

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

4, 17, 2019

GENNAIO 2019



www.endoxai.net

ENDOXA
ENDOXA
MIMESIS EDIZIONI

ISSN 2531-7202

Endoxa – Prospettive sul presente, 4, 17, Gennaio 2019

UN COUP DE DÉS

- 7 ROBERTO FESTA *Lanci di dadi tra la terra e il cielo: perché la probabilità dovrebbe essere la nostra guida nella vita*
- 17 RICCARDO DAL FERRO *Ricominciare da un lancio: il ruolo del caso tra Nietzsche e il razionalismo*
- 21 PIER MARRONE *Felicità: Tumbling Dice*
- 31 CRISTINA RIZZI GUELFÌ *Da grande voglio fare quella che gioca a dadi con l'universo*
- 35 FRANCO FERRANT *The Loser Takes it All*
- 43 MAURIZIO BALISTRERI *Mettere su famiglia: è giusto affidarsi al caso?*
- 49 MASSIMILIANO SPANU *Non per caso*
- 55 TOMMASO GAZZOLO *Ogni rivoluzione è un colpo di dadi*
- 59 PEE GEE DANIEL *Un capriccioso arbitrio*
- 67 ANDREA MUNI *Il colpo di dadi che, dunque, sono: a che servono alea e vertigine?*
- 77 ANDREA CRISMANI *Il poker tra gioco, gara e scommessa*
- 83 INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

UN COUP DE DÉS

un'idea su Dio e sulla nostra sorte. Da questa sterminata serie di lanci sono emerse, dapprima, le nostre *intuizioni* sulla probabilità, poi il nostro *concetto di probabilità* e, infine, la *teoria* matematica delle probabilità, che è stata applicata in svariati ambiti e persino nel tentativo di determinare la *probabilità di Dio*. Getteremo qui uno sguardo su alcuni istanti dell'avventurosa storia dei nostri lanci di dadi fra la terra e il cielo.

Astragali. Probabilità preistoriche

La lunga marcia della probabilità comincia nella preistoria. Nelle antiche società pastorali, infatti, gli uomini disponevano di sofisticate intuizioni probabilistiche che venivano applicate nel lancio degli astragali. L'astragalo è un piccolo osso di forma cuboide situato nell'articolazione del piede dell'uomo e negli arti posteriori dei quadrupedi. Negli ovini l'astragalo ha proporzioni particolarmente regolari e può cadere solo su quattro delle sei facce, poiché i due lati estremi non offrono una stabile base di appoggio. Le quattro facce che fungono da basi di appoggio sono di forma molto diversa e, quindi, facilmente distinguibili. Per queste sue caratteristiche, fin dalla preistoria l'astragalo è stato usato come una sorta di dado a quattro facce, per giocare d'azzardo. Gli scavi archeologici hanno consentito di recuperare migliaia di antichi esemplari di astragali, come quelli scoperti a **Varna**, in **Bulgaria**, che risalgono al **quarto millennio avanti Cristo**. I nostri antenati erano soliti attribuire valori numerici alle quattro facce dell'astragalo: 1 e 6 per le facce strette e 3 e 4 per quelle larghe. Grazie al matematico svizzero **Robert Ineichen**, che ha eseguito centinaia di lanci con un astragalo ottenuto da una pecora "moderna", conosciamo le probabilità di uscita delle diverse facce: ciascuna delle facce strette esce con una probabilità del 10% circa e ciascuna delle facce larghe con una probabilità del 40% circa. È ragionevole supporre che i nostri antenati fossero consapevoli di queste probabilità e ne tenessero conto quando scommettevano sull'esito del lancio degli astragali. Questa supposizione è avvalorata dal fatto che i giochi con gli astragali erano, di solito, molto complessi. Per esempio, nella *pleistobolinda*, che era il gioco più diffuso, venivano lanciati contemporaneamente quattro astragali e il risultato del lancio era dato dalla combinazione delle facce che uscivano. Ciascuna delle 35 possibili combinazioni aveva un particolare punteggio, presumibilmente basato sulla probabilità di uscita dei quattro tipi di faccia. Si deve ipotizzare che i giocatori più esperti conoscessero queste quattro probabilità e fossero anche in grado di determinare, almeno approssimativamente, la probabilità di ciascuna delle 35 combinazioni. Ciò significa che, fin dall'inizio del suo cammino, l'umanità ha potuto contare su un ricco bagaglio di *intuizioni probabilistiche*.

Trafficare con l'incertezza. Probabilità e decisioni

Il **concetto di probabilità** fa la sua comparsa nel pensiero occidentale a partire dall'età classica. Se ne trovano, infatti, molte tracce nella filosofia greca e romana. Fin dal suo apparire, questo concetto appare come un Giano bifronte, con due significati: la **probabilità oggettiva**, che si riferisce agli stati del mondo, e la **probabilità soggettiva**, che rappresenta gli stati della mente.

PROBABILITÀ OGGETTIVE. Le probabilità oggettive si riferiscono allo **stato del mondo**, cioè a determinati aspetti della realtà esterna. Per esempio, la probabilità menzionata nell'enunciato "La probabilità di morte nella peste di Londra del 1665-66 fu pari al 20%" è una probabilità oggettiva che indica la *frequenza relativa* dei londinesi deceduti in quella peste. Diversi studiosi hanno sostenuto che le frequenze relative non sono l'unica specie di probabilità oggettive. Supponiamo di apprestarci a lanciare un dado da gioco che non è mai stato lanciato prima d'ora. Allora la probabilità oggettiva di cui si parla nell'enunciato "La probabilità di uscita del 4 nel prossimo lancio è pari a 1/6" non può indicare la frequenza relativa di uscita del 4. Essa indicherà, invece, la *propensità* dell'uscita del 4, cioè l'intensità della tendenza del dado a uscire con il 4 nel prossimo lancio e in qualsiasi lancio successivo.

PROBABILITÀ SOGGETTIVE. Le probabilità soggettive si riferiscono allo **stato della mente** di un determinato individuo e, più precisamente, a certi aspetti delle sue opinioni. Per esempio, la probabilità menzionata nell'enunciato "Tizio pensa che la probabilità che domani a Milano pioverà sia il 50%" è una probabilità soggettiva che indica il *grado di credenza* di Tizio nella verità dell'ipotesi che domani a Milano pioverà. Le probabilità soggettive possono rappresentare le nostre opinioni su ipotesi di qualunque genere, comprese le ipotesi scientifiche e teologiche, e possono variare notevolmente da un individuo all'altro. Potremmo così affermare che, secondo Tizio, la probabilità che Dio esista è pari al 100% mentre, secondo Caio, è pari allo 0%. Ciò significa che Tizio è certo che Dio esiste, mentre Caio è certo che non esiste.

RELAZIONI TRA PROBABILITÀ SOGGETTIVE E OGGETTIVE. La variabilità individuale delle probabilità soggettive non è illimitata. Vi sono, infatti, molti casi in cui diversi individui attribuiscono le stesse probabilità soggettive a una determinata ipotesi. Ciò accade quando essi condividono le stesse convinzioni circa le probabilità oggettive che governano il comportamento degli eventi descritti da quell'ipotesi. Per esempio, molti individui sono certi che la propensità dell'uscita del 4 in qualsiasi lancio di un dado da gioco dall'apparenza regolare sia 1/6. Allora essi concorderanno anche nell'attribuire una probabilità soggettiva pari a 1/6 all'ipotesi che al prossimo lancio del dado esca il 4. Così facendo essi si attengono, sia pure inconsapevolmente, al cosiddetto **principio principale**, formulato dal filosofo statunitense **David Lewis**,

secondo il quale le probabilità soggettive di un individuo dovrebbero riflettere le sue opinioni sulle probabilità oggettive. Nel caso in cui le probabilità soggettive di Tizio sono identiche, o quasi, alle corrispondenti probabilità oggettive – cioè alle frequenze relative e alle propensità che caratterizzano l'ambiente di quell'individuo –, diremo che esse sono *cognitivamente adeguate*. Affinché Tizio possa agire con successo nel suo ambiente non deve solo disporre di probabilità soggettive cognitivamente adeguate, ma deve anche farne un uso appropriato, nel senso che verrà ora illustrato.

LA PROBABILITÀ È LA NOSTRA VERA GUIDA NELLA VITA. Il vescovo e teologo inglese **Joseph Butler** (1692–1752) sosteneva che la nostra conoscenza della natura e di Dio non è mai certa ma, nel migliore dei casi, è solo probabile. Negli ultimi cinquant'anni la fama di Butler si è diffusa grazie al suo citatissimo motto che, per noi esseri umani, “la probabilità è la vera guida della vita” (*The Analogy of Religion*, 1736). Questo motto suggerisce che le probabilità sono uno strumento indispensabile per trafficare con l'incertezza, cioè per decidere come agire in un mondo incerto. Un esempio tratto dalla vita quotidiana permetterà di comprendere in che modo le decisioni sono guidate dalle probabilità soggettive. Supponiamo che Tizio si appresti a fare una passeggiata nel parco e che debba decidere se uscire con l'ombrello oppure no. Dopo avere scrutato il cielo, Tizio attribuisce una probabilità del 30% all'ipotesi che nel corso della passeggiata pioverà e una probabilità del 70% all'ipotesi che non pioverà. In simboli, $p(\text{Piove}) = 0,3$ e $p(\text{Non piove}) = 0,7$. Queste probabilità hanno un ruolo fondamentale per la decisione di Tizio, ma non bastano a determinarla. Infatti, per valutare la bontà delle sue azioni, Tizio dovrà tener conto anche della *desiderabilità* dei loro possibili risultati. Qui ci basterà considerare la bontà dell'azione di uscire con l'ombrello. Se Tizio esce con l'ombrello, potranno verificarsi due risultati: 1) pioverà e Tizio passeggerà riparandosi con l'ombrello; 2) non pioverà e l'ombrello sarà solo d'impiccio. Nella moderna teoria delle decisioni la desiderabilità di questi due risultati viene rappresentata con appropriate misure di *utilità*. Per esempio, l'utilità di passeggiare con l'ombrello sotto la pioggia potrebbe essere 25 e quella di passeggiare con l'ombrello quando non piove 10. In simboli, $U(\text{Ombrello}, \text{Piove}) = 25$ e $U(\text{Ombrello}, \text{Non piove}) = 10$. La bontà dell'azione di uscire con l'ombrello è misurata dalla sua *utilità attesa* – in simboli, $U(\text{Ombrello})$ –, definita come la media ponderata delle utilità $U(\text{Ombrello}, \text{Piove})$ e $U(\text{Ombrello}, \text{Non piove})$:

$$U(\text{Ombrello}) = p(\text{Piove}) \times U(\text{Ombrello}, \text{Piove}) + p(\text{Non piove}) \times U(\text{Ombrello}, \text{Non piove})$$

Come si vede, i pesi di $U(\text{Ombrello}, \text{Piove})$ e $U(\text{Ombrello}, \text{Non piove})$ sono dati dalle probabilità $p(\text{Piove})$ e $p(\text{Non piove})$. Se sostituiamo le utilità e le probabilità che compaiono nella definizione con i loro valori numerici, troviamo che $U(\text{Ombrello}) =$

$0,3 \times 25 + 0,7 \times 10 = 14,5$. Con il procedimento appena illustrato, Tizio può determinare anche l'utilità attesa $U(\text{Non ombrello})$ di uscire senza l'ombrello. Se Tizio è razionale, sceglierà l'azione con la maggiore utilità attesa. Questo criterio di razionalità pratica, noto come regola di *massimizzazione dell'utilità attesa*, è il principio fondamentale della moderna *teoria delle decisioni*. Alla luce di questa teoria possiamo così riformulare il motto di Butler: "la massimizzazione dell'utilità attesa è la nostra vera guida nella vita".

Concepita fra terra e cielo. La genesi della teoria delle probabilità

TRE SECOLI IN DIECI RIGHE. UNA BREVISSIMA STORIA DELLA TEORIA DELLE PROBABILITÀ. Mentre il concetto di probabilità emerse, come si è visto, nell'età classica, fu soltanto attorno alla metà del Seicento che – per opera di matematici e filosofi, come i francesi **Blaise Pascal** (1623-1662) e **Pierre de Fermat** (1601-1665) e l'olandese **Christiaan Huygens** (1629-1695) –, vennero elaborati i primi elementi della *teoria delle probabilità*. In un tempo relativamente breve, la teoria conobbe enormi progressi fino a che, agli inizi dell'Ottocento, il matematico francese **Pierre-Simon de Laplace** (1749-1827) fornì un'organica sistemazione dei maggiori risultati ottenuti fino ad allora. Per la fondazione assiomatica della teoria delle probabilità occorre attendere gli anni trenta del secolo scorso, quando il matematico russo **Andrej Nikolaevič Kolmogorov** (1903-1987) dimostrò che tutti i teoremi del calcolo delle probabilità potevano essere dedotti da un ristretto numero di assiomi.

TRA ZOLFO E INCENSO. LE DUE SCOMMESSE DI PASCAL. I primi rudimenti della teoria delle probabilità si possono rintracciare nell'opera di Blaise Pascal. Lo spunto delle sue riflessioni sull'argomento fu offerto da due scommesse. La prima odorava di zolfo, poiché riguardava le pratiche peccaminose e, secondo alcuni, quasi demoniache, del gioco d'azzardo; la seconda, invece, odorava d'incenso, poiché consisteva nella decisione se credere in Dio oppure no.

Tra il 1652 e il 1654, Pascal partecipò intensamente alla vita mondana e frequentò diversi amici libertini con i quali si dedicava al gioco d'azzardo. Uno di questi amici era **Antoine Gombaud**, cavaliere de Méré. Turbato da un periodo di scarsa fortuna al gioco, nel 1654 de Méré pose a Pascal alcuni difficili quesiti sul gioco d'azzardo, tra i quali il più famoso è il seguente. La probabilità che esca almeno un 6 su 4 tiri, lanciando un dado alla volta, è identica, oppure no, alla probabilità che escano almeno due 6 su 24 tiri, lanciando due dadi alla volta? Pascal discusse di questo problema in un carteggio con Fermat, giungendo alla conclusione che un singolo 6 su 4 lanci è più probabile di un doppio 6 su 24 lanci. I risultati esposti in questo carteggio sono il punto di partenza della moderna teoria delle probabilità.

Terminato il periodo mondano, Pascal si dedicò alla stesura di quelle riflessioni sul cristianesimo che sarebbero state pubblicate postume nei *Pensieri*. In alcune pagine di quest'opera viene illustrata la scommessa consistente nella decisione se credere in Dio, oppure no. La credenza in Dio deve esser qui intesa in senso pragmatico, come l'adozione di una condotta di vita cristiana. Pascal intende dimostrare, attraverso un argomento probabilistico, che la scelta più conveniente è quella di vivere come se Dio esistesse. Nella terminologia della moderna teoria delle decisioni, di cui l'argomento di Pascal costituisce l'atto di nascita, la conclusione pascaliana può essere riformulata dicendo che l'utilità attesa di credere in Dio è maggiore di quella di non crederci. Per illustrare il modo in cui si raggiunge questa conclusione, supporremo che Tizio debba decidere se credere, oppure no, in Dio. Se Tizio crede in Dio, potranno verificarsi due risultati: 1) Dio esiste e Tizio guadagna un'eterna beatitudine; 2) Dio non esiste e Tizio, poiché ha vissuto cristianamente, rinunciando ai piaceri del libertinaggio, guadagna solo scarse soddisfazioni materiali. L'utilità di questi due risultati può venire rappresentata dalle uguaglianze $U(\text{Crede}, \text{Dio}) = \infty$ e $U(\text{Crede}, \text{Non Dio}) = 10$: la prima significa che l'utilità di credere nel caso in cui Dio esiste è infinita, la seconda che l'utilità di credere nel caso in cui Dio non esiste ha un valore piuttosto piccolo. L'utilità attesa $U(\text{Crede})$ di credere in Dio è così definita:

$$U(\text{Crede}) = p(\text{Dio}) \times U(\text{Crede}, \text{Dio}) + p(\text{Non Dio}) \times U(\text{Crede}, \text{Non Dio})$$

Per determinare l'esatto valore di $U(\text{Crede})$, Tizio dovrà stabilire le probabilità soggettive $p(\text{Dio})$ e $p(\text{Non Dio})$ da attribuire, rispettivamente, all'ipotesi che Dio esiste e all'ipotesi che non esiste. Pascal suppone che il valore ε di $p(\text{Dio})$ stabilito da Tizio sia piccolissimo, ma diverso da zero. Sostituendo le utilità e le probabilità che compaiono nella definizione con i loro valori numerici, troviamo che $U(\text{Crede}) = \varepsilon \times \infty + (1 - \varepsilon) \times 10 = \infty$. Ciò significa che l'utilità attesa di credere in Dio è infinita. Con un ragionamento analogo, Tizio potrà determinare anche l'utilità attesa di non credere in Dio, che sarà uguale a $-\infty$, cioè alla perdita infinita prodotta dalla dannazione eterna. **Ne segue che, se Tizio è razionale allora, in accordo con la regola di massimizzazione dell'utilità attesa, deciderà di credere in Dio.**

IL REVERENDO THOMAS BAYES E L'EPISTEMOLOGIA BAYESIANA. Ai nostri giorni la concezione empiristica della conoscenza, secondo la quale dovremmo essere sempre disposti a imparare dall'esperienza, viene spesso riformulata in termini probabilistici. Supponiamo che Tizio attribuisca una *probabilità iniziale* $p(H)$ all'ipotesi H e che, successivamente, acquisisca l'evidenza empirica E . Allora, secondo la concezione empiristica, egli dovrebbe aggiornare $p(H)$ sostituendola con la *probabilità finale* $p(H|E)$, che si legge "probabilità di H , data la condizione E ". Il valore di $p(H|E)$ può essere determinato mediante il *teorema di Bayes*, dimostrato dal reverendo e

matematico inglese **Thomas Bayes** (1702-1761) in uno scritto pubblicato postumo nel 1763. Nella sua versione più semplice il teorema afferma che $p(H|E) = p(H) \times (p(E|H)/p(E))$. Il fattore $p(E|H)/p(E)$, che compare sul lato destro dell'uguaglianza, è una misura del *potere esplicativo* di H nei riguardi di E, cioè della capacità dell'ipotesi H di *spiegare l'evidenza* E, rendendola più probabile. Possiamo esprimere il contenuto intuitivo del teorema di Bayes in questo modo: la probabilità finale di un'ipotesi H, alla luce dell'evidenza E, è direttamente proporzionale alla probabilità iniziale di H e al potere esplicativo di H nei riguardi di E. Può quindi accadere che a un'ipotesi inizialmente poco probabile sia attribuita un'elevata probabilità finale grazie al suo elevato potere esplicativo nei riguardi dell'evidenza. La grande fama del teorema di Bayes è in gran parte dovuta all'importanza e alla varietà delle sue applicazioni filosofiche. Infatti, a partire dai primi decenni del secolo scorso, si è sviluppata un'importante corrente epistemologica, nota come *epistemologia bayesiana*, basata sull'idea che, applicando in maniera appropriata il teorema di Bayes, si possa far luce sulla formazione e il cambiamento delle opinioni nei più disparati campi. Gli epistemologi bayesiani si sono occupati della determinazione della probabilità di diverse specie di ipotesi come, per esempio, le ipotesi scientifiche, le ipotesi diagnostiche formulate dal medico, le ipotesi di colpevolezza esaminate nei tribunali e, *last but not least*, l'ipotesi che esista Dio.

La probabilità di Dio

I filosofi hanno elaborato diversi argomenti per dimostrare l'esistenza di Dio sulla base dell'esperienza. Per esempio, sono stati proposti svariati *argomenti teleologici* (dal greco *télos*, che significa fine o scopo) con i quali si pretende di dedurre la conclusione che Dio esiste da alcune premesse che descrivono la nostra evidenza empirica sull'ordine dell'universo. Tali argomenti sono volti a mostrare che l'ordine dell'universo *non può* essere apparso casualmente, ma *deve* essere stato progettato con qualche scopo da un essere intelligente. Tra i sostenitori dell'argomento teleologico vanno annoverati **Tommaso d'Aquino**, che ne propose una celebre versione nella *Summa Theologiae* (1265-1274), e **Isaac Newton** il quale, nell'appendice alla seconda edizione dei suoi *Principia* (1713), afferma che "l'elegantissimo sistema del sole, dei pianeti e delle comete non avrebbe mai potuto sorgere senza il progetto e il dominio di un essere intelligente e potente". Gli argomenti teleologici proposti fino ai primi anni del Settecento sono accomunati dalla pretesa che l'ipotesi dell'esistenza di Dio sia *deducibile* con certezza dall'evidenza empirica. Tuttavia, lo sviluppo e la diffusione della teoria della probabilità condusse ben presto a profondi cambiamenti nel dibattito filosofico sull'esistenza di Dio. Infatti, a partire dal secondo decennio del Settecento, vennero elaborate diverse versioni probabilistiche dell'argomento teleologico, con le quali si

intendeva mostrare che è *improbabile* che l'ordine della natura sia apparso casualmente e che, quindi, è *probabile* che esso sia stato progettato da un essere intelligente.

JOHN ARBUTHNOT, IL RAPPORTO TRA I SESSI E LA DIVINA PROVVIDENZA. La prima versione probabilistica dell'argomento teleologico si deve al medico e scrittore scozzese **John Arbuthnot** (1667–1735) il quale cercò di dimostrare l'esistenza di Dio a partire da considerazioni di carattere statistico sulle frequenze relative delle nascite di maschi e femmine. Esaminando i registri delle nascite di Londra per ciascuno degli 82 anni dal 1629 al 1710 egli fece due scoperte:

- 1) vi era un *equilibrio quasi perfetto* tra i sessi poiché, in ognuno di questi anni, la frequenza relativa dei due sessi tra i neonati era vicinissima al 50%;
- 2) tuttavia, vi era anche un *lievissimo eccesso* dei maschi sulle femmine poiché, in ognuno di questi anni, la frequenza relativa dei maschi superava leggermente il 50%.

