

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

8, 44, 2023

LUGLIO 2023

ENDOXA

Prospettive sul Presente

V: Università
degli Studi
della Campania
Luigi Vanvitelli
Dipartimento di Giurisprudenza



 **MIMESIS EDIZIONI**

ISSN 2531-7202

www.endoxai.net

ISSN 2531-7202

TENTAZIONI

7	PIER MARRONE	<i>Tentazioni - Editoriale</i>
10	CARMELO VIGNA	<i>Tentazioni: breve memoria di un'eredità ebraico-cristiana</i>
15	MAURIZIO BALISTRERI	<i>Gli embrioni sintetici: la tentazione si superare i confini 'naturali' della riproduzione</i>
21	PIER MARRONE	<i>L'ultima sigaretta dell'intellettuale etico</i>
26	DAVIDE SISTO	<i>Avatar e ologrammi: la tentazione di essere sé stessi nelle identità multiple</i>
30	STEFANO SANTORO	<i>La tentazione imperiale della Russia</i>
35	ROBERTO FESTA	<i>Il tramonto della tentazione</i>
40	CRISTINA RIZZI GUELFÌ	<i>Perché, in fondo, chi accidenti sono io per oppormi alle tentazioni?</i>
46	TOMMASO CICCARONE	<i>La tentazione di essere uomini</i>
52	EUSEBIO CICCOTTI	<i>Quando la tentazione corre lungo il cinema</i>
60	SILVIA D'AUTILIA	<i>La vita, la salute e la malattia: una riflessione a partire da La coscienza di Zeno</i>
65	MICHELE ILLICETO	<i>"AI vs NI": una serie tv filosofica</i>
70	ULDERICO POMARICI	<i>Tentazione, desiderio, immagine</i>
75	MATTIA POZZEBON	<i>Potenziamento animale: una tentazione antropocentrica?</i>
81	PEE GEE DANIEL	<i>Sua, finalmente</i>

4

86 MATTEO GALLETTI

La tentazione di diventare (artificialmente) buoni

90

Informazioni sulla rivista

TENTAZIONI

TENTAZIONI - EDITORIALE



PIER MARRONE

Oggetto di imperativi contrastanti, se non anche contraddittori, le tentazioni sono una costante della nostra vita così importante nelle nostre autodescrizioni che è difficile sottovalutarne l'importanza e l'influenza costante nelle nostre vite. Le tentazioni non riguardano unicamente le nostre autobiografie individuali e una qualche lotta che combattiamo nella nostra interiorità, che abbiamo bisogno di affrontare e di vincere per essere noi stessi, ma hanno un'innegabile dimensione sociale. È sufficiente pensare ai messaggi ampiamente trasgressivi che vengono veicolati da numerose pubblicità, trasgressioni che hanno a che fare solitamente con il sesso, oppure con l'alcol, con la velocità, con le vacanze, ossia ancora una volta con il sesso.

Inevitabile ricordarsi di Agostino, che invocava il Padreterno affinché gli consegnasse la virtù di praticare la castità, però non nel presente, dove pensava ancora di spassarsela, bensì nel futuro quando i sensi si avviavano, in epoca pre-sildenafil, allo spegnimento. Del resto, era certamente più semplice resistere alle tentazioni quando l'economia era pre-capitalistica, non esistevano beni di consumo a livello di massa finalizzati alla soddisfazione edonistica, le vite sembravano ripetersi sempre eguali a sé stesse, seguendo il ritmo delle stagioni e prive anche della possibilità di immaginare un ascensore sociale che aumentasse il tenore di vita. Ma anche quando l'economia divenne capitalistica, fatte salve fasce ristrette della popolazione beneficiate dei profitti delle rapine dell'accumulazione originaria, quell'accumulazione che anche Vladimir Putin riteneva necessaria nel caos della Russia post-

sovietica, salvo convocare, una volta consolidato il potere, gli oligarchi al Cremlino per dirgli che la festa era finita, la soddisfazione delle tentazioni è stata patrimonio di una piccola minoranza. Quando Marx scriveva che la borghesia viveva sulla base di una doppia morale, una esaltante il sacrificio e la frugalità e tutte le virtù esaltate dalla religione e l'altra propensa al consumo e alla soddisfazione edonistica, probabilmente non avrebbe mai immaginato che il destino del capitalismo, per la sua stessa natura camaleontica di poter essere moltissime cose (protezionismo, monetarismo, liberismo, turbo-capitalismo cinese), era di superare non solo la fase dell'accumulazione primitiva, come lui stesso aveva previsto del resto, ma anche quella del capitalismo di produzione per divenire capitalismo di consumo.

Da noi da molti decenni è tramontata la fase dell'organizzazione fordista della produzione, dove a ciascuno in linea di principio era assegnata una funzione ben precisa nel processo della riproduzione sociale, una funzione ben metaforizzata dalla catena di montaggio, sostituita dalla necessità di consumare per mantenere in piedi il nostro stile di vita, che ovviamente nel frattempo è mutato, perché ci identifichiamo sempre di più con le cose che possediamo e con la nostra capacità di acquistare esperienze emozionali (i nostri vestiti, le nostre case, le nostre vacanze, i nostri corsi di wellness) e ben poco è rimasto della nostra identificazione per mezzo del nostro mero posizionamento sociale.

Se il consumo si è democratizzato, è anche ovvio che i livelli di consumo non sono i medesimi per chiunque. Però non si può certo sottovalutare che i livelli di soddisfazione delle tentazioni si sono enormemente dilatati, creando altre tentazioni, naturalmente, perché la nostra mente è bulimica. Nella tentazione ritroviamo allora noi stessi?

* * *

Endoxa è entrata da qualche mese nel suo ottavo anno di vita. I numeri che abbiamo pubblicato, incluso il presente sono 44, con cadenza bimestrale. Quando si è coinvolti per così tanto tempo in un'impresa, la tentazione è di voler continuare come sempre, mentre soprattutto in un'impresa culturale, sono necessari altri punti di vista, altre idee, altre progettualità. Per questo siamo lieti di dare il nostro benvenuto a Tommaso Gazzolo, che da tempo è nostro collaboratore e che da oggi figura nella direzione di *Endoxa*. E facciamo i nostri più calorosi e affettuosi auguri a Riccardo Dal Ferro aka Rick DuFer, che ci ha affiancato in questi anni con il suo contributo vulcanico. Contiamo per averlo ancora tra i nostri autori più apprezzati.

MAURIZIO BALISTRERI, PIER MARRONE, FERDINANDO MENGA

"[THIRIET, Henri. Dayton Cycles, Tentation Suprême, c. 1898.](#)" by [Halloween HJB](#) is marked with [CC0](#)
[1.0](#).

TENTAZIONI: BREVE MEMORIA DI UN'EREDITÀ EBRAICO-CRISTIANA



CARMELO VIGNA

1. Tutti usiamo distinguere le “tentazioni” dai “tentativi”, anche se i due termini hanno in comune quel che il verbo “tentare” solitamente significa. Il verbo dice di cosa “neutra”, mentre la “tentazione” fa venire in mente una situazione in cui per un essere umano ne va del bene e del male. Implica, in altri termini, la chiamata a una scelta. Ciò che, invece, il “tentativo” non include in sé e per sé. In effetti, quando uno è “tentato”, è tentato di “andare oltre” una certa situazione o una certa condi-

zione. Ad es. uno è tentato dalla passione per il gioco d'azzardo o è tentato dall'assunzione di droghe o è tentato dal desiderio di vendetta per un torto subito. L'"oltre", poi, significa solitamente "oltre il lecito" oppure "oltre la regola" oppure "oltre la misura" oppure "oltre il costume". Il "lecito", la "regola" o la "misura" o il "costume" ancora una volta alludono inevitabilmente, anche se variamente, alla differenza tra bene e male. "Male" è ciò che sta "oltre" il "lecito" la "regola" o la "misura" o il "costume" ed è ciò verso cui il trasgressore, dunque, procede: "trasgressione" dal bene al male, ossia "scelta del male, anzi che del bene". Questo detto molto in generale.

2. Due sono i luoghi fondamentali della figura della tentazione nella tradizione ebraico-cristiana: il primo luogo è quello di *Genesi*, 3, celeberrimo (Adamo ed Eva tentati dal serpente); il secondo è quello evangelico delle tentazioni di Gesù (racconto in Matteo e Luca, cenno in Marco, omissione in Giovanni). Naturalmente, episodi simili, cioè riconducibili alla cifra della tentazione sono numerosi nella Sacra Scrittura (v. ad es., la storia di Davide e Betsabea), ma li lasciamo tutti in ombra, anche perché i due archetipi citati possono da soli "saturare" in qualche modo il senso (breve) della cosa.

3. La tentazione adamitica - che è poi un racconto popolare (di valore simbolico) - mette in campo il più potente tra i tentatori, cioè il demonio nella forma del serpente, e (forse) il più vulnerabile dei tentati, ossia la coppia umana originaria. Il suggerimento del serpente ai progenitori, come tutti sanno, è di mangiare il frutto dell'albero del bene e del male per diventare come Dio. E questo, nonostante il divieto proprio da Dio proveniente (si accenna anche a un proibizione per l'"albero della vita"...).

4. *Eritis sicut Deus*. La tentazione è tanto più potente, quanto più grande è il premio ai tentati. E quale premio più grande che "diventare come Dio"? E chi resisterebbe a una tentazione dove si consegue il possesso di tutto al costo solo di un gesto quasi innocuo e... a portata di mano? Tanto più che il suggeritore insinua l'idea che la proibizione divina è dettata da paura e da invidia. Dio non vuole accanto a sé altri come lui, insinua il serpente.

5. Lo schema del racconto popolare sembra fatto apposta per denunciare l'ingenuità o la dabbenaggine dei progenitori, a cominciare dalla donna. Ma la mira principale del racconto non è quella, a mio avviso. Il racconto dei vecchi saggi di Israele vuole invece ammonire gli umani, svelando un meccanismo molto spesso poco avvertito, ma sempre micidiale per chi si lascia da quel meccanismo imprigionare. È un meccanismo che fa perno sull'essenza stessa dell'uomo e sul desiderio che vi inside. Lo vedremo meglio tra poco.

6. Si rifletta, intanto. Ogni essere umano è “immagine” di Dio, si dice nel primo dei due racconti delle origini. E questa “immagine” è posta come il vertice della creazione. E a un essere che in qualche modo sa di Dio e che in qualche modo è *già* somigliante a Dio, perché vietare di diventare compiutamente Dio? Non sembra, questo, un divieto arbitrario e crudele? E non sarebbe giusto disobbedire a un divieto siffatto? Non ne va forse dell’umana dignità?! L’avvertimento drammatico di Dio: “Se mangerete di questo frutto, ne morirete” sembra confermare, d’altra parte, la natura minacciosa del comando, e quindi l’origine del comando in un nemico, non certo in un amico.

7. Questa storia popolare narra pure il seguito della trasgressione originaria: la severità di Dio per i trasgressori, ma anche la pietà e la tenerezza di Dio per loro. Dio non solo non li fa morire, i due, ma anzi cuce loro delle vesti per ripararli dal freddo... E si aggiunge anche la smentita del Mentitore, nel racconto, e anzi la sua condanna, perché Dio assicura che “la donna” (e la sua “stirpe”) gli schiaccerà il capo. Il Mentitore in nessun caso l’avrà vinta...

8. La “storiella” di *Genesi*, 3 allude, già ne accennavo prima, a una dinamica *generale* delle umane tentazioni, proprio perché mette in campo la tentazione di... diventare come Dio. E questa, in effetti, a me pare la radice di *ogni* tentazione, piccola o grande che sia. Lo si può subito ricavare da questa semplice sequenza: cedere a una tentazione significa cedere alla tentazione di oltrepassare una legge (o una regola o una misura o un costume condiviso). Ma oltrepassare, in tal caso, significa simbolicamente rifiutare la sequela della legge e quindi giudicare la legge come chi, quanto alla legge, se ne sta *al di sopra*. Ora, la legge implica l’indicazione di un limite *per* l’uomo e il limite per l’uomo implica a sua volta il limite *dell’uomo*. Rifiutare questo limite è lo stesso che rivendicare l’illimitato per sé. Cioè, rifiutare la finitudine è rivendicare per sé l’infinità. Ma l’infinità è ciò che si può predicare *solo* dell’Assoluto.

9. È facile, a questo punto, intendere la stretta “parentela” tra il racconto popolare di *Genesi*, 3 e *ogni* umana tentazione (cui prima accennavo). Anche la più piccola. Acconsentire a una piccola tentazione significa, infatti, erigersi a padrone della regola, per piccola che sia la regola. E poiché ogni regola, per piccola che sia, simboleggia la relazione tra il finito e l’infinito, la trasgressione di ogni regola è come la trasgressione adamitica: dove esplicitamente l’io degli umani aspira ad emulare la divina onnipotenza, quella che decide del bene e del male. Facile anche intendere come l’albero del bene e del male sia accompagnato nel giardino dall’albero della vita. Chi decide del bene e del male è onnipotente. Chi è onnipotente possiede la vita per sempre.

10. Andiamo ora al secondo racconto, cioè al racconto delle tentazioni di Gesù Cristo. Questo racconto non è tanto un racconto “popolare”, come quello di *Genesis* 3, ma certamente non è neppure un “resoconto” cronachistico. Sembra costruito piuttosto, anch'esso, come un racconto simbolico, tessuto, com'è, di riferimenti scritturistici, ossia sembra costruito come un racconto che “riflette” (non mi viene in mente parola migliore) una misteriosa e decisiva tappa spirituale della vita del Cristo.

11. Come è noto, la doppia narrazione evangelica (paralleli: *Mt.*, 4, 1-11; *Lc.*, 4, 1-13) racconta di tre tentazioni, che Gesù respinge con risposte taglienti. In tutte e tre, la trama si regge sullo stesso suggerimento del Tentatore: oltrepassare una certa condizione di finitudine. Che le pietre possano essere tramutate in pane o che si possa fare un volo dal pinnacolo del tempio senza sfracellarsi al suolo o che si possa diventare padroni del mondo, è sempre l'oltrepassamento della finitudine che viene suggerito all'uomo Gesù: oltrepassamento da parte dell'io (come padrone della legge) rispetto alla legge umana o naturale), così che appaia evidente che l'io prende (cioè poi usurpa) il posto di Dio. Nella seconda tentazione, Satana suggerisce addirittura al Cristo di... mettere alla prova Dio!

12. *Eritis sicut Deus* è, dunque, il nocciolo duro del senso della tentazione. Di *qualsiasi* tentazione. Persino nella storia della tradizione spirituale - quanto al demoniaco - si lascia intendere che la “caduta” angelica è venuta dopo il grido (satanico): “*Non serviam!*”, cui fa da contraltare, si narra, la barriera combattiva dell'arcangelo Michele: “*Quis ut Deus?!*” (*Mi-ca-el* è l'ebraico di “Chi come Dio?”). Ma, al di là delle note devozionali popolari cristiane, fa fede di senso la rivelazione neotestamentaria in cui il Cristo di Dio dice di sé che è venuto *per servire*, non per essere servito. La giovannea “lavanda dei piedi” ne è forse la raffigurazione simbolica più potente, mentre la frase paolina di *Filippesi*, 2, 5-11 (... *semet ipsum exinanivit formam servi accipiens...*) ne è la sintesi teologica più efficace.

