribuito a creare. La centralità dell'uomo nella natura e la sua indiscussa superiorità nei confronti di tutti gli altri esseri è un problema ontologico tanto quanto la fondatezza del bene e del male.

In altre parole, la vita o l'essere, è spontaneamente ciò che è, per questo è perfetta: essa si dà senza un fine che la trascende imponendole dall'alto un senso. O forse è proprio questo il senso che ha il suo darsi senza sosta, ovvero la naturalità del suo venire a galla ed emergere. Ingabbiare questo processo significa voler piegare il corso delle cose nel nostro verso, proteggersi e garantirsi una posizione migliore eppure – come scrive Philip Roth ne *I fatti*: “non tutte le cose esistono per essere comprese e usate, ma esistono anche perché, abbastanza sorprendentemente, sono la vita”. Ecco: **abbastanza sorprendentemente**, perché ci sembra davvero uno spreco enorme (e forse anche un errore) non intervenire nel corso delle cose per renderle *nostre*, per *usarle* a nostro favore.

Qual è allora il passaggio ulteriore che dobbiamo compiere?

L'uomo si è sempre pensato il centro del vivere comune nonché il vettore verso il quale ogni cosa deve tendere. Poche sono state le operazioni filosofiche e di conseguenza politiche che hanno messo in discussione questo assunto antropocentrico. La diversità non è mai stata un elemento presente nelle vite di ciascuno come lo è in questa epoca nella quale ogni connessione è più veloce e la migrazione (sia di idee che di corpi) è all'ordine del giorno. La diversità ci insegna non solo l'alterità, ma – paradossalmente – l'uguaglianza. L'uomo, più viene a contatto con la diversità, e più si decentra, si scioglie in un *ab-soluto* nel quale non vi è centro ma solo periferia. È proprio di questo spostamento verso la periferia che parla Leonardo Caffo nel suo *Fragile umanità. Il postumano contemporaneo* (Einaudi, 2017), dove possiamo leggere: “Tutto avviene sul bordo, in periferia, e nella consapevolezza che tutto si muove, e continuerà a muoversi in un processo entropico, al di là del controllo che l'essere umano deciderà di esercitare su tali fenomeni” (p. 35). Se tutto è sullo stesso piano nulla è, di per sé, bene o male, ma lo è – finalmente – solamente per la singola esistenza.

Con questo discorso, differentemente da come può sembrare a una prima impressione, non si invalida affatto la premessa iniziale di tale scritto ma, semmai, si ridimensiona e si sposta. Una presa d'atto in questo senso ci costringe a pensare a un nuovo modo di relazionarci con gli altri e con il bene e il male. Infatti, il fatto che una cosa sia riconosciuta come bene dalla nostra “bolla” non significa affatto che venga

riconosciuta come tale anche da un'altra "bolla" ma, anzi, sta proprio nella relazione che si situa lo sviluppo e la tolleranza.

Perché tutto ciò diventi la linea guida delle nostre esistenze occorre che muti la consapevolezza e lo sguardo di ognuno: la vita nella sua interezza, l'essere, non si costituisce intorno a un punto ben delineato chiamato uomo. Il ruolo centrale che l'uomo ha avuto finora va ridimensionato e spostato, non solo per garantire la sopravvivenza delle altre forme di vita, dunque per motivi prettamente *ecologici*, come dice Caffo. Si tratta anche di evitare che la superiorità e presunta centralità dell'uomo nella natura si sposti in periferia, in una lotta cieca fra opinioni morali e posizioni ideologiche.

È impossibile in questa sede affrontare con completezza l'argomento – e le sue inevitabili e delicate ricadute politiche e bio-politiche –, ed inoltre continuerà ad essere impossibile finché non si avrà piena coscienza della necessità di oltrepassare lo schema filosofico che nella natura individua delle gerarchie prestabilite.

La filosofia di Spinoza, così come quella di **Bergson** e Deleuze, sono alcune delle tappe di un percorso filosofico che ha stabilito una visione alternativa all'antropocentrismo. Esse fanno parte di una grande rivoluzione copernicana che è tutt'altro che realizzata. In Spinoza e negli altri, sebbene in maniera diversa, è sul piano ontologico che si gioca l'intera posta in palio: l'uguaglianza sostanziale di tutti gli enti scuote dall'interno. Non esiste centro, non vi sono altezze, non esiste interno e non esiste esterno: tutto è liquidamente disteso su un unico piano. Non deve scaturire da questa idea un sentimento di dispersione e spersonalizzazione poiché in quest'ultima, come ricordava il *Siddhartha* di Hesse, "rimane aperto il miracolo" e risiede "il grande mistero".