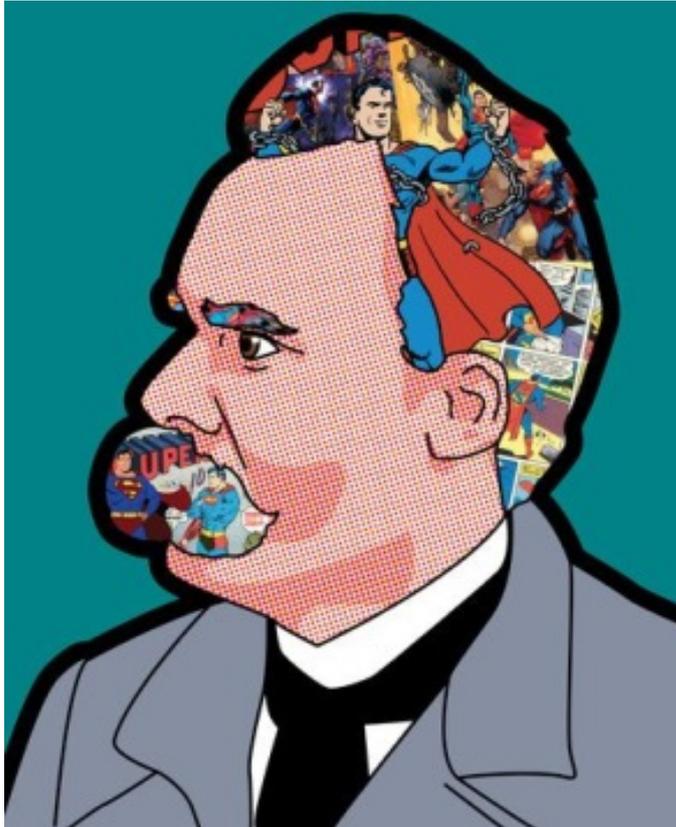
Oggi sappiamo che le scoperte di Arbuthnot hanno una validità generale e che quasi sempre e quasi ovunque il rapporto tra i sessi alla nascita è leggermente squilibrato a favore dei maschi. Nel 1930 il biologo e statistico inglese **Ronald Fisher** offrì una convincente spiegazione evolutivistica del quasi perfetto equilibrio tra maschi e femmine in tutti gli animali sessuati, uomo compreso, mentre non disponiamo ancora di alcuna spiegazione del lievissimo eccesso dei maschi. Arbuthnot descrisse le proprie scoperte nel breve scritto *An argument for Divine Providence, taken from the constant regularity observed in the births of both sexes*, stampato nel 1711. Secondo l'autore era estremamente improbabile che i due tipi di ordine dell'universo da lui scoperti, cioè l'equilibrio quasi perfetto tra i sessi e il lievissimo eccesso dei maschi, potessero essere attribuiti al caso. Era quindi molto probabile che fossero dovuti all'intervento della divina provvidenza. Arbuthnot fu anche abbastanza temerario da ipotizzare le ragioni del duplice intervento divino. Attraverso l'equilibrio quasi perfetto tra i sessi il buon Dio si propendeva di conservare la specie umana garantendo a ogni maschio la sua femmina, mentre il lieve eccesso dei maschi era motivato dall'intenzione divina di compensare la maggiore mortalità giovanile dei maschi rispetto alle femmine, dovuta alla guerra, ai viaggi in mare e alla pericolosità dei lavori maschili. A dispetto dei diversi errori matematici che gli studiosi hanno identificato nello scritto di Arbuthnot e delle sue fantasiose ipotesi sulle intenzioni divine, non si può negare allo scrittore inglese il grande merito di avere introdotto la probabilità nelle indagini sull'esistenza di Dio.

RICHARD SWINBURNE E L'EPISTEMOLOGIA BAYESIANA DELLA RELIGIONE. A tre secoli di distanza dal pionieristico scritto di Arbuthnot, la ricerca di argomenti

probabilistici per l'esistenza di Dio ha ricevuto un potente impulso dalle ricerche del filosofo inglese **Richard Swinburne** (1934-vivente), che può essere considerato il fondatore della moderna *epistemologia bayesiana della religione*. In particolare, nel libro *The Existence of God* (1979/2004), Swinburne elabora una sofisticata versione bayesiana dell'argomento teleologico.

Supponiamo di avere attribuito la probabilità iniziale $p(\text{Dio})$ all'ipotesi che esiste Dio. Alla luce dell'evidenza empirica che l'universo è ordinato in un determinato modo – evidenza che indicheremo con “Ordine” –, dovremo aggiornare $p(\text{Dio})$ sostituendola con la probabilità finale $p(\text{Dio} | \text{Ordine})$. Questa probabilità può essere determinata con il teorema di Bayes, cioè con la formula $p(\text{Dio} | \text{Ordine}) = p(\text{Dio}) \times (p(\text{Ordine} | \text{Dio})/p(\text{Ordine}))$. Anche se $p(\text{Dio})$ è molto piccola, la probabilità finale $p(\text{Dio} | \text{Ordine})$ potrebbe essere elevata, a condizione che il potere esplicativo $p(\text{Ordine} | \text{Dio})/p(\text{Ordine})$ dell'ipotesi dell'esistenza di Dio nei riguardi dell'ordine dell'universo sia molto grande. Secondo Swinburne tale condizione si realizza se consideriamo quel particolare tipo di ordine costituito dal cosiddetto *fine tuning* dell'universo. Questa espressione, spesso tradotta con “sintonizzazione fine”, si riferisce alla circostanza, messa in luce dalle scoperte fisiche dell'ultimo secolo, che solo una gamma molto ristretta di leggi fisiche e condizioni iniziali dell'universo permette la nascita e la sopravvivenza della vita sul nostro pianeta e, quindi, anche l'esistenza degli esseri umani. Per esempio, i fisici **John D. Barrow** e **Frank J. Tipler**, nella loro opera *Il principio antropico* (1986), osservano che “se le intensità relative delle interazioni nucleare ed elettromagnetica fossero anche leggermente diverse da quelle osservate, in natura non esisterebbero atomi di carbonio e l'evoluzione di osservatori umani non sarebbe stata possibile”. Indicando con “FT” l'evidenza empirica del *fine tuning*, possiamo determinare la probabilità di Dio alla luce di FT con la formula $p(\text{Dio} | \text{FT}) = p(\text{Dio}) \times (p(\text{FT} | \text{Dio})/p(\text{FT}))$. Secondo Swinburne (1979/2004, p. 172), il *fine tuning*, cioè “**il fatto che le leggi e le condizioni iniziali siano state tali da condurre all'evoluzione dei corpi umani, è molto improbabile a priori, ma molto probabile se c'è un Dio**”. Nella nostra terminologia, ciò significa che la probabilità $p(\text{FT} | \text{Dio})$ del *fine tuning*, data l'esistenza di Dio, è molto vicina a 1, mentre la probabilità $p(\text{FT})$ che il *fine tuning* sia stato determinato dal caso è molto vicina a 0. Ne segue che il potere esplicativo $p(\text{FT} | \text{Dio})/p(\text{FT})$ è molto grande e, quindi, che $p(\text{Dio} | \text{FT})$, cioè la probabilità di Dio alla luce del *fine tuning*, è elevata.

RICOMINCIARE DA UN LANCIO: IL RUOLO DEL CASO TRA NIETZSCHE E IL RAZIONALISMO



RICCARDO DAL FERRO

A caso, come le reazioni indistinte di una folla impazzita. A caso, come i vagiti di un neonato. A caso, come i nostri tentativi di evitare il caso.

Ma la casualità è forse uno degli elementi più eccentrici del mondo, eccentrico proprio perché se avesse un centro non sarebbe più casuale. Persino quest'ultima frase è un tentativo di scongiurare la casualità. Osservando il dipanarsi stocastico dell'orizzonte degli eventi è facile cadere nella contraddizione di considerare il caso come la regola del mondo, ma esso non può essere una regola **poiché il caso è ontologicamente irregolare, sorprendente, imprevedibile**. E quando vediamo regolarità nel caso, quando scorgiamo un ordine nel disordine, in quel momento siamo preda dell'angoscia che ci pervade quando il mondo presenta il conto del suo essere incontrollabile.

Potremmo descrivere l'intera esistenza umana e la storia della nostra cultura come il tentativo di eliminare dal nostro scacchiere mentale l'elemento del caso. Cosa contraddistingue meglio la mente umana dell'inesausto tentativo di dare ordine, trovare (o meglio attribuire; o meglio ancora: imporre) significato alle cose? È comprovato dalle scienze cognitive il fatto che la nostra mente si rasserena quando di fronte a sé trova elementi ordinati, non guidati da una casualità ma da uno schema, mentre siamo turbati quando veniamo posti di fronte ad una molteplicità priva di ordine o significato, sentendoci istintivamente spinti a rimettere ordine a quel caos.

Nietzsche aveva intuito perfettamente la questione quando scrisse: **“Io amo colui che si vergogna quando il dado cade in modo favorevole a lui, e si chiede: 'Sono forse un baro?' giacché egli vuole andare a fondo.”** La cosa fondamentale, nel lancio dei dadi, non è il risultato ma il gesto del lancio: chi punta l'attenzione sul risultato finale è facile alla manipolazione e all'inganno poiché perde il significato reale del gioco. Il nostro sguardo perde velocemente cognizione della mano che scuote i dadi, ma indugia lungamente sul risultato finale, qualunque esso sia. Lo sguardo viene presto distolto dal tintinnare sordo dei dadi nel palmo, ed anzi, spesso i giocatori incalzano il tiratore: “Sbrighati! Dai! Veloce, non perdere tempo!”, non solo per l'ansia di ottenere il finale di quella cerimonia, ma anche e soprattutto perché è nel gesto del mescolamento e del lancio che perdiamo realmente il controllo del mondo. Se c'è un dionisiaco, nel gioco dei dadi, esso sta non nel risultato finale, cristallizzazione apollinea e grafica di un processo anarchico, ma nel movimento che nasconde agli occhi degli osservatori l'evento della casualità, e nel gesto del lancio, quando ancora tutto è indeterminabile, celato, insignificante.

È un vero e proprio **horror vacui** quello che domina la nostra mente quando non sappiamo dare un significato ad un evento, quando ci diviene evidente che il caso domina i fenomeni che osserviamo e, dominandoli, li sottrae alla nostra possibilità di comprendere, pianificare e prevedere. L'oltraggio che il caso ci offre sta tutto lì: contraddice la necessità di prevedere quello che avverrà, costringendo ad affacciarsi alla finestra dell'indeciso. Indeciso come il dado che vengono mescolati, come il lancio non ancora terminato, come il transito da uno stato all'altro, come il momento di buio nel quale ancora le forme non sono sufficientemente distinte da poter dare loro un nome. Il caso è l'indeciso e l'indecidibile, e perciò stesso il non prevedibile, il non programmabile, il vivo e il magmatico.

La tragedia del razionalismo contemporaneo sta tutta lì, nell'accorgersi che il presupposto di considerare il caso come l'eccezione, considerare il mescolamento e il lancio dei dadi come il preludio del traguardo finale, ovvero il risultato che ha forma, che ha significato, che ha stabilità, è semplicemente una favola che ci siamo raccontati. Ma questa favola, come ogni favola che si rispetti, ha avuto conseguenze più che concrete sul mondo.

Essa si è tradotta nella geopolitica, con l'attività perpetrata dagli Stati Uniti, rappresentanti perfetti di un razionalismo apollineo che desidera preservare la forma, analizzare il risultato del tiro, quasi dimenticandosi del tintinnare e del lancio.

Gli Stati Uniti d'America, nel loro ruolo di "ranger" del mondo, come se la loro azione potesse annullare il caso del lancio e preservare sempre lo stesso risultato, hanno vestito i panni dell'alchimista che, mescolando insieme migliaia di elementi diversi (ma dimenticando di annotare quali e in quale misura), pretende di ottenere l'oro in ogni procedimento, negando l'evidenza di aver ottenuto soltanto poltiglia.

Si è tradotta nell'etica, dove ci siamo convinti di poter valutare le conseguenze delle azioni come se fossero atti deliberati, quando nella realtà dei fatti, osservando il processo del lancio di dadi, dovremmo ammettere che ogni nostra azione è intrinsecamente legata alla complessità che la circonda, e su quella complessità abbiamo ben poca presa, per non dire quasi nessuna comprensione.

Ci siamo insomma convinti di poter dimenticare il processo stocastico, convincendoci che l'unica cosa che conta davvero, nel lancio dei dadi, sia l'ordine delle facce che essi mostreranno una volta calmato il dimenarsi e il rotolarsi. Questa è la tragedia del nostro tempo, la tragedia del controllo illusorio, il dramma di una visione miope della complessità, che si dimentica come il risultato finale sia di fatto soltanto un piccolo momento in cui un barlume di significato (prodotto dalla nostra cognizione e ovviamente non strutturato nell'evento reale) può darci un flebile conforto su ciò che sta prima e dopo, sopra e sotto, dentro e fuori a quei processi stocastici che sono il lancio dei dadi e lo svolgimento della storia universale.

Esisterà sempre uno scarto irriducibile tra l'evento del mondo e la nostra capacità di comprenderlo, di dargli un significato, semplicemente perché ciò che noi cerchiamo, nel lancio dei dadi, è qualcosa che non "è" il lancio dei dadi, ma solo una piccola e confortevole parte. E quando ci accorgiamo che quella parte è insignificante, in quel momento dobbiamo ammettere di dover cambiare direzione, nel tentativo di non soccombere.

La vera riscoperta di Nietzsche che attende questo secolo potrebbe aprire le strade ad un nuovo approccio, etico, scientifico e filosofico, sulla comprensione del mondo inteso come dominio del caso e non dell'ordine. Quella è, forse, la strada per una civiltà meno intrisa di horror vacui, meno impregnata del terrore di perdere un controllo che non ha mai avuto. Ma questo cambiamento deve partire dall'individuo.

Forse, la strada giusta è iniziare a lanciare i dadi, puntando l'attenzione sulle cose giuste e fottendosene del risultato.

FELICITÀ: TUMBLING DICE



PIER MARRONE

“Il destino ha truccato i dadi”. Questo abbiamo tutti pensato nei nostri inevitabili momenti di intensa infelicità. Ognuno di noi ha formulato la sua lamentela nei confronti degli altri, del mondo, della propria vita, delle vite che smettevano per sempre di intersecarsi con la nostra, senza ancora sapere che a un’onda succederà un’altra onda. Ciascuno con le proprie parole e secondo il proprio stile. Alcuni hanno elaborato una teoria sulla propria vita, come se questa fosse una narrazione coerente e non una serie di brevi racconti che faticiamo a riunire secondo un filo conduttore; altri – molti, troppi – hanno incolpato gli altri di quanto stava loro capitando; altri ancora hanno incolpato se stessi, con una sorta di volontà di potenza negativa, come se il comportamento degli altri e le condizioni ambientali potessero essere influenzati in maniera dirimente da noi, anche soltanto in senso negativo; alcuni altri hanno semplicemente imprecato e bestemmiato.

Che cosa intendevamo precisamente quando esprimevamo il nostro disagio e la nostra insoddisfazione e, talvolta, la nostra profonda sofferenza? La risposta penso sia semplice. Insoddisfazione, frustrazione, sofferenza sono il risultato della nostra incapacità di afferrare la felicità. Eppure la felicità era lì. Era lì a portata di mano, sino a che non è intervenuto qualcosa che ha guastato tutto. Ecco allora la sensazione che ognuno di noi ha provato di vivere, per periodi più o meno lunghi, una vita che

non era la sua. La sensazione naturalmente era erronea, perché siamo pur sempre noi che viviamo quella vita che non vorremmo vivere, ed è quindi in un qualche senso nostra, perché proprio noi e non qualcun altro che ora, proprio in questo istante, la sta sperimentando.

Questo segnala qualcosa, ossia che noi vivevamo nell'erronea convinzione che la felicità facesse parte di noi e che in qualche modo ci fosse dovuta. Questa non è una convinzione che nutriamo unicamente nell'intimo della nostra coscienza, ma ci sono molte cose che cospirano a rafforzare questa idea. Si pensi soltanto che una concezione del genere è addirittura inscritta nella *Dichiarazione di Indipendenza Americana*. Le parole che resero effettiva la nascita degli **Stati Uniti d'America** sono tanto potenti nella forma della retorica politica quanto ingenui nel loro contenuto concettuale: **“Noi riteniamo che sono per se stesse evidenti queste verità: che tutti gli uomini sono creati eguali; che essi sono dal Creatore dotati di certi inalienabili diritti, che tra questi diritti ci sono la Vita, la Libertà, e il perseguimento della Felicità; che per garantire questi diritti sono istituiti tra gli uomini governi che derivano i loro giusti poteri dal consenso dei governati; che ogni qualvolta una qualsiasi forma di governo tende a negare questi fini, il popolo ha diritto di mutarla o abolirla e di istituire un nuovo governo fondato su tali principi e di organizzarne i poteri nella forma che sembri al popolo meglio atta a procurare la sua Sicurezza e la sua Felicità.”**

Nessuna di queste affermazioni delle quali si proclama l'evidenza, ossia la forza di una certezza intuitiva che non ha bisogno di dimostrazione e ragionamento, è realmente tale. Non è evidente sin dall'uso del pronome personale “noi”, perché qualcun altro potrebbe dire che questa evidenza per lui non è evidente. Difficile ribattere a chi contesta un'intuizione. Cosa si dovrebbe fare? Rilanciare con un'altra intuizione? E questa non potrebbe essere contestata come la prima? Facile pensare che si inneschi un rilancio infinito.

E poi, la prima affermazione è realmente da prendere alla lettera come evidentemente vera? Siamo davvero stati creati eguali? Allora come si spiegano le differenze che palesemente esistono tra gli individui e perfino tra i gemelli monozigoti che condividono un identico patrimonio genetico? Se noi siamo principalmente reti di relazioni, queste relazioni si compongono in una maniera indefinitamente diversa. Quindi cosa si intende dire quando si sostiene che siamo tutti eguali? Che siamo tutti egualmente umani forse, ma questo non significa che siamo eguali. Sarebbe come dire che poiché 36 e 247.566 sono egualmente numeri allora sono eguali. Noi, in realtà, diamo per scontato che gli esseri umani non siano eguali. Se devo farmi spiegare la confutazione dell'idealismo trascendentale di **Kant** non faccio una telefonata a **Chiara Ferragni** e se voglio consigli per un **outfit trendy** non vado dalla mia collega che si occupa di filosofia classica tedesca.

Quanto poi all'idea che esistano dei diritti inalienabili, be' qui si apre una controversia che ha delle implicazioni molto vaste, che vanno dall'idea che esista una

natura umana stabile alla convinzione che alcune cose che ci rendono umani siano a tal punto di nostra proprietà da non poter esserci tolte senza negare la nostra stessa natura umana.

Io penso che una natura umana esista, ma che non sia stabile come si crede, perché noi siamo esseri naturali che si ibridano con la tecnica, cosa che non accade per nessuna altra specie animale a noi conosciuta in una maniera anche soltanto approssimativamente simile alla nostra.

Quanto ai diritti, se esistono in natura e vengono violati, allora chi ne è privo dovrebbe perdere una sua caratteristica naturale, giusto? Ma è proprio così? Il condannato temporaneamente privato della libertà personale è meno essere umano di me e di te? E per quanto riguarda il diritto alla vita, esiste realmente in natura? La natura pare piuttosto un dominio dove domina la competizione senza regole se non la sopravvivenza del più adatto secondo i criteri della fitness evolutiva. Noi, esseri sociali, abbiamo regolato la nostra competizione con una quantità enorme di **norme** – sociali, morali, giuridiche – che in natura di certo non si riscontrano. Per questo da noi sopravvivono individui che in altre epoche semplicemente non avrebbero soddisfatto i criteri di “**normalità umana**” e probabilmente sarebbero stati lasciati morire.

Pensiamo alla guerra. In guerra capita di uccidere, poiché lo scopo della guerra è prevalere sull'avversario anche attraverso lo strumento dell'eliminazione fisica. Allora, si capisce dove sta l'equivoco della *Dichiarazione di Indipendenza americana*. I diritti di cui parla e di cui sostiene che noi siamo dotati per natura sono non delle caratteristiche naturali che servono a descriverci come altre caratteristiche naturali, quelle inscritte nel nostro codice genetico individuale, che se viene distrutto ci sottrae la nostra umanità, ma delle **prescrizioni**, ossia una specie di comando, che ci dicono come le cose dovrebbero essere in una situazione ideale e non come le cose sono nella realtà naturale (e perfino sociale).

Però c'è anche una sensazione credo insopprimibile che si prova a leggere quelle righe. Facciamo poca fatica a pensare che non esista un diritto alla vita assoluto (possiamo per autodifesa uccidere chi ci aggredisce con l'intento di ucciderci), né esista un diritto insopprimibile alla libertà (che in fondo anche nelle situazioni migliori è sempre regolata dalle leggi e dalla presenza degli altri), ma con la felicità come la mettiamo? La felicità in quella dichiarazione è citata, unica tra i diritti naturali, due volte, la seconda in relazione alla sicurezza. La sicurezza garantisce naturalmente la vita e la libertà, ma è esplicitamente associata solo alla felicità. La ragione a me pare piuttosto chiara ed è questa: tutti gli altri diritti sono finalizzati al suo raggiungimento. Cosa ne te fai di una **vita infelice**, di una **libertà grigia**, di una **sicurezza cupa**? **Locke**, che è stato il più importante sostenitore moderno dei diritti naturali pensava che tutti si compendiassero nel diritto di proprietà. **Nozick**, che per molti aspetti riprende la teoria dei diritti di Locke in un libro divenuto famoso anche al di fuori della cerchia accademica perché considerato una sorta di manifesto

libertario, *Anarchia, stato e utopia*, spiega molto bene perché così deve essere: **gli individui si autoappartengono**, sono proprietà di se stessi e quindi è la proprietà il diritto fondamentale dal quale tutti gli altri derivano. Ma anche qui si ripropone il dilemma che possiamo far sorgere dalla lettura della dichiarazione: cosa te ne fai di una proprietà che non ti rende felice?