13. Ora, per finire, qualche complemento *en philosophe*. La “somiglianza” degli umani con Dio non può che essere riferita (ed è stata sempre riferita) al “logos”. È noto che Aristotele, per definire l'uomo come specie diversa dagli altri animali, lo dice “*zoon logon echon*” (“animale che ha il logos”) ed è noto che con il termine “logos” i greci indicavano tutto ciò che ha a che fare con l'uso dell'intelligenza (pensare, intuire, parlare, discutere ecc.). Giovanni apostolo, con geniale audacia, addirittura conia le prime battute del suo racconto evangelico usando di questa antica parola greca, cui imprime una radicale curvatura cristologica. “*En arché en o Logos...*”. Boezio, alcuni secoli dopo, ritorna sul tema aristotelico, sottolineando che il “logos” non è solo qualcosa che l'animale uomo *ha o possiede*, ma è la *forma ultima* dell'individualità umana. Definisce, come si sa, la persona umana nel corso delle sue ricerche teologiche come “*rationalis naturae individua substantia*”. Dove

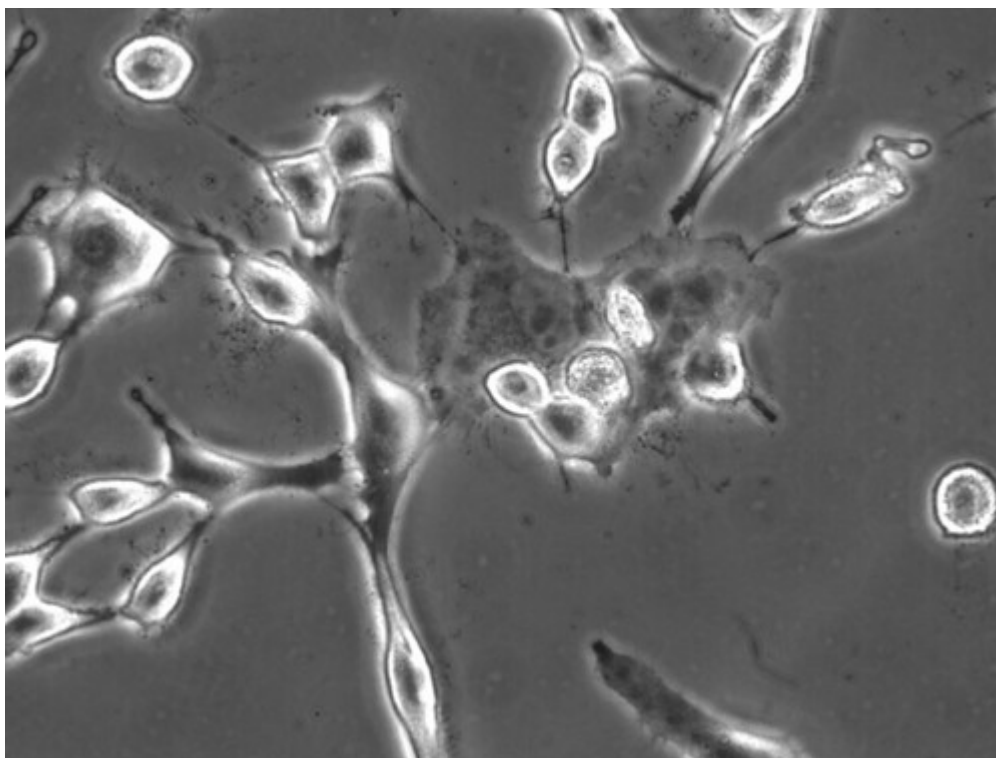
la sostanza individuale che l'uomo è, è "per essenza razionale" ("*natura*" qui va tradotto con "essenza"). Tre secoli di filosofia moderna (da Cartesio ad Hegel) e parte della filosofia del Novecento (da Husserl a Gentile e fino a Gustavo Bontadini almeno) sono venuti in chiaro sulla trascendentalità del "logos". Cioè sulla natura *intrascendibile* della soggettività o sulla *infinità intenzionale* dell'orizzonte dell'umano manifestare ciò che è. Ebbene, questa "infinità intenzionale" è, in ultima istanza, *la condizione di possibilità* della "tentazione" umana. Basta scambiare (maldestramente) questa "infinità intenzionale" per una infinità *tout court* (cioè per una finità ontologica) è il gioco è fatto. E anche le persone più geniali (e forse soprattutto quelle) ci cascano. Basti qui ricordare il Nietzsche di *Al di là del bene e del male...*

14. Parte dei contemporanei (specie in Occidente, specie tra i più giovani) sembra vivere all'ombra di Nietzsche. Sembra una accolta di suoi nipotini... L'idea di una libertà omnilaterale, la trasformazione di ogni desiderio in un bisogno e di ogni bisogno in un diritto, la convinzione d'aver diritto a diritti di ogni genere, tutto questo sarebbe incomprensibile senza la nascosta e diffusa convinzione di potersi installare "al di là del bene e del male". La frequentazione assidua dei "Social" fa il resto: con la confusione - che induce - di reale e di virtuale. Siamo, per esare altra formula, ai diritti senza doveri, quindi alle pulsioni senza la modulazione della saggia ponderazione. La tentazione è così inconsciamente ridotta a un innocuo... "tentativo".

15. È da rammentare che una deriva siffatta si è più volte storicamente realizzata. E tutte le volte ha partorito il deserto e la morte. Come nelle guerre. Come nella degenerazione dei costumi. Come nella dissoluzione di alcune civiltà. Ma non può essere questo l'umano destino. E per nostra fortuna non lo è. Lo ha inteso avvertire Giovanni nella sua *Apocalisse*. Lo ha assicurato Gesù a Pietro: *Portae inferi non praevalent...* (Mt., 16, 18). Il mondo della tentazione può essere solo parte del mondo penultimo, e in ogni caso finirà. L'ultimo è il mondo della sequela del bene senza ombre. Che in qualche maniera è già qui, anche se a modo di seme (o anche di "piccolo resto").

"[Masolino, Tentazione di Adamo ed Eva, dettaglio, Cappella Brancacci 1](#)" by [Nicola Quirico](#) is licensed under [CC BY-SA 4.0](#).

GLI EMBRIONI SINTETICI: LA TENTAZIONE DI SUPERARE I CONFINI 'NATURALI' DELLA RIPRODUZIONE



MAURIZIO BALISTRERI

A giugno 2023 due diversi gruppi di ricerca internazionali hanno reso noto di essere riusciti a produrre embrioni umani sintetici a partire da cellule staminali embrionali e di essere stati capaci di crescerli in laboratorio fino ad uno stadio di sviluppo equivalente a più di 14 giorni di un embrione 'naturale'. **Non è la prima volta che i ricercatori producono embrioni umani assemblando cellule staminali, ma fino ad oggi non erano mai stati capaci di portare avanti il loro sviluppo fino a questo punto.** Le ragioni per cui un intervento di questo ha sollevato tanto interesse si può facilmente spiegare. Si tratta di un intervento che potrebbe cambiare profondamente il volto della riproduzione: nella riproduzione sessuale la produzione di un embrione passa sempre per la fecondazione e pertanto servono sempre un gamete maschile (spermatozoo) e uno femminile (ovocita). Per questa ragione le coppie

che mancano di spermatozoi o di cellule uovo o che, comunque, hanno gameti ‘difettosi’ (ad esempio molto poco vitali o con anomalie genetiche) sono sterili (: anche le coppie sterili possono avere bambini ma devono ricorrere ai gameti di un donatore). In laboratorio (ovvero in vitro) le cose sono un po’ diverse in quanto abbiamo tecnologie che ci permettono di produrre embrioni umani anche senza passare per la fecondazione dell’ovocita. Ad esempio, nella clonazione gli embrioni sono il risultato del trasferimento del DNA nucleare di una cellula (somatica o embrionale) in un ovocita precedentemente privato del DNA nucleare. I partenoti, invece, sono embrioni prodotti attraverso la stimolazione dell’ovocita (cioè per partenogenesi): anche in questo caso non c’è bisogno della fecondazione e gli spermatozoi non servono. (Detto per inciso, i partenoti non hanno al momento le potenzialità degli embrioni clonati, in quanto, a differenza degli embrioni umani clonati, non sono ancora in grado di svilupparsi pienamente, ma i problemi che impediscono il loro sviluppo potrebbero un giorno anche essere superati.) Infine, possiamo produrre embrioni anche dividendo in due o più parti qualsiasi embrione, ma anche in questo caso (per produrre l’embrione di partenza) abbiamo bisogno di almeno un ovocita. Nel caso, invece, degli embrioni sintetici possiamo fare completamente a meno dei ‘gameti’. È sufficiente avere un certo numero di cellule staminali precedentemente coltivate e assemblarle in maniera tale che esse incomincino a comportarsi e svilupparsi come un nuovo organismo. Le cellule staminali possono provenire da un embrione (cioè, cellule staminali embrionali), ma possono anche essere ottenute da cellule del corpo e trasformate in cellule staminali). Gli interventi di cui hanno parlato i giornali hanno usato cellule staminali sviluppate da embrioni, ma in passato embrioni sintetici umani sono stati prodotti anche con cellule staminali pluripotenti indotte, cioè con cellule ottenute a partire da cellule somatiche precedentemente differenziate. **La possibilità teorica di produrre un embrione e, in prospettiva, un nuovo essere umano a partire da cellule diverse da uno spermatozoo e da una cellula uovo ha suscitato molto allarmismo. È stato affermato che dovremmo resistere alla tentazione di aprire questo vaso di Pandora e difendere la natura umana da una comunità scientifica motivata solo dalla seta della conoscenza.** E, soprattutto, che dovremmo fermarci davanti ai limiti naturali della riproduzione, perché quando si va oltre “si finisce di necessità a creare nuove forme di vita para-umana del tutto ignote”. Una narrazione di questo tipo, però, ricorre ad una retorica ormai datata, oltre che poco convincente. Se infatti allarghiamo lo sguardo possiamo facilmente osservare che gli embrioni sintetici rappresentano soltanto l’ultima (ma non evidentemente definitiva) tappa di un processo di riprogettazione e trasformazione della riproduzione umana che ci vede impegnati da più di quarant’anni. L’esito di questo processo non lo conosciamo ancora, ma qualcuno incomincia già ad affermare che la riproduzione sessuale ha ormai fatto il suo tempo e che probabilmente nel prossimo futuro la maggior parte degli esseri umani si riprodurrà soltanto attraverso le nuove tecnologie. Del resto, nella riproduzione sessuale il concepimento dell’embrione avviene causalmente; con le nuove tecnologie

riproduttive, invece, possiamo avere un maggior controllo sul concepimento. Non soltanto possiamo selezionare i gameti (spermatozoi e cellule uovo) che impiegheremo, ma possiamo anche valutare la qualità degli embrioni prodotti e scegliere quale impiantare. Inoltre, con lo sviluppo delle tecnologie di genome editing potremmo intervenire sul DNA dell'embrione non soltanto per correggere eventuali anomalie ma anche per migliorare le sue caratteristiche. In linea di principio interventi di questo tipo potrebbero essere praticati anche in vivo (cioè, sugli embrioni che sono stati prodotti sessualmente e che, poi, crescono nel corpo della donna) ma le cose potrebbero essere molto più semplici se l'embrione è prodotto in vitro (laboratorio). Innanzi tutto, l'intervento potrebbe essere praticato sull'embrione in una prima fase di sviluppo (al momento, cioè, della fecondazione o, comunque, quando ha ancora pochissime cellule): inoltre, potrebbe essere molto più facile e meno rischioso controllare i risultati dell'intervento. Infine, lo sviluppo dell'utero artificiale (o ectogenesi) potrebbe aprire ulteriori scenari, in quanto l'embrione umano potrebbe crescere anche fuori di un corpo, all'interno di una macchina. **Di fronte a questi scenari che delineano il quadro del futuro della riproduzione (umana), qualsiasi tentativo di trarre conclusioni morali su questo processo appellandosi ad un presunto limite 'naturale' della nascita (che avremmo il dovere di rispettare) sembra condannato all'insuccesso. Quale sarebbe, infatti, questo limite naturale e come faremmo a stabilirlo oggettivamente?** Inoltre, l'idea che esista (o possa esistere) un limite naturale oggettivo (e sempre uguale) sembra implicitamente contraddetta dalle stesse persone che si appellano all'etica del limite. In passato, infatti, di fronte allo sviluppo e all'affermarsi delle tecniche di riproduzione assistita, il presunto limite naturale della riproduzione è stato identificato con il concepimento sessuale. In seguito, al profilarsi di tecnologie riproduttive come, ad esempio, la clonazione (riproduttiva), il limito naturale è stato fissato nella fecondazione delle cellule uovo con uno spermatozoo. Oggi, nelle critiche che vengono rivolte alla produzione degli embrioni (umani) sintetici, il limite moralmente invalicabile appare lo sviluppo dell'organismo umano da un'unica cellula. Per cui, si può anche accettare che l'embrione sia prodotto attraverso le tecniche di riproduzione assistita, e non sembra nemmeno rilevante con quale tecnica quest'embrione viene prodotto (cioè, da un punto di vista morale non cambia se è prodotto per fecondazione o per clonazione). Quello che conta ('moralmente') è il processo che caratterizza lo sviluppo dell'embrione: è naturale (e di conseguenza giusto) che l'embrione si sviluppi da un'unica cellula (umana); mentre la produzione di un embrione da più cellule (staminali embrionali o pluripotenti indotte) è sempre moralmente criticabile, in quanto rappresenterebbe il superamento di un limite naturale. Tuttavia, questa inclinazione a spostare continuamente il presunto limite naturale è sospetta. L'impressione è che il 'limite' naturale sia semplicemente un'invenzione dell'immaginazione che serve a tracciare un confine tra noi e scenari che si presentano per la prima volta. Attraverso il limite, cioè, noi fissiamo una distanza sufficiente tra noi e le cose che sembrano minacciarci e in questo modo possiamo immaginare che, se

saremo responsabili, non ci accadrà nulla. La verità è che le cose nuove all'inizio ci spaventano e che abbiamo bisogno di tempo per abituarci. Una volta, però, che le cose diventano più familiari, la paura, che prima ci assaliva, piano piano si spegne, permettendoci di confrontarsi in maniera più equilibrata con il mondo che ci circonda. A quel punto quello che prima appariva artificiale o immaturo (e di conseguenza incompatibile con la nostra umanità) diventare naturale ed anche un segno distintivo della nostra umanità. Questo è successo in passato con tante tecnologie che all'inizio sono state condannate senza appello, domani la stessa cosa potrebbe accadere con gli embrioni cosiddetti sintetici e con la possibilità di portare al mondo un figlio a partire da cellule staminali pluripotenti assemblate insieme.

Non dobbiamo però correre troppo: al momento non soltanto sarebbe illegale trasferire embrioni sintetici nel corpo di una donna, ma la possibilità che, una volta trasferiti in utero, essi si sviluppino come normali embrioni fino alla nascita di un nuovo individuo è in pratica vicino allo zero. Alcuni mesi fa i ricercatori cinesi hanno provato a vedere che cosa succede impiantando embrioni sintetici di scimmia in femmine adulte e in alcuni casi hanno anche osservato i segni di una gravidanza, ma lo sviluppo di questi embrioni è andato avanti al massimo per qualche giorno, non oltre. Al momento pertanto la preoccupazione principale che gli embrioni sintetici sembrano suscitare non riguarda tanto la possibilità che qualcuno possa usarli per portare al mondo nuovi individui: **il timore è che attraverso l'uso di questi embrioni i ricercatori possano riuscire ad aggirare facilmente il limite dei quattordici giorni che oggi vale per le ricerche sugli embrioni umani.** Secondo alcuni, del resto, la regola che proibisce lo sviluppo degli embrioni umani fuori del corpo umano (cioè, in laboratorio) oltre il quattordicesimo giorno non si applica agli embrioni sintetici, in quanto gli embrioni sintetici sarebbero qualcosa di diverso rispetto agli embrioni 'naturali'. Non tutti, ovviamente, sono d'accordo con questa posizione, ma, come ha affermato Françoise Baylis si può facilmente immaginare che "la verità della questione dipenderà dalla capacità degli embrioni sintetici di produrre un bambino vivo, ma l'unico modo per saperlo è fare l'esperimento". Cioè, portare avanti una ricerca sugli embrioni sintetici oltre per l'appunto il 14° giorno. Comunque, è un fatto che la produzione di embrioni sintetici ci spinge ad interrogarci di nuovo sull'accettabilità morale delle norme che regolano attualmente la ricerca sugli embrioni umani. Oggi i ricercatori hanno la capacità di portare avanti lo sviluppo di un embrione umano in laboratorio (cioè, al di fuori del corpo umano) oltre il quattordicesimo giorno, forse per 3 o 4 settimane. Inoltre, dalle ricerche sugli embrioni umani noi possiamo ottenere conoscenze fondamentali non soltanto relative allo sviluppo embrionale, ma anche per la cura di importanti patologie (ad esempio, gli embrioni sintetici potrebbero essere un modello prezioso per lo studio e la conoscenza dei disordini genetici e per la comprensione delle cause principali di aborto spontaneo). Per questa ragione è arrivato il momento di aprire un dibattito pubblico per confrontarsi con i nuovi scenari che caratterizzano la ricerca sugli embrioni umani e ragionare criticamente su quali sono le politiche più appropriate per

affrontare il presente e preparare il futuro. **Per un paese come l'Italia che vieta da sempre ai ricercatori qualsiasi uso degli embrioni umani (salvo poi permettere loro di importare le cellule staminali embrionali prodotte all'estero) questa non è un'opzione, ma l'unica strada percorribile per promuovere la ricerca scientifica e lo sviluppo.**