Cos'è, dunque, bene nella vita?

Il bene nella vita è ciò che dà completezza a ciò che siamo, all'intima essenza di ognuno. È l'assecondare la struttura più semplice di cui siamo composti, come lo stesso Spinoza ricorda. È, inoltre, muoversi e scegliere nella consapevolezza di essere un punto niente affatto isolato all'interno di una rete che è infinitamente più grande di noi, nell'esser coscienti che si è in continua relazione con tutta la rete nella quale siamo immersi. È dunque bene nella nostra vita farsi guidare non dall'egoismo, bensì dal costante rapporto di relazione che abbiamo con gli altri enti, esseri umani o non umani. Solo in questo modo riusciremo a superare il meccanismo "includente in quanto escludente" che abbiamo prima descritto e ad aprirci davvero. Non è solo una questione di tolleranza nei confronti degli altri, poiché la tolleranza stessa è un meccanismo morale, un dispositivo che tenta di risolvere (senza riuscirci) uno scontro che appare quasi inevitabile. In un orizzonte come questo la differenza non si trasforma in conflitto, piuttosto si configura come il risultato di più angoli d'osservazione.

Sono cosciente di aver appena descritto un'utopia, ovvero una prefigurazione della realtà che può servire, al massimo, da modello per gestire il conflitto nel quale gli uomini sono – in verità – continuamente immersi. Ma la filosofia, nella misura in cui è *vera filosofia*, deve strappare il velo della *doxa*, superare il senso comune, rovesciare le convinzioni fallaci. Il pensiero ha l'obbligo di evitare che la vita di chi lo pratica si adagi sulle certezze infondate.

Ecco allora cosa è realmente bene per la nostra vita: affrontare il reale non dall'alto, bensì ponendo tutto sul medesimo piano, analizzandone i rapporti più che i singoli individui che li compongono: in fondo smettere di pensare che la vita si dia in conformità con i nostri desideri. La vita emerge autonomamente e si diffonde. L'uomo che ha guadagnato una posizione periferica e si è sganciato dall'ossessione di essere al centro (o di essere "il" centro) può finalmente vedere la perfezione innata di ciò che è. Come ci spiega Spinoza **"le cose sono state prodotte da Dio con suprema perfezione"** (E1P33Sch2), ovvero sono quello che sono e per questo sono perfette. Sono Bene. Una conclusione che sembra spaventosa – come posso dire che il corpo del piccolo Aylan è, anch'esso, parte di questo Bene? Ma, di nuovo, **"tutto è bene non significa che tutto è buono in senso morale. [...] Tutto è bene vuol dire invece proprio quello che dice ma che solo raramente si ha il coraggio di ascoltare. Vuol dire che *il bene è il tutto* [...]. Il bene è l'*accadere* del tutto"** (R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione*, Bollati Boringhieri 2008, pp. 108-109).

L'unica conseguenza che si intravede inscritta in questo ragionamento non è né l'esaltazione dell'inattività né tantomeno l'atteggiamento di passività di un uomo che si fa attraversare dagli eventi e li guarda estasiato o impaurito. Ciò che procede al seguito di questo ragionamento è l'azione trasformata dell'uomo, il suo agire consapevole della periferia senza centro nella quale è calato e si trova a vivere.

INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

Endoxa – Prospettive sul presente è una rivista bimestrale di riflessione culturale a carattere monografico. Lo scopo della rivista è sia disseminare conoscenze riconducibili, direttamente o indirettamente, all’ambito umanistico sia di intervenire, in una prospettiva di “terza missione”, nel dibattito contemporaneo, senza alcuna preclusione culturale.

Tutti gli articoli sono tutelati da una licenza *Creative Commons* (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

DIREZIONE/EDITOR:

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

FERDINANDO MENGA (Tubinga) ferdinandomenga@gmail.com

RICCARDO DAL FERRO (Schio) dalferro.ric@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussi, Lucio Cristante, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Macello Monaldi, Fabio Polidori