E poi, inutile nasconderselo, questa teoria che lega la proprietà all'individuo funziona molto bene dentro a una cultura che glorifica l'individuo, una cultura individualistica, appunto. Ma che questa sia l'unica concezione plausibile di noi stessi è una cosa ben lungi dall'essere pacificamente evidente (allo stesso modo della presunta evidenza dei diritti naturali). Tutti noi siamo immersi dentro a vincoli che ci costituiscono e ci determinano e ritagliano le nostre fette di relativa libertà, una libertà sempre vincolata dalla nostra costituzione fisica, dal nostro stato di salute, dalla nostra condizione psicologica, dalle nostre risorse materiali. Tutte queste sono cose sulle quali abbiamo ben poco controllo. Come si fa a dire che queste non ci costituiscano? Che cosa è allora la libertà della quale l'individuo sarebbe la sede inalienabile e perché dovrebbe essere inestricabilmente intrecciata alla felicità individuale? Pensateci bene: la maggior parte delle cose che ci capitano non dipendono da noi, eppure pensiamo che essere felici sia un nostro diritto, non lo mettiamo mai in questione e quando ci capita di essere profondamente infelici, l'esperienza che spesso facciamo è di essere in profonda dissonanza con l'ambiente e con la nostra storia personale.

L'individualismo, che è semplicemente il milieu ideologico nel quale siamo immersi, è un artefatto culturale e non è un prodotto naturale; tuttavia, è così profondamente inciso nelle nostre menti che faticiamo a pensare che in natura non esista. È stato detto che **è più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo**, tanto il primato del capitalismo è penetrato nelle nostre menti, ma lo stesso accade con l'individualismo. Eppure sono entrambe delle costruzioni umane, destinate come tutte le costruzioni umane prima o poi a scomparire. C'è un legame forte tra individualismo e concezione della felicità come diritto naturale. Noi cadiamo nell'ingenuo equivoco di pensare che poiché i sistemi giuridici nei quali viviamo proclamano che siamo formalmente liberi, allora per questo siamo in grado di determinare gli scopi che vorremmo raggiungere nella vita. Si capisce fin da qui che c'è qualcosa che non va, come se qualcuno che ci ingiunge di essere liberi potesse renderci tali mettendoci a portata di mano le infinite possibilità di cui disporre, tacendo di tutti i condizionamenti esterni che ci vincolano.

Eppure, anche se ognuno di noi capisce che i suoi vincoli sono parte di quello che siamo divenuti nella nostra storia personale, pensiamo sempre di essere in debito con l'esistenza e che la felicità ci spetti di diritto. Questo meccanismo mentale, che può essere tanto una prodigiosa difesa quanto precipitarci in spirali ossessive e ulteriormente dolorose, è null'altro che un autoinganno. Quello che ci è capitato è pur sempre una parte di noi. Viene da concludere che anche quell'idea che assimila il

perseguimento della felicità a un diritto naturale e il suo mancato raggiungimento a una sconfitta intollerabile sia falsa così come è falsa l'idea che siano a disposizione per noi, proprio per noi, quantità indefinite di possibilità che attendono solo di essere colte da noi per costruire la nostra libertà, dove noi siamo legislatori di noi stessi perché in qualche legislazione sta scritto che siamo formalmente liberi.

È vero invece che a nostra disposizione c'è **il numero indefinito delle merci** da acquistare e molti pensano che la libertà si eserciti semplicemente lì. Come sei libero perché puoi leggere i libri che vuoi, vedere gli spettacoli che vuoi, così lo sei nella medesima misura perché puoi comprarti gli abiti che vuoi e i gadget che più ti piacciono. **Che differenza c'è?** Forse qualcuno di noi pensa che ci sia una differenza di valore tra acquistare un libro e acquistare un vestito, ma io intendo fare l'avvocato del diavolo e sostenere che non c'è una differenza sostanziale per due motivi:

(1) dal punto di vista del capitale non fa nessuna differenza per quanto riguarda la sua esistenza e la sua espansione. Quello che è rilevante è unicamente che le merci siano vendute, si tratti delle opere complete di **Kant** o dell'ultima collezione di **Krizia**, di **50 sfumature di grigio** o delle collezioni cheap & chic di **H&M**;

(2) dal punto di vista della realizzazione delle felicità come si fa a sostenere che l'una alternativa è superiore all'altra? E chi dovrebbe sostenerlo? Non esiste dal punto di vista della felicità che si realizza autonomamente come diritto naturale alcuna prospettiva esterna all'individuo che persegue la sua propria felicità.

Poiché pensiamo che esista un forte legame tra libertà, individuo, felicità, ci riesce molto difficile immaginare di parlare della felicità delle organizzazioni. Chi penserebbe mai di attribuire felicità a un gruppo parrocchiale? Sono gli individui che ne traggono felicità e trasmettono felicità perché si ritrovano insieme. Parleremmo mai della felicità di un'agenzia assicurativa? Mi pare poco probabile e molto dissonante. A me non verrebbe mai in mente di parlare della felicità che regna nel dipartimento universitario dove insegno, primo perché è un luogo dove si concentra un numero insolitamente elevato di persone depresse immerse nelle proprie esoteriche ricerche delle quali forse un paio di persone al mondo si accorgeranno e in secondo luogo perché se è vero che in linea di principio la felicità è più facilmente coltivabile all'interno di comunità con un grado significativo di coesione, quando sento qualcuno dei miei colleghi parlare di comunità universitaria, non posso fare a meno di attribuirgli di default un elevato tasso di miserevole ipocrisia.

Però, ci sono numerose ricerche che indicano che coloro che credono in una qualche fede religiosa hanno un indice di felicità superiore a coloro che quella fede non ce l'hanno. Ciò che quelle ricerche indicano è che l'appartenenza a una comunità autentica crea una rete di significati relativamente stabile per chi vi appartiene e che questo genera un persistente benessere. Ma questa è un'esperienza riservata a sempre meno persone nelle nostre società individualistiche dove il legame con il consumismo è quasi necessario per un motivo facilmente individuabile: **noi identifichiamo la libertà individuale con un più**, con la possibilità di incrementare le

proprie scelte, con la capacità di acquisire più beni, avere più partner, moltiplicare continuamente le *sliding door* che a loro volta ci portano in luoghi inaspettati ricchi di opzioni alle quali non avevamo mai pensato e che null'altro sono che il corollario della nostra individualità libera. Questa però non è l'unica concezione della libertà che abbiamo a disposizione nella nostra tradizione culturale. Esiste anche un altro filone che identifica la libertà con un **meno**, con una sottrazione e che pensa che questa sottrazione sia l'indice di una **libertà autentica**.

Sono di questo genere tutte quelle filosofie che indicano nelle passioni le catene che ci legano impedendoci di osservare la realtà senza il loro filtro distorto e senza farcene dominare. Sono concezioni che hanno una forza attrattiva notevole, perché in definitiva il consumismo è una passione irrazionale, così come lo è l'individualismo, con la sua idea esaltatrice di un io stabile la cui esistenza è stata demolita dalle discipline psicologiche e ora dalle nostre conoscenze sempre più approfondite in ambito neurologico. L'io è una costruzione fragile e nient'affatto un'essenza persistente e basterebbe un trauma cerebrale o uno squilibrio significativo dei nostri neurotrasmettitori a cambiare completamente la nostra personalità e a farci diventare quello che non avremmo mai pensato di essere. Ma queste filosofie sono anche concezioni che non sono realmente alla portata forse di nessuno di noi, almeno di noi che non ci siamo ritirati dal mondo e non abbiamo abbracciato una vita ascetica.

Possiamo anche avere una forte simpatia per queste concezioni che indicano nelle passioni le catene nelle quali avvolgiamo l'io, rinforzando la nostra credenza sulla sua realtà solida (mentre il paragone corretto sarebbe quello dell'io con un flusso liquido). **Hume** pensava che le passioni più forti (**amore, odio, orgoglio, umiltà**) sono tutte centrate sull'io. Difficile non sottoscrivere e difficile anche pensare che alle passioni e a tutto l'intenso mondo emotivo che ci domina possiamo mai sottrarci. Abbiamo escogitato vari modi di farlo, tutti finalizzati a consentirci di dare una lettura la più possibile spassionata e oggettiva della realtà. Le terapie psicologiche sono questo e la neurofarmacologia non è da meno. Ma sia nella **libertà intesa come addizione**, come estensione della potenza, come possesso sempre maggiore di merci, come accumulazione di esperienze, sia nella **libertà intesa come sottrazione**, come ascesi, come ritiro, come scelta di marginalità, come addentrarsi nell'esperienza interiore, c'è qualcosa di comune, ossia il far riferimento a un soggetto autonomo, capace di autodeterminarsi sia nella moltiplicazione delle esperienze consumistiche sia nella loro drastica limitazione.

Non potrebbe essere questo un radicale equivoco? Hume stesso quando parla di queste quattro passioni complesse (amore, odio, orgoglio, umiltà: lui le chiama "indirette") lascia ben intendere che l'io sia prodotto da queste passioni e non le comandi affatto. Di più: queste quattro passioni compongono un "quadrato", come lui lo chiama. Avrebbe fatto meglio a chiamarlo un cerchio, perché quello che vuole comunicarci è che ognuna di queste quattro passioni può trasformarsi in ognuna delle altre tre in porzioni indefinitamente variabili.

Allora non sarebbe meglio lasciarsi alle spalle l'idea che sia il soggetto a comandare alternative che erroneamente pensiamo di dominare e lasciarsi guidare dal caso? È questa l'alternativa proposta dal romanzo di **Luke Rhinehart**, *L'uomo dei dadi*, uscito negli anni Settanta del secolo scorso e ben presto diventato un romanzo di successo e un testo cult della controcultura. Luke Rhinehart (*nom de plume* di **George Powers Cockcroft**, un romanziere Americano) scrive la propria autobiografia in ordine rigorosamente cronologico (è qui si cela una piccola contraddizione, come si capirà) come in fin dei conti deve essere ogni autobiografia per esserci comprensibile, a partire da quella che crediamo essere la nostra, alla quale ogni giorno facciamo ritorno per non andare in pezzi.

Il protagonista è uno psicoanalista newyorkese perfettamente integrato in un establishment vagamente radical chic. Con un percorso professionale in crescita e un futuro brillante, conduce una vita radicata nella noia dei medesimi gesti quotidiani e nella routine delle sedute terapeutiche, dove si comporta da bravo psicologo non direttivo che non interviene mai per suggerire linee d'azione alternative ai suoi pazienti, ma ne ascolta diligentemente i desideri più reconditi, limitandosi al massimo a ripetere nella forma di domande le loro affermazioni che scoprono desideri e impulsi fortemente antisociali. Un paziente gli confessa il desiderio di violentare una ragazzina e lui ripete impassibile l'affermazione con un punto di domanda.

Inevitabilmente, Luke è portato a fare i conti con i propri desideri più reconditi e li elabora come la maggior parte di noi, non portandoli mai alla luce. Tutto cambia una sera dopo un party con un po' di troppo alcol in corpo, quando trova sul pavimento un dado. Perché non decidere la prossima azione lanciando il dado? "Se esce un numero fra 2 e 6, faccio ciò che farei comunque: riporto i bicchieri sporchi in cucina, mi lavo i denti, prendo due aspirine per non avere troppo mal di testa domani mattina, mi sdraio accanto a mia moglie che sta già dormendo e forse mi masturbo, con discrezione, pensando ad Arlene. Ma se esce l'1, faccio quel che ho davvero voglia di fare: attraverso il pianerottolo, busso alla porta di Arlene, che stasera è a casa da sola, e vado a letto con lei". **Esce il numero 1, Luke si reca dalla vicina e la scopa.** Per un periodo Luke usa il dado per orientarsi in banali scelte quotidiane: andare al cinema o al teatro con la moglie, cominciare un libro sui fallimenti della psicoanalisi, leggere un libro scelto a caso, fare sesso con la moglie in una certa posizione del Kamasutra, rivedere oppure no la vicina, non andare a un certo congresso. "In breve, il dado decideva cose che non contavano realmente, Molte delle mie alternative tendevano a derivare dalla media generale dei miei gusti e della mia personalità."

Il protagonista, però, capisce sin troppo bene una cosa: che questo non è che un esercizio di allenamento per alternative ben più radicali. Certo, all'inizio domina la prudenza e l'esplorazione. "Mi davo sempre la pena di seguire due principi: primo: non inserire mai un'alternativa che potessi non aver voglia di accettare; secondo:

accingersi sempre a seguire l'alternativa senza ripensamenti e discussioni. Il segreto di una vita dei dadi riuscita è trasformarsi in una marionetta attaccata ai fili dei dadi". Ben presto, tuttavia, il dado dilaga e tutte le principali scelte del protagonista vengono condizionate dal lancio dei dadi. **Quello che il dado offre è la possibilità di sperimentare lati della personalità che non dovrebbero mai emergere secondo le norme sociali.** La sua reputazione presso i colleghi comincia a vacillare, ma la sua fama tra i pazienti invece comincia a crescere nel momento in cui introduce, dapprima cautamente e poi massicciamente, **il dado come strumento terapeutico** dapprima ausiliario e poi principale. Le percentuali di remissione dei sintomi nevrotici nei propri pazienti sembrano del tutto analoghe a altre forme di terapia. Ma una eterodossia così profonda non può lasciare indifferenti i colleghi che si adoperano per radiarlo dalla professione.

La terapia del dado ha due effetti principali:

(1) tende a frantumare la credenza nella stabilità del proprio io e a sperimentarlo come un flusso, secondo quanto è dichiarato da una citazione di Jung posta ad esergo del libro (**"Il mio scopo è portare alla luce uno stato psichico nel quale il paziente incomincia a sperimentare con la sua vera natura – uno stato di fluidità, trasformazione e crescita nel quale non vi è più nulla di eternamente stabilito e ineluttabilmente pietrificato."**);

(2) il dado tratta le alternative allo stesso modo, si tratti di scelte che riguardino oggetti o di scelte che riguardino persone. "Le emozioni che avrei provato in ogni situazione erano determinate dal dado e non dall'intrinseca relazione tra me e la persona e la cosa". Naturalmente, uno degli effetti è che anche le persone vengono oggettualizzate e inserite nello schema casuale determinato dal lancio del dado. Forse non è corretto dire che sono trattate come oggetti, ma piuttosto come **esiti probabilistici**. Il dado non porta forse allora in chiaro, sottolineandolo all'estremo, quello che le persone precisamente sono per noi, ossia **esiti di una lotteria** nella quale noi non abbiamo alcun potere assoluto, sciolto cioè da quelle circostanze che, non decise da noi, hanno finito per farci essere quello che siamo?

Mi è capitato di leggere recentemente il volume di **Randy Pausch, *L'ultima lezione***, che raccoglie anche il materiale della sua reale ultima lezione alla Carnegie Mellon University prima di soccombere a un tumore al pancreas. Pausch era un professore di informatica di grande carisma e creatività, quello che comunemente viene indicata come una persona di enorme volitività, ma una delle prime cose che scrive è di aver vinto la lotteria dei genitori. Se siamo qui, tutti noi, è perché abbiamo vinto una qualche lotteria, **prima fra tutte quella degli spermatozoi giusti che hanno risalito il canale uterino giusto**. Quindi la retorica del merito individuale dalla quale siamo quotidianamente bombardati è del tutto inconsequente con una semplice considerazione: che a pensarci bene nulla è realmente prodotto esclusivo del nostro io. Una considerazione di questo genere si trova nel capolavoro di **John Rawls, *Una teoria della giustizia*** da molti considerata una sorta di Bibbia del pensiero

individualistico liberale. Su questo problema Rawls è del tutto chiaro: l'idea di premiare il merito individuale è del tutto irrealistica e irrealizzabile. Semplicemente, in un assetto sociale giusto uno fa delle cose e si attende che vengano riconosciute secondo regole sociali che sono precedenti alle sue azioni. Molte di queste regole semplicemente permettono che quelle azioni, per le quali innumerevoli narcisi strombazzano autoelogi ai propri meriti personali, esistano. Varrebbe la pena di ricordare a queste eccellenze autoproclamate un **Sūtra buddhista**, il quale recita che **“l'uomo che si ritiene superiore, inferiore o anche uguale a un altro non capisce la realtà”**.

Il dado di Luke estremizza questa idea, ipotizzando che la fine delle sofferenze individuali può venire da una completa pianificazione del caso (che è un'espressione ossimorica, naturalmente) e da una completa assunzione di irresponsabilità (che è un paradosso etico). Il dado dice con evidenza quello che non ci è evidente. La terapia del dado intanto si diffonde, si trasforma in una sorta di religione (per motivi fiscali, perché negli Stati Uniti i culti religiosi non sono tassati), vengono fondati dei centri terapeutici dove gli individui vengono avviati a pratiche anche estreme di frantumazione dell'io attraverso i dadi (la rett d pagare è decisa dal dado naturalmente). Luke intanto si accinge a violare il tabù principale della convivenza sociale, ossia **l'omicidio**. È evidente che questa opzione prima o poi si sarebbe presentata nella sua agenda (così come si presenta nell'agenda mentale di ognuno di noi prima o poi). Interrogato dalla polizia per rispondere alle domande ricorre al dado. Confessa e ritratta. È il dado a rispondere, non lui. I poliziotti non riescono a incriminarlo. La giurisprudenza comincia a interessarsi a questa pratica. Le religioni cominciano a vederci una pericolosa rivale, sebbene invitato a un dibattito televisivo con esponenti di altre confessioni, Luke sostanzialmente rimanga in silenzio (perché il dado glielo ha ordinato). Alla fine è inevitabile la redazione di un testo sapienziale. **“il Dado è il mio pastore; nulla mi mancherà; egli mi fa giacere in pascoli erbosi, mi guida lungo le acque chete. Egli mi distrugge l'anima; Egli mi conduce per i sentieri della giustizia per amore del Caso. Dovessi camminare nella valle dell'ombra della morte, Io non temerei male alcuno; perché il Caso è con me”**.

All'autorità non sfugge la portata radicalmente anarchica di questa nuova religione, antiautoritaria, egualitaria, distruttrice delle convenzioni sociali e ne inizia la persecuzione (con quale esito non lo si capisce). Non si realizzerà forse l'utopia promessa da John Steinbeck ne *La valle dell'Eden*: **“Non c'erano limiti, né confini, al futuro. E un uomo non avrebbe saputo dove mettere la sua felicità.”** Ma possiamo immaginare che cosa sarebbe diventata questa nuova religione e terapia (ma ogni religione non è forse una sorta di terapia di fronte all'insensatezza di molte cose che ci accadono?): si sarebbe istituzionalizzata, avrebbe smussato gli angoli, avrebbe riservato la pratica del dado a determinate occasioni sociali, come è sempre accaduto per tutte le religioni che iniziano come culti millenaristici e poi per espandersi e

sopravvivere devono scendere al compromesso di essere solo una credenza tra le altre.

Il messaggio rivoluzionario della terapia del dado però rimane: la felicità è la rinuncia completa al fantasma della responsabilità e dell'individualità, un fantasma che noi non possiamo a meno di chiamare con un nome proprio (il nostro nome proprio), ma che se fossimo capaci di ricostruire tutta la catena casuale che ha portato alla sua imposizione a noi, proprio a noi, apparirebbe come una sequenza di eventi privi di necessità, una sorta di **private joke**. Per alcuni filosofi, ad esempio Spinoza, la libertà è la coscienza, che solo il saggio può raggiungere, della necessità che guida tutto ciò che accade nell'universo (che lui chiama *Deus sive Natura*). Per Luke la felicità è la coscienza della futilità dei nostri desideri, l'abbandono al caso che ci fa dipartire da quella bizzarra idea alla quale siamo così tanto affezionati, nonostante tutte le prove contrarie: l'idea del nostro io come sostanza permanente, che possiamo osservare, raccontare, rendicontare agli altri, come se osservazione, racconto, trasmissione agli altri fossero qualcosa di più di un punto di vista anch'esso casuale, mentre come canteranno i *Talk Talk* in *Such a Shame*, una canzone ispirata da *L'uomo dei dadi*, non c'è nient'altro che "A life on every face".

DA GRANDE VOGLIO FARE QUELLA CHE GIOCA A DADI CON L'UNIVERSO



CRISTINA RIZZI GUELFÌ

[...] avant de s'arrêter
à quelque point dernier qui le sacre
Toute Pensée émet un Coup de Dés [...]

Stéphan Mallarmé, *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*

Tutti riescono a esistere avvicinando le piccole ossessioni senza cercare di avere il controllo, volteggiando in bilico, sbarrando gli occhi su giorni da collocare in fila, contrassegnando rendez-vous su agende in similpelle, estraniarsi con la serie televisiva del lunedì, concedendosi ad ormoni con contratti precari. Incolpevoli e

falliti su un ritaglio di cosmo che si è proteso per caso dinanzi a occhi sfatti. Viviamo così, aspettando l'onda, un "coup de dés", come in un miraggio acuminato sgranato e cinematografico. Tutti quanti, claudicanti e confusi, con il naso per aria a udire il destino e venti.





THE LOSER TAKES IT ALL



FRANCO FERRANT

Confesso: mi piacciono gli **ABBA**. Quando mi capita di fare un'affermazione del genere di solito gli amici mi guardano con divertito compatimento.

E degli ABBA la canzone che sopra tutte amo è *The Winner Takes It All*, un po' per l'incredibile intensità di Agneta e un po' perché, come avevano ben capito i trovatori, calati in una realtà più dura e autentica della nostra, l'unico amore degno di essere cantato è l'amore infelice.

E, per arrivare al punto, la strofa di questa canzone che mi colpisce sempre come un colpo di frusta è:

**The gods may throw a dice
Their minds as cold as ice**

And someone way down here**Loses someone dear**

L'istantanea di queste **divinità gelide** e, tutto sommato, inconsapevoli, con il bussolotto in mano, pronti a far deragliare vite, è alquanto disturbante.

Ognuno di noi ha sperimentato più volte il caso.

Se ripenso agli snodi cruciali della mia vita, nel male come nel bene, non c'è punto in cui il caso non abbia giocato un ruolo decisivo. La cosa singolare è che quegli eventi casuali il più delle volte avevano un tasso di probabilità ridottissimo.

La singola improbabile occorrenza, per quanto straniante, sarebbe di per sé poco significativa, se non fosse per la tendenza a concatenarsi di eventi tutti altamente improbabili, il cui prodotto dà un esito di probabilità tendente a zero.