Attraverso la ricerca sugli embrioni, poi, un giorno potremmo anche arrivare a capire come produrre embrioni umani sintetici che hanno la capacità, una volta impiantati, di svilupparsi in nuovi individui. Per quale motivo, però, le persone che desiderano un figlio dovrebbero rinunciare alla riproduzione per via sessuale (o comunque attraverso fecondazione) e ricorrere agli embrioni sintetici? **Scegliere di avere un figlio assemblando un embrione a partire da cellule staminali (embrionali o pluripotenti indotte) precedentemente coltivate in laboratorio sembra un esperimento che potrebbe venire in mente soltanto al dottor Frankenstein: una mera curiosità scientifica.** Siamo sicuri però non possiamo immaginare usi moralmente accettabili di questi embrioni? Ad esempio, gli embrioni (umani) sintetici potrebbero permettere alle persone che ricorrono alla fecondazione assistita di avere a disposizione un numero illimitato di embrioni per l'intervento (è sufficiente che producano un embrione, da questo poi si possono isolare le cellule staminali embrionali che possono essere coltivate all'infinito ed essere usate per assemblare nuovi embrioni). Per le persone, poi, che possono trasmettere al nascituro gravi anomalie genetiche potrebbe essere molto più facile avere un altro figlio sano, in quanto potrebbero usare come 'gameti' (cioè cellule di partenza per il concepimento) le cellule somatiche o staminali del primo bambino. Inoltre, la possibilità di produrre embrioni da cellule staminali potrebbe rendere più facile (o comunque più sicuro) praticare interventi di modificazione genetica sugli embrioni usati nella riproduzione. Nel caso, infatti, che la correzione del patrimonio genetico delle cellule staminali non andasse in porto, si potrebbe ripetere l'intervento su altre cellule staminali, fino a quando non ha successo. Infine, ci potrebbe essere una ragione anche più importante per produrre embrioni sintetici. I figli degli uomini (*Children Of Men*) è un film tratto dall'omonimo romanzo di P.D. James e racconta di un'umanità ormai molto prossima all'estinzione in quanto non è più in grado di riprodursi. Non è spiegato il motivo per cui la specie umana, da un giorno all'altro, è diventata sterile, ma, anche se le cause sono misteriose, il problema riguarda sicuramente gli spermatozoi e gli ovociti. Il rischio che una condizione di sterilità possa colpire improvvisamente la specie umana appare, al momento, molto remoto, ma non possiamo escluderlo a priori e perciò dovremmo considerarlo. Si tratta di un rischio esistenziale, in quanto lo scenario che si potrebbe produrre annienterebbe la vita intelligente originatasi sulla Terra o ne ridurrebbe per sempre il suo potenziale. La nostra estinzione potrebbe derivare da politiche irresponsabili e poco sensibili agli interessi e al benessere delle generazioni future o essere causata da eventi naturali improvvisi e incontrollabili, come ad esempio la caduta di un asteroide o la diffusione di una malattia che rende sterili. Alla fine, comunque, il risultato sarebbe lo

stesso, la scomparsa irreversibile della specie umana. **Di fronte all'entità della posta in gioco abbiamo il dovere morale (sia come singoli individui che come comunità) di impegnarci a trovare soluzioni utili a controllare e ridurre questo rischio.** Una di queste potrebbe essere per l'appunto la produzione di embrioni umani sintetici, che non richiedono la fecondazione ovvero l'uso di spermatozoi e cellule uovo e che, pertanto, in caso di necessità, potrebbe rappresentare una vita alternativa per garantire la sopravvivenza della nostra specie. Le difficoltà che caratterizzano qualsiasi politica di gestione del rischio esistenziale non vanno ignorati: ad esempio - ricorda Nick Bostrom - la natura internazionale di molte delle contromisure necessarie, la partecipazione condivisa di tutte le generazioni, il carattere necessariamente molto speculativo, oltre che multidisciplinare del problema; i problemi metodologici nella valutazione della probabilità dei rischi esistenziali; e lo scarso sviluppo dell'intero settore. **Tuttavia, abbiamo il dovere di ridurre il rischio esistenziale e di prevenire l'estinzione della specie umana perché abbiamo una responsabilità nei confronti delle persone che potrebbero nascere.** Inoltre, la nostra responsabilità non riguarda soltanto il futuro, ma anche il passato, in quanto abbiamo il dovere di preservare quello che le generazioni passate sono state capaci di raggiungere. Non possiamo ripagare le generazioni future di quello che esse hanno fatto per noi, ma possiamo ripagare il nostro debito di gratitudine trasmettendo la loro eredità alle generazioni future.

"[Human embryos \(four-cell stage\)](#)" by [ZEISS Microscopy](#) is licensed under [CC BY-SA 2.0](#).

L'ULTIMA SIGARETTA DELL'INTELLETTUALISTA ETICO



PIER MARRONE

“Dammi la castità e la continenza, ma non ora”. Così si esprime **Agostino** ne libro VIII delle *Confessioni*, un libro dove l’autobiografia si confonde con il colloquio intimo, eppure pubblico, con Dio. La confessione di Agostino è quella di un uomo incontinente, come si dice, ossia di un agente che sa, addirittura in maniera riflessiva, di essere abitato da una volontà debole e di essere quindi pronto a soccombere al suo giudizio errato. Il giudizio errato è in questo caso quello che produce un’azione che non costituisce l’azione migliore che sarebbe in potere dell’agente di fare, azione possibile della quale l’agente è a conoscenza.

Siamo qui in presenza di un autentico dilemma etico: l’agente fa il male pur sapendo quale sia il bene ed essendo nelle sue capacità di farlo. Secondo **Donald Davidson**, che a questi problemi ha dedicato un articolo che è diventato molto citato e discusso (*Come è possibile la debolezza della volontà?*), un’azione rivela una debolezza della volontà quando “un agente

agisce in modo incontinente nel compiere x , se e solo se (a) l'agente compie x intenzionalmente; (b) l'agente crede che ci sia un'azione alternativa y a lui aperta; (c) l'agente giudica che, tutto considerato, sarebbe meglio fare y anziché x ". Ma se l'atto del volere implica quello di cercare di ottenere (e, in effetti, non si può autenticamente volere se non a queste condizioni), allora volere x significa che, *ceteris paribus* (ossia fatte salve altre circostanze) l'agente farebbe y , se potesse.

Capite che invece Agostino ci dice di sapere che cosa sarebbe bene fare e che è in suo potere farlo, ma tuttavia non lo fa. L'incontinenza o debolezza della volontà è una sfida per la maggior parte delle concezioni etiche che i filosofi adottano. Infatti, i filosofi sono quasi naturalmente attratti da quella posizione che si chiama **intellettualismo etico**. È una posizione secondo la quale nessuno opera volontariamente il male. Fare il male è semplicemente una questione di ignoranza, poiché si fa il male credendo sia il bene. Quindi fare il bene è una questione che a che fare con la conoscenza e non con le attitudini, i sentimenti, la natura individuale. Ma a questo punto sorge un problema, segnalato anche dalla fortuna dei manuali di self-help e da tutte i vari terapisti che sono a disposizione di ogni abitante del pianeta, dallo psicologo comportamentale, allo psicoanalista lacaniano, allo sciamano, a chi legge i tarocchi o i fondi di caffè: il problema è che i comportamenti irrazionali sembrano essere piuttosto comuni. Per comportamenti irrazionali non intendo quelli dove c'è una qualche informazione sbagliata del genere che sbagli strada per raggiungere la tua destinazione, bensì piuttosto quei comportamenti dove il soggetto sa chiaramente quello che è il bene e non lo opera. Ossia: tu sai che una cosa deve essere fatta perché costituisce l'azione che è bene per te, eppure non la fai e anzi fai un'azione che direttamente e immediatamente ti danneggia.

Queste azioni vengono chiamate *akratiche*, un termine tecnico che deriva dalla parola greca *akrasia*, che significa assenza di forza. Sai che non dovresti fumare, eppure prefiguri il piacere della lunga boccata di nicotina che arriva ai tuoi polmoni assieme a molte altre sostanze tossiche. Se sei un tabagista (e se lo sei stato, come un alcolista, lo rimani tutta la vita), quanto più è lontana la sigaretta precedente, tanto più forte sarà la vertigine di questi prime inalazioni. Ma non deve essere, è chiaro, troppo lontana, perché altrimenti insorge una crisi di astinenza. Eppure la crisi di astinenza da nicotina non dura più di sette giorni e molti (io ad esempio) che sono pure capaci di non bere alcol per anni, di non tenere una televisione in casa per decenni, che sono consapevoli di molti altri danni che potrebbero procurare a sé stessi ingurgitando dolci e carboidrati dei quali pure sono ghiotti, soccombono per una specifica debolezza della volontà al piacere dell'*ultima sigaretta*. Così Zeno Cosini, il protagonista del capolavoro di Italo Svevo, *La coscienza di Zeno*, rievoca i primi approcci del suo percorso di tabagista con la tipica falsa coscienza dei fumatori: "Risorge solo ora perché non sapevo prima che potesse avere importanza. Ecco che ho registrata l'origine della sozza abitudine e (chissà?) forse ne sono già guarito. Perciò, per provare, accendo un'ultima sigaretta e forse la getterò via subito, disgustato." Sondo la mia debolezza ancora questa volta. Sarà di sicuro l'ultima, come la prossima. E così via. In poche righe, Italo Svevo registra tutta l'ipocrisia di chi è preda della debolezza della volontà. L'idea di riconoscerla è una maniera di indulgerci: un capolavoro di cortocircuito mentale, insomma.

La debolezza della volontà entra in gioco in tutte quelle situazioni dove si prefigura qualcosa che potrebbe essere individuato come una dipendenza. La dipendenza ha indubbiamente degli aspetti fisici che possono essere individuati con le varie tecniche di scansione cerebrale, perché fanno risaltare le aree del nostro cervello deputate al piacere. I lampi di piacere sono visualizzabili e, almeno in me, generano sempre una qualche forma di empatia. Vorrei essere lì in quel cervello, ma naturalmente il problema è il prezzo da pagare. Questi aspetti fisici che la debolezza della volontà soddisfa non sono certo gli unici. Ci sono, altrettanto importanti, anche degli aspetti emotivi. Questi sono presenti in tutte le situazioni dove la nostra supposta volontà si spezza di fronte alla tentazione (ma anche cedere alla tentazione è un prodotto della nostra volontà). Si pensi all'ossessione amorosa dell'amante che non si rassegna alla fine di una relazione sentimentale. Il volto di chi si è perduto popola costantemente i suoi pensieri. Se ne ricava qualcosa di buono? Naturalmente no. Se ne può fare a meno. No, di nuovo. Il volto di chi se è andato via da noi "va a formare l'atmosfera di quella cosa che si chiama 'io'", come ha scritto **Clarice Lispector**.

I problemi che si coagulano attorno alla debolezza della volontà sono dunque enormi e da sempre hanno richiamato l'attenzione dei filosofi. La prima estesa descrizione filosofica del fenomeno dell'akrasia si trova nel dialogo platonico *Protagora*, dove Socrate difende uno degli aspetti centrali della sua etica, ossia il fatto che nessuno agisce in maniera errata volontariamente, ma non erano certo mancate riflessioni antecedenti. Basti pensare alla vicenda di Ulisse, narrata nel XII libro dell'*Odissea*, che si fa legare all'albero maestro della nave per ascoltare il canto ipnotico e irresistibile delle sirene, ma senza rischiare di essere costretto compulsivamente a raggiungerle e morire. L'esempio di Ulisse mette in chiaro una cosa importante, ossia che l'akrasia non è un'azione, ma una caratteristica del carattere di chi compie quell'azione, ossia una sua mancanza di autocontrollo.

Aristotele nell'*Etica Nicomachea* quando esamina le opinioni comuni su questo problema chiarisce che chi è preda della debolezza della volontà, l'incontinente e l'intemperante, agisce in maniera contraria all'uomo saggio, il quale invece basa i suoi giudizi che sono all'origine delle sue azioni principalmente sulla ragione. In termini generali, la descrizione di Aristotele è corretta, se non altro perché la debolezza della volontà è un fenomeno che riguarda tutti gli esseri umani. Nel mondo greco, del resto, si sviluppò una riflessione intensa sulla possibilità di esistenza della figura del saggio, ossia l'uomo guidato unicamente dalla conoscenza. soprattutto a partire dalla riflessione stoica, che alcuni pensavano come un modello di riferimento normativo, ma impossibile da riscontrare nella realtà. In effetti, c'è una distinzione da fare tra debolezza della volontà e incontinenza.

La debolezza della volontà è un tratto del carattere che fa parte della natura individuale, almeno a fronte di circostanze specifiche, mentre l'incontinenza può essere un comportamento occasionale di chi non è normalmente una persona akratica. Ad esempio, io posso essere impegnato in una soddisfacente relazione monogama (anche se credo faccia parte del senso comune che si tratta di un ossimoro), non avere intenzione di tradire la mia partner, però se mi ritrovo solo con **Gigi Hadid** che dimostra un insensato interesse per avere un rapporto sessuale con me, mi posso immaginare di cedere. Del resto, le fantasie

masturbatorie grazie alle quali il più delle volte siamo capaci di fare sesso non riguardano quasi mai il partner con il quale siamo momentaneamente accoppiati, ma sempre qualche altra persona. Potrebbe quindi essere che l'incontinenza non evidenzi un tratto del carattere di una persona, ossia una sua scarsa predisposizione al dominio di sé, bensì piuttosto una capacità di autocontrollo che è meno che perfetta. Ma allora questo non significa che siamo tutti incontinenti? Forse, come diceva la filosofa **Amelie Rorty**, questo indica un tratto dell'akrasia, quello di essere sempre settoriale o regionale. Ci sono persone che esibiscono un grande autocontrollo nella propria vita professionale, ma che indulgono a comportamenti akratici in quella personale. Sono dei professionisti ammirati nella vita pubblica, ma magari si ingozzano di cibo o di alcol o di nicotina.

Per descrivere in maniera approssimativamente completa queste persone dovremmo essere capaci di menzionare sia le loro brillanti attitudini pubbliche sia i loro vizi o le loro debolezze private, perché nessuna delle due possono isolarsi per disegnare anche soltanto uno schizzo delle loro personalità. Siamo allora sia capaci di decisioni razionali sia di decisioni che razionali non sono. Ma sono realmente irrazionali queste decisioni akratiche, incontinenti, impulsive, come talvolta in maniera equivoca si dice? Forse la risposta deve essere cercata in una differente predisposizione alla selezione delle scelte per le azioni che è presente in ciascuna personalità e che potrebbe rimandare alla presenza di due sistemi, uno predisposto ai pensieri veloci e un altro disegnato per i pensieri lenti. *Pensieri lenti e veloci* è il titolo di un libro di **Daniel Kahneman**, psicologo cognitivo e premio Nobel nel 2002 per l'economia, che descrive un sistema automatico e un sistema riflessivo che ogni decisore umano utilizza per selezionare le opzioni disponibili. Sono attori fittizi, avverte Kahneman, non sono omuncoli presenti nel nostro cervello né sono individuabili in aree specifiche del cervello, né sono parti distinte del sé, ma sono strumenti che sono stati selezionati dall'evoluzione per permetterci di affrontare meglio vantaggi e svantaggi che popolano le nostre vite. Il **sistema 1** (pensieri veloci) elabora le informazioni in maniera quasi immediata, ad esempio facendoci riconoscere dalla sola espressione del volto visto in una foto se una persona è arrabbiata oppure no. Il **sistema 2** (pensieri lenti) elabora informazioni più complesse dove è richiesto uno sforzo cosciente. Ecco l'esempio di Kahneman: "Batti uno strumento a un ritmo costante, o meglio regola un metronomo su un intervallo di un secondo. Alza la scheda bianca e leggi ad alta voce le quattro cifre. Aspetta altre due battute, poi scrivi una serie in cui ciascuna delle cifre originali è aumentata di uno. Se i numeri sulla scheda sono 5294, la risposta corretta è 6305. Mantenere il ritmo è importante." Risulta che solo poche persone sono in grado di eseguire correttamente il compito che richiede sia attenzione per comprendere le istruzioni sia concentrazione per eseguire una semplicissima addizione. Del resto, con compiti che richiedono elementari esercizi di statistica ce la caviamo ancora peggio.

Che cosa c'entrano queste riflessioni con l'akrasia, l'incontinenza, la debolezza della volontà? Potrebbero entrarvi perché l'akrasia e l'incontinenza non dovrebbero essere interpretate come azioni irrazionali, bensì come manifestazioni di uno strato della nostra personalità che è inevitabilmente attratta verso la soddisfazione immediata o a breve termine,

ossia che interpreta l'azione futura come quella che maggiormente si adatta alle proprie aspettative, proprio come facciamo quando interpretiamo un volto corrugato ritratto in una foto come una espressione di rabbia o un sorriso su un volto con gli occhi chiusi come una manifestazione di piacere o addirittura di estasi. Rinunciare a questa interpretazione comporta uno sforzo, una concentrazione e un'attenzione che di solito si esprimono nella capacità di dividere il compito che si sta affrontando in una sequenza finita di passi. Pensiamo al tabagista che medita di smettere di fumare. Intanto che elabora piani più o meno complessi per portare a termine il suo buon proposito per concentrarsi meglio o per rilassarsi si accende una sigaretta, sicuramente la penultima. “Sentii il bisogno di quietarmi, levai di tasca la penultima sigaretta e la fumai avidamente. Spiegai al dottore che ne avevo prese con me solo due e che volevo cessar di fumare in punto alla mezzanotte.”, scrive Italo Svevo del suo personaggio che inevitabilmente cede alla soddisfazione più prossima. Questo forse segnala il fatto che l'umanità non desidera affatto fare piani che implicano rinunce, ma vuole una vita tessuta di spontaneità e di libertà, dove cosa importerà mai se ci accendiamo una penultima o ultima sigaretta. Il problema, tuttavia, è che facendolo l'agente non esalta affatto la sua libertà come *potestas ad opposita*, ossia la sua capacità di selezionare tra opzioni che si escludono a vicenda, ma al contrario celebra la schiavitù della sua mente.