Ma un amico mi spiega **“se il caso è il caso ogni evento torna vergine indipendente da tutti quelli precedenti e staccato da tutti quelli futuri”**. Sulla roulette il numero cinque potrebbe uscire senza scandalo un milione di volte consecutive dal momento che le leggi del caso non lo proibiscono.

Pur tuttavia la mia sensazione, proprio per la singolarità delle coincidenze intersecate, è sempre stata quella di essere un omino con un diamante verde in cima alla testa, manovrato da un giocatore di **SIMS** capriccioso e strafottente. Naturalmente questa sensazione potrebbe essere, in fondo, solo un meccanismo psicologico di difesa: in fin dei conti è più accettabile pensare di essere nelle mani di un burattinaio, per quanto zuzzurellone, che nel caos di occorrenze insensate, del tutto scoordinate tra loro.

D'altra parte è ovvio che qualcosa ci sfugge. Quella relazione lineare unidirezionale causa-effetto che funziona così bene nella nostra realtà quotidiana non regge ad un'indagine più accurata.

Pur rimanendo ancora nelle certezze della fisica classica le concatenazioni causa effetto hanno oggi perso gran parte del loro potere di **ansiolitici epistemologici**. Non forniscono più quelle comode stampelle di solido calcolo previsionale che ci danno l'illusione confortante di riuscire a controllare le nostre vite e il nostro ambiente. La teoria del caos, pur restando deterministica, con la sensibilità esponenziale dell'effetto farfalla, sbriciola qualsiasi velleità di prognosi accurata.

In direzione inversa, la appagante convinzione di poter retrocedere da effetto a causa e poi alla causa della causa della causa della causa, lungo la piramide, fino alla causa prima incausata, quella rassicurante favola filosofica che ha garantito millenni di sonni tranquilli non funziona più, dato che il percorso di ritorno non è una strada maestra ma un groviglio di ramificazioni.

Se poi, insoddisfatti della dimensione meschina del nostro quotidiano, facciamo, da profani curiosi, ad un nostro amico ricercatore qualche ingenua domanda sui massimi (o minimi sistemi), improvvisamente tutto si deforma. Ad uno sguardo più penetrante la realtà comincia a prendere un aspetto bizzarro. Si esce dal binario del certo e consequenziale e si entra nel dominio dell'indeterminato e del probabile, nel

regno dei dadi, per così dire. Il tutto coerentemente e chiaramente (per chi lo conosce) spiegato in un linguaggio matematico che non lascia adito a dubbi.

Il problema nasce quando qualcuno tenta di tradurre in parole o immagini questo cristallino modello matematico.

A volte i fisici della nostra generazione escono dalla loro zona di conforto, fatta di leggiadre equazioni, in genere empiricamente validate (anche se per lo più nello spazio protetto di un laboratorio), per incontrare il mondo della strada.

Così, un po' per filantropia nei confronti dell'uomo comune, e un po' perché colgono il potenziale di gratificazione economica dei diritti d'autore, intrinseco in un libro illustrato, un video, un film, tentano di tradurre quel loro sistema formale, ostico ai più, in un'immagine plausibile della realtà.

Se hanno un background culturale modesto accadrà qualcosa di favoloso: il risultato sarà un ammaliante salto nel paese delle meraviglie, una favoletta perfetta per un **film hollywoodiano** ad alto budget, campione d'incassi.

Fin qui è divertente; il vero problema nasce quando si allargano un po' troppo, mirando ad un paradigma onnicomprensivo, semplificato, sostitutivo di ogni altra attività speculativa.

Siccome l'esito è ingenuo e fanciullesco persino a confronto della più banale argomentazione filosofica, la pretesa di bypassare le "vacue" indagini sui fondamenti è destinata ad uno scacco umiliante.

Oggi la **filosofia**, aggredita dalla supponenza tecnico-scientifica, è in ritirata e si è **arroccata nel fortino dell'etica**, rinunciando completamente alla gnoseologia. Ma anche esorcizzando definitivamente la metafisica è evidente che la ricerca scientifica, per quanto brillante, non può solipsisticamente autofondarsi, dato che un'abilità di questo genere è prerogativa esclusiva del **barone di Münchhausen**, che si libra in aria tirandosi su per la collottola.

Quando invece questi esploratori del cosmo abbiano alle spalle una formazione culturale appropriata ed un'elasticità mentale pari al loro genio settoriale, la faccenda si fa interessante.

I fisici della prima generazione della meccanica quantistica, quelli seri, che vantavano la tradizionale preparazione interdisciplinare di prim'ordine e non si erano ancora disseccati in uno specialismo riduttivo da tecnocrati, accettavano il fatto che in quello che stavano osservando si nascondesse un paradosso. E che evidentemente qualcosa di fondamentale sfuggisse loro.

“Se credete di aver capito la teoria dei quanti vuol dire che non l'avete capita” diceva **Feynman**.

Non credo sia casuale (sic!) che **Pauli** abbia intrecciato una fitta corrispondenza proprio con **Jung**, che in quegli stessi anni tentava di definire la sincronicità e di studiarne i risvolti psicologici.

O che lo stesso Pauli abbia dato goliardicamente nome a quel particolare bizzarro effetto per cui, in sua presenza, la strumentazione di laboratorio cominciava a

sclerare, senza che si potesse trovare al fenomeno la minima spiegazione oggettiva. O che **Bohr** abbia scelto come stemma per l'onorificenza nobiliare conferitagli dalla corona danese il simbolo del **Tao** e della compenetrazione **Yin-Yang**. O che **Heisenberg** e **Schrödinger** siano giunti alla medesima conclusione, pur con sfumature diverse, che la spiegazione dei fenomeni vitali richieda una fisica completamente diversa da quella fin qui usata (teoria dei quanti compresa).

È veramente strano come il tentativo di tradurre il sistema coerente di equazioni dalla meccanica quantistica in un'immagine concreta e comunemente comprensibile della realtà porti, nei tentativi più riusciti ed intelligenti, ad una raffigurazione così simile a quella delle formule del *Tao te ching* o dell'*Abhidamma* o all'espressione enigmatica dei presocratici, *aletheia* contro *doxa*, il *logos* lucido degli svegli contro l'intorpidimento mentale dei dormienti, il potere magico della *tetraktis*, etc., tutti universi di discorso dell'era pretecnologica, risalenti a due millenni e mezzo fa.

Fritjof Capra scrive che da un certo punto in poi e in modo irreversibile non è più riuscito a vedere il mondo intorno a lui con gli occhi di prima: "all'improvviso ebbi la consapevolezza che tutto intorno a me prendeva parte a una gigantesca danza cosmica... vidi scendere dallo spazio esterno cascate di energia, nelle quali si creavano e si distruggevano particelle con ritmi pulsanti... ne percepii il ritmo e ne 'sentii' la musica: e in quel momento seppi che questa era la danza di Śiva."

E nel mare dell'essere, nell'oceano delle probabilità, le coincidenze cominciano a giocare un ruolo cruciale.

Come se ci fosse un'interdipendenza che non riusciamo a vedere perché guardiamo le cose nella maniera sbagliata.

Il mistero dell'**entanglement quantistico** compromette anche la nozione comune di luogo dopo che la relatività ha compromesso definitivamente quella di tempo.

Forse è questa interdipendenza che tentavano di sondare gli officianti taoisti. Quando manipolavano i loro steli di millefoglie per consultare l'*I Ching* non compivano un gesto liturgico ma miravano a cogliere il senso di una coincidenza, la forma di un istante.

Operazione forse velleitaria ma di sicuro non semplice superstizione.

La conclusione paradossale a cui può giungere un osservatore non specialista è che il caso non è casuale, vale a dire che c'è una rete sotterranea (mi rendo conto dell'inadeguatezza del termine, lo si prenda in senso metaforico) alle radici della realtà, che si sottrae non solo all'osservazione ma alla comprensione tout court.

Se poi trasferiamo questo senso di smarrimento dal mondo delle cose a quello della vita l'inquietudine diventa eccitazione.

Alla definizione della nostra minuscola dimensione umana e del nostro irrisorio destino concorrono linee di energia ctonia di cui siamo solo vagamente consapevoli.

Non credo che necessariamente si debba ricorrere al creazionismo o al dio di Einstein, che non gioca a dadi, o alla nozione ellenica di fato ineluttabile, ma riconoscere l'interdipendenza e la solidarietà degli eventi ci fa sentire meno superflui.

È come se tutto congiurasse a farti fare una certa cosa, a creare una certa situazione, a spingere gli eventi in una certa direzione. E tu stesso, anche senza esserne completamente consapevole, fai parte di questa congiura. Non si tratta solo dell'inconscio freudiano, così limitato in fondo, così episodico e personale, la nostra piccola storia problematica di pulsioni rimosse, come se fossimo davvero solo un desiderio originale censurato, spostato e travestito.

Penso al bombardamento cosmico che ci attraversa continuamente, mentre continuiamo a coltivare l'illusione che la nostra pelle sia davvero un confine tra Noi e il Resto.

Penso al **DNA** nella sua complessità solo in parte decifrata dai presuntuosi neo-contadini nanotecnologici che nel DNA instaurano innesti, potano rami, bonificano foglie, avendo solo minimamente coscienza di ciò che stanno facendo.

Penso a tutte quelle percezioni che avvengono al di là dei cinque sensi canonici, che un certo dogmatismo postula come unica porta tra noi e la cosa in sé.

Un dogmatismo che però non distoglie i centri di potere a superfinanziare, per ragioni strategiche, intere aree di ricerca destinate a studiare metodicamente queste "fanfaronate".

Credo che ogni discorso sul caso implichi inevitabilmente il discorso sulla necessità.

I due concetti sono stati costantemente collegati, in particolare da una certa biologia deterministica, che però ha lasciato irrisolta la contraddizione di fondo. I fenomeni sono o necessari o casuali: non possono essere entrambe le cose.

L'aporia si evidenzia abbastanza chiaramente in genetica, almeno nelle teorie dominanti in questo momento storico.

La replicazione del DNA nella riproduzione è necessaria. Le variazioni sono del tutto casuali. Se una variazione si rivela favorevole la sua replicazione diventa a sua volta necessaria. Il tutto governato da una selezione competitiva che a prima vista sembra ovvia ma che collassa in un finalismo senza un fine, e che in questi ultimi tempi qualcuno ha addirittura spostato dagli individui al singolo gene. Questo avido egoista che ha come suo unico obiettivo quello di replicarsi, con una direzione ben definita, ma, naturalmente, senza uno scopo ultimo o un senso preciso.

Un concetto ben singolare di evoluzione.

Fino a qualche anno fa se, a un congresso di biologia, a qualche giovane stagista sprovveduto fosse scappata di bocca un'allusione di sguincio a **Lamarck**, il poveretto sarebbe stato oggetto di lazzi e risate. Oggi nemmeno i darwinisti più fanatici sono pronti ad immolarsi in difesa della tesi dell'assoluta casualità delle varianti genetiche che si riveleranno favorevoli e forse il cammino dell'epigenetica prepara un tempo in cui qualcuno descriverà un Lamarck più vicino alla verità di **Darwin**.

Il quadro abbozza un'influenza reciproca tra i viventi e l'ambiente e in generale tra l'animato e l'inanimato che non postula gerarchie.

“Se non c’è nessun senso ci risparmiamo un mondo di fastidi, perché non abbiamo nessun bisogno di trovarcene uno.” dice il re di cuori ad Alice ed io sono d’accordo con lui. Ma almeno coerentemente risparmiamoci le pippe su questa idolatria laica dei fenomeni necessari e casuali. L’ipotesi più suggestiva è che non siano né l’uno né l’altro.

Nel piccolo dell’esistenza umana la necessità biologica di replicazione si configura come istinto sessuale: a seconda delle contingenze (casuali) opera con maggior o minor successo.

In quest’ottica l’individuo conta poco. Conta solo la funzione, attivata dall’astuzia della natura.

Forse per questo i latini sentenziavano **“Omne animal post coitum triste”**. È come la sensazione subliminale di superfluità, assolto il compito, del soggetto rimasto indietro, occultato dalla programmazione, che anticipa il senso della propria morte. E forse qualcosa di analogo si attiva anche nella depressione post partum.

È la disillusione di solitudini che non si sono potute colmare. Co-ire non è quasi mai un vero superamento del proprio recinto; la sensazione è quella di essere fregati dal burattinaio.

Ma l’animale uomo un passo in più l’ha fatto. Nel suo percorso ha liberato il sesso dalla sua condizione di necessità fisiologica, non più confinabile alla pura e semplice funzione riproduttiva e, dall’altro lato, ha ipotizzato l’astinenza non come repressione ma come scelta.

Nel momento in cui il sesso non è condizionamento ma scelta indipendente, può liberare tutto il suo potenziale energetico e diventare varco privilegiato, insieme collegamento con l’oltre sé e possibilità di vibrazione all’unisono con l’altro da sé.

L’orgasmo non mi ha mai reso triste e men che meno appagato. La tensione è sempre verso l’al di là, verso la natura inesausta del desiderio, con le sue forme molteplici e cangianti, anche quelle ormai lontane dalla programmazione biologica, quella che un fraintendimento monomaniaco ha una volta definito sublimazione.

È una sensazione magnifica di full immersion e l’avventura di avvolgersi senza preconcetti e irrigidimenti nella rete a cui apparteniamo, che ci forma e a cui diamo forma, consci che il regno del caso è non solo il regno delle probabilità ma anche quello delle possibilità

Se è vero che gran parte di quello che ti determina avviene in tua assenza, o almeno sotto la soglia di un tuo effettivo controllo, è anche vero che non puoi spostare un granello di sabbia sulla spiaggia senza modificare in toto la forma dell’universo.

Ne deriva che la responsabilità che ricade su ognuno di noi, nella sua insignificanza di cane di paglia, è enorme. Ogni nostra mossa può risultare decisiva, e non solo per noi.

Il che fa di ogni esistenza marginale un uomo del destino e spiega il fascino che l'azzardo, puro o combinato con la sopravvalutazione di sé, continua ad avere anche nella comoda e ovattata esistenza borghese del primo mondo.

Nelle società aristocratiche e nelle *élite* militari il gioco d'azzardo era la continuazione in tempo di pace di quella precarietà assoluta tipica del campo di battaglia, quando ancora non era impossibile, come oggi, trovare un re nelle prime file del suo schieramento. Un sentimento, così lontano dall'aplomb piccolo borghese **“deferential, glad to be of use, politic, cautious and meticulous”** di Prufrock e di tutti noi, che l'aristocrazia europea si è portata dietro anche nella sua decadenza e che è sopravvissuto sui tavoli da gioco dei salotti rococò. Rimanevo affascinato da ragazzo quando, immerso in un romanzo russo, vedevo davanti a me qualcuno mettere sul piatto di una mano di carte o di un solo colpo di dadi tutto il suo patrimonio, il suo onore, la sua vita. Oggi uno spirito analogo si ritrova nei climbers estremi, nel wingsuit, nelle passeggiate sul filo teso su un qualche orrido dolomitico

Ma ormai ridotto per lo più a esibizionismo, senza quell'alone romantico che ormai sopravvive soltanto nelle varianti più zuccherose. Come ad esempio guardare *Serendipity* in atmosfera natalizia, accanto all'albero.

Consci più che mai, però, che la vita è un gioco truccato. E che il banco vince sempre.

METTERE SU FAMIGLIA: È GIUSTO AFFIDARSI AL CASO?



MAURIZIO BALISTRERI

La nostra idea di **amore romantico** prevede che l'incontro dell'anima gemella avvenga per caso, per una serie di fortunate e inaspettate coincidenze. **Romeo**, che soffre perché le sue attenzioni per **Rosalina** non sono ricambiate, viene trascinato al ballo in maschera a casa dei Capuleti: i suoi amici, Mercuzio e Benvolio, vogliono distoglierlo dalla sua malinconia, ma durante quella festa gli occhi di Romeo incontrano quelli di **Giulietta** e, come in qualsiasi storia d'amore che si rispetti, è subito colpo di fulmine. Viene poi la scena del balcone, la promessa di amore eterno, le nozze celebrate da Frate Lorenzo, l'uccisione di Tebaldo e la morte degli innamorati: chi non conosce la storia? Giulietta che prende il sonnifero per fingersi morta e Romeo che si avvelena pensando che sia morta veramente. Ovviamente

Romeo avrebbe potuto sposare Rosalina e Giulietta avrebbe potuto innamorarsi del conte Paride, che l'aveva chiesta in moglie, ma in questo modo avremmo perso uno dei capolavori della letteratura. Anche **Anna Karenina** incontra il conte **Vronskij** per caso: suo fratello Stiva è un don Giovanni impenitente e la moglie Dolly intende lasciarlo. Così Anna Karenina viene chiamata a Mosca dal fratello per convincere la cognata a ripensarci: quando scende dal treno c'è il conte Vronskij, in attesa della madre, ed anche in questo caso è amore a prima vista. È un treno che li fa incontrare e sarà un altro treno a separarli per sempre. A confronto con le storie di Romeo e Giulietta e di Anna Karenina e Vronskij, l'incontro di **Frank** ed **Amy** raccontato in un episodio di **Black Mirror (Hang the DJ)**, come cantano gli **Smiths** sembra una banalizzazione dell'amore. Questa coppia non si incontra per caso, ma attraverso un app studiata proprio al fine di far trovare alle persone la propria 'anima gemella'. È l'applicazione, infatti, che di volta in volta decide gli appuntamenti e che matcha i candidati, sulla base dei diversi profili: l'anima gemella non si trova subito, ma anche gli appuntamenti meno fortunati sono utili perché servono agli algoritmi per identificare il partner giusto. L'uso delle applicazioni per il **dating online** come **Tinder** o quella immaginata dagli sceneggiatori della famosa serie di successo possono 'naturalmente' sconcertare perché non sembrano lasciare più molto al caso. Ma se **Platone** ha ragione e ognuno di noi ha un'anima gemella perché un tempo eravamo uniti alla nostra metà (un corpo con quattro braccia e gambe e due teste), e poi siamo stati separati dagli dei con un fulmine, dovremmo salutare con favore lo sviluppo di queste nuove applicazioni. Infatti, la probabilità di incontrare l'anima gemella aumenterà sensibilmente: potrebbe frequentare altri bar e ristoranti ma anche abitare in un altro punto della città, l'app sarebbe comunque in grado di scovarla, perché avrebbe una capacità quasi illimitata di raccogliere, selezionare e incrociare qualsiasi informazione sul nostro stile di vita e sulle nostre abitudini.

Non abbiamo ancora medicinali o sostanze chimiche in grado di salvare il nostro matrimonio, forse però il love **enhancement** non è un miraggio. Stare insieme ad un'altra persona è complicato, con l'andare del tempo si cambia, non abbiamo più gli stessi interessi e piano piano finisce che ci allontaniamo. Davanti a noi c'è sempre lo stesso uomo o la stessa donna, con qualche ruga e capello bianco in più, ma non sentiamo più battere il cuore. Forse siamo attratti da un'altra persona e sogniamo di rivivere con lei emozioni che con il nostro partner non proviamo ormai più da molto tempo. Oppure siamo ancora innamorati della stessa persona ma semplicemente non abbiamo più la stessa attrazione sessuale di un tempo: non facciamo più l'amore o lo facciamo sempre meno e senza alcun piacere. Immaginate cosa potrebbe accadere se un giorno potessimo produrre sostanze in grado di mantenere vivo o potenziare il nostro affetto! Con una spruzzatina di ossitocina, l'ormone che produciamo durante il parto o quando siamo innamorati, non risolveremo i problemi di coppia, ma chissà che un giorno altre sostanze non saranno in grado di farlo. Altri farmaci poi potrebbero servire a ridurre la tentazione al tradimento oppure a rendere la vita

sessuale con il nostro partner più soddisfacente. Non stiamo immaginando scenari molto lontani o fantascientifici: il **Viagra** non serve poi a molto se manca l'eccitazione sessuale, ma può aiutare a passare una serata piacevole con il proprio partner. Naturalmente non tutti sono interessati alla medicalizzazione dell'amore: per qualcuno la cosa più importante potrebbe essere quella di uscire da una relazione sfortunata o di dimenticare per sempre una persona. Ma anche in questo caso la biomedicina potrebbe rivelarsi una risorsa: quante persone pagherebbero per cancellare alcuni ricordi dolorosi! Sto pensando evidentemente allo scenario immaginato nel film di **Michael Gondry**, *Se mi lasci ti cancello* (*Eternal Sunshine of the Spotless Mind*): **Joel** e **Clementine** si amano, ma dopo l'ennesimo litigio decidono, l'uno all'insaputa dell'altra, di far eliminare tutti i ricordi della loro storia d'amore. Alla fine, però, l'amore trionfa perché Joel e Clementine si incontrano e pur scoprendo il loro passato, decidono di rimettersi insieme.

Con l'avvento delle tecniche di **genome editing**, lo spazio per la fortuna sembra destinato a ridursi sempre di più anche nell'ambito della riproduzione. Non è che fino ad oggi nella nascita ci siamo affidati interamente al caso: ad esempio, malgrado i nostri sforzi, i figli non arrivavano? Allora ricorrevano all'aiuto oppure al contributo di terze persone. Sara regala in moglie a suo marito Abramo la sua schiava Agar perché partorisca per loro un figlio: una sorta di gestazione per altri ante litteram. Rebecca invece rimane incinta perché le preghiere di Isacco vengono ascoltate: non avesse pregato, forse non sarebbe mai diventato padre. Chiaramente un tempo non era possibile conoscere in anticipo eventuali anomalie genetiche del nascituro e tanto meno era possibile correggerle: ma ci preoccupavamo comunque che i nostri figli nascessero sani. Era questo, ad esempio, l'obiettivo dei programmi educativi e di screening della popolazione per l'identificazione dei portatori di anomalie genetiche. Oggi, poi, non soltanto possiamo ricorrere alle tecniche di riproduzione assistita, ma possiamo anche decidere se portare avanti lo sviluppo di un embrione sulla base delle informazioni che riceviamo sul suo genoma. Attraverso una diagnosi genetica pre-impianto, cioè precedente all'eventuale trasferimento dell'embrione prodotto in vitro nel corpo della donna, oppure, durante la gravidanza, attraverso una diagnosi genetica prenatale. A volte, possiamo anche prevenire la trasmissione di malattie genetiche: i cosiddetti bambini con tre genitori (*three parent-babies*) hanno il **DNA nucleare** dei loro genitori ed il **DNA mitocondriale** di una donatrice. Questo risultato si ottiene con una tecnica simile a quella di clonazione: la cellula uovo viene fecondata e poi il DNA nucleare trasferito nella cellula uovo della donatrice precedentemente privata del DNA nucleare. Almeno per il momento, invece, è irresponsabile praticare interventi di genome editing sul patrimonio genetico del nascituro: tra l'altro, c'è sempre il rischio di produrre sul DNA modifiche non programmate. Tuttavia, la sperimentazione sugli embrioni potrebbe contribuire a perfezionare questi interventi e a renderli sicuri per chi nascerà. A quel punto non soltanto potremmo correggere eventuali anomalie, ma potremmo anche potenziare la

natura umana (**human enhancement**). Il film *Gattaca* descrive proprio lo scenario che oggi abbiamo davanti: la possibilità, cioè, di selezionare e costruire il patrimonio genetico delle generazioni future e di prevedere le loro condizioni fisiche e di salute. Vincent viene concepito in modo naturale, sessualmente, suo fratello Anthony, invece, viene al mondo con un patrimonio genetico potenziato.

Se esistesse veramente un app per il dating online simile a quella descritta in *Black Mirror* molto probabilmente molte persone si iscriverebbero subito. È immaginabile, comunque, che la sua popolarità dipenderà da quanto sarebbe in grado di mantenere quello che i suoi progettatori promettono. Tuttavia, non potremmo criticare moralmente le altre persone: affidarsi alla fortuna potrebbe sembrare una scelta irragionevole, ma quello che a me sembra insensato per altri può avere un significato importante. In fondo, se non è un algoritmo intelligente a scegliere per me ed a guidare la mia vita avrò anche meno occasioni di incontrare l'anima gemella, ma forse mi annoierò di meno e le mie giornate saranno più imprevedibili. Non lascerei poi che la mia felicità dipenda da un'altra persona e potrei avere più tempo da dedicare a me ed alle cose che mi piacciono perché non sarei ossessionato dall'idea di trovare il partner ideale. Per altro, siamo veramente sicuri che esista un'anima gemella? Forse quelle di Platone sono soltanto fantasie puerili e si può essere benissimo felici anche da soli: anzi, è questa la condizione ideale per la felicità, perché non dobbiamo rendere conto a nessuno di quello che facciamo e nemmeno siamo obbligati ad accettare ogni giorno compromessi. Cose simili si possono dire riguardo alla medicalizzazione dell'amore. Alcune persone potrebbero aver voglia di ricorrere a psicofarmaci per non correre il rischio che il loro amore diminuisca o si spenga. Forse sono consapevoli di avere di fronte a sé un partner meraviglioso, con il quale condividono qualsiasi genere di passione e di interessi, o pensano che un'eventuale separazione non farebbe bene ai figli. Altre persone, al contrario, potrebbero avere una maggiore predisposizione al rischio e non essere spaventati da un eventuale calo dell'innamoramento: per loro non avrebbe senso portare avanti una relazione come risultato di una scelta razionale perché quando l'amore finisce, finisce. La vita è piena di occasioni: si chiude una porta, si apre un portone. Si può discutere naturalmente se il partner dovrebbe essere informato che usiamo sostanze o farmaci che potenziano il nostro innamoramento: forse in una relazione certe scelte dovrebbero essere condivise. **Cosa accadrebbe, del resto, se una persona ricorresse al potenziamento dell'amore e l'altra invece si affidasse completamente al caso?** Ma, a parte questo, non sembra esserci nulla di intrinsecamente immorale nell'affidarsi alla fortuna nelle questioni che riguardano l'amore.

Le cose cambiano radicalmente se pensiamo agli interventi di genome editing: quello che in questo caso fa la differenza è il fatto che le nostre scelte possono avere una ricaduta molto importante sulla vita delle altre persone. Affidandoci alla lotteria genetica possiamo condannare le persone che vengono al mondo ad un'esistenza di infelicità e di sofferenza. Naturalmente in passato non potevamo essere responsabili

della nascita di bambini con gravissime anomalie genetiche perché non avevamo le conoscenze necessarie per prevedere la condizione di salute del nascituro. Ma oggi possiamo conoscere dal momento della fecondazione le caratteristiche genetiche del nascituro e probabilmente molto presto saremo in grado, con il genome editing, di correggere e potenziare il suo genoma. Possiamo anche non farlo, ma domani le generazioni future potrebbero chiedere conto delle nostre scelte e considerarci responsabili per la sofferenza nel mondo che potevano, ma che non abbiamo voluto ridurre.

NON PER CASO



MASSIMILIANO SPANU

In *Les Mystères du Château du Dé* (1929) di Man Ray (o nei versi di Stéphane Mallarmé, *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*) il lancio dei dadi non risolve la dimensione del fortuito: anzi, al cinema, nella *Villa Noailles* di Robert Mallet-Stevens a Hyères, e nella vita in genere, questa è (e dovrebbe continuare ad essere) una costante specifica della dimensione dell'esistenza. Quella, appunto, che presiede ai destini tutti dell'umano, d'una casualità che si fa simbolo e metafisica nell'opera dell'ingegno estetico: ad esempio, nel meraviglioso *Au hasard Balthazar* di Robert Bresson, ove incertezza, superficialità, nequizia giocano tutte a danno del povero asino Balthazar, sacrificato all'insensibilità dei più.

Nel film di Bresson il Fato narrato è infine riconosciuto come Predestinazione. Si tratta, infatti, del Caso fatto accadimento, evento nell'indifferenza all'altrui sofferenza che l'animale espierà in una parabola degna d'Apuleio, come scriveva Sergio Arecco. Ma quella del Balthazar di Bresson è anche una predestinazione d'Amore, simbolica, cristologica: Balthazar è il nome del Re Magio Baldassarre nella sua variante francese. È il nome del re messianico che si dice discendente di Giuda, colui che sarebbe dovuto venire a liberare Israele; è altresì l'animale più umile che porta il Cristo Re, mentre questi entra trionfante nella città di Gerusalemme; ed è

quello che assiste il Salvatore sin da piccino, nella mangiatoia della grotta di Betlemme.

Quindi, è predestinazione necessaria e narrativamente fissata, assoluta: perché l'animale è certo la vittima delle malvagità umane, ma è anche il testimone dell'irrimediabilità del Male del mondo, il soggetto senziente dell'immedesimazione, dell'emozione dello sguardo proiettivo di chi giudica, ovvero un vettore empatico dello stesso spettatore.

Bresson si definiva un *metteur en ordre* più che un *metteur en scène*, e con i frammenti di realtà giustapposti nelle inquadrature di *Au hasard Balthazar* metteva in opera la propria dimensione filosofica giansenista, che tradotta al cinema si faceva cristallina scrittura di sobrietà, netta forma anti-spettacolare. Una forma che *per sottrazione* assumeva - prima ancora della continuità narrativa dei fatti, con i suoi meccanismi - la predominanza complessiva *della Realtà* (seppure, appunto, in ordine scritturale). Dunque, una modalità che sovrintendeva certamente al processo creativo complessivo, atta all'elevazione dell'umano almeno nel perimetro stringente di un'"**immanenza della predestinazione**" (lo ricordava Tonino De Pace su «Sentieri Selvaggi»).¹ Il soggetto di un film è quasi sempre un pretesto - dichiarava Bresson - mentre è la forma, molto più che il contenuto, a colpire lo spettatore, a elevarne la sensibilità.

Dunque, a insegnargli l'umanità, la compassione, la fratellanza. Il film di Bresson (del 1966) sembrava allora ben inaugurare il superamento della visione animistica dettata dal Jacques Monod de *Il caso e la necessità* (del 1970), dove nei viventi tutti è verificabile la discendenza in ordine a **tre modalità evolutive** comuni che guidano la più aleatoria e sorda delle predestinazioni: la *teleonomia*, la *morfogenesi autonoma* (le forme assunte dal vivente dipendono dallo sviluppo dei suoi processi interni ed autonomi e non da interventi "esterni") e *l'invarianza riproduttiva* (cioè ogni vivente riproduce un essere uguale a se stesso, conservando quanto in esso è stato scritto dal suo patrimonio genetico e dalla sua storia). Scriveva Monod in *La Nouvelle alliance*: "Il caso strappa il vivente dall'ordine inanimato della natura, come se la morte gli concedesse una dilazione, collocandolo però al margine di un universo di cui non costituisce che un'arbitraria particolarità". Balthazar finiva, è noto, al circo, alla fiera e all'asta, alla mola, piagato e non curato, per tornar ad essere libero solo al pascolo, quando infine moriva: in un film dove recitava **Pierre Klossowski**, fratello di Balthus, il cui nome era appunto Balthazar, l'asino è davvero l'animale d'un Calvario cui non è possibile sfuggire, irrispingibile, cioè quello della vicenda umana.

¹ *Au hasard Balthazar*, 2 maggio 2016.

Il cinema, poi, allestisce diverse tipologie di mondi diegetici connessi al Caso, alla fatalità. Secondo Ruth Perlmutter² possiamo verificare facilmente l'esistenza di:

mondi risultanti dalle cosiddette “*patchwork narratives*”: ove “non c'è un plot centrale”, un disegno apparentemente sovrastante, e non ci appare un solo “single-line character”.

Non vi esiste allora un personaggio-cometa, univoco e trainante, che attraversi gli eventi nella loro complessità alla maniera classica e *straight* (ad esempio l'Alvin Straight, *nomen omen*, di David Lynch) ma solamente storie che si relazionano l'una all'altra attraverso fatti che convocano diversi personaggi, affiancati eppure di diversa tensione (che sembra apparentemente dettata dalla natura, dal carattere, dal destino, dalla predestinazione e dalle biografie, appunto dal caso e dalla necessità).

E poi, invece, personaggi ricondotti a una logica sineddottica, all'essere parte di un Tutto superiore, logico-razionale o temporale che li comprenda e che in essi si esemplifichi e palesi. Questa logica li porta nelle loro casualità e gettatezze a completarsi funzionalmente: sono messi in intreccio, in testo, in *textura*. In realtà, ecco che l'apparente disseminazione e casualità che si cela in questo tipo di universo diegetico nasconde, ancora una volta, un'attenzione precipua, forte, all'organizzazione della narrazione, alla trama del suo tessuto (si pensi, per tutti, a certi autori di primo acchito insospettabili come Tarantino, Wayne Wang e Paul Auster);

ci sono poi i mondi inaugurati da un bivio, come in “Il giardino dei sentieri che si biforcano”, ove Borges immagina una serie di tempi che coesistono in modo impossibile. “*Thus, a virtual reality is built of alternative possibilities*”, scrive Perlmutter. La coesistenza delle dimensioni è quella di molti capolavori distopici della fantascienza appena passata, da *Matrix* a *L'Esercito delle 12 scimmie*; ma anche del successo di pubblico (per certi versi, di critica) dell'ultimo prodotto Netflix, *Black Mirror: Bandersnatch*, un film (parzialmente) interattivo.

Anche in Black Mirror: Bandersnatch il caso costruito dallo spettatore con le sue opzioni è infine riconoscibile come controllo che sovrasta storia e spettatore, quasi la predestinazione dettata dal Capitale nella sua dimensione tecnologica.

La struttura diegetica dell'episodio s'innesta sul plot di vita di Stefan Butler, un ragazzo disagiato e in conflitto col padre che nello sviluppare un videogioco stile **Spectrum 48K**, negli anni Ottanta, si trova all'interno d'un percorso fattuale-eventuale determinato più o meno da scelte *unipuntuali* dettate dallo spettatore della sua stessa storia. Queste, però, influenzeranno *sia l'esperienza fruitiva dello spettatore, sia la vita di Stefan all'interno dell'universo narrativo predisposto da quelle scelte.*

² MULTIPLE STRANDS AND POSSIBLE WORLDS, Canadian Journal of Film Studies (ARCHIVE), Vol. 11, Fasc. 2, (Fall 2002): 44-61.

L'intera vicenda, in realtà, sembrerebbe esser pensata per tematizzare il *Controllo*. Un controllo pressoché assoluto che si concretizza, appunto, nell'apparente indisponibilità d'un qualche, pur presupposto libero arbitrio, quand'anche esercitato dallo spettatore *per* il suo personaggio.

Non si tratta infatti di un controllo della linea temporale complessiva connessa ai protagonisti, poiché le scelte dello spettatore agiscono proprio sul limitato proseguito delle altre scene e delle vicende successive, come sembra spiegare **Colin Ritman**, l'altro programmatore Tuckersoft del film. Le scelte spettatoriali, invece, sono riconducibili a logiche ben più ampie, di diversa natura. In realtà il gioco d'immedesimazioni e proiezioni sul personaggio di Stefan, che può essere protagonista o burattino nelle mani del fruitore/*prosumer*, è a sua volta assoggettabile a una serie di dinamiche intertestuali, tecniche e narrative, che ci consentono d'ipotizzare la reale essenza del dispositivo finzionale in *ben altro dalla casualità*. Tale **dispositivo** (lo si consideri proprio in accezione foucaultiana) è capace di comprendere, d'indirizzare e gestire le nostre scelte al punto da palesarsi in quanto vero, concreto, complessivo gestore da noi indipendente, a noi esterno: come la stessa Netflix, che si palesa in *Bandersnatch* come brand e industria dello spettacolo (e della Realtà pur all'interno della narrazione), in quella che è quasi un'epitome dell'immagine ai tempi nostri, quelli del marketing digitale.

Bandersnatch infatti è un *testo streaming* erogato con modalità simili al *video-on-demand*. Lo si potrebbe immaginare come un grafo apparentemente *stocastico*, con vari spezzoni del film, più *clip* (non come un unico testo audiovisivo) accessibili dallo spettatore attraverso l'esercizio di un'opzione segnalata a schermo ed eseguita di volta in volta con un piccolo ritardo (un paio di secondi dopo la selezione da parte dell'utente, in modo che il software abbia il tempo di pre-caricare i primi secondi della clip successiva), ad ottenere infine un *matching* perfetto tra le due parti, senza scarti. Si percorrono diegeticamente i vari spezzoni del film, i vari *loop*, i vari snodi narrativi previsti dallo script (preparato su **Twice**), e il grafo sembrerebbe stocastico proprio per il fatto che si possa presupporre l'assegnazione di una certa probabilità, anche diversa dal 50%, alla scelta spettatoriale di un ramo della sinossi invece che dell'altro. Tuttavia, sulla scelta esperita di volta in volta in *Bandersnatch* sono possibili delle considerazioni probabilistiche solo elementari: ad esempio quelle che ineriscono un determinato tragitto nella sua complessità, per arrivare ad un certo traguardo. Un eventuale grafo stocastico di *Bandersnatch* consentirebbe semplicemente, almeno a prima occhiata, delle valutazioni basilari sulla durata del film (*Bandersnatch* dura, a seconda delle opzioni narrative selezionate, dai 90 minuti alle due ore e mezza circa). La prima scelta spettatoriale e interattiva, invece, ci sorprende e ci interroga, riguardando una scelta per la colazione da somministrare al personaggio di Stefan: **Sugar Puffs** o **Frostis**? Una scelta di nessuna rilevanza, ovviamente, ma che ammicca da un lato alle più diffuse strategie di *product placement*, a quelle di rilevazione sul consumatore (cui siamo continuamente

assoggettati, anche inconsapevolmente: che Netflix quindi potrebbe ipoteticamente usare, e rivendersi); dall'altro, ancora una volta, un'assunzione d'informazioni sul proprio fruitore che opera la scelta, a ricadere infine nella prima casistica. Il che, nella fascia spettatoriale targetizzata per la fruizione ipotizzata per *Bandersnatch*, corrisponde proprio, e a grandi linee, a ciò che ci si aspetta dai consumatori dei prodotti in questione (di cui è a disposizione, ovviamente, una pleora di dati pre-acquisiti nella navigazione su web, nel *downloading*, con i *profiling* o le ricerche di settore), che quindi si riflette sui contenuti, gli orientamenti ideologici e immaginifici, anche degli episodi successivi, delle serie e dei film in arrivo.

Ora, ci si dovrebbe chiedere: ma tv e cinema che rispecchino perfettamente il gusto del proprio pubblico hanno altro significato dalla perpetuazione dello stesso sistema immaginifico e consumistico che rappresentano, in un'ottica perfettamente funzionale e sistemica? A proposito della realizzazione di *Bandersnatch* Netflix ci dice, dunque, cose molto importanti. Ad esempio, che ha creato dei software-tool adeguati che consentissero di gestire il controllo sulla sceneggiatura a bivio al fine di ottenere un feedback immediato sulle possibili, numerosissime varianti narrative derivanti dal totale di oltre 250 videoclip, con la gestione palese e premiante di *easter egg*, cioè delle sorprese "celate" per gli spettatori/navigatori più esperti: il che si risolve non solo nei cinque finali dichiarati, ma in una dozzina di finali vari almeno. La musica stessa, la colonna sonora e scelta a corredo delle immagini, sembra confermare il *mood* esplorativo del regista David Slade: "**Phaedra**" dei **Tangerine Dream** - mia scelta personale, un disco del 1974, quindi ipoteticamente rivolto ad un fruitore di almeno 40-50 anni - corrisponde pari pari all'altra scelta possibile, "**The Bermuda Triangle**" (1979) del giapponese **Isao Tomita**. Quindi a tutta una serie di obbligate e predeterminate esigenze, d'aspettative, di desideri, prodotti, modalità, immaginari, narrazioni spettatoriali che un cinquantenne fisiologicamente o naturalmente incarna, che si riverberano sul rinnovato consumo di altri testi, musiche, film citati (e per verificarlo si legga tra i commenti su Youtube al lavoro di Tomita).

Cosa si farà di questi dati? È pensabile che i dati tutti rientrino a far parte d'una *strategia ex ante* per la quale si possano distinguere proficuamente, ad esempio, diversi tipi di fruitori - più o meno scolarizzati, più o meno di massa, più o meno avvezzi alla frequentazione d'una psicologa, più o meno consapevoli nell'utilizzo di stupefacenti, più o meno ideologizzati, ecc.?

Ecco allora che *Bandersnatch* sussume, fa propria anche la logica dei plot *side-by-side* che Ruth Perlmutter apparentava a quella dei "tandem films" in quanto "*hybrid of the multiple ending film, in that they are two films by the same maker, where the second refashions the first. In Smoking/No Smoking, two actors play many roles in a series of alternative scenarios. In Son nom de Venise dans Calcutta desert (1976), Marguerite Duras constructs a totally different locale and image track but uses the same soundtrack as her previous film, India Song, thus evoking the traumatic events*

and endless reflexivity of the earlier work.” In realtà non si tratta più di vicende legate a un testo, ma di aperture a infinite testualità e disponibilità. Se in molti film di **Kieslowski** (o di **De Palma**, o di **Hitchcock**, di **Lynch**) assistiamo a vite molteplici, doppie, replicate, ben presentate e riassunte in un film, l’arbitrio e il destino assumono sempre, distaccatamente, un certo peso narrativo. Talmente rilevante che suona infine a monito, per una poetica e per un atteggiamento esistenziale: ad esempio, in *Non avrai altro Dio all’infuori di me*, film d’apertura di *Decalog*, Krzysztof è un fisico e professore universitario che cresce da solo il proprio figlio Paweł.

Krzysztof crede a due cose: le scienze esatte e l’informatica, cioè il computer, attraverso cui valutare e trasmettere, mettere a sistema o ad algoritmo la realtà, la Verità. Non esiste Dio o trascendenza, per lui: eppure, l’errore fatale nel posizionamento d’una virgola nei calcoli dello spessore del ghiaccio avrà conseguenze devastanti per la vita sua e di suo figlio.

Ecco, nella produzione narrativa audiovisiva degli ultimi anni sembra reiterarsi un messaggio sconcertante d’una sovra-organizzazione scritturale ad uso e immagine degli universi narrativi, delle esistenze. Come da manuale, come per il fenomeno dell’illusione del controllo o del bias ottimistico, i giocatori che al tavolo dei dadi gettano i dadi “più forte”, con impegno e speranza rafforzata, non ottengono necessariamente l’esito sperato.

Se tutto è predefinito e organizzato, la pur perfetta replica all’assalto indiano da parte del vecchio, esperto pistolero che vuole difendere la fanciulla dagli indiani in *The Ballad of Buster Scruggs* non può non fare i conti ultimi con la paura della stessa ragazza, che si uccide a prevenire il peggio fantasmaticizzato. In *Magnolia* (1999) di **Paul Thomas Anderson**, i piani d’amore, di vita, di vendetta sono tutti travolti: il bubbone dei risentimenti, della frustrazione e del desiderio di rivalsa, degli infingimenti, delle passioni celate, esplose in una delle più incredibili pagine del cinema contemporaneo: e piovono rane dal cielo, il che accompagna l’improvvisa liberazione emotiva e psicoanalitica delle emozioni, delle abreazioni dei suoi personaggi. Con loro, dello spettatore.

Sappiamo che la stessa Netflix è già oggi imprevedibilmente chiamata in causa per *Bandersnatch* dall’editore per l’infanzia **Choosco**: si afferma siano andati violati i diritti sui libri della serie “Scegli la tua avventura” (265 milioni di copie vendute nel mondo). Allo scegliere, al *to choose*, infine, rimane poco spazio: più che Caso o fatalità, è questione di necessità, di calcolo e sfruttamento di diritti. Nella fenomenologia estetica la gabbia esistenziale è in essere come nella Realtà: non ammette pertugi, se non per casi isolati, per illusorie e solo momentanee fughe sperimentali e performative, di negazione sistemica. Penso a certo cinema punk, ma questo è altro Caso.

OGNI RIVOLUZIONE È UN COLPO DI DADI



TOMMASO GAZZOLO

Ciò che è un colpo di dadi, è la rivoluzione. *Toute révolution est un coup de dés*, la citazione è di Michelet, per quanto tutto passerà, nel film di **Jean-Marie Straub** e **Danièle Huillet** (Francia, 1977), attraverso il colpo di dadi di **Mallarmé**. La camera passa accanto alla lapide per i morti della Comune, e poi, sul vicino prato, cinque donne e quattro uomini “recitano” il testo di Mallarmé. O, meglio: recitano la sua *visibilità*, la sua *figura*, la sua parte *sensibile*, dal momento che esso è distribuito tra loro in base ai suoi differenti caratteri tipografici, che alle voci maschili sono assegnate le lettere maiuscole, le minuscole a quelle femminili.