Non so se i casi di incontinenza siano aumentati nella contemporaneità. Non ne ho idea, ammesso sia possibile selezionarli facilmente in un campione rappresentativo della popolazione generale, però non mi sorprenderei affatto se risultasse essere così. E non proverei grande stupore perché viviamo nell'epoca dove l'intrattenimento e il divertimento sono diventati un'industria di enorme importanza. Si pensi a quanto produce in termini di fatturato, utili, persone coinvolte nella produzione e nel consumo l'industria dei **videogiochi**. L'esempio non è casuale perché a chi non è capitata l'esperienza di ammutolire impegnato di fronte allo schermo per giocare ancora una (soltanto ancora una, ben inteso) partita del proprio gioco in quel momento preferito? Non ho dubbi che se sottoponessimo queste persone a una scansione cerebrale vedremmo accendersi le medesime aree del cervello che sono deputate alla selezione e all'incremento del piacere. E il nostro essere continuamente connessi tramite i social alle immagini e ai pensierini profondissimi della maggior parte dei nostri contatti non accade forse perché è maggiormente gratificante godere della socialità artefatta che cercare di costruire una conversazione più articolata? Naturalmente sono meglio queste compulsioni che non quella dell'innamorato che non sa trovare pace o di Medea che si trova costretta a compiere il proprio destino. Ma non si compie anche in queste piccole costrizioni il nostro destino, un diverso e profondo destino, ossia il destino di noi stessi, secondo l'espressione di Leibniz, come automi spirituali ossia come macchine animate dal pensiero e dalla sua automaticità?

"[ashley tisdale smoking a cigarette](#)" by [alex 1560](#) is licensed under [CC BY-SA 2.0](#).

AVATAR E OLOGRAMMI: LA TENTAZIONE DI ESSERE SÉ STESSI NELLE IDENTITÀ MULTIPLE



DAVIDE SISTO

Nel giorno del suo compleanno Danny riceve la visita di Karl, un suo vecchio amico d'infanzia. Danny e Karl sono due uomini quasi quarantenni ed eterosessuali, entrambi sposati e convinti di aderire perfettamente ai canoni del maschio alfa. Per l'occasione del compleanno, Karl regala a Danny il videogame *Striking Vipers*, il quale include un set di dispositivi che permette di immergersi nella realtà virtuale e di provare addirittura sensazioni fisiche. *Striking Vipers* fa parte dei cosiddetti *fighting game*, giochi di combattimento tra due sfidanti, i quali hanno luogo sia a mani nude sia con armi. Karl e Danny cominciano a sfidarsi, l'uno interpretando un personaggio di sesso maschile e l'altro invece un personaggio di sesso femminile. Va notato che i loro avatar, piuttosto sessualizzati, sono predefiniti: possiedono, cioè, caratteristiche pre-impostate dai programmatori e dunque non modificabili dai giocatori. Ciò non limita la possibilità da parte degli sfidanti di immedesimarvisi. Durante uno dei combattimenti, l'avatar femminile - all'improvviso - bacia sulla bocca l'altro. I due amici, imbarazzati, interrompono il gioco. Quando lo riprendono, il giorno successivo, sono spettatori di un rapporto sessuale completo tra i loro due avatar. Questo evento crea una profonda confusione emotiva e psicologica a causa della contrapposizione tra due differenti dimensioni: quella della realtà biologica, in cui i due amici non provano in nessun modo attrazione sessuale

reciproca e sono impegnati in relazioni matrimoniali, e quella della realtà virtuale, in cui gli avatar che li impersonano provano intenso piacere ad avere rapporti sessuali. C'è da dire che uno dei due giocatori, Karl, ammette di provare una sensazione di piacere che non riesce a razionalizzare e a eliminare. Alla confusione si accompagna inevitabilmente la perdita di equilibrio da parte di entrambi nella gestione contemporanea della relazione eterosessuale con le rispettive mogli e la relazione altrettanto eterosessuale tra i loro avatar, percepita però anche come omosessuale. Gli avatar, essendo l'uno maschile e l'altro femminile, hanno di fatto una relazione eterosessuale, ma i giocatori che li utilizzano sono entrambi di sesso maschile e, come detto all'inizio, attribuiscono a sé stessi le caratteristiche tipiche del maschio alfa.

Come va a finire questa – apparentemente – assurda vicenda? Non spoilerò, dal momento che quella appena descritta è soltanto la trama dell'episodio intitolato – appunto – *Striking Vipers*, il quale fa parte della quinta stagione di *Black Mirror*. Pur non essendo all'altezza da un punto di vista narrativo della fama della celeberrima serie tv distopica di Netflix, *Striking Vipers* ha il merito di portare alle estreme conseguenze una caratteristica che l'umanità ha acquisito nell'epoca contemporanea: il dono dell'ubiquità. Possiamo nello stesso istante, cioè, manifestare o addirittura mettere in atto il carattere multiplo delle nostre singole identità individuali grazie ai loro prolungamenti attraverso gli schermi e mediante profili social, avatar, ologrammi, ogni altra raffigurazione digitale di sé. L'ibridazione tra spazi offline e ambienti online, il costante miglioramento della realtà virtuale immersiva, i progressi sbalorditivi dell'intelligenza artificiale sono strettamente correlati alla quotidiana produzione, condivisione e registrazione in internet di dati personali da parte di ogni utente della Rete. La quantità di questi dati, riguardanti prevalentemente le singole biografie personali, è così esorbitante da consentire una vera e propria duplicazione (e archiviazione) di vite intere o, comunque, di abbondanti porzioni di esse. In tal modo, ciascuno contribuisce a plasmare plurimi modelli di identità che, oltrepassando i bordi dei singoli corpi, prendono ispirazione da ciò che è documentato e archiviato nella dimensione online. L'ubiquità che ne consegue coincide, pertanto, con il venir meno dell'identificazione esclusiva tra la presenza di un individuo e il luogo in cui si trova il suo corpo, nonché con l'assottigliarsi progressivo delle oramai obsolete distinzioni tra reale e virtuale.

Teniamo conto di una situazione del genere. Una mattina esco di casa e mi fermo in Piazza Castello a Torino. Se qualcuno mi chiedesse dove mi trovo, la risposta ovvia e immediata consiste nell'indicare il luogo in cui si trova il mio corpo, appunto Piazza Castello a Torino. Oggi, tuttavia, non sarebbe nemmeno così errato rispondere indicando tutti i vari luoghi in cui sono contemporaneamente attivo grazie allo smartphone nelle mie mani. Mentre sono con il mio corpo in Piazza Castello, sono anche nel posto di lavoro: sto, infatti, mandando un pdf a un collega dalla mia casella di posta elettronica. Sono inoltre in banca: sto controllando l'accredito di un compenso nella mia home banking. Sono quindi in posta: sto

pagando con l'app di Poste Italiane una bolletta di cui mi ero dimenticato la scadenza. Sono poi in un'arena politica: sto litigando su Facebook con qualche attempato utente sconosciuto sotto l'ennesima notizia riportata da un quotidiano online. Sono, infine, con la mia compagna, su WhatsApp, e con i miei amici, su Messenger o su Telegram. **Kenneth Goldsmith** descrive ironicamente questa particolare situazione, definendo l'essere umano odierno come un *Walking Dead*, per metà sveglio e per metà addormentato a seconda del luogo in cui agisce in modo attivo o passivo.

Al di là della battuta ironica, la non coincidenza tra la localizzazione fisica e la presenza rimarca il collegamento endemico tra la singolarità individuale intesa come un tutto e il network di esperienze, credenze, attività, relazioni, ecc. che, nel corso della sua vita, la investe. Da una parte, ognuno di noi riconosce sé stesso come una struttura unitaria dotata di coerenza, a cui è associata una particolare fisionomia e un nome e un cognome altrettanto specifici, la cui unicità è ulteriormente avvalorata dalla data e dal luogo di nascita a cui sono collegati. Il carattere perlopiù stabile, costante e invariabile di queste caratteristiche, nonostante qualsivoglia alterazione ambientale e spaziotemporale a cui sono sottoposte, rende permanente nel tempo e in relazione agli altri individui la percezione e la memoria che ognuno ha di sé. Inoltre, assicura a ogni individuo la partecipazione concreta a una comunità e traduce le sue azioni e i suoi pensieri in una narrazione autobiografica perlopiù coerente, la quale favorisce il suo ricordo dopo la morte. Dall'altra, però, siamo consapevoli, come direbbe l'artista **Sandy Stone**, di essere contemporaneamente "l'espressione momentanea delle negoziazioni in atto tra orde di sottoidentità". Riconoscersi come uguali e coincidenti con noi stessi non significa affermare l'immutabilità della nostra struttura esistenziale. Dal momento della nascita all'istante della morte intervengono avvenimenti, più o meno calcolati, che ci sottopongono a continue metamorfosi psicofisiche nel corso della vita. Facciamo morire di continuo parti di noi e, nello stesso istante, ne facciamo nascere di nuove. Inoltre, come osserva - per esempio - **Francesco Remotti** lettore di **David Hume**, il concetto di identità va sempre inteso come un fascio di rapporti di somiglianza e differenza, con gli altri e con sé stessi. Questo fascio si modifica continuamente e ci ricorda la precarietà del nostro modo di riconoscerci. Non solo non possiamo mai avere uno sguardo onnicomprensivo su tutto ciò che siamo e facciamo, ma non siamo nemmeno in grado di manifestare nel qui e ora una coerenza aderente a una soggettività monolitica e incontaminabile. Modifichiamo, infatti, i nostri comportamenti e linguaggi in continuazione, a seconda della differente persona che abbiamo di fronte (un genitore, un amante, un suocero, un datore di lavoro, ecc.).

Ora, la possibilità di prolungarci nella dimensione online tramite profili, avatar e ologrammi ci permette - finalmente - di dare una consistenza materiale più che mai sostanziosa alla dialettica tra l'unicità della nostra presenza psicofisica e le multiple identità che tendiamo a interpretare. Ciò avviene all'interno delle diverse piattaforme online, in cui ogni credenziale d'accesso può nascondere velleità identitarie non necessariamente corrispondenti all'immagine che ognuno vede di sé riflessa

nello specchio. Specialmente, là dove può inventare nickname e adattare alla sua fisicità digitale un avatar con caratteristiche arbitrariamente determinate. Ancor di più avviene nel campo dei videogame, in cui ogni giocatore estende la sua personalità, dando letteralmente corpo, a seconda dei casi e degli usi, a ciò che è o a ciò che vorrebbe essere o, ancora, a ciò che non vorrebbe mai essere ma quanto sarebbe eccitante - egli dice tra sé e sé - esserlo almeno una volta nella vita? Personaggi delle fiabe, poliziotti, delinquenti, pornostar, Vecna di *Stranger Things*, ecc. Mi viene in mente, a proposito, la scena del film distopico *Strange Days* (1995) di **Kathryn Bigelow** in cui il protagonista Lenny Nero (**Ralph Fiennes**) cerca di vendere a un cliente un dispositivo che, poggiato sulla testa, gli permetterebbe di ritrovarsi di colpo nel corpo di una ragazza diciottenne mentre si fa la doccia. O, in alternativa, la scena in cui regala a un suo caro amico, che ha perso l'uso delle gambe a causa di un incidente, un altro dispositivo che gli permette di incarnarsi nel corpo di una persona che sta correndo sulla spiaggia.

Michel Serres ritiene sia inscindibile il legame tra l'identità e il virtuale, inteso come l'essenza vera e propria dell'umano: "L'uomo non è, l'uomo può. Dimenticate il verbo 'essere', ausiliare vago e nullo. Letteralmente, il virtuale esprime la virtù, il principio, l'essenza dell'uomo". Il virtuale è, cioè, da un punto di vista concettuale l'essenza di tutto ciò che siamo e che vorremmo essere; pertanto, i mondi virtuali in cui ci immergiamo oggi - in internet, in VR o tramite i videogiochi - danno letteralmente corpo alle nostre ambizioni multi-identitarie, permettendoci di ampliare le relazioni interpersonali, il rapporto privato con la propria fisicità, addirittura le conoscenze e le credenze. Alla luce di ciò, si comprende che gli avatar, protagonisti di *Striking Vipers*, non fanno altro che nutrire questa virtualità essenziale per l'umanità, mescolando insieme le caratteristiche fisiognomiche dei singoli giocatori, l'entità digitale che di per sé raffigurano e la proiezione di intenti e di aspirazioni derivante dall'unione tra i giocatori e gli avatar come entità digitali. L'obiettivo narrativo di *Black Mirror* consiste nel prendere in giro le velleità machiste di due uomini quasi quarantenni e sottolineare, al tempo stesso, il senso di autenticità prodotto dall'immersione in un videogioco. Tuttavia, è innegabile che gli avatar e le identità multiple espresse nei mondi virtuali possono diventare strumenti preziosi per ampliare il significato e la percezione di autenticità che attribuiamo alle nostre vite, permettendoci di evadere da una struttura psicofisica non scelta alla nascita. Il pericolo dell'alienazione e dell'incapacità di gestire razionalmente le multi-identità espresse tramite gli schermi è, certamente, elevato e da non sottovalutare. Ma è, al tempo stesso, fondamentale approcciarsi agli avatar, agli ologrammi e a ogni altra rappresentazione virtuale del singolo individuo come strumenti educativi per scendere a patti con la propria identità e la propria personalità. Come strumenti che, in definitiva, non fanno altro che esprimere l'essenza propria dell'umano.

LA TENTAZIONE IMPERIALE DELLA RUSSIA



STEFANO SANTORO

A partire dal XIX secolo le strategie di proiezione imperiale della Russia furono strettamente correlate al dibattito interno alle classi dirigenti e all'*intelligencija* sul destino dell'impero, in modo particolare sulla sua vocazione europea piuttosto che asiatica. Le discussioni intorno alla possibilità di importare il modello occidentale europeo nell'impero degli zar hanno avuto una parte fondamentale in tutti i progetti di carattere sia riformatore che rivoluzionario e, allo stesso tempo, il modello occidentale ha costituito un punto di riferimento ineludibile in negativo, nella prospettiva di intraprendere una specifica, e alternativa, via russa allo sviluppo.

Fu allora che l'ideologia autocratica iniziò a porre sotto una luce critica i modelli occidentali: se da un lato si continuava ad esaltare la figura di **Pietro il Grande** come modernizzatore dell'impero, parallelamente si sottolineava la necessità di difendere i valori nazionali tradizionali da un Occidente corrotto e destinato ad un inevitabile declino.

Nell'ultima fase della Russia imperiale, alcuni intellettuali, come **Vladimir Solov'ëv**, avevano sottolineato le affinità esistenti con l'Oriente asiatico piuttosto che con il mondo occidentale, proponendo l'idea di una Russia che ricomprendesse in sé le complessità di Oriente e Occidente, offrendo una sintesi di entrambi gli universi spirituali. L'emergere del pensiero *asiatista*, sostenitore di un'espansione della Russia in direzione dell'Asia, legittimò

in sostanza una spinta verso Est anche allo scopo di civilizzare gli “arretrati” popoli orientali, con una dinamica che assunse dei connotati coloniali. Fra l’altro, la spinta imperiale russa verso Oriente produsse un curioso effetto prospettico sull’autorappresentazione dell’impero, che da “dispotismo asiatico” e barbaro nell’ottica di alcuni osservatori occidentali, divenne portatore di civiltà nei confronti della “barbarie” dei pastori seminomadi caucasici o delle steppe dell’Asia centrale.

Nel periodo interbellico, soprattutto all’interno dell’emigrazione russa antibolscevica, si iniziò a sostenere che la Russia non fosse né Europa né Asia, ma piuttosto un’entità *sui generis*, un meta-continente che ricomprendeva i due continenti: si trattava del filone **eurasista**. Ad accomunare asiaticisti prebellici ed eurasisti postrivoluzionari era una netta avversione nei confronti della civiltà occidentale. Tali inclinazioni intellettuali sono riemerse dopo la fine dell’**Unione Sovietica**, nell’ambito della **Federazione russa**, nel momento in cui, a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, questa dovette confrontarsi con il nuovo “ordine americano” e con il ruolo subordinato che la Russia di **Boris El’cin** sembrava assumere nei suoi confronti. L’armamentario ideologico eurasista, visto sempre con estremo sospetto durante l’Unione Sovietica, che pur confrontandosi con il mondo occidentale rivendicava le radici occidentali della propria ideologia e guardava, fin dalla sua fondazione, a quello stesso Occidente come a un modello con cui competere e da superare, fu quindi riscoperto. Si ripropose così il tradizionale dilemma, per cui l’Occidente era al contempo modello e pericolo da scongiurare: la democrazia occidentale costituiva una difesa dall’arretratezza asiatica, ma il capitalismo individualista era identificato come un pericolo per l’anima russa. Il vuoto originato dalla crisi epocale del marxismo-leninismo quale ideologia di riferimento del mondo russo fu quindi presto riempito con la vecchia idea eurasista, condivisa sia dagli eredi del comunismo che dal nuovo nazionalismo, rispettivamente rappresentanti da **Gennadij Zjuganov** e **Vladimir Žirinovskij**. Quest’ultimo, che aveva fondato, con la fine dell’Urss, il **Partito liberaldemocratico** - in realtà nazionalista - russo, plasmò un discorso permeato di retorica social-nazionale che si nutriva di risentimento verso quella che era presentata come l’umiliazione inflitta ai russi da parte dell’Occidente, e di una volontà di rivincita in senso imperiale all’interno dello spazio ex sovietico.