Occorre chiedersi: cosa afferma il colpo di dadi? La **rivoluzione** è l'*affermazione* del caso? Sì, certamente, ma di un caso che non ha nulla a che vedere con la *probabilità*: non si tratta di lanciare più volte i dadi, di cercare cioè di abolire il caso mediante la ripetizione dei lanci, di fare della rivoluzione qualcosa che abbia “buone probabilità” di accadere.

Il colpo di dadi – **Deleuze** lo ha detto benissimo – è sempre un solo colpo: è il colpo che afferma il caso, e la sua necessità. Solo allora la rivoluzione è una *necessità*, ma una necessità affermata *dal* caso, la necessità del caso e il caso della necessità. La rivoluzione non è mai dell'ordine della probabilità, non ha nulla a che vedere con

leggi statistiche (dell'economia, delle scienze sociali, della politica, etc.). Essa può essere soltanto affermata a partire dal caso, dal suo *realizzarsi come necessità*. Dunque caso, ma mai, ma non azzardo: la rivoluzione non è qualcosa che abbia a che fare con il "rischio", ma con qualcosa di profondamente diverso – con la necessità del caso, la necessità che si afferma dal caso. Non c'è rivoluzione che non *sarà stata* necessaria, e mai soltanto "probabile", una volta *accaduta*, una volta divenuta cioè il proprio caso, affermatasi come caso. Ma come sapremo, allora, che essa è accaduta come *caso*, come un evento sottratto ad ogni prevedibilità, probabilità? Se è accaduta, non significa allora che era probabile che accadesse (dopo i massacri del settembre 1792, il Terrore non si presenterà ormai come ciò che era "nell'aria", come qualcosa di cui tutti i segni erano già lì, tutte le "cause" già presenti, etc.?)? Ma allora il caso è abolito?

Se la rivoluzione è un colpo di dadi, le cose non possono stare così. Se essa ha luogo, se si afferma *come* caso, non potrà che farlo, che lasciare riconoscere e dire il suo aver-avuto luogo, soltanto restando *non inferibile* dalla situazione in cui essa stessa ha luogo, dalla situazione dove essa stessa è presentata (**Badiou**). *Dove, e come ha avuto luogo*, allora, la **Comune**?

Non una rivoluzione "fallita" o "mancata", repressa nel sangue, ma ciò che si presenta, che accade, senza aver propriamente luogo, senza cioè poter essere identificata semplicemente con ciò che della situazione si può dire, ciò che da essa si può inferire. Che i comunardi siano stati sconfitti, che una lapide ne commemori ora il sacrificio, non è questo che fa della Comune qualcosa che sarebbe potuto essere, ma non è stato. Non c'entrano nulla le analisi sulle sue "probabilità" o meno di riuscita, sulle sue "condizioni" storiche, etc. (Troppo presto? Troppo tardi? Siamo al di là di queste domande).

Non si tratterà, nel film di Straub/Huillet, di ricordare, di raccontare, *commemorare* la Comune, come se essa fosse stata una "storia". Al contrario, di lasciare che essa possa sempre venire ancora, avere luogo: ma questo avere luogo non potrà accadere se non laddove vi sia dimenticanza, dove tutto sia ormai assente, dove non vi sia più alcuna condizione, alcuna "probabilità" che essa abbia luogo. Per questo l'ultima immagine sarà quella di una Parigi di oggi, di cui, della Comune, non vi è più alcuna traccia. Qualcuno lancerà i dadi?

UN CAPRICCIOSO ARBITRIO



PEE GEE DANIEL

“La Ciorgna Voltaica... Eh, ma che brutto nome!... Non se lo meritava proprio, poverina... Buona com'era...” Queste parole al principio Dorianò credette di essersele immaginate. Le aveva pronunciate una vocina sottile sottile e bassa bassa. Dorianò si voltò con scarso entusiasmo verso la fonte di quel mezzo lamento, dopo aver fatto emergere il viso dalle mani messe a conca tra cui l'aveva poc'anzi affondato.

Scoprì che in un angolo in ombra, poco distante da un vecchio mobile riempito a protesi e materiale da ambulatorio, stava seduta, presumibilmente da ancora prima che lui arrivasse sul posto, una consunta suorina, che doveva risultare uno degli ultimi reperti della precedente amministrazione, quando ancora l'istituto veniva gestito dalle religiose.

L'originale bruttezza le era stata vieppiù aggravata dal corso del tempo di una barbetta caprina che le si arricciava sulla punta del mento, gli occhi non erano che due bottoncini rintracciabili in fondo in fondo alle spesse lenti degli occhiali dalla pesante montatura in tartaruga, mentre il tono della sua pelle era ormai identico a quello del velo strausato e sbiadito che alcune forcine mantenevano agganciato a quei quattro capelli che le rimanevano sulla testa.

“La conosceva?” Le chiese Dorianò a bruciapelo.

“Ero qui quando lei arrivò. Ero qui quando portarono via quel che di lei era rimasto.”

“Me ne può parlare?” Le si rivolse di nuovo Dorianò, assistito dalla crescente speranza di cavar fuori qualcosa almeno dalla monaca.

D'accordo, d'accordo: per il genere di personaggio a cui si andava interessando, e soprattutto stando alle abitudini di desso, una suora non sembrava esattamente il tipo di teste più utile; ma comunque dimostrava di essere a conoscenza dell'oggetto della sua inchiesta. E per ora tanto bastava.

“La signora era buona”, prese a snocciolare la sposa di Cristo (o almeno una delle tante che gli vengono attribuite). “Era generosa. Era aperta agli altri...” Per ora, questa sequenza di aggettivazioni, nella loro facile equivocabilità, ancora non spiacevano a Dorianò. Ma poi ne arrivò una che gli diede subito ai nervi: “La sua vita fu totalmente priva della luce della speranza.”

“E che cosa vorrebbe dire con questo?” Le chiese Dorianò infastidito, presentando un forte puzzo di moralismo.

“Vede, per quelle come me questa è una scelta personale. Per lei invece fu una costrizione. Fu la natura a sceglierle quella gabbia, come sempre condotta a ciò dalla imperscrutabile mano dell'Altissimo.”

Dorianò già stava ricredendosi quanto alla bontà della testimonianza: quel discorso sibillino lo aveva messo da subito in guardia sul ritrovarsi a star dietro a un secondo caso di demenza senile in un pomeriggio solo.

Ma poi l'ex-assistente anziani, e ora assistita, spiegò ancora: “Fin dalla più tenera età, quando era ancora poco più di una bambina, i dottori le annunciarono quella maledizione. Fu in seguito a una brutta malattia che fece verso i dieci anni di vita che, curandola, i medici se ne accorsero. La ragazzina era congenitamente destinata a non avere figli. Era meno fertile lei di un gerbido pieno di bauxite. Questo la segnò profondamente, sin dall'epoca in cui ci si incomincia a sentire in procinto di farsi donne, e poi per tutto il resto dei giorni che ebbe a campare. Qualunque cosa avesse raggiunto in vita sua, qualunque conquista, tutte le avventure che affrontò per dirsi

un po' meno sola, non la aiutarono comunque a colmare quella voragine che le aveva lasciato dentro, da così presto, quella condanna a non potere accondiscendere, venendone a un tempo ripagata, alle naturali leggi del mondo che ci vogliono anelli di una inesauribile catena che, com'è arrivata sino a noi, così da noi dovrebbe ripartire per continuare all'infinito..."

Quel clamoroso ragguaglio ebbe il potere di idrogenare Dorian. Per qualche minuto egli rimase assolutamente immobile a bocca semiaperta, a sguardo fisso.

Era appena venuto a sapere che ancora prima di perdere quel residuo membranoso che risponde al moraleggiante titolo di *verginità* o *illibatezza*, l'eroina designata per quella lasciva epopea che Dorian stava portando a termine, perciò già era stata resa conscia che quel corpicino ben sviluppato, che la natura si era benignata di consegnarle, si rivelò poi la più beffarda delle strenne: un meraviglioso pacchetto, però vuoto.

Questo sembrava cambiare tutto.

Questo sembrava darle un'anima.

La dicitura clinica della irresolubile magagna aveva anch'essa qualcosa di canzonatorio: il ginecologo che, con tono grave e impostato, aveva messo al corrente lei e la madre di quella iattura le aveva dato il nome di *utero unicorne*. Ma dietro a quell'aggettivo fiabesco (che subito subito aveva determinato nella serena mente della piccola un processo di immagini legate a lattescenti cavallini alati che tenessero a dimora certe selve rigogliose e verdeggianti, vivacemente colorate dei frutti più zuccherini, che essi spiccavano dai rami infilzandoli con la punta di quelle protuberanze ossee dall'eburnea brillantezza che, dal centro della fronte, gli si allungavano sul davanti, avvitando a cavaturaccioli) si nascondeva in realtà la conformazione deficitaria di una sola tuba e una sola ovaia all'interno di quell'acerbo ventre.

Una volta divenuta adulta, per rispondere a quella carenza, si era verosimilmente votata a una sessuosa gratuità. Non aveva cercato legami seri né una compagnia durevole accanto a sé che, alla luce dei fatti, avrebbe vissuto come una superflua ipocrisia.

Era una urogenitalità improduttiva la sua e, come tale, smaccatamente irriverente. Si risolveva tutta quanta in un incessante *kamasutra* disinibito e maniacale. Volendone tentare a tutti i costi una ricostruzione psicoattitudinale un po' a spanne, come quella Potenza Generatrice che tutto muove e principia aveva voluto non farla partecipe della propria primaria facoltà, bandendola *latae sententiae* fuori da quella norma generale che sovrasta il consorzio dei viventi, così ella, in paga, aveva deciso di scapricciarsi a proprio piacere di contro a ogni regola e consuetudine costituite e adottate dai più.

Ma però quel sentimento troppo a lungo covato dentro di sé la veniva divorando a piccoli morsi - in maniera non dissimile da quanto facesse quel famelico cucciolo di volpe, infagottato nel risvolto interno di un mantello, con il petto del giovane

spartano protagonista di quell'antico aneddoto. A lungo andare quella spesseggiata pratica scacciapensieri aveva perso di efficacia. In special modo di pari passo con l'avanzare degli anni che, se non è detto che sappiano comunque arrecare quella saggezza con la quale vetusti stereotipi le attribuiscono un forzato abbinamento, costringono il fisico a tempi più lunghi e più lunghe pause, che consentono alla mente più accurate meditazioni di quanto non faccia quando ancora risucchiata nel rapsodico vortice degli *juvenilia*.

A ratificare le suddette congetture, suor Adelia aggiungeva che la signora, accompagnata in quei locali che era già ormai verso la scadenza della malattia terminale, e ricondotta dalla doppia batosta del morbo e dell'età a una distinta compassatezza – così la descriveva la suorina che, lei in particolare, le era stata accanto nel languore di quei giorni – da cui Dorianò non sembrava riconoscere la paladina dei suoi resoconti, aveva deliberato di lasciare ogni suo avere in opere caritatevoli.

La cospicua eredità senza eredi fu spartita, per volontà olografiche della stessa, tra l'orfanotrofio e l'ospizio di Valdiguggio. Ossia – poteva ancora congetturare Dorianò – simbolicamente deputandola a favore dell'età antecedente al menarca e a quella posteriore al climaterio: in altre parole, le età asessuate, o perlomeno, universalmente infeconde.

Le informazioni che aveva infine raccolte nel corso di quella visita alla *Nulla Salus sed Spes*, tanto discordanti da quel quadro generale che egli s'era messo in testa nei molti mesi spesi ad almanaccare circa le prodezze erotiche della Ciorgna Voltaica, lo avevano violentemente sconvolto.

Dorianò si era infilato là dentro con l'unica intenzione di ricevere le ultime pennellate *naïf* alla sua tela, ed era invece andata che gli elementi cromatici dell'olio animato di figure grottesche che s'era portato sottobraccio, per un inatteso incantesimo, si erano liquefatti, lasciando apparire sotto di sé una delicata *Melancholia* a tempera.

I giorni seguenti li passò chiuso in casa senza rispondere al citofono, o perdendosi per lunghe camminate in mezzo alle colline soprastanti la città. La quantità di telefonate di cui amici, co-redattori, tipografo, rivenditori lo tempestavano, a maggior ragione con l'approssimarsi della data fissata per l'uscita del famoso *special*, sbattevano contro un cellulare tenuto continuamente spento.

Dorianò, oltre a non sapere che farsene di quella nuova luce di umanizzanti ambasce in cui la suorina aveva tenuto a mettere la Ciorgna Voltaica, se ne diceva terribilmente disturbato. Ma più propriamente - diciamo noi - era *turbato*.

Innanzitutto l'iniziale creatura cartacea con cui Dorianò aveva per così tanto tempo convissuto, si era tutto d'un tratto trasvalutata, quel giorno, in un individuo fatto e finito. E poi, per la prima volta, era stato costretto a guardarla occhi negli occhi: e anziché specchiarsi nell'impressionante sguardo ferino della campionessa dei

facili istinti che si aspettava, si trovò a fissare, corrisposto, un'espressione carica di coraggio e di sofferenza assieme.

Come i due bracci di una medesima bascula, o come due attori che, convocati davanti al tribunale della coscienza, pretendessero, ognuno per la sua parte, e ricorrendo pùrsi ai più alti strepiti, che il giudice gli riservasse il premio della ragione, dentro Dorianò si combattevano senza sosta, in quei giorni, la scelta di non sprecare un così buono e potenzialmente lucrativo materiale avverso l'appello a rispettare la travagliata vita di una defunta e lasciar dunque perdere la pubblicazione.

Pur tenendosi al riparo da incontri fortuiti e appuntamenti rubricati, Di Marzio era comunque in compagnia. Quei due mastodonti che ovunque lo scortavano, rintuzzandosi fra loro a ogni passo, non gli davano un attimo di tregua nella solitudine del suo appartamento, ma tanto meno di tra le radure e le boscaglie disabitate in cui si immergeva per provare a raggiungere infine una qualche soluzione definitiva.

Pur muovendosi per quella pace irreale, che in maniera così stridente si contrapponeva al suo pandemonio interiore, non trovava modo di stabilire quale dei due corni del dilemma dovesse prevalere, e averla vinta, sul concorrente. La tauromachia, in cui si era rapidamente mutata la sua riflessione, lo vedeva afferrare il dilemma appunto per i corni e strapazzarlo a più non posso, non venendo tuttavia a capo della bestiaccia.

D'altra parte, quello che lo contornava, in quelle lunghe sgambate, non gli dava il benché minimo ausilio sul partito da promuovere.

Intorno a lui infatti non comparivano in quei momenti che macchie di piante e cespugli, rovi, fili d'erba, vipere e bisce, fischiettanti fanelli e qualche roditore che faceva di tanto in tanto capolino, incuriosito dallo scalpaccio del passante.

Beato lo zoologo! Beato il vivaista! Li invidiava sinceramente Dorianò in cuor suo. Loro almeno stavano sicuri che gli oggetti dei loro studi si attengono senza meno a pochi, piccoli accorgimenti: si formano, si alimentano, badano - per quel che gli è possibile - al mantenimento di sé e, di conseguenza, della specie cui appartengono, se gli riesce si moltiplicano e poi, come sono venuti, spariscono; a ciclo continuo.

Ma è per l'*umanista* che, dove si gira si gira, nascono guai sempre nuovi. Le esigenze della materia che egli ha scelto di investigare sono identiche e indistinguibili da quelle che cadono sotto le disamine dei suoi due precedenti colleghi, e però un'indagine davvero conclusiva e circostanziata, che parta da un *cavione* e a rettilo corra all'opposto, gli viene ogni volta compromessa dalla mefitica presenza delle emozioni (che negli altri esseri, se mai ci sono, restano relegate a fattore periferico e, a conti fatti, irrilevante): cioè quello che definiremmo l'*aspetto sentimentale*.

Addirittura l'arbusto *sente*, insegnava già Aristotele: tant'è vero che se gli viene a mancare il bacio fragrante della luce solare esso saprà spostarsi dalla sua sede sino a rintracciare nuovamente quell'elemento corroborante. Ma questa è, per l'appunto, una *sensazione*: si attiene alle funzioni organiche e, come tale, risponde a precise

leggi logiche. È, in ultima analisi, largamente prevedibile (a scampo d'un risibile margine d'errore): il cane battuto da un bastone difficilmente tornerà a quel legno, la piantina troppo a lungo trascurata o presa a calci dal discolo preferirà ammalarsi e farsi vizza piuttosto che continuare a patire.

Queste carte, di per sé piane e a faccia ben scoperta, vengono invece stupidamente ingarbugliate quando si passa a parlare delle *emozioni* umane. Esse, pur cominciando da semplici percezioni, su base prima meccanica eppoi chimica, in maniera del tutto simile a quelle consorelle che dirigono i comportamenti e le vite di fauna e flora, sin dagli albori della corticalizzazione sono montate presto in boria, disponendosi a reagire a uno stesso impulso nelle maniere più impensate.

Un medesimo spettacolo, per esempio, potrà instaurare da una parte uno stato di prostrazione spirituale e dall'altro uno scompiscio senza freni, non dico solamente in due diverse persone, ma anche in un unico spettatore, preso magari in due momenti differenti. Tutto ciò sbaraglia ogni possibilità scientifica di risalire dagli effetti alle cause, come pure di preconizzare, perlomeno a un dipresso, che cosa a seguito di un preciso accadimento si metterà in moto nell'animo di un dato soggetto. Tutto è caotico e aleatorio. Un capriccioso arbitrio - dettato ogni volta da un lancio di dadi - è l'indetronizzabile sovrano.

Una stessa condotta di vita può essere motivata da un certo principio, come dal suo esatto contrario. Questa è la babele che si trova a osservare chi, per una malaugurata disposizione naturale, voglia rimestare nel torbido della psiche dell'*homo sapiens sapiens*. Questa è la risultanza di quel progetto scappato di mano alla Natura, che questa scimmia spelata e fisicamente inadatta voleva equipaggiare per l'autodifesa con le armi di una mente ipertrofica; ma, da ultimo, s'accorse che quelle doti si erano un po' tutte ricombinate per fatti loro, deviando dalle funzioni strettamente tecniche per le quali erano state concepite. Ecco quindi insorgere quella che, non senza indulgere a un certo patetismo, chiamiamo *anima*: un confuso marasma di tesi contraddittorie e passioni ambivalenti, mettendosi a esaminare la quale ci vuole niente a andar di matto.

Ma il Dio dei filosofi e dei matematici è il Dio della semplicità: la sublime bellezza di una regola che ripete invariata se stessa; il principio economico del minor numero possibile di leggi che garantiscano l'indefettibile processo del maggior numero delle componenti sono i meravigliosi statuti di cui Egli si ammantava. Se mai dunque esistesse poi sul serio quel Dio di cui le genti cianciano, l'uomo, con tutte le sue snervanti complicazioni, verrebbe a essere la più reietta delle creature che razzolano per l'universo mondo...

Questa e molte altre maledizioni lanciava Doriano, girovagando per i boschi. Ma dello strale più appuntito di tutti dardeggiava mentalmente, a ogni circolare ritorno dei suoi pensieri a quello stesso punto, proprio suor Adelia, che ci aveva tanto tenuto a guastargli il suo portfolio di disegni e calcoli, messi per bene in ordine, grazie a quella scriteriata rivelazione del mondo interiore della Ciorgna Voltaica. "Preferivo

non sapere” doveva confessare a se stesso, a dispetto di tutte le proprie annose impostazioni scettico-illuministiche...

Quella suoraccia non solo aveva trasformato, alla stregua della Fatina dai Capelli Turchini, il giocattolino preferito da Di Marzio in una persona vera, di carne e ossa e spirito, ma aveva voluto completare quella sua malefatta dotandola per di più di un afflato ultraterreno: “Qualunque cosa abbia fatto nella sua vita...”, aveva infatti argomentato la religiosa, un attimo prima che la pallida testolina le ricadesse sul petto già in pieno russamento, “...con quel suo enorme atto di generosità...” - e qui si riferiva al lascito testamentario della signora, a decoro di matusa e trovatelli - “...si è prenotata il più bel posto nel Paradiso del Signore!”

Quell'inveterato riduzionista del Di Marzio veniva infastidito da qualunque insinuazione si facesse a proposito dell'Oltretomba. Non gli riusciva di concepire anche solo la fantasiosa ipotesi di una esistenza supplementare a questa. Giudicava questa trovata ridicola e superflua e priva di quale che sia necessità logica, oltretutto oltraggiosa per il buon senso e il lume della ragione appaiati: *una trappola per gonzi*, amava anzi definirla. E andare in cerca di essa, pensava ancora, non è meno stolido che viaggiare per mari e terreferme nella speranza di approdare un giorno a quella Shangri-La, o l'incantata Xanadu, oppure l'isola di Gaunilone, rintracciate allo stesso modo sopra le pagine ingiallite di qualche antiquato tomo.

“Tutto è già qui!” Capitava talora che si accalorasse con chi si mostrava di diverso parere, “Perché mai, dunque, ci dovrebbe aspettare qualcos'altro oltre a ciò? Il paradiso? È averla spuntata al tempo del nostro concepimento sui milioni di quegli altri cigliati *homunculi* che ci contendevano ad armi pari una scorciatoia per l'ovocellula, e aver vinto, grazie a quello *sprint* finale, il biglietto per questo splendido spettacolo che è la vita. L'inferno? Beh, sono le sofferenze e le disgrazie, la scomparsa dei nostri cari, i pensieri più oscuri, i soprusi altrui, i nostri personali autolesionismi, quando ci si smorza quella luce negli occhi che ci permetteva di godere a tutto tondo della superba forza degli esistenti. Tutto, dunque vedete, è già qua, ora, in questa tangibile immanenza. A che ci dovrà mai servire perciò quel *quid* su cui a voialtri tanto va di fantasticare per il dopo?”

Quando però lo si pescava in vena di filosoficherie, succedeva che si spendesse a postillare quanto sopra con un integrativo corollario...