Žirinovskij guardava anche all’**Ucraina**, presentata come un “non-Stato”, e perorava la riconquista della **Crimea** - ceduta da **Chruščëv** all’Ucraina nel 1954 in ricordo del trecentesimo anniversario del **trattato di Perejaslav** tra i cosacchi e lo zar **Alessio I** -, condendo il suo discorso con una retorica xenofoba e antisemita. La sua fraseologia aprì poi la strada ad alcuni temi forti del putinismo, incentrati sulla minaccia costituita dal corrotto Occidente, in particolare dopo la repressione delle **proteste antigovernative del 2012**.

L’**eurasismo** veniva riscoperto ed esaltato, fra gli altri, da un epigono del comunismo sovietico come Zjuganov, che se ne serviva per mettere sotto accusa i poteri forti occidentali e americani, dal **gruppo Bilderberg** al **Council on Foreign Relations**, condividendo così con Žirinovskij l’idea del complotto cosmopolita filoccidentale che avrebbe svenduto agli interessi di Washington la nazione russa. In definitiva, nella Russia postsovietica, il pensiero eurasista

si rivelò uno strumento ideologico fondamentale per convincere i russi che il loro paese avesse molto da spartire con l'Asia per difendersi dal pericolo proveniente dall'Occidente materialista e dalle sue false istituzioni parlamentari, appendice di un'oligarchia finanziaria senza volto. In questa prospettiva, i "valori asiatici" autocratici potevano rappresentare una valida alternativa alla decadenza occidentale.

Le tendenze antioccidentali presenti nella Russia putiniana si sono tradotte in una nuova forma di nazionalismo, dove però la nazione non viene intesa nel senso ristretto di etnia russa (*Russkii*), guardando piuttosto ad uno spazio-tempo proiettato in direzione del passato imperiale russo. Con questa visione imperiale coesistono tuttavia, e spesso confliggono, tendenze etno-nazionaliste. Il leader nazionalista Vladimir Žirinovskij ha sempre associato una retorica imperialista e razzista alla necessità di difendere la nazione russa da pericolose influenze esterne, anche di natura etnica, di matrice occidentale. Il teorico del neo-eurasismo **Aleksandr Dugin** ha coniugato l'esaltazione della Russia imperiale a teorie razziste e antisemite. La stessa retorica putiniana della Russia come nazione divisa da ricostituire e difendere è stata alla base dell'**annessione della Crimea nel 2014**. Il nazionalismo, in ogni caso, costituisce indubbiamente uno strumento capace di mobilitare la popolazione e creare consenso e allineamento fra questa e le élite politiche, fra stato e società. Ma i gruppi nazionalisti russi sono stati prevalentemente attori non statali, la cui modalità operativa si è incentrata su un uso spregiudicato di **internet** e dei **social media**, non disdegnando l'organizzazione di manifestazioni spesso di carattere violento. Fra questi si distinguevano i **nazional-bolscevichi** di **Eduard Limonov**, attivo a partire dalla prima metà degli anni Novanta e successivamente, nei primi anni Duemila, **gruppi di estrema destra neonazisti anti-immigrazione**, sciolti poi dalle forze di sicurezza russe in quanto ritenuti pericolosi per lo stato, da questi considerato complice della decadenza nazionale per la sua incapacità di affrontare i fattori, interni ed esterni, responsabili della disgregazione della società russa. I **nazional-democratici** acquistarono una certa visibilità durante le proteste anti-Putin del 2011-2012, potendo contare sulla vicinanza di personalità di spicco nel campo intellettuale, come il giornalista e filosofo **Konstantin Krylov** e l'attivista anticorruzione **Aleksej Naval'nyj**. I nazional-democratici differivano dagli altri due gruppi per la loro inclinazione filooccidentale, mostrando un'affinità e vicinanza al nazionalismo europeo di formazioni politiche come il **Front (oggi Rassemblement) National francese**, il **Partito della libertà austriaco** o il **partito Jobbik** in Ungheria. L'annessione della Crimea nel 2014 ha portato una certa confusione nella posizione di questi gruppi di opposizione, incerti se condannare o appoggiare le mosse di Putin: Limonov e i nazional-bolscevichi si riconciliarono con il presidente russo, mentre i nazional-democratici e i gruppi neonazisti si divisero fra il supporto alla causa ucraina accanto a forze di estrema destra ucraine come **Pravyi Sektor** e il **battaglione Azov** e, la maggioranza, la militanza dalla parte dei filorussi nel **Donbass**.

L'eurasiatismo post-sovietico, rielaborazione - per tramite in particolare dell'etnologo **Lev Gumilëv** - di quello interbellico, ha permesso a Putin di sostenere che la fine del comunismo non avrebbe dovuto portare con sé la fine dell'Urss/Russia: la responsabilità di questo tracollo veniva attribuita dal presidente russo alle élite riformatrici sovietiche corrotte

dall'Occidente. Probabilmente, il più influente teorico di una geopolitica basata sul pensiero eurasista è il filosofo Aleksandr Dugin, che si è sempre atteggiato a nemico della globalizzazione e della società aperta, ma che al contempo ha respinto il nazionalismo di tipo etnolinguistico, sostenendo piuttosto la necessità di creare un grande stato sovra-etnico, ispirato in qualche modo all'esperienza sovietica, che prefigurasse una futura grande area eurasista. A dispetto del debito intellettuale con la destra radicale europea, di tipo tradizionalista, antiglobalista e antiamericano, però, la visione di Dugin era incentrata soprattutto su una concezione di carattere geopolitico, connotata da "grandi spazi" che delimitavano frontiere di civiltà e includevano diversi stati-nazione. La Russia avrebbe dovuto egemonizzare un grande spazio eurasiatico tramite vasti sistemi di alleanze da realizzare con realtà subcontinentali come **l'Iran, l'India e la Turchia**.

Dugin ha influenzato, direttamente o indirettamente, personalità diverse dello spettro politico russo, comunisti come Zjuganov, nazionalisti come Žirinovskij e lo stesso Putin. In questo quadro, è interessante notare la saldatura verificatasi fra il **Patriarcato di Mosca**, guidato dal **patriarca Kirill**, e la retorica antioccidentale di Putin: la crociata di Kirill era portata avanti nel nome della difesa dei valori cristiani dalla corruzione occidentale, veicolata attraverso strumenti quali **il liberalismo, il secolarismo, il femminismo e le "teorie gender"**. La Chiesa ortodossa russa costituisce sostanzialmente un gruppo parastatale, dotato di un'agenda ideologica che segue quella governativa, pur senza identificarsi con essa. La loro non sovrapposibilità si è vista ad esempio in occasione della **crisi georgiana del 2008** e di **quella ucraina del 2014**, quando il Patriarcato di Mosca ha condotto per quanto possibile un dialogo con le classi dirigenti dei due paesi. La Chiesa ortodossa inoltre non condivide la riabilitazione del passato sovietico su cui invece la retorica putiniana si è frequentemente fondata.

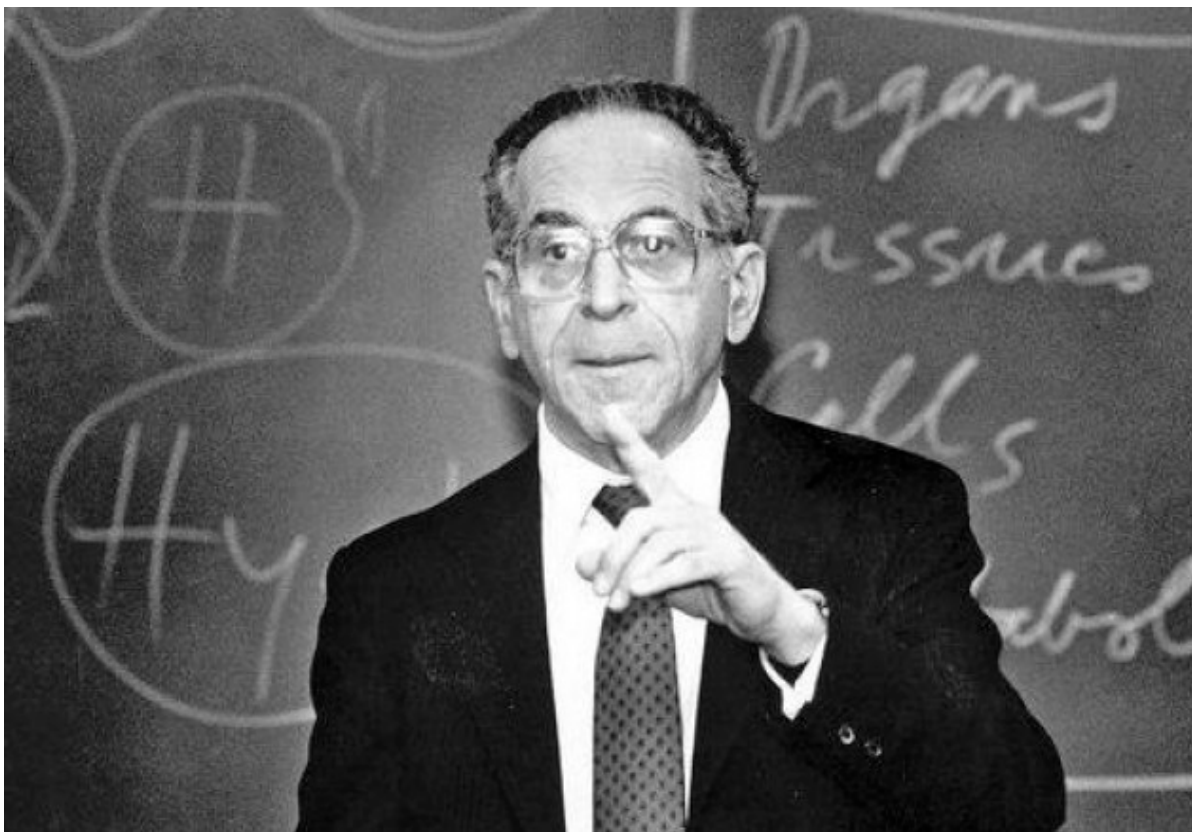
Pur utilizzando queste risorse ideologiche antioccidentali, lo stato putiniano non può essere ridotto a un veicolo del nazionalismo russo, basandosi piuttosto su una combinazione di riferimenti con chiare radici, più che nell'universo del pensiero nazionalista, in un'eclettica ideologia nazional-conservatrice. La retorica patriottica di Putin, in sé non necessariamente nazionalista, svolge tuttavia una funzione centrale nel suo disegno di rafforzare il proprio sistema di potere marginalizzando le opposizioni sociali e politiche. Anche durante la crisi ucraina del 2014, Putin non ha favorito un etno-nazionalismo russo, visto dal suo *entourage* come una possibile minaccia all'unità della stessa Russia e ai suoi interessi di potenza imperiale, fondati sulla difesa del "mondo russo" (*Russkij Mir*), composto sia dai russi della Federazione che dai residenti fuori dai suoi confini, ma inteso anche come una realtà di carattere spirituale, che andava cioè al di là dei limiti dell'etnia russa. In quest'ottica, la "Russia spirituale" rappresentava i valori tradizionali della "vera Europa", traditi dalle élite politico-culturali occidentali.

La popolarità di Putin si è fondata anche sulla retorica della difesa degli interessi delle minoranze russe e russofone delle ex repubbliche sovietiche, funzionale alla costruzione del consenso all'interno della Russia stessa, sia nella destra ultranazionalista che nell'area dei nostalgici dell'Urss. Questi gruppi erano accomunati dalla volontà di ricostruire un'area

grande russa, a vocazione imperiale, in cui includere le ex repubbliche anche sotto forma di “protettorato”, com’è accaduto in **Bielorussia** e come doveva accadere in **Ucraina**: progetto, quest’ultimo, che fu poi bloccato nel 2014 con la caduta del presidente filorusso **Viktor Janukovyč**. Putin ha però sempre ostentato rispetto nei confronti delle differenze etno-religiose, instaurando una rete di collaborazioni con le élite delle repubbliche ex sovietiche. Allo stesso tempo, il presidente russo e il suo gruppo di potere hanno dovuto fare i conti con l’esistenza di un sentimento etno-nazionale russo, spesso xenofobo, presente nella propaganda dei gruppi politico-intellettuali di opposizione e del parastato. Più che un nazionalismo etnico, quindi, il regime putiniano ha elaborato e sviluppato un nazionalismo di stato. È questo che ha consentito di porre su una stessa linea di continuità il passato imperiale russo e l’esperienza sovietica, garantendo una moderata autonomia alle minoranze nazionali nella cornice di un conservatorismo politico-sociale. Il Cremlino ha in sostanza condotto una politica flessibile, capace di generare consenso, basata sul patriottismo grande russo e su una radicata diffidenza nei confronti del sistema occidentale. In questo quadro sincretico, i simboli della tradizione imperiale russo-sovietica sono stati largamente accolti e utilizzati, da **Ivan il Terribile** ad **Alessandro III**, da **Aleksandr Suvorov** a **Georgij Žukov** e a **Jurij Gagarin**.

Centrale nell’ideologia imperiale putiniana è il concetto di “verticale del potere”, per cui il leader si pone in una posizione sovraordinata rispetto alla società, e il suo potere è in grado di diramarsi a tutte le membra del gigante eurasiatico. Preservare questa “verticale” dalle minacce esterne, occidentali, ed interne, ossia una possibile rivoluzione fomentata dallo stesso Occidente, è il fine e l’autogiustificazione della politica putiniana. In questa prospettiva, mantenere il potere significa in ultima analisi difendere lo stato e quindi scongiurare l’eventualità che la Russia imploda come l’Unione Sovietica. La proiezione imperiale putiniana degli ultimi anni si è quindi articolata su un piano sia territoriale che identitario. Se per quanto riguarda il primo, si è guardato alla vasta area eurasiatica, a cominciare dalla **Bielorussia** e da una parte dell’**Ucraina**, per il secondo si è trattato invece di ristabilire una continuità con quella che il presidente e la sua propaganda considerano essere la missione storica della **Russia**: la preservazione di quell’identità imperiale travolta dalla guerra civile del 1917-22 e successivamente tornata in vita attraverso l’impero sovietico di **Stalin**, sotto la superficie dell’ideologia marxista-leninista.

IL TRAMONTO DELLA TENTAZIONE



ROBERTO FESTA

Le nostre azioni sono motivate da una straordinaria varietà di desideri, interessi e principi. Come viene riconosciuto nella cultura popolare – basti pensare a proverbi come “Non puoi avere la botte piena e la moglie ubriaca” e “Meglio un uovo oggi che una gallina domani” –, talvolta i nostri desideri confliggono. Possiamo affrontare queste situazioni in modo razionale, determinando un punto d’equilibrio tra desideri incompatibili. Per esempio, mi rendo conto che non posso comperare una bellissima automobile e spendere molto poco per il suo acquisto; quindi, ne cercherò una sufficientemente bella e non troppo costosa. D’altra parte, quando provo un desiderio incompatibile con il mio interesse di lungo periodo, può accadere che la tentazione prevalga sulla razionalità. Per esempio, muoio dalla voglia di addentare un doppio hamburger. Sono consapevole del fatto che, soddisfacendo spesso questo desiderio, ingrasserò orribilmente e che, di conseguenza, l’opzione migliore è quella di rinunciare al doppio hamburger. Tuttavia, non sempre questa consapevolezza mi impedisce di cedere alla tentazione. Nel caso qui descritto, cedere qualche volta alla tentazione mi procurerà pochi danni. I danni sarebbero molto più gravi se cedessi frequentemente al desiderio di assumere una dose di eroina.

I due casi appena descritti mettono in luce un aspetto saliente della tentazione: chi vi soccombe sceglie, fra due opzioni, quella che ritiene peggiore. In entrambi i casi, la tentazione attrae l'agente verso un'azione imprudente, che confligge con i suoi interessi di lungo periodo. In altri casi, cedendo alla tentazione di soddisfare un forte desiderio, l'agente viola i suoi principi religiosi, politici o morali.

Data la varietà delle tentazioni e delle loro conseguenze, non stupisce che la riflessione sull'argomento sia antica quanto la storia della civiltà. Nella tradizione religiosa giudaico-cristiana, la tentazione viene identificata con la seduzione del peccato, cioè con lo stimolo a compiere cattive azioni. I racconti sulla tentazione sono disseminati in tutta la Bibbia, a partire dalla tentazione cui cedettero Adamo ed Eva, raccontata nel primo libro del Vecchio Testamento, per finire con le tentazioni superate da Gesù, di cui si racconta nei Vangeli. La teologia cristiana si è sempre occupata della natura e dell'origine della tentazione. Gli esiti delle riflessioni sull'argomento sono condensati nel *Catechismo di San Pio X*, pubblicato alla fine dell'Ottocento: "Iddio permette che siamo tentati per provare la nostra fedeltà, per far aumentare le nostre virtù e per accrescere i nostri meriti. [...] Non è peccato aver tentazioni, ma è peccato acconsentirvi, o esporsi volontariamente al pericolo di acconsentirvi."

Fin dagli inizi, i teologi hanno dedicato molta attenzione anche al problema della resistenza alla tentazione. Nella *Lettera di Giacomo*, la cui paternità è attribuita a Giacomo il Giusto, capo della Chiesa di Gerusalemme dopo la morte di Gesù, leggiamo: "Beato l'uomo che resiste alla tentazione, perché una volta superata la prova riceverà la corona della vita che il Signore ha promesso a quelli che lo amano." (Giacomo 1: 12-13). Dobbiamo a **San Tommaso** (*Summa Theologiae*, Secunda Secundae, q. 141) la prima riflessione sistematica sulla temperanza, cioè sulla virtù che consente di resistere alle tentazioni. Tommaso definisce la temperanza come "la disposizione a trattenere l'appetito dalle cose che più attraggono l'uomo" e a "regolare le passioni che tendono ai beni sensibili". Nel solco di Tommaso, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992), afferma che la temperanza è "la virtù morale che modera l'attrattiva dei piaceri e rende capaci di equilibrio nell'uso dei beni creati", aggiungendo che "essa assicura il dominio della volontà sugli istinti e mantiene i desideri entro i limiti dell'onestà".

Almeno fino alla metà dell'Ottocento, la filosofia occidentale ha quasi sempre affrontato il problema della tentazione in accordo con il punto di vista cristiano. Per esempio, secondo **Ralph Waldo Emerson** (*Essays*, 1841), "ogni male al quale non soccombiamo, è un nostro benefattore. Come l'isolano delle isole di Sandwich crede che la forza ed il coraggio del nemico che egli uccide passino in lui, così noi acquistiamo la forza di quella tentazione, alla quale resistiamo." A partire dall'epoca classica, i filosofi hanno condiviso per circa due millenni l'idea che il cedimento e la resistenza alla tentazione fossero l'esito di una libera scelta dell'individuo, cioè del suo libero arbitrio. Successivamente, a partire dall'Illuminismo, la fiducia nel libero arbitrio fu progressivamente sostituita da una concezione deterministica del comportamento umano. Poiché le idee di libero arbitrio e tentazione e sono intimamente connesse, il tramonto del libero arbitrio fu accompagnato dal tramonto della tentazione. Lo psichiatra statunitense **Thomas Szasz** si occupa dell'espulsione del libero arbitrio e della

tentazione dalla scena intellettuale in *Our right to drugs* (1992), ove così si esprime: “Nelle discussioni politiche contemporanee, il problema del libero arbitrio viene discusso solo per asserire la sua assenza e, quindi, l’inadeguatezza delle relazioni di mercato alla vita economica in generale, ma specie dove sono in gioco i beni e servizi emotivamente carichi, a partire dalle droghe. Invece di riconoscere che le persone sono dotate di libero arbitrio, cioè che possono scegliere liberamente le loro azioni e, in particolare, possono decidere se resistere o cedere alle tentazioni, i politici e l’opinione pubblica hanno progressivamente abbracciato la convinzione che la maggior parte delle persone non sono in grado di fare le scelte ‘giuste’ perché sono troppo giovani, troppo vecchie, malate di mente o incapaci di intendere per qualche altra ragione.”

Il moderno punto di vista sulla tentazione viene formulato nella raccomandazione di **Oscar Wilde**: “Il solo modo di liberarsi di una tentazione consiste nel cedervi.” Ne *Il mito della droga* (1974), Szasz osserva che “Wilde coglie una ‘verità’ importantissima, sempre che si sia convinti che il ‘libero arbitrio’ non esista e che l’autocontrollo sia, nel migliore dei casi, un’illusione necessaria”. L’aforisma di Wilde, citato con approvazione da milioni di persone, compare ne *Il ritratto di Dorian Gray*, pubblicato nel 1890. Ciò significa che, alla fine dell’Ottocento, l’idea che il libero arbitrio e la tentazione non esistano era già penetrata nella cultura di massa. Mezzo secolo dopo, questa idea si era ormai pienamente affermata, al punto che **René Gillouin**, ne *L’Homme moderne bourreau de lui-même* (1951), poté affermare che “l’umanità non sa più cosa sia la tentazione”.

Szasz osserva che la scomparsa della tentazione dal nostro orizzonte intellettuale è stata talmente radicale che “siamo attualmente privi di un vocabolario adatto per trattare questo tema. [...] Oggi non riconosciamo le tentazioni perché non abbiamo parole con cui designarle; e non abbiamo parole per designarle perché non vogliamo avere a che fare con esse in quanto tentazioni.” In particolare, Szasz nota che la maggior parte degli specialisti che si occupano della dipendenza dall’eroina, o da altre droghe, evitano accuratamente di occuparsi del problema della tentazione: “Una delle conseguenze più serie e più tragiche del punto di vista secolarizzato-tecnico contemporaneo a proposito del consumo [...] della droga sta nella cecità che tale punto di vista provoca nei confronti del tema più importante di questo dramma - e cioè la lotta contro la tentazione e il cedimento alla tentazione. [...] Benché sia evidente che l’abuso di droga e l’assuefazione a essa ci coinvolgano in situazioni umane nelle quali nessuno è costretto da forze esterne a prendere una droga - il che fa chiaramente del consumo di droghe illegali, almeno in parte, una questione di tentazione e di resa alla tentazione - nessun moderno approccio ‘scientifico’ a questo problema prende in benché minima considerazione questi concetti.”

Secondo Szasz, con il passaggio da una prospettiva morale sull’uomo a una prospettiva “scientifica”, gli individui non vengono più visti come agenti moralmente responsabili, bensì come organismi, sottoposti a svariate “forze” biologiche e sociali: “Nel primo caso, quello della prospettiva morale, l’uomo è un agente responsabile, soggetto alle tentazioni alle quali può resistere o soccombere. Nel secondo caso, quello della prospettiva “scientifica”, l’uomo è un organismo non responsabile che non agisce, ma esprime le conseguenze di impulsi (o

pulsioni, istinti, ecc.).” La fantasia degli psichiatri impegnati nella “guerra alla droga” – dichiarata all’inizio degli anni Settanta dal governo statunitense, presto seguito da molti altri –, si è scatenata con esiti sconcertanti, vigorosamente denunciati da Szasz: “Gli psichiatri impegnati nella guerra alla droga stanno ridando vita alla mitologia della follia masturbatoria: come si credeva che un solo atto di masturbazione conducesse, attraverso una tentazione irresistibile a ripeterlo, a una masturbazione incontrollata e incontrollabile e di qui alla follia, così oggi si crede che una sola boccata di fumo da una sigaretta di marijuana conduca, attraverso una tentazione irresistibile a ripeterla, a un bisogno incontrollabile e incontrollato di ogni ‘droga pericolosa’ della farmacopea, e di qui a un’assuefazione incurabile’.”

L’idea di una “tentazione irresistibile” implica una totale perdita di fiducia nella possibilità dell’autocontrollo, da cui seguirebbe la necessità di ricorrere a un controllo esterno attuato, quando occorre, con metodi coercitivi. “Medici, psichiatri, giornali e televisioni continuano a servire in tutte le salse questo messaggio anti-autocontrollo. Il nocciolo del messaggio – afferma Szasz (*ivi*) – può essere facilmente riassunto: ogni accenno o riferimento all’autodisciplina va degradato e rifiutato come “moralistico” e “non scientifico”, mentre le idee più assurde a proposito dell’assoluta incapacità dell’uomo di controllare se stesso e i metodi più disgustosi per controllarlo mediante forze esterne devono essere esaltati come ‘scientifici’ e ‘terapeutici’.” Szasz (*ivi*), osserva che l’approccio dominante al problema della droga si fonda su una concezione deterministica dell’uomo che non lascia alcuno spazio all’impegno individuale per resistere alla tentazione: “[Secondo] il punto di vista deterministico, ‘scientifico’, sull’uomo, [...] non esiste il libero arbitrio e, naturalmente, non esistono né il bene né il male. Quindi non ci aspettiamo che un alcolista o un tossicomane si ‘impegnino a fondo’ e resistano alla potente passione per l’alcol o per l’eroina esercitando la loro forza di volontà.” Senza celare le sue convinzioni atee, Szasz ritiene che le riflessioni sul libero arbitrio, la tentazione e la temperanza condotte nell’ambito della tradizione cristiana abbiano molto da insegnare a chi si prende cura delle persone con dipendenza.

Per quanto minoritaria, la concezione szasziana della dipendenza non è isolata. Si pensi, per esempio, alle ricerche dello psichiatra **Jeffrey A. Schaler** che, fin dal titolo del suo volume *Addiction Is a Choice* (2000), proclama che la dipendenza è una libera scelta. Nel corrente gergo psichiatrico, il termine “dipendenza” (*addiction*) viene usato con riferimento, come scrive Schaler, a “qualsiasi attività in cui gli individui si impegnano, deliberatamente e consapevolmente, e che sono fisicamente incapaci di smettere”. Con riferimento a questa accezione del termine, Schaler sostiene che la dipendenza è un mito. A suo giudizio, infatti, “l’eroinomane può smettere di iniettarsi eroina, l’alcolista può impedirsi di ingoiare whisky e così via. Le persone sono responsabili del loro comportamento deliberato e consapevole.” Secondo Schaler il “modello della malattia”, ampiamente adottato nel trattamento delle dipendenze, è falso e inefficace. In opposizione a questo modello, egli difende un “modello del libero arbitrio”, fondato sull’idea che le scelte individuali hanno un ruolo fondamentale sia nel contrarre una dipendenza sia nell’uscirne. Le persone diventano dipendenti quando la loro vita va male e possono trovare la loro via d’uscita dalle dipendenze, senza un aiuto esterno, quando riescono a trovare altri modi di affrontare la vita. La dipendenza non è solo

una libera scelta, ma è anche una “scelta etica”: “Una persona inizia a bere, modera il consumo di alcol o se ne astiene, perché lo desidera. Le persone fanno la stessa cosa con l'eroina, la cocaina e il tabacco. Tali scelte riflettono i valori della persona. La persona, un agente morale, sceglie di usare droghe o si astiene dall'usare droghe perché trova un significato nel farlo.” La tesi di Schaler che la dipendenza è un mito viene condivisa dallo psicologo **John B. Davies** che, in *The Myth of Addiction* (1997), sostiene che il comportamento delle persone con dipendenza viene scelto liberamente, come ogni comportamento normale. “Coloro che fanno uso di droghe – osserva Davies (*ivi*) – possono spiegare di aver perso la forza di volontà e la capacità di prendere decisioni personali, perché questa è la spiegazione che ci si aspetta da loro, ma in realtà la maggior parte fa uso di droghe perché lo desidera e perché non vede alcuna buona ragione per rinunciarvi.”

Vi è forse motivo di sperare che il tramonto della tentazione e del libero arbitrio non sia irreversibile. Alcuni segnali in questa direzione vengono dalle ricerche svolte in ambito psichiatrico nell'ultimo ventennio, le quali mostrano una crescente attenzione per il ruolo della responsabilità individuale e dell'autocontrollo nel trattamento delle dipendenze. Si vedano, per esempio, i volumi *Addiction and Responsibility* (2011), a cura di **Jeffrey Poland** e **George Graham**, e *Addiction and Self-Control* (2013), a cura di **Neil Levy**. Inoltre, nell'ambito degli studi filosofici si è recentemente registrato un rinnovato interesse per la possibilità che il libero arbitrio esista e sia indispensabile per spiegare il comportamento umano. Uno dei più convincenti sostenitori di questa possibilità è **Christian List**, autore de *Il libero arbitrio* (2019). Secondo List, la negazione del libero arbitrio che domina la scena intellettuale contemporanea è il sottoprodotto di una visione riduzionista del mondo, secondo la quale le persone non sono altro che complesse macchine biofisiche. Convinto che il riduzionismo sia sbagliato e non vada identificato con la scienza, List avanza una serie di forti argomenti a sostegno della tesi che il libero arbitrio esiste ed è perfettamente compatibile con una visione scientifica del mondo.

PERCHÉ, IN FONDO, CHI ACCIDENTI SONO IO PER RESISTERE ALLE TENTAZIONI?



CRISTINA RIZZI GUELFÌ

tentazione

/teɪrˈtaːzióːne/

sostantivo femminile

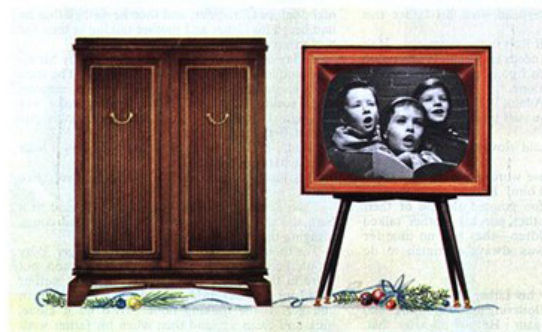
/tentaˈtsjone/ [dal lat. temptatio -onis, der. di temptare "tentare"]. - 1. [stimolo esterno a compiere qualcosa che non si dovrebbe.

Oramai siamo circondati dalla tentazione, da non essere più tentati. Basta accendere un televisore a caso, su un canale a caso, per essere circuiti. Cibi ipercalorici amalgamati a fantasie sessuali, lembi di lingerie appiccicati a zuccheri colorati, il tutto smorzato dalla lentezza dei movimenti e dalla noia. Pubblicità di yogurt o minestrone con musiche e primi

piani lascivi, unghie feline, addomi a tartaruga e muscoli cardiaci da laboratorio. Così circondati dalla tentazione, che alla fine stesi sotto un portico con la schiena aderente al cemento e naso verso il cielo, l'unica tentazione sarà come uccidere qualcuno con l'olio di trementina. Ma non prima di aver ordinato quella pizza al salame piccante della pubblicità.



PHILCO® with Automatic Top Touch Tuning



FINEST GIFTS IN SIGHT. Beautiful consoles, swivelets, and table models—including a full line of light furniture. See Philco G320 (above) elegant 24-inch console complete with automatic Remote Control, Top Touch Tuning. In Cherry or Mahogany.

Beautiful 21-inch "Swivelet" turns left or right for easy viewing from any angle in the room. Exclusive Philco "Picture Frame" Styling in a rich Cordovan Mahogany finish. Top Touch Tuning. Philco 4148. Also available in White Oak.



AT THE SET... OR BY REMOTE CONTROL

Just a touch! There's your station... Photo-Perfect!

Imagine big, brilliant Photo-Perfect television that tunes itself! A touch turns the set on. A touch changes stations. A touch turns the set off. No fumbling for awkward, out-of-reach knobs. Philco Top Touch Tuning is *up forward and up top*—and it's *all automatic!* For the ultimate in luxurious television tuning you can get Philco Remote Control, and change stations without moving from your chair!

Great new Philco discoveries like the Micro-Grid Tuner with X-155 Tube... a revolutionary transformer. powered chassis... and a new "Magnetic Ring" Focusing System... all combine to achieve television's first Photo-Perfect picture—brighter, clearer, sharper!



PRICES AND SPECIFICATIONS SUBJECT TO CHANGE WITHOUT NOTICE

Buy only where you see this sign for guaranteed Philco quality and service.



Look who reads the Bible.

And if you don't have a Bible of your own, we'll send you one for only a dollar. Hard cover and everything. Just one should do it. The Bible lasts a long time.

National Bible Week Committee, P.O. Box 1170
Ansonia Station, New York, New York 10023
Good. I'm sending you one dollar. Please send me one Bible.

NAME _____
ADDRESS _____
CITY _____ STATE _____ ZIP _____

31st National Bible Week, November 21-28, 1971. An Interfaith effort.

Introducing the
Flip'N Style hair dryer.
Even if you can't use it,
it's fun to have.

Of course, it dries your hair. If you happen to think that hair is fashionable. But it's also a nice replacement for your teddy bear. It comes in three terrific colors to go with any bedspread. And it doesn't just sit around like your old teddy.

Because the Flip 'N Style™ flips for you. Open. And closed. So when you're through drying (your fingernails, if your hair hasn't grown in), slip it into its attractive case. Then slip it into your attractive purse. So if you run into a cloudburst or fall into a swimming pool, you're prepared.

Panasonic. your hair.

just slightly ahead of our time.

200 Park Ave., N.Y. 10017. For your nearest
Panasonic dealer, call toll free 800 243-6000.
In Conn., 1-800 882-8500.



The Proteins in Milk are the reason

Milk makes Energy!

Refresh with Milk for a lift that lasts

Have a glass of cold, refreshing milk when you need a lift that lasts.

Milk is high in protein. It's a powerhouse of energy.

Recharge—and carry on refreshed, really refreshed, lastingly refreshed.

You never outgrow your need for Milk—and the proteins in Milk.

LA TENTAZIONE DI ESSERE UOMINI

TOMMASO CICCARONE



*Nella tentazione, ricercando la gloria / il prezzo da pagare / è la caduta dell'uomo" (Judas Priest, *Pestilence and Plague*, 2009)*

1. Libertà della tentazione ovvero la tentazione come libertà

Il tema della tentazione non può essere dissociato da quello della instabilità e del rischio della “**caduta**”. La tentazione è complementare alla **libertà**; ne è una obliterazione.

Da sempre il pensiero filosofico si è confrontato con quello teologico coinvolgendo la riflessione sullo statuto del bene, del male, del peccato e del libero arbitrio. Si tratta di una riflessione, a dire il vero, che parte già prima del **cristianesimo** sin dai tragici greci (in questa sede penso solo a Sofocle, lo scriba della ambiguità umana).