“Ci sono concesse ben due vie per perseguire l'immortalità, ma nessuna di esse trascende questo mondo” Di Marzio andava ribadendo il corrente discorso da così tanto tempo, nell'arco di quella quarantina d'anni dacché fu annoverato nel computo dei viventi, che ormai lo recitava a memoria: “Ci si rende imperituri nel dare prosecuzione alla stirpe e nella perpetuità delle tracce che lasciamo di noi su questo pianeta, nel più o meno fugace passaggio che sulla faccia di esso ci è consentito di fare. Nel primo caso si tratterà di una immortalità tutta affidata alla brutta inconsapevolezza delle carni: figliando c'è qualcosa di nostra appartenenza che lasciamo scivolare nel nascituro, e da lui ai suoi eventuali epigoni e così via, e così

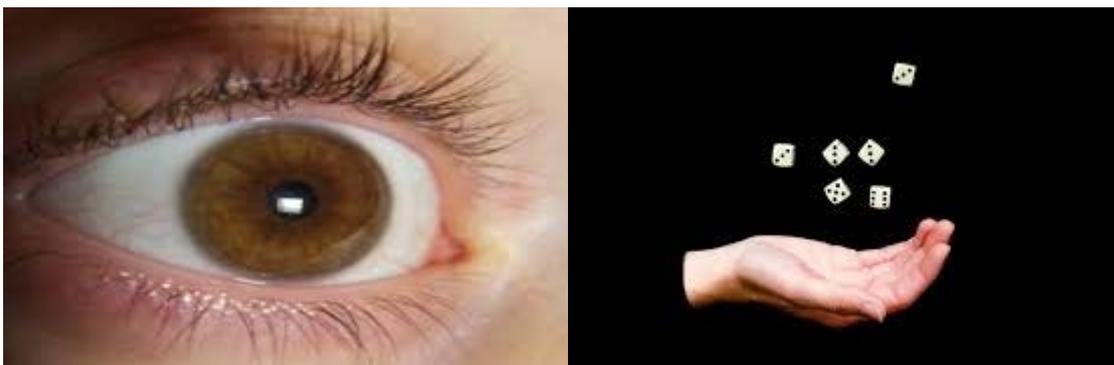
via, fino a quando il ceppo persisterà. E questa nostra particella che, reduplicandosi, si stacca da noi per avanzare lungo i secoli a cavallo di questa inarrestabile trasmissione, sarà sempiterna testimone di noi, redivivi in quel pacchetto di corpuscoli, ben oltre i tracciati che delimiteranno le nostre sepolture. Quel che abbiamo operato nella vita, invece, ci restituirà un'immortalità sempre precaria e ballerina, che potrà sussistere solo sino al giorno in cui qualcheduno ancora rammenterà azioni da noi eseguite o pensieri che avemmo a nostro tempo espresso, e quel tale deciderà di comunicarli a un terzo, che sarà da allora coinvolto anch'egli nella procrastinazione della nostra effettiva scomparsa finale da questa valle di lacrime e risa.”

Questo capitolo è tratto dal romanzo di Pee Gee Daniel EGO E LIBIDO, Ed. Leucotea

in uscita nazionale il 17 gennaio 2019

Autore del disegno, usato per la copertina del romanzo, è Venanzio Straulino

IL COLPO DI DADI CHE, *DUNQUE*, SONO: A CHE SERVONO ALEA E VERTIGINE?



ANDREA MUNI

Ciò che è messo in gioco è da considerarsi, all'inizio della partita, come perduto
(B. Pascal)

Quando ero ancora un teen-ager mi piaceva, alla fine di certe notti brave, fare la lunghissima camminata che, attraversando il confine di Casa Rossa, porta dalla stazione di Gorizia al **Casinò Perla** di Nova Gorica. Arrivato lì, stremato e tutt'altro che lucido, mi accadevano sempre delle cose strane. Il momento dell'azzardo "vero", quello al casinò, durava infatti pochissimo, a causa dei canonici dieci euro che potevo giocarmi, ma in compenso le avventure erano sempre dietro l'angolo... al punto tale che oggi mi piace pensare che l'azzardo che davvero mi attraeva in quel colpo di dadi fosse proprio il bighellonare nei bassi fondi di una al retrogusto (e dal disagio) ancora decisamente post-comunisNova Gorica dta. Quello che accadeva in quel luogo, così vicino e così distante - da ragazzino "maledetto" che mi immaginavo di essere, e da fragile diciottenne piccolo-borghese di provincia che in realtà ero - mi attraeva irresistibilmente. L'andare al casinò, ho avuto modo di rendermene conto solo molto tempo dopo, aveva questo fascino grottesco in cui si condensava tutta la mia irresistibile attrazione per quella vita "altra" - al contempo più disperata e più "vera" della mia - dei tossici che si facevano in pieno giorno nei sottoscala dei supermercati e dei ludopatici alienati che affollavano i casinò a tutte le ore.

Una volta cresciuto, riflettendo su cosa mi spingeva a quelle improbabili zingarate mi sono fatto l'idea - non poi così originale - che il godimento dell'azzardo stia nella vertigine quasi-orgasmica di esporsi entusiasticamente a un verdetto insindacabile. Il risultato dell'azzardo, in questo senso, ha un interesse secondario: ciò di cui si gode sta al di qua del vincere o perdere. Il risultato - sia positivo o negativo, vincente o perdente - ha infatti per molti di coloro che hanno il gusto dell'azzardo la stessa funzione dell'eiaculazione nell'orgasmo maschile: soddisfa, placa l'eccitazione, ma indica anche al contempo che si è finito di godere.

La scommessa autoimprenditoriale non è un “alea”

Giochi come i dadi e la roulette sono, a ben pensarci, solo sbiadite metafore di quelle ben più reali e perturbanti situazioni esistenziali in cui siamo irresistibilmente tentati di mettere in gioco, a rischio, qualcosa che abbiamo già acquisito o che potremmo facilmente ottenere.

Si tratta di momenti che, considerati razionalmente, non hanno nulla di particolarmente attraente, né di particolarmente sano: c'è il rischio di rimetterci, c'è un'attesa snervante... Non è facile spiegare in maniera distaccata il motivo per cui, a volte, ne siamo attratti. È infatti “logico” e “utile” rifuggire l'incertezza, così come è “salutare” evitare, quando possibile, la vertigine. A ben vedere tutto, nella logica che innerva i discorsi dominanti della nostra cultura, contribuisce a rendere l'esperienza dell'alea e della vertigine qualcosa di al contempo spiacevole e inutile. Nelle forme illegali del mercato della droga, in quelle legali degli psicofarmaci “facili” o in quelle para-legali del mondo delle scommesse, la società neoliberale è riuscita comunque in un vero e proprio gioco di prestigio: trarre profitto dalle aberrazioni e dalle peggiori degenerazioni della pulsione all'alea e alla vertigine, denunciandone al contempo pubblicamente e moralisticamente la malvagità, la pericolosità e l'inutilità.

L'ipocondria dilagante, la scarsa disponibilità economica di questi tempi di crisi, l'incombere di un futuro già abbastanza incerto e minaccioso, l'idea - squisitamente contemporanea - di dover mettere a frutto ogni istante della vita, sembrano sufficienti a scoraggiare la propensione dell'uomo contemporaneo all'alea e alla vertigine. La **pedagogia autoimprenditoriale**, in particolare, insiste sempre più morbosamente sull'importanza di orientare ogni scelta della vita (anche la più minuta) in direzione di un automiglioramento, esaltando l'importanza del mettersi in gioco, dello scommettere su se stessi. Si tratta di un'istigazione continua, ubiqua, ad accettare un preciso gioco sociale il cui obiettivo (sempre più evidente) è rendere le persone più sole e più narcise, per sedurle meglio al consumo e a livelli ulteriori di autosfruttamento. La scommessa autoimprenditoriale è una trappola molto raffinata, che non ha nulla a che vedere con il piacere inutile e vertiginoso dell'alea, del colpo di dadi. Essa è, piuttosto, vicina al pericoloso senso di colpa che afferra il giocatore d'azzardo inesperto

quando - dopo aver già perso molti soldi - finisce per rovinarsi nel tentativo angoscioso di recuperare ciò che ha già irrimediabilmente perduto. Anche se è spesso presentato come una scommessa, il gioco fondamentale dell'autoimprenditorialità è piuttosto un tipo particolare di agonismo "interno": un solitario, una sfida con se stessi che ha lo spiacevole handicap di essere lanciata da un discorso dominante che mi abita, che letteralmente pensa in me, che si fa prendere per "me stesso".

La scommessa autoimprenditoriale è infatti oggi un gioco "obbligato", che mi induce a percepire gli altri non come avversari, ma come fastidiosi intralci che ingombrano la via della mia autorealizzazione. Ci sono infatti giochi in cui si nasce, che non sono affatto ludici o divertenti, che strutturano intimamente i nostri valori e persino l'esperienza più ovvia che abbiamo di noi stessi. Si tratta di connessioni logiche in apparenza "autoevidenti", implicite, di regole - sostenute da null'altro che dal fatto che (quasi tutti) seguiamo a giocarle in un certo modo - che innervano i nostri più intimi e quotidiani rapporti con gli altri e con noi stessi.

Da genitore, e da sporadico supplente delle superiori, mi ha sconvolto osservare negli ultimi dieci anni come la **retorica autoimprenditoriale** abbia letteralmente invaso la più tenera infanzia e l'adolescenza: maestri elementari che esigono il massimo dai bambini più svegli e intelligenti, che li stressano e li fanno sentire in colpa se non sono abbastanza ambiziosi o se non mettono a frutto tutto il loro potenziale; pubblicità che connettono senza sosta, e con la massima disinvoltura, l'acquisto di una certa merce (giocattolo) a un futuro ruolo sociale di rilievo cui il bambino è indotto ad aspirare (qualcuno ha notato che non esistono bambole che zappano la terra, né programmi educativi per bambini che approfondiscono l'affascinante vita dei guardiani notturni?); telefilm per ragazzini/e dove i poveri non esistono e i/le protagonisti/e sono talmente assorbiti dalla rincorsa ai propri sogni di grandeur autoimprenditoriale, a cui è del tutto "naturale" subordinare ogni altro aspetto della vita.

Ogni tanto riguardo i cartoni per pre-adolescenti degli anni Novanta, come i **Simpson**, **Beavis&Butthead**, **Daria**, o riascolto le canzoni dei **Nirvana**, e mi sembra di volare in un mondo parallelo. Un mondo in cui ancora alcuni pur minoritari modelli culturali, e una pur piccola porzione di discorso pubblico e persino "pop", inviavano ai giovani un messaggio certamente ambiguo ma per lo meno ancora esplicitamente alternativo alla retorica del successo e dell'ambizione. Un mondo in cui esistevano modelli culturali che non si accontentavano di contestare pedantesca e moralisticamente la cultura autoimprenditoriale, ma che avevano scritto in faccia, che incarnavano, il godimento che si può trarre dallo starne alla larga, dal non volerne sapere nulla. L'ultima eroina di questa resistenza "pop" è stata forse **JK Rowling**, che nell'ultimo libro della saga di **Harry Potter**, *I doni della morte*, ha raccontato a milioni di bambini la toccante parabola di come, fra i tre fratelli che hanno ricevuto i doni della morte, solo quello che, diffidandone, ha accettato il dono apparentemente più sciocco e meno potente (il mantello dell'invisibilità) sia riuscito a non morire in breve tempo. E di come egli, il più saggio dei tre fratelli, arrivato alla fine della vita -

stanco e vecchio, ma felice e appagato di una lunga vita piena di affetti e umili soddisfazioni, si sia tolto spontaneamente il mantello che lo teneva nascosto agli occhi della morte, accogliendola alla propria porta come una vecchia amica e lasciandosi portare via serenamente tra le sue braccia.

Ri-educarci all'ilinx e all'alea?

Non sono certo il primo a rilevare un'intima connessione tra la vertigine e l'azzardo, **Roger Caillois** l'ha indagata più di sessant'anni fa, senza per altro esaurirla, nel suo celebre *I Giochi e gli uomini*. L'idea di fondo del celebre libro di Caillois è che i giochi dei popoli possano dirci molto sulla loro indole e sulla loro psicologia. Il fatto che i giochi "sociali" ufficialmente e pubblicamente più incentivati nella nostra cultura appartengano alle altre due categorie isolate da Caillois (**l'agon e la maschera**), potrebbe dirci già molto su quanto l'esperienza più ovvia e immediata dell'essere "me stesso" possa variare storicamente e geograficamente a partire dalle pratiche che la costituiscono. Avere un'abitudine, e un'attitudine, alla vertigine e all'alea infatti non può che contribuire a produrre un essere umano, un'esperienza della soggettività e un orizzonte di valori profondamente differente rispetto a quelli che possono scaturire da realtà sociali fondate principalmente su "giochi" di competizione (interna e/o regolata), o sul gioco - altrettanto regolato - delle maschere/ruoli.

La struttura sociale capitalista si basa infatti, fin dalle proprie origini, sul consumo "calcolato" e sulla produzione "calcolabile" di merci, sul reinvestimento dei beni risparmiati grazie a questi calcoli, sulla concorrenza di mercato e, più recentemente, sulla progettualità delle scelte di vita e professionali su cui è necessario investire/scommettere enormi energie psico-fisiche e grandi quantità di denaro.

Con queste premesse capiamo meglio perché è "utile" che le persone abbiano l'abitudine al calcolo strategico delle proprie mosse esistenziali (agon), e perché è importante che sviluppino un certo agio nell'indossare (e nel coincidere sempre più con) la propria maschera autoimprenditoriale.

A cosa educano invece l'alea e la vertigine? L'alea ci educa allo sprezzo per i beni che mettiamo in gioco, trasformandone temporaneamente il valore. Il bene messo in gioco, infatti, perde - per me che lo metto in gioco - il suo "normale" valore di scambio, per assumere un curioso valore d'uso: farmi godere della sua messa in gioco. Allo stesso modo la vertigine è un gioco che ci educa alla perdita, più o meno regolata, non più di una metaforica posta ma direttamente di noi stessi (ossia alla perdita dell'esperienza della soggettività in cui "normalmente" ci riconosciamo).

I momenti in cui non ci spieghiamo come sia stato possibile affidare al caso una scelta importante, o quelli in cui ci vergogniamo terribilmente di aver indugiato in pratiche che ci facevano perdere o dimenticare noi stessi, non ci risultano forse così spiacevoli per il semplice fatto che non siamo educati, preparati, allenati all'amor fati

e alla vertigine della perdita (temporanea) di noi stessi? Non potremmo cominciare a pensare all'alea e alla vertigine come a dei giochi, degli esercizi attraverso cui familiarizzarci con un'esperienza inabituale, ma non per questo secondaria, di noi stessi? Quell'esperienza che tutti, seppur con differenti gradazioni, conosciamo: quella in cui sono io – il supposto soggetto interiore, mentale, razionale e progettante – ad essere rischiato, sospeso, messo in gioco, da qualcos'altro. Da qualcosa che la nostra cultura, ancora oggi, disconosce e teme a tal punto da avergli dato il più sintomatico, e ironico, di tutti i nomi: l'inconscio.

Altre epoche non hanno misconosciuto l'importanza di includere alea e ilinx nei propri giochi sociali. L'ordalia (alea) è stato per secoli un modo di amministrare la giustizia (che certo oggi ci appare assurdo), mentre la vertigine della festa ha rappresentato per secoli un fondamentale momento di azzeramento e, addirittura, di rovesciamento delle differenze sociali che i ricchi dovevano periodicamente ai poveri in cambio della loro subordinazione. Oggi ci spaventiamo per i gilet gialli, ma fino alla metà dell'Ottocento - e fin dai tempi più antichi - i ricchi hanno sempre avuto una fondata, tremenda ed epidermica paura dei loro poveri. Una paura che oggi sembra essersi misteriosamente dissolta insieme ai loro obblighi suntuarii.

La scommessa di Pascal e la vertigine di Cartesio

Nel suo sedicesimo seminario *D'un Autre à l'autre* Lacan rilegge la celebre **scommessa di Pascal**, sottolineandone il carattere esorbitante, insensato. Lacan arriva a sostenere che, in realtà, Pascal non stesse affatto scommettendo sull'esistenza o sull'inesistenza di dio ma, piuttosto, su quella di questo io pensante/progettante che crede di potersi giocare la vita come una posta, come un bene separato di cui può disporre. La vertigine della scommessa pascaliana si trasforma allora in una domanda che suona più o meno così: **“Ma questo io, che pensa, da dentro, di potersi giocare la vita che io sono come una posta, una proprietà, come un bene alienabile, lui, esiste davvero?”**

Il buon vecchio baratro solipsista - che tormentava **Cartesio** non meno di quanto tormenti ancora oggi molti adolescenti alle prese con le prime esperienze allucinogene, quel baratro che senza dubbio Pascal non ignorava – non è forse un'estrema sintomatica difesa del soggetto pensante/progettante di fronte alla propria vacillazione, di fronte alla sensazione angosciante che “un altro soggetto” lo sta mettendo in gioco, in discussione, nel reale? La tentazione solipsista del genio maligno - che solo la prova della veracità di dio potrà sconfiggere - non è forse l'estrema difesa che il soggetto-pensante Cartesio oppone nelle *Meditazioni Metafisiche* all'imminente e angosciante certezza “rimossa” che l'unica cosa inesistente, finzionale, dell'intera faccenda è proprio quella res-cogitans su cui egli vorrebbe edificare in un sol colpo la sua Nuova Scienza e la sua Filosofia? Come non rilevare ironicamente che - mentre ci espone nelle Meditazioni l'apice della propria angoscia solipsista, mentre la supera per mez-

zo di dio e giunge infine a fondare il suo nuovo mondo a partire dalla *res cogitans* – Cartesio, in realtà, non è affatto una cosa che pensa, ma una cosa che scrive le *Meditazioni*? Può sembrare una battuta un po' sciocca, eppure non siamo lontani dal **british humor** con cui **Hobbes** - nella sua celebre obiezione – ha vanificato l'equazione cartesiana secondo cui è “evidente” che, se penso, io sono una cosa pensante.

La scommessa di Pascal e la vertigine solipsista di Cartesio sono solo due micro-episodi (filosofici) attraverso cui possiamo divertirci a ricostruire – non senza una certa vertigine - le infinite tappe storiche che hanno portato all'esperienza “normale” che oggi abbiamo del nostro essere soggetti.

La storia del capitalismo è infatti anche (se non soprattutto) la storia di una precisa esperienza della soggettività e delle pratiche reali, materiali – culturali, sociali e politiche - che l'hanno costituita, la riproducono e la sostengono incessantemente. Ad esempio, quando **Locke** nei suoi *Due trattati sul governo* sostiene (con le migliori e più emancipatorie intenzioni) che l'uomo è proprietario di se stesso e che nessun altro (a parte lui) ha il diritto di disporre, egli contribuisce involontariamente a gettare le basi logiche e filosofiche che (un paio di secoli dopo) permetteranno a quest'uomo di concepirsi naturalmente come quello che **Marx** chiamerà valore di scambio della forza-lavoro. Il plus-valore e l'alienazione capitalisti non sarebbero letteralmente potuti esistere “logicamente” senza l' “ovvia” ed emancipatoria idea che l'uomo (leggi: il soggetto mentale, utilitario e calcolante in cui oggi tutti ci riconosciamo e interpelliamo reciprocamente) ha il diritto di disporre della propria vita. È così che l'uomo moderno, povero cristo, si è scoperto libero di vendere in cambio di denaro una porzione della propria vita per non morire di fame, mentre chi lo acquistava come merce sul mercato se ne serviva come valore d'uso capace di generare esponenzialmente altre merci e nuovo profitto. Detto altrimenti e in maniera più potabile: senza l'idea “ovvia” (ma pure inconcepibile, ad esempio, per un uomo del medioevo) che l'uomo ha il diritto inalienabile di disporre della propria vita come di un bene, gli operai, i contadini, i poveri cristi, non avrebbero mai potuto – meno di due secoli dopo, durante la rivoluzione industriale - ritenere del tutto normale, “giusto”, vendere il corpo e il tempo che essi erano come una merce al mercato. Lo sfruttamento capitalista si fonda infatti su una semi-inconspavole complicità degli sfruttati con il proprio sfruttamento. Questa “complicità” nasce con una nuova esperienza della soggettività, che matura intorno al Seicento e che mescola in una strana miscela il neonato soggetto della scienza moderna e alcuni aspetti della spiritualità Riformata. Ne risulterà l'embrione di un soggetto che si considera un'entità interiore, calcolante e progettuale, che dispone della vita e del corpo come di un bene da mettere a frutto e che, quindi, può scegliere “liberamente” di farsi sfruttare. Un soggetto che vede nella grazia incalcolabile di dio, e non le opere, la possibilità di accedere al paradiso, e che - proprio a partire da questa nuova certezza - si troverà paradossalmente costretto a inventarsi un nuovo orizzonte di valori cui orientare la propria vita terrena.

Il capitalismo, evidentemente, non è stato soltanto qualcosa di negativo: ha permesso di abolire gradualmente pratiche non esattamente nobili come la schiavitù o la servitù della gleba, ha dato impulso allo sviluppo tecnico e industriale senza il quale io non starei scrivendo su questo computer, ma tutto ciò non significa che non vi si celi anche uno spiacevole paradosso (di cui non abbiamo smesso di patire le conseguenze). Se infatti oggi non fa più problema a nessuno riconoscersi nel soggetto mentale/progettante che dispone della vita come di un bene, può allora cominciare a diventare altrettanto “ovvio” dedicare buona parte dell'intera vita all'acquisizione di sempre maggiori competenze e qualità che possano aumentare questo valore di scambio in cui mi riconosco. Esattamente come un concessionario lucida la macchina che vuole vendere, o come un macellaio cerca la giusta luce per il suo filetto più bello e costoso. Ma, in questa nuova e più recente esperienza della soggettività capitalista, io dove sono? Io sono il concessionario o la macchina lucidata, il macellaio o il magnifico filetto?

Al di là dell'utile, solo azzardo e vertigine?