Nel *Mare Magnum* della letteratura sulla condizione tragica dell'uomo un punto di riferimento interessante è, per chi scrive, il testo che il filosofo e teosofo **Schelling**

pubblicò nel 1809: *Ricerche sull'essenza della libertà umana*. “Dio - afferma Schelling - non è il Dio dei morti ma dei viventi. (...)” (cfr. tr. it., Mursia, p. 88). Dio non può che essere “il Dio dei viventi” perché le sue creature, immerse nei flutti della libertà, agiscono e creano a immagine e somiglianza del loro Principio che si “rivela” proprio attraverso la libertà e la vita umana. Ora il fatto che la libertà presupponga tanto l'agire per il bene quanto la possibilità di compiere il male, porta a pensare che l'idea che si possa avere di Dio è l'idea stessa della Libertà ovvero che Dio sia una incompleta rivelazione di sé attraverso le cose della Natura e le cose umane (morale e storia). La grandezza assoluta di Dio -che qui si intende come la vita stessa- sta nella sua incompiutezza che è all'opera, nel tempo e nella storia, intesa appunto come “*Odisea dello Spirito*”.

Il rivelarsi di Dio attraverso creature simili a sé e agenti in libertà istituisce con esse una “collaborazione” per cui nella vita individuale o nella storia in generale non ci si può lamentare di un Fato o Destino avverso, perché se non è ammissibile un piano di necessità assoluta (per cui saremmo tutti spiritualmente morti e senza libertà, ovvero degli enti come lo sono i sassi) non lo è nemmeno quello di un fatalismo assoluto che, per principio, rende nulla la responsabilità ovvero la libertà.

All'interno di queste alternative, nemmeno l'ateismo è sostenibile perché in assenza di Dio le creature sarebbero autocreazioni o monadi senza relazioni con gli altri o, meglio, “senza finestre sul mondo” come si esprimeva Leibniz.

Una compiutezza autoriferita, moltiplicata per tutte le compiute esistenze degli altri, monadi a loro volta, non ammetterebbe nessuna libertà ma puro nichilismo, quello che chiamerei una “**disarmonia prestabilita**”. “Il concetto reale e vivente è questo - afferma Schelling -, che essa [la Libertà] *consiste in una facoltà del Bene e del Male*”. (p. 92; corsivo mio)

2. *Sinfonia delle trasformazioni*

Cosa significa che “La libertà consiste in una facoltà del Bene e del Male”? Ho facoltà di agire “come mi pare”, nel bene e nel male, come si suol dire. Se fossimo predeterminati al Bene, come angeli, non ci sarebbe Storia ma entomologia.

Non si è mai sentito parlare di “diplomazia di insetti” o della **tentazione** ad essere diversi da ciò che si è da parte di un criceto, per esempio, tranne che per l'uomo. Gli insetti sono predeterminati dal loro fiuto e istinto ad agire come devono agire in base alle leggi fisiche della natura: dominio assoluto della necessità e non della libertà. La legge della Storia è scritta su ben altro spartito; un'altra sinfonia, direi una “sinfonia della trasformazione o “**caduta**”, come direbbe Schelling.

C'è libertà perché l'uomo è caduto; è caduco, alla lettera; in-determinato, quindi disposto e aperto alle sue possibilità, scelte, “**vicissitudini**” (come diceva **Giordano Bruno**) e...tentazioni. **Adamo** è caduto perché ha voluto **deviare**, cedendo alla tentazione irrefrenabile di conoscenza; eccedere rispetto alla sua condizione nella quale Adamo non si è accontentato: l'Eden era di una noia immortale!

La facoltà di sbagliare illumina quella di riuscire buoni; non è scontato il contrario; anzi, le “anime belle” o ascetiche di cui parla **Hegel** nella **Fenomenologia dello Spirito** sono esempi di una cattiva o infelice coscienza. Le anime pie che non abbiano ceduto a tentazione almeno una volta e non abbiano deviato dalla loro strada liscia e diritta non vivono le profondità abissali del bene se non pregando a che non si sia indotti in tentazione e invocando la liberazione dal Male... L’eccezione illumina la regola. La regola senza eccezioni decade in fissità o, dal punto di vista dell’agire morale, è incrostata di ipocrisia. Non è un concetto “reale e vivente”. Ciò che è vivo è, sì, regolato da schemi biologici e naturali che condizionano, ma a priori è tale perché possiede nella propria sfera la forza di azione, **deviazione** e *dynamis* che è il ventaglio di indeterminate possibilità o potenzialità che, in senso lato, rendono potente la vita, sfuggente a schemi preordinati. La libertà d’azione è data da un costitutivo s-fondamento, oscillazione tra essere e non-essere: il “Ni” dell’”ente” o differenza ontologica (**Heidegger**).

3. *Radice tremenda e smisurata della tentazione*

Ai vertici sommi della letteratura di tutti i tempi questa oscillazione, in termini di conflittualità interiore e inquietudine, vi è il celebre *Stasimo* dell’*Antigone* di un gigante come **Sofocle**.

La creatura non avrebbe libertà se non provenisse da qualche abisso o crisi, come del resto gli sarebbe preclusa l’azione se non fosse limitato da un ostacolo (non banalmente esteriore, ma immanente alla propria natura). Però la “crisi”, come suggerisce il senso del termine nella lingua cinese (*Wēiji*), è anche foriera di opportunità; non necessariamente di deriva e arrendevolezza. Se così fosse sarebbe la scorciatoia più breve e forse anche indolore rispetto al sacrificio delle scelte nei flutti anche critici delle opportunità. La libertà è tale, o degna di questo nome, di fronte allo **spaesamento**; non essere dove si è come a casa propria.

Allora l’autenticità è l’essere coscienti della tenebra?

Il prezzo non prevede sconti: per conquistare la luce bisogna familiarizzare con il buio: Come già insegnava **Platone** nel celebre **mito della caverna**, lo schiavo che esce dall’oscurità, a cui è stato assuefatto per tutta la vita, si acceca al sole. Dolore e fastidio: la libertà ha un odore vertiginoso e nauseabondo forse simile a quello della solitudine. La tentazione di tornare al buio è dietro l’angolo e nelle proprie fibre.

Nello specifico così si esprime **Sofocle**:

“Molte sono le cose mirabili, ma la più mirabile di tutte è l’uomo”.

Ora, come si vede, ricorre l’aggettivo “**mirabile**” che è una traduzione possibile dal greco *deimon*. In verità *deimon* ha in sé una molteplicità di significati: “terribile” o “**tremendo**” “mirabile”, “strano”, “smisurato”. Friedrich **Hölderlin**, nella sua personale traduzione della Tragedia in questione, ha preferito applicare il significato di “**smisurato**” perché, a giusta ragione, esso contiene bene anche quello del carattere **tremendo** dell’uomo che è tale perché è l’unico essere capace di eccedere la misura

in arroganza e tracotanza (la *hybris*). Con Sofocle ci si apre alla radicale comprensione dell'essenza dell'uomo che è la sua *ambiguità*.

Ritorniamo alla questione del Male. In cosa consiste il Male?

Si è indotti a rispondere che esso è un allontanamento dal centro nella dispersione "periferica" dell'essere, in mezzo al molteplice, nella separazione e nella chiusura. In questo senso la perdita di quella "scintilla" che consentirebbe di erompere dalla oscurità attraverso l'intuizione e rammemorazione del legame delle forze o "potenze" dell'Essere è persa e questa perdita è il Male.

Questo è il prezzo della dimenticanza del legame; anzi è la dimenticanza stessa ma anche, per contrasto, la possibilità del ricordo, all'interno della sua tentazione e in virtù delle tentazioni. La separazione è necessaria all'uomo, perché altrimenti sarebbe Dio; ma è proprio la **scissione** che costituisce il campo esistenziale della tentazione del bene e del male ed è la condizione della ambiguità di ogni essere finito quale noi siamo.

La finitezza è importante perché costituisce l'essenza della singolarità. Ma si tratta di una singolarità mai statica, perché posta in relazione viva con altre singolarità, nel tessuto relazionale dell'Assoluto, ovvero dell'Essere che è vita e non morte.

La ricerca volge al punto decisivo: Bene e Male non possono essere separati dualisticamente perché ciò introdurrebbe un problema nel concetto di Libertà: questa consisterebbe nel dominio della ragione sull'animalità e sulle passioni e ciò, evidentemente, implica determinazione e costrizione. Si considerino, come esempi della tradizione metafisica di tale contraddizione, il **platonismo** (sottomissione al Bene e "preparazione alla morte"), **Cartesio** (sottomissione alla morale, seppur "provvisoria", del conformismo e tradizione), **Spinoza** (sottomissione del *conatus* di conservazione del proprio essere alla Laetitia o "Amore di Dio intellettuale") e, al culmine di questa traccia "negativa", niente meno che **Kant** (sottomissione all'imperativo della legge morale del Sommo Bene).

La lotta, la separazione, quindi la stessa possibilità del male, sono il presupposto della libertà e perché Dio si riveli attraverso la creazione che, in fin dei conti, è la Storia dell'uomo. Se fosse tutto indifferenza, come in una mitica Età dell'Oro, Dio non potrebbe rivelarsi nel tempo umano o in ciò che è chiamato il Fondamento/Oscurità. "Sottrarsi alla lotta sembra piuttosto una fuga più che una vittoria" (F. Schelling, *Ricerche*, op. cit).

Nell'uomo, in cui Dio si rivela attraverso la Libertà, la separazione, e quindi anche la possibilità del Male, sono i presupposti della possibile redenzione attraverso il desiderio (nostalgia) di vera unità (il Bene) e attraverso la lotta con le proprie tentazioni. "Decidere" per l'una o per l'altro è la "crisi"; ma è solo la crisi la fonte della eventuale elevazione verso la luce o, al contrario, ri-precipitazione verso l'oscurità. Bene e Male sono le due facce di una medesima apertura ontologica che è l'uomo, ovvero la Libertà ma nel senso che questa è il *proprium* dell'uomo e la tentazione ne è una declinazione radicale.

4. *La tentazione come segnale di autenticità*

“Il demonio secondo la concezione cristiana, non era la creatura più limitata, ma anzi la meno limitata. Le imperfezioni nel comune senso metafisico non sono il carattere consueto del male, ch  anzi spesso il male si presenta unito a un’eccellenza delle singole forze che assai pi  raramente accompagna il bene” (Schelling, p. 103).

Dato che la vita si muove per continue opposizioni e che, al contrario, in assenza di opposizioni ci sarebbe solo una parvenza di vita all’insegna di una indefinita e sospetta “perfezione”, l’affermazione del Bene   tanto pi  genuina quanto pi  risalta dal contrasto con un male positivo un po’ come dire che la salute la si apprezza pienamente e se ne   consci solo dopo aver esperito la malattia.

A questo proposito mi viene in mente un bel passaggio che lo stesso Schelling ha espresso nel mezzo delle sue stupefacenti *Lezioni di Stoccarda*, quando afferma che Dio per sovrabbondanza si   sdoppiato in ragione di una duplicit  intrinseca al suo Essere; ovvero in **Oscurit ** e **Luce**; in **Essere** e **non-essere**; in **amore** e **collera** e alla luce di cui l’autenticit  dell’amore, per esempio,   tale solo alla luce di una correlazione con l’egoismo, con le tentazioni e, in generale, con le sue inevitabili trasformazioni/declinazioni. Insomma: in Dio, nell’uomo (che   a immagine e somiglianza personale di Dio), la libert  e l’amore si rivelano nel **chiaro-scuro** delle contraddizioni e opposizioni dei principi opposti e non in una qualche traiettoria unidirezionale che esclude forze o sfaccettature a beneficio, riduttivo, di una forza o caratteristica. La traiettoria   sempre foriera di deviazioni ma anche alimentata dalle tentazioni.

Sarebbe molto pi  coerente ammettere questo piuttosto che calibrare la vita su binari univoci, ritenuti il Bene perch  qualche sistema o dottrina dice che questo o quest’altra cosa sia Bene, demarcando cos  il campo diabolico di ci  che non lo  . Ma alla fine il destino dell’uomo   quello di convivere con la doppiezza del tragico e con l’esperienza del dolore in un “inferno” lastricato non solo delle buone intenzioni ma anche delle costitutive tentazioni.

La **oscillazione** ne   la condizione: prenderne coscienza pu  essere l’esercizio per mantenere viva la propria umanit  perch  impedirebbe che si possa cadere o scendere nella **santa** perfezione del bene o nella **diabolica** imperfezione della bestia, o meglio del male, giacch  la bestia non pu  essere n  al di sopra n  al di sotto di s .

La bestialit , in una accezione morale, consisterebbe in questo: permanere nella inerzia tanto della irragionevolezza quanto di una sospetta razionomania da santi, strappati a qualsiasi tentazione.

L’essere ragionevoli, nello specifico, non   la stessa cosa che essere razionali.

La ragionevolezza non   scontata; la razionalit , laddove ci si arriva, invece lo   nella misura in cui afferisce a sforzi o algoritmi logici, “esercizi spirituali” e, alla peggio, meccanici e abitudinari.

Lo spirito e la “passione”, la instabilità e l’inquietudine, sono quindi gli ingredienti per cui la ragionevolezza si configura come un talento della personalità e spirito. Questo talento non è il risultato di un algoritmo riflessivo, preso “a tavolino” da uno spirito determinato dall’appetito e desiderio di autoconservazione ma è piuttosto la liberazione -direi la sublimazione- dello spirito che mette in contatto il cuore e le tentazioni, con la ragionevolezza; il caos con la possibilità di generare stelle danzanti; il buio e la ricerca oscillante della luce perché, come ha appuntato Nietzsche sul primo esemplare di *Aurora*, nel 1881, “Chi un giorno deve accendere il lampo, ha bisogno a lungo di essere nuvola”.

QUANDO LA TENTAZIONE CORRE LUNGO IL CINEMA



EUSEBIO CICCOTTI

1. *Premessa*

Se si parla di tentazione nella storia del cinema la nostra cineteca mentale attiva subito il filone del cinema “cristologico” con almeno tre film: *Gesù di Nazareth* (1975) di Franco Zeffirelli, *L’ultima tentazione di Cristo* (1988) di Martin Scorsese e *The Passion* (2004) di Mel Gibson. Nel film più “ortodosso”, ossia fedele ai Sinottici (Matteo, 3, 1-11; Marco 1, 12-13; Luca 4,1-13), quello di Zeffirelli, le tentazioni sono risolte con un taglio realistico, come del resto tutto il film. Gibson, tramite una rilettura più “libera” ma rispettosa della verità evangelica, mostra il diavolo con le sembianze di un androgino (è Asia Argento) nell’orto degli ulivi (e poi durante la Passione), che provoca Gesù con una sfida-tentazione: “Come può qualcuno sopportare i peccati del mondo intero?”. I primi piani e i dettagli del volto del diavolo (da una narice esce un verme, si trasforma in una serpe, striscia accanto ai piedi di Gesù, il quale con un colpo del piede la schiaccia) sono immersi in una dominante blu, simbolo del buio demoniaco, della notte della fede, della malvagità. Diverso il film di Scorsese tratto dal romanzo di Nikos Kazantzakis. Qui la libertà creativa del film, purtroppo per il biblista e il credente risulta a dir poco esagerata, ci porta addirittura a vedere Gesù tentato fisicamente dalla sua amica d’infanzia Maddalena, mentre esercita la professione di

meretrice (Gesù, per parlarle, addirittura si mette in fila, seduto, con i clienti). Vanno ricordate anche le tentazioni del demonio sotto forma di un vecchio cui è sottoposto Jeousha (Kim Rossi Stuart) in *I giardini dell'Eden* (1998, di Alessandro D'Alatri), un film in cui i simboli sconfinano nel «fiabesco, esuberante, barocco» (Maria Nisii, *Le tentazioni di satana al cinema*, <https://scrittoridiscrittura>). Premesso ciò, qui noi vorremmo soffermarci, invece, sui alcuni film “laici”, raramente affrontati (a eccezione di *Simon del deserto*), dai quali emerge il tema della tentazione nella vita quotidiana, spesso, è inevitabile, anche all'interno del credo cristiano.

2. Pianificare la morte della moglie: *Sunrise (Aurora, 1927)* di Friedrich W. Murnau

L'unico caso di film espressionista di matrice tedesca realizzato a Hollywood, *Sunrise (Aurora, 1927)*, di Friedrich W. Murnau, su uno script di Carl Mayer, il soggettista per antonomasia del cinema espressionista tedesco degli anni Venti, non solo otterrà un Oscar, ma a tutt'oggi rimane uno dei capolavori del muto. La story, conosciuta, è semplice: «una donna di città» durante le vacanze estive su un'isola, irretisce un bravo contadino, giovane padre e felice marito, portandolo quasi a commettere un femminicidio: uccidere l'amorevole moglie, vendere la fattoria, e andare a vivere insieme in città.

La tecnica registica studiata da Murnau - già noto in Europa per *Nosferatu* (1922) e *Der Letzte Man* (1924) - aggiungeva al linguaggio del cinema, ormai maturo (Chaplin, Gance, Vertov, Ejzenštejn), nuovi passaggi sintattici. Si veda (se ne ricorderà Mervyn LeRoy in *Little Caesar*, 1930), l'innovativo piano-sequenza inciopitario, intorno alla casa dell'uomo, in oggettiva-soggettiva della donna: ella, come un serpente, striscia di notte intorno alla casa dell'amante per farlo uscire, fischiando: lui lascerà la cena sulla tavola preparata dall'innamorata moglie.

Ma eccoci al nostro tema. L'uomo invita la moglie per una gita in barca sul lago. Il piano criminoso, predisposto con l'amante è: uccidere la moglie, gettarla in acqua, simulare un capovolgimento della barca, legarsi intorno alla vita un fascio di giunchi, nascosto in barca precedentemente, con i quali salvarsi; raggiungere la riva e dare l'allarme della avvenuta disgrazia. Arriva il giorno in cui il marito (nel film «l'uomo») deve porre in atto il loro piano. I due sono nel mezzo del lago. Egli rema con il volto torvo e teso, lei invece cerca di sorridere, non sospettando nulla. Ora il marito si alza dritto sulla barca, pone le mani a cerchio, per uno strangolamento. Avvicina le mani sempre più alla donna; ella lo guarda terrorizzata, con i suoi grandi innocenti occhi (è la splendida Janet Gaynor). Poi l'uomo si blocca. Torna in sé. Rema furiosamente verso la riva opposta. Dopo l'attracco, sua moglie fugge via, correndo attraverso un boschetto: l'uomo l'insegue chiedendole scusa. Lei è terrorizzata, non si ferma. Ripara su un tram periferico che sta passando (la tramvia collega la campagna con la città). Anche egli, trafelato, sale sul tram all'ultimo momento. Inizierà il percorso di riavvicinamento del marito, con la continua richiesta di perdono, sino alla riconciliazione.

Murnau usa tutti i mezzi del muto per tradurre mirabilmente la tentazione all'omicidio. Ricorre al montaggio alternato di "particolari" (le mani minacciose di lui) e di "primi piani" della donna paralizzata dalla paura. Il volto della donna è inquadrato in *demi-plongée*, dal punto di vista dell'uomo ritto sulla barca, ad aumentare la *suspense*.

3. *Dalla tentazione al peccato: Susana (1950) Luis Buñuel*

Susana è una ribelle adolescente (la venticinquenne attrice e cantante Rosita Quintana riesce a essere una seducente ragazza) fuggita dalla camera di sicurezza di un riformatorio che, giunta in una fazenda, durante un temporale, completamente fradicia, si finge esausta e si fa accogliere da don Felipe, sua moglie, donna Carmen, e Felisa, l'anziana governante. Incanta tutti, inclusi il giovane figlio Alberto e Jesus, l'aiutante fattore, recitando la parte della ragazza sfortunata che ha subito un tentativo di violenza da parte del patrigno ed è fuggita via. L'unica che sin dall'inizio non appare convinta della versione è l'anziana Felisa che sospende il giudizio.

La scaltra ragazza entra nella parte della finta innocente e servizievole aiutante, per le faccende domestiche, essendosi guadagnata la piena fiducia di donna Carmen. Giocando con il suo décolleté inizia a provocare l'inesperto Alberto, universitario, chiuso sempre nel suo studio a lavorare sugli insetti. C'è un gesto che Susana pone in atto per condurre la seduzione e indurre in tentazione l'inesperto studente: abbassare il girocollo del vestitino creando una scollatura in modo da far intravedere la parte superiore del seno. Ripeterà il gesto erotico nello studio di don Felipe mentre spolvera i fucili della collezione dell'uomo (allusione fallica) costringendolo, entrato l'uomo casualmente nello studio per pulire la canna di un fucile, a lanciare furtivi sguardi nel décolleté di Susana. Poi tenterà ancora don Felipe, in campagna (lo ha seguito, di nascosto, mentre egli caccia). Dopo un colpo di fucile, Susana grida, "Socorro, socorro!" L'uomo corre di là dalle siepi, in direzione delle grida, e trova Susana (che ha già abbassato il girocollo del vestitino e ha alzato la parte bassa a metà coscia), che finge dolore al ginocchio.

Luis Buñuel filma la storia di Susana (da un racconto di Manuel Reachi), tra simbolismi della superstizione (l'arrivo della donna durante un terrificante temporale appare segno demoniaco a Felipe; un ragno che attraversa l'ombra della croce sul pavimento; le allusioni falliche dei fucili di Don Felipe; i rimandi alla cultura cristiana (Susana che per evadere dalla prigione del riformatorio invoca l'aiuto di Dio (un fulmine le stacca l'inferriata); Felisa che si fa il segno della croce quando compare l'immagine della giovane donna tutta bagnata di là dai vetri della veranda somigliante all'immaginario di una strega; la recita interrotta del rosario; la maledizione che porta con sé Susana sta causando il progressivo deperimento della mucca dopo il parto. Temi e motivi ricorrenti nel cinema di Buñuel (si vedano *Tristana*, *Viridiana*, *La via lattea*, *L'angelo sterminatore*), declinati con soluzioni stilistiche tra espressionismo (l'incipit del film), realismo (la vita della fattoria), e film psicologico (i repentini cambiamenti di umore, atteggiamento e sentimenti dei due uomini (Don Felipe e Alberto) di fronte alle ripetute allusioni e azioni erotiche agite da Susana.

4. *Le tentazioni di un soldato e di una suora: La carne e l'anima (Heaven Knows, Mr. Allison, 1957) di John Huston*

L'affascinante Debora Kerr, nei panni di una suora cattolica, Suor Angela, siamo nel 1944, in piena guerra, per errore rimane sola su una piccola isola nel Pacifico. Un marine, Mr. Allison, il composto Robert Mitchum (inizialmente si era pensato a Marlon Brando, reduce dal successo di *Fronte del porto*, 1956) raggiunge a nuoto la riva salvandosi: *Heaven Knows, Mr. Allison* (1957) di John Huston, tratto dall'omonimo romanzo dell'australiano Charles Shaw, ispirato ad un fatto accaduto.

I due sono gli unici abitanti del luogo: ella dovrà confermare i voti perpetui appena termina il conflitto, egli è scapolo. Per ripararsi dalle bombe e, successivamente, dai soldati giapponesi che occupano l'isola per alcune settimane, sono costretti a vivere dentro una grotta, dormendo a debita distanza. Nasce una splendida amicizia... Alla fine sbarcheranno gli americani.

Siamo al primo giorno di riconquistata libertà: i giapponesi, non ritenendo l'isola strategia, l'hanno lasciata. Si festeggia. Una vera cena all'aperto. Dopo il lauto pasto, sotto una splendente luna, suor Angela cuce, Allison si fa coraggio: «Quando tornerò a casa non lo faccia»./ «Cosa?»/ «Non faccia i così solenni...» [intende i voti definitivi]. «E che io non ho amato mai nessuno. Io voglio sposarla. Non solo occuparmi di lei qui, ma dopo, per tutta la vita». Suor Angela, in primo piano, non si aspettava tale dichiarazione, anche se settimane di sofferenze e rischi, hanno avvicinato i due. Continua Allison. «Non ne potevo più. L'ho detto». Huston risolve sintatticamente con il classico campo/controcampo di "primi piani larghi" (ossia tagliati all'altezza delle spalle).

Pausa. «Vede signor Allison, ho già dato il mio cuore a Gesù» / «Vuol dire è come se fosse fidanzata?»/ «Sì». E gli mostra l'anello d'argento, spiegando che per i voti solenni sarà d'oro. «E poi sarò sposa in Cristo». / «Non sapevo che funzionasse così. Forse non avevo neanche diritto a dirlo...» Poi Allison si alza «Bene, vado a farle questa tettoia». Qui Huston chiude la scena con la camera in oggettiva sul volto di suor Angela che appare dispiaciuta. Ella guarda Allison allontanarsi, poi abbassa lo sguardo come a cancellare una immagine che forse lei sta vivendo come legittima tentazione e che lo spettatore potrebbe figurarsi: i due come sposi felici.

La mattina dopo Allison, sobrio, è sulla battigia, scrutando l'orizzonte sul mare. Con passo veloce suor Angela lo raggiunge. Dopo il reciproco buongiorno, una breve pausa e Allison prende la parola. «Dovrebbero arrivare i nostri». Suor Angela con entusiasmo: «Ne è sicuro Mr. Allison ?». / «Spero, ma con questa guerra non si sa mai». Pausa. «Ieri sera, non ero in me». Del resto «[...] un marine non deve sposarsi, non è corretto per la moglie che deve aspettarlo. Un soldato viene mandato di qua e di là, è sottoposto a tante tentazioni, insomma fa bene a non sposarsi. (Pausa) Faccia conto che ieri non abbia detto niente». Ma il volto di Suor Angela che la sera prima, davanti a una dichiarazione d'amore, pur non muovendo

alcun muscolo dal volto, nessun sorriso, non poté spegnere uno sguardo tradito dalla meraviglia di quella dichiarazione, ora è di pietra, e gli occhi della Kerr sono spenti, Huston, fine linguista dell'immagine (si vedano i suoi esordi, per es., *Il mistero del falco*, 1941 o *Giungla d'asfalto*, 1950), inquadra la suora in primo piano di taglio, chiedendo alla Kerr un'espressione velata di tristezza, ma non melodrammatica. Ella abbassa nuovamente lo sguardo verso terra come a seguire qualcosa che è svanito. Forse nella notte aveva deciso di lasciare l'abito bianco della vestizione per quello, altrettanto bianco, del matrimonio. Ora si allontana davvero pensierosa. Allo spettatore deve arrivare il dispiacere di una donna che forse avrebbe potuto amare un uomo senza rinnegare Gesù. Insomma, che quella sana tentazione potesse portare a una virtuosa unione, senza passare per il peccato. Ma una parte di suor Angela sembra dire: persino le sane tentazioni, se poste di fronte a qualcosa di superiore, non debbono esser soddisfatte.

5. *Tentare il proprio confessore: Léon Morin, prêtre (1961) di Jean-Pierre Melville.*

«Mi chiedo se non fosse peccato provare piacere del fisico del mio confessore. Ma no, mi rassicurai. Che male poteva esserci? Si può capire dal Vangelo che anche Gesù era bello. La bellezza è un dono di Dio. Grazie Signore di aver fatto del vostro servitore Morin un'opera perfetta». È una delle frasi della protagonista femminile, Barny (la bella e intensa Emanuelle Riva), vedova e madre di una bambina, nel raccontare il suo rapporto amicale con il proprio confessore della chiesa di San Bernard, in un paesino della Francia occupata del 1940: *Leon Morin, prêtre* (1961) di Jean-Pierre Melville (tratto dallo splendido omonimo romanzo di Béatrix Beck). Iniziato come sfida nel confessionale dalla giovane vedova marxista, il duello, condotto con pazienza, carità, educazione, stilette di teologia, ma con decisione, dal giovane prete Léon Morin (forse la migliore interpretazione di Jean-Paul Belmondo), continuerà in canonica, nello studio di Morin, per mesi. Sino alla conversione di Barny e alla simultanea liberazione della Francia.

Ma Morin dovrà affrontare oltre all'innamoramento di Barny, che si manifesterà più avanti, anche la seduzione di un'altra giovane donna, Marion.

Christine (è la statuarina Irène Tunc, morirà in un incidente stradale a soli 37 anni), una delle colleghe di Barny, cattolica e filo-Pétain, chiede a Morin se può ricevere una sua amica, Marion appunto, che intende divorziare e che «ora tiene su il morale di cinque uomini; due nella milizia, uno nella Resistenza, uno nella borsa nera, e un tedesco. Lavora in banca e non ha tempo per organizzare i suoi appuntamenti». Morin, «sono curioso di conoscere questo personaggio».

Quando entra nello studio di Morin, accompagnata da Christine, Marion ha lo sguardo seducente e la camminata da esperta prostituta. Precedentemente si è vantata con Christine «che nessun uomo mi resiste, e un prete è un uomo come gli altri». Si presenta: «Sono Marion, vorrei divorziare, ho ventisei anni» / «Abbiamo la stessa età». Taglio. Nell'incontro successivo, Marion è sola con Morin. Nell'attacco della sequenza Melville la presenta seduta sulla scrivania del prete, con le gambe accavallate, la stanza in penombra. Una lampada da

tavolo illumina parte della donna, la sua camicetta bianca, e il lato destro del suo volto: come in un ufficio di polizia (Melville ha realizzato diversi film, noir). La postura di Marion, una “interrogata” che però intende condurre la sfida, denota la forte seduzione che ella pone in atto sin da subito. La gonna è sul ginocchio. Morin, quasi a distanza di sicurezza, è in penombra, guarda in un’altra direzione, non vuole incrociare lo sguardo provocante della ragazza. Silenzio. «Dovrebbe fare il parroco di campagna. Io farei la sua Perpetua», parte ironica e provocatoria. Pausa. Morin cammina, le mani dietro la schiena, si mette di spalle a Marion. «Ah. Sarebbe una idea. Salvo che le Perpetue debbono essere vecchie e brutte». Poi si gira e la fissa brevemente, serio: «Tra qualche anno potrebbe andare». Marion ha un sussulto, incassa il colpo. Poi le passa vicino, la guarda ancora per un attimo. Morin torna a fissare la parete. Un nuovo attacco della ragazza: «Vorrei farle gli occhi dolci». Morin, si avvicina, con un gesto secco le tira giù, di un centimetro, la gonna a coprire il ginocchio, poi la oltrepassa e va verso la parete. «I suoi occhi non mi sembreranno mai dolci». / «Perché le è proibito?» / «No. Non vorrei offenderla, ma il suo sguardo non è affatto bello». / «Non ho messo abbastanza rimmel. Ne metterò di più la prossima volta». / «Chi le ha detto che ci sarà una prossima volta? Che cervello da gallina! Forse prima della prossima volta dovrà regolare i suoi conti». Morin ora si gira verso la donna, va a sedersi alla scrivania. Adesso la guarda più a lungo, con carità. Marion ha la testa volta in un’altra direzione. È in difficoltà, scavalla le gambe cercando una postura più dignitosa, rimanendo seduta sulla scrivania. «Mi cara figliola (gira la testa verso il prete) è incredibile l’amore che Cristo ha per lei. Lei è tra i suoi prediletti. E credo che il cielo sia fatto proprio per lei». Marion scende dalla scrivania, pare stizzita, prende il suo cappotto, se lo mette e va via. Nel taglio successivo, il giorno dopo, è in chiesa, in fila davanti al confessionale di Morin.

La frase di Morin, circa l’amore di Cristo per Marion, nel romanzo arriva alla ragazza, tramite un biglietto, il giorno dopo. La soluzione di Melville è narrativamente più efficace. Va detto che tutta la scena dell’incontro fisico in canonica, con illuminazione da film noir, è creata Melville. Infatti nel romanzo di Beck è riportato solo il dialogo (Béatrix Beck, *Léon Morin prêtre*, Gallimard, 2004, cap. VII, p. 130). Melville inventa, potremmo dire, una regia da esorcista. Egli evita che Morin accetti le tentazioni di Marion, come per esempio il dialogo frontale ma anche l’osservare la sua postura erotica: le dà le spalle per gran parte del breve incontro. La guarda solo quando l’azione seduttiva è stata smontata, psicologicamente e teologicamente, dal prete.

6. *L’eremita tentato: Intolleranza. Simon del deserto (1964, Buñuel)*

Siamo in un Medioevo indefinito e Buñuel racconta, a suo modo, tra surrealismo (*Un Chien Andalou*), iperrealismo (*Los Olvidados*), allegorie cristiane (*Susana*), la storia di un asceta: *Intolleranza. Simon del deserto*, 1965, di Luis Buñuel. La vita di un certo Simon, «[...] uno dei tanti stiliti che proliferarono sino al XIV secolo. San Simone fu il fondatore, ma il mio si chiama semplicemente Simon» (Agustin Sanchez Vidal, *Luis Buñuel. Obra cinematografica*, Madrid Ediciones J.C., 1984). Per purificare la propria anima Simon, che

vive su una colonna, deve difendersi dalle tentazioni, soggettive e oggettive. Quelle che vengono dal pensiero, dai ricordi e che se assecondate portano al peccato, e quelle offerte con inganno da esseri umani sotto cui si manifesta satana. Nel testo filmico scritto dallo stesso Buñuel con Julio Alejandro, compare anche la madre di Simon (come nella vita dello Stilite), la quale non abbandona il figlio e vive la sua sofferenza stando sotto la colonna, in una rozza capanna di paglia che si è arrangiata. Il rimando a Maria che soffre sotto la croce è evidente, la colonna rappresenta il Calvario.

Chi visita talvolta Simon sono i monaci del vicino convento che lo ringraziano poiché il suo esempio aiuta nella fede gli sparuti, poveri, e doloranti contadini di questa area desertica. Sovente si recano con i monaci sotto la colonna e supplicano: “Aiutami Padre Simon! Aiutami”. Alcuni sono stati beneficiati.

Dunque, Simon passa giorni e notti è in piedi o accovacciato su un piccolo quadrato che è la base di una sorta di capitello terminale. Buñuel inserisce una variante: il piccolo quadrato di pietra è perimetrato da una corda nei quattro lati, fissata a quattro paletti di ferro conficcati sulla base della pietra: questa recinzione, che delimita il pieno dal vuoto, somiglia a una sorta di ring: lì avviene il combattimento spirituale di Simon contro le tentazioni.

Ecco che arriva la prima tentazione