L'utile, nel senso più immediato che ha nella nostra lingua quotidiana, implica logicamente la consequenzialità di un'intenzione, un'azione e il verificarsi di un risultato atteso. Un'azione inutile, nel suo senso più banale, è semplicemente un'azione che non ha prodotto il risultato progettato: “ho studiato per un concorso, o per un esame, ma non l'ho passato e quindi tutto questo è stato inutile”. Ma l'inutile ha anche un altro senso, meno abituale. Una pratica, un gioco, un'esclamazione possono essere considerati inutili quando non servono a niente, quando sono “gratuiti”, quando non hanno altro fine che farmi godere di esserli. Per pensatori come Bataille e Lacan questo secondo senso dell'in-utile è sinonimo del godimento, dell'erotismo, della festa e del gioco. Lo scopo del gioco è godere del gioco, e così vale anche per la festa e l'eros.

Il richiamo e la vertigine dell'inutile ci invadono, ci attraggono, almeno inizialmente, in quei momenti della vita cui ci sorprendiamo a giocare un vertiginoso azzardo rispetto a ciò che sembrava essere “logicamente” il nostro bene/utile, a dissolvere nei nostri atti l'equazione utile=bene. Questo non significa ovviamente che si possa, né che si debba, vivere senza prendere in considerazione l'utile, ma piuttosto che è importante evitare che esso smetta di essere una semplice opzione irrigidendosi in un nuovo padrone interiore, in un mostruoso imperativo categorico. Per riconoscere ed evitare queste pericolose concrezioni della logica dell'utile è forse necessario tastare, saggiare periodicamente - per mezzo dell'alea e dell'ilinx - quello che Bataille con una felice espressione ha chiamato il limite dell'utile.

Baudelaire – che sapeva fin troppo bene cosa significa lo sprezzo per i propri “beni” - nei suoi Diari intimi ha scritto “La vita ha un solo autentico fascino: è il fascino del gioco. Ma e se ci fosse **indifferente vincere o perdere?**”. Il godimento infatti, come l'angoscia, si scatena forse sulla superficie attivo-passiva del corpo umano in concomi-

tanza con lo svanire dell'abituale identificazione che abbiamo con il nostro pensiero. Non con lo svanire del pensiero o dei pensieri, con cui siamo inestricabilmente in rapporto, ma proprio con il non potere (o volere) più giocare al gioco che mi induce a riconoscermi, e a interpellare gli altri, come una cosa che pensa dentro il corpo.

In questa angosciante messa in gioco del supposto io mentale/intenzionale in cui mi riconoscevo, si apre infatti la breccia logica per introdurre un'altra, apparentemente "impossibile", esperienza della soggettività. Non è un caso che Deleuze, in un libro difficile ma fecondo come *Logica del senso*, non abbia potuto rinunciare a trovare un'analogia tra la vertigine dell'azzardo e la figura carrolliana dello specchio liquido, attraversabile. Mettersi in gioco corrisponde, per certi versi, alla sensazione di attraversare uno specchio, una frontiera: è come se l'esperienza di ciò che io sono, di dove sono, migrasse - attraversando una superficie porosa - dall'io mentale a quello che altrove (e certamente non per primo) mi sono trovato a chiamare soggetto etico. Lacan e Caillois hanno isolato questa esperienza a livello della tensione tra lo sguardo e la maschera, mettendo in risalto come in questa dinamica il soggetto-pensante vi figuri come nulla più che un vuoto, un'assenza, una vertigine. Mentre a livello dell'eroticismo **Bataille** ha anticipato le riflessioni dell'ultimo **Merleau-Ponty**, mostrandoci come nell'incontro erotico sia più facile scoprirsi "in gioco", sorprendersi su quell'impossibile limite attivo-passivo in cui questa mano che io sono, e che ti accarezza, è nello stesso tempo anche una passività, una superficie porosa su cui si scrivono, abitandomi, i fremiti della tua pelle.

Può sembrare stupido, o banale, ma generalmente non faccio caso al fatto che io mi sento parlare, né mi fermo troppo a pensare al curioso fatto linguistico per cui - se adesso mi mordo un braccio - io sono sia il morso (l'atto di mordere, un'attività), sia il morso (ciò che viene morso, una passività). Così come è sempre un po' perturbante ricordarmi che l'unica cosa che manca nella mia visione, il suo punto cieco, è proprio la sua condizione di possibilità: lo spazio materiale occupato dall'occhio che io sono.

Sono la guancia e la percossa, lo slogatore e le ossa

Anche se la cosa può apparire "impossibile", nella messa in gioco di noi stessi, nella vera messa in gioco, non in quella autoimprenditoriale, l'io che mette in gioco e l'io sospeso, rischiatto come posta (e quindi, secondo Pascal, perduto) non sono della stessa pasta. Non è la cosa che pensa e progetta il soggetto che sta davvero giocando la partita, Pascal l'aveva presentito. È piuttosto la "cosa" che parla e vive - che "gioca", che si scrive sui corpi degli altri e su cui gli altri si scrivono - a reggere le redini del vero gioco senza saperlo.

Forse è giunto il tempo di aggiornare l'antica saggezza stoica e il suo particolare rapporto con la necessità; il tempo di compiere un piccolo ulteriore passo, includendo vertiginosamente nella serie degli eventi su cui non ho autorità, nella serie degli

eventi che gli stoici ritenevano non dipendere da me, anche una parte me stesso. Questo non per fare del facile e sciocco fatalismo irrazionalistico, ma per riscoprire fino a che punto l'alea e la vertigine facciano inestricabilmente parte di noi e per imparare a “saperci fare” un po' di più. Perché non ci piace, non mi piace, pensare che a volte io sono per me stesso come il caso.

Mi ha sempre colpito la storia di **Bertrand Russell**, non esattamente un irrazionalista, che raccontava di come avesse scoperto di amare la propria futura fidanzata solo dopo essersi sorpreso a rileggere quelle parole nella copia dell'ultima lettera che, con grande trasporto, le aveva inviato. In tempi più recenti il romanzo **L'uomo dei dadi** di **Luke Rhineart**, ci ha offerto un interessante spunto per tornare a riflettere su quanto possa essere doppiamente devastante e pericoloso (in particolare per le classi più colte e agiate) indugiare in questa esperienza interiorizzata e onniprogettuale della soggettività; su quanto possa essere doppiamente autodistruttivo ostinarsi non voler “vedere” il colpo di dadi che dunque sono.

Tra il lancio del dado e l'iscrizione del suo verdetto si gioca un'esperienza della soggettività che rimane strutturalmente mascherata dal fatto che bene o male, post-moderni o positivisti, quasi tutti crediamo ancora di essere l'omino che pensa dentro al cervello. Eppure io sono sia la mano che ha lanciato il dado, sia l'occhio che attende in una fremente passività l'iscrizione sulla retina della sua faccia vincente, mentre il supposto io che pensa, progetta, desidera coscientemente – in questa “messa in gioco” - è sospeso, inerte, giocato: è il morto, è il dado. È ancora **Baudelaire** a condensare poeticamente questa esperienza paradossale nei celebri versi dell'**Heautontimorumenos**: **“Sono la guancia e la percossa, lo slogatore e le ossa”**

Bataille, ironicamente, ha chiamato sovranità proprio questo momento di massimo scacco, questa messa in gioco estrema e inevitabile, di dove sono. L'unica sovranità, l'unica briciola di padronanza possibile a mia disposizione, sta infatti forse nella mia capacità di sopportare, accettare e fare fronte all'alea, all'ignoto, alla vertigine che – a volte – io sono per me stesso. Non a caso ciò che della scommessa pascaliana non cessa di attrarci e incuriosirci è senza dubbio quella inquietante sentenza, che il filosofo sbatte abruptamente in faccia al proprio immaginario interlocutore: “sei comunque imbarcato nel gioco, non puoi chiamarti fuori”. Ci sono infatti giochi in cui siamo imbarcati che lo vogliamo o no, giochi a cui possiamo smettere di giocare (o che almeno possiamo cominciare a giocare altrimenti) solo se ci accorgiamo di starci giocando, di esserci dentro. Bataille doveva essere senz'altro percorso da sentimenti affini quando, fuggendo dai nazisti attraverso le campagne francesi, ha scritto in quel diario di una follia che è Il colpevole che l' “essere” – se proprio dobbiamo a tutti i costi farcene qualcosa - non può avere altro significato che quello di una messa in gioco “impossibile” di me stesso. Non una messa in gioco di chi sono, ma di dove – io - sono.

IL POKER TRA GIOCO, GARA E SCOMMESSA



ANDREA CRISMANI

1. Premessa

Il gioco del poker è un particolare tipo di gioco che da secoli affascina non solo i patiti delle manifestazioni organizzate, ma anche i più riflessivi e pacati appassionati della strategia psicologica, dato che tale strategia viene esaltata dalle stesse regole del gioco che la fanno assurgere addirittura a momento di confronto tra i contendenti ed affermazione dell'uno nei confronti dell'altro (o degli altri).

Per definizione il poker è considerato un gioco d'azzardo connotato da elementi di **aleatorietà** (si pensi alla vincita o alla perdita ed anche al fine di lucro che anima la persona che lo pratica) e, come tale, è vietato dalla legge (**si veda la tabella dei giochi proibiti di cui all'art. 110 Testo Unico Leggi Pubblica Sicurezza, d'ora in poi T.U.L.P.S**) e può addirittura essere perseguito penalmente.

L'idea della trasformazione del poker da fenomeno d'azzardo a gioco lecito e, da questo, anche a disciplina sportiva è relativamente recente ed è tuttora in corso di formazione. Negli ultimi tempi il poker ha ottenuto una significativa affermazione sul territorio nazionale. Da questo **“accattivante e strategico gioco delle carte”** è stato infatti estratto il significato agonistico della vittoria in quanto tale, collocandolo, così, nel contesto di naturale aggregazione del torneo.

In tal modo il gioco del poker si potrebbe configurare come una vera e propria disciplina sportiva giacché si sta caratterizzando dalla presenza di regole e discipline per la disputa di tornei nei locali pubblici e nei circoli ricreativi, la formazione delle quali si deve ad una o più organizzazioni stabili che raggruppano le associazioni pokeristiche di base.

Il caso del poker presenta peraltro una serie di aspetti che vanno dalle problematiche inerenti all'ordine pubblico a quelle sulla libera determinazione delle persone fino a quelle sull'esercizio di una disciplina sportiva.

Più in particolare, se si analizza il poker dal punto di vista dei rapporti tra ordinamenti (quello statale e quello sportivo, ma anche tra quest'ultimo e l'ordinamento dell'Unione europea), si potrà notare da un lato che, per ragioni di ordine pubblico e di sicurezza pubblica, vi è la competenza esclusiva dell'ordinamento statale nello stabilire se tale gioco possa considerarsi lecito e, dall'altro lato, che vi è una competenza esclusiva degli organi sportivi (C.O.N.I. e Federazioni) di decidere se ritenere il gioco stesso idoneo a far parte delle discipline sportive.

2. Gioco, gara e scommessa

Le voci *gioco* (*ludus* o *lusus*) e *gara* (*certamen*) sono spesso usate come sinonimi sebbene abbiano un significato profondamente diverso. In effetti, ancora oggi vi è una certa confusione da parte di alcune fonti giuridiche le quali **“confusero i giochi a carattere agonistico o genericamente competitivo con le scommesse e i giuochi d'azzardo, mentre invece (gli uni e le altre) dovrebbero essere assolutamente distinti, non soltanto per la loro configurazione, ma, a ben guardare, anche per la loro disciplina giuridica”**.

Il gioco in senso proprio è rivolto **“alla libera espressione del proprio estro, delle proprie energie fisiche o intellettuali, e si esercita senza che sorga motivo di competizione, anche quando è sottoposto a una disciplina”**.

“La gara ha in sé il presupposto della contesa, del superamento di una condizione naturale, di una forza avversaria”.

Il gioco in sé e per sé, indipendentemente dalla posta che viene messa in palio, resterebbe fuori dal diritto e, per esso, sarebbe quindi indifferente che la legge civile e penale, quando parla di gioco, si riferisca unicamente al gioco interessato.

Si tratta di una tesi originata da una separazione troppo netta tra gioco e scommessa per dar giuridica rilevanza solo a quest'ultima, mentre il primo rimarrebbe fuori dall'ordinamento giuridico.

Così inteso, il gioco sarebbe, quindi, un fenomeno giuridicamente irrilevante, giacché consisterebbe sempre ed esclusivamente in un'attività rivolta al diletto alla quale, pertanto, sarebbe estranea ogni idea di interesse in senso tecnico. Oltre al contenuto giocoso vi è, tuttavia, anche un altro aspetto del fenomeno che consiste nel

carattere agonistico del gioco, e cioè il modo con cui si attua, e che prende il nome di gara. Pertanto vi può essere gioco senza gara, anche se la figura di gran lunga più interessante è proprio la competizione. Qui sono presenti lo spirito giocoso e lo spirito agonistico e lo scopo è esprimere un vincitore.

Vi può essere inoltre anche un **elemento patrimoniale**, e cioè la messa in palio di un posta. In queste ipotesi si introduce un elemento utilitaristico che, di per sé, è estraneo al gioco e che costituisce, invece, il contenuto tipico della scommessa (più precisamente del contratto di scommessa). A ben vedere, però, i rapporti a contenuto patrimoniale che trovano la loro fonte nel gioco non possono essere scissi da questo, con la conseguenza che anche il gioco in sé ha giuridica rilevanza. Il gioco infatti, per la sua tecnica di svolgimento e per le sue regole, è idoneo a esercitare sulla scommessa un'influenza diretta.

Tale assunto porta alla conclusione che il fenomeno ludico è positivamente disciplinato dall'ordinamento giuridico in una visione globale, e, quindi, anche dalla legge penale; ciò consente di affermare che il gioco ha giuridica rilevanza non solo quando sia interessato (o con posta), ma anche quando sia disinteressato.

Infatti, ci sono giochi che, a prescindere dal concorso del fine di lucro, sono illeciti e questo non per la loro natura, ma solo per il fatto che sono vietati dalla legge o dall'autorità. Ad esempio, il codice penale punisce l'esercizio in sale da giuoco o da biliardo di giuochi non d'azzardo, ma, tuttavia, essi sono vietati dall'autorità ai sensi della legge sulla pubblica sicurezza.

I giochi, nella loro disciplina giuridica, si suddividono in tre grandi categorie o gruppi: quelli forniti di piena tutela giuridica, quelli limitatamente tutelati e quelli vietati. In particolare, sono considerati giochi vietati sia quelli d'azzardo (**art. 718-721 c.p.**), sia quelli proibiti dall'autorità (**art. 723 c.p. e art. 110 pt. T.U.L.P.S**), sia quelli compiuti con apparecchi o congegni automatici e semiautomatici che non rispondono ai requisiti richiesti (**art. 110 T.U.L.P.S**). Il dato comune tra i giochi vietati è, quindi, che essi “sono considerati per il luogo in cui si svolgono, il cui ambito, riguardo al possibile concorso di persone, è in correlazione al grado di pericolosità del gioco desumibile dalla sanzione comminata”.

La questione del passaggio del gioco del poker da gioco d'azzardo a gioco consentito e da questo addirittura a gara e, pertanto, a disciplina sportiva ruota, come si avrà modo di vedere, proprio attorno alla legge sulla pubblica sicurezza (**art. 110 T.U.L.P.S**) la quale distingue due diverse tipologie di giochi: da una parte i giochi d'azzardo, per i quali il disvalore è ritenuto *in re ipsa*, così come l'interesse pubblico al loro divieto; dall'altra i giochi che l'autorità, nell'esercizio del potere discrezionale ad essa attribuito, ritenga di vietare nel pubblico interesse e per i quali, dunque, dovrà essere fornita idonea e congrua motivazione sui motivi dell'inserimento nella tabella dei giochi proibiti.

Infatti, solo nel caso dei giochi d'azzardo l'interesse pubblico al loro divieto può considerarsi *in re ipsa*. Si parte quindi dal presupposto che il gioco d'azzardo, oltre a

fomentare la cupidigia del denaro, favorisce l'avversione al lavoro e al risparmio, due valori fondamentali dal punto di vista costituzionale, e, pertanto, deprime la dignità della persona, impedendole di realizzare uno sviluppo armonico della propria personalità. Inoltre si osserva di come molto spesso all'ambiente nel quale il gioco d'azzardo si sviluppa, possa essere associata la nascita di fenomeni criminali di varia portata.

Nel caso di giochi presumibilmente non d'azzardo ma che possono essere vietati, sussiste il potere discrezionale dell'autorità amministrativa a vietarli. Tale autorità ovviamente, per andare esente da qualsiasi giusta censura, non potrà esimersi dal motivare in termini di interesse pubblico, con particolare riferimento a quegli interessi che, nel caso di specie, risultano più bisognosi di cura, e cioè l'ordine pubblico e la sicurezza pubblica.

Si badi però che se da un lato il legislatore penale, nel codice penale del 1930, ha criminalizzato il gioco d'azzardo e, nelle leggi sulla pubblica sicurezza, ha previsto la possibilità di vietare anche altri giochi per ragioni di ordine pubblico e sicurezza pubblica, dall'altro lato lo stesso legislatore ha incentivato la diffusione di altri giochi, nonostante gli stessi si basassero proprio sui meccanismi che aveva criticato.

3. Il poker da gioco d'azzardo a gioco lecito

Il poker è, per definizione, considerato un gioco d'azzardo. Nel gioco d'azzardo concorrono due elementi: l'uno di carattere oggettivo costituito dall'aleatorietà della vincita o della perdita inerente al gioco stesso e l'altro di carattere soggettivo consistente nel fine di lucro della persona che lo esercita.

La valutazione normativa dei due elementi del gioco d'azzardo non è dissociabile in termini di priorità, ma è unitaria e inscindibile ed entrambi gli elementi concorrono in pari modo a caratterizzare il gioco d'azzardo.

Aleatorio è sia quel gioco in cui la vincita o la perdita dipende interamente dal caso sia quello in cui il caso fortuito è notevolmente preponderante sull'abilità.

Il paradosso consiste nel fatto che oggi ci troviamo innanzi a una vertiginosa moltiplicazione delle occasioni di gioco, dei locali adibiti alla raccolta di scommesse o alla vendita di tagliandi c.d. gratta e vinci, tale da determinare una vera e propria abitudine al gioco per una fetta consistente e sempre crescente della popolazione. Spesso si tratta addirittura di giochi gestiti in regime di monopolio dallo Stato, nei quali la componente aleatoria, se non esclusiva, risulta essere almeno predominante.

Sommando i vari aspetti ora considerati si rischia di avere una serie di tasselli di un mosaico che rappresentano interessi spesso tra loro confliggenti e di difficile convivenza; infatti, se, da un lato, vi è l'interesse a tutelare l'ordine pubblico e la sicurezza pubblica (come previsto dalle citate norme del codice penale e del

T.U.L.P.S.), dall'altro lato vi è l'interesse dello Stato a gestire o promuovere le scommesse in modo da "fare cassa" a beneficio delle finanze pubbliche.

Inoltre vi è il principio europeo sulla libera prestazione dei servizi che è idoneo a prevalere sugli interessi ora evidenziati, ma che può essere derogato per prevenire turbative dell'ordine sociale. Tuttavia, questa deroga si restringe notevolmente "laddove le autorità di uno Stato membro (come l'Italia) inducano e incoraggino i consumatori a partecipare alle lotterie, ai giochi d'azzardo o alle scommesse affinché il pubblico erario ne benefici sul piano finanziario". In questi casi, infatti, **"le autorità di tale Stato non possono invocare l'ordine pubblico sociale con riguardo alla necessità di ridurre le occasioni di gioco"** e, quindi, per giustificare provvedimenti *restrittivi*.

Il fenomeno del gioco di carte denominato poker sportivo nasce e cerca di sopravvivere in questa intricata matassa.

4. Il fenomeno associativo

Sulla scorta di queste considerazioni il passaggio del gioco del poker da gioco d'azzardo a gioco lecito e, poi, da quest'ultimo a vera e propria disciplina sportiva può risultare molto più agevole. Come si è avuto modo di notare l'asse portante da cui dipende la diffusione della pratica sportiva ad ogni livello si individua nel fenomeno associativo e nelle regole che tali organizzazioni dettano. Basti pensare che le federazioni sportive nazionali nacquero prima ancora della istituzione del C.O.N.I. (Comitato olimpico nazionale italiano) e anzi furono proprio i rappresentanti delle stesse a dar vita al C.O.N.I. quale organismo permanente nel lontano 1914.

Un'evoluzione simile si ha anche con il nuovo fenomeno rappresentato dal poker sportivo. Esso, infatti, nasce in forma spontanea e si sviluppa dal basso; proviene quindi dalla base, con la creazione di associazioni territoriali per il gioco del poker le quali, poi, aderiscono alle varie federazioni che si formano a livello nazionale. Dai dati raccolti si è potuto constatare che, a tutt'oggi, vi sono diverse federazioni che promuovono il poker sportivo.

Queste Federazioni hanno lo scopo di promuovere i tornei e, a tal fine, predispongono le regole del gioco, si danno cioè un'autodisciplina. E sulla base di queste regole auto dettate organizzano i tornei che devono essere preventivamente autorizzati dalle Questure del luogo dello svolgimento dell'evento.

Attualmente manca una disciplina uniforme per quanto riguarda l'autorizzazione all'organizzazione di tornei di poker sportivo, mentre vi è una certa uniformità delle regole del gioco, le quali, però, sono in costante evoluzione e adattamento proprio al fine di conformarsi ai dettati normativi di pubblica sicurezza e di ordine pubblico affinché non esorbitino nel gioco d'azzardo (infatti, secondo il Ministero dell'interno il poker, seppur astrattamente qualificabile come gioco d'azzardo, ben potrebbe divenire lecito in relazione alle specifiche modalità di svolgimento).

Inoltre è intuibile che, superato lo scoglio dell'incertezza attorno alla liceità del gioco, il passo successivo di queste federazioni sarà quello di ottenere il riconoscimento in sede del C.O.N.I., e cioè lo status di disciplina sportiva per il gioco che promuovono. Ciò può avvenire ovviamente solo attraverso il riconoscimento degli organi rappresentativi della disciplina, com'è avvenuto, per esempio, per la disciplina della dama, per quella del bridge, per quella del biliardo e per quella degli scacchi.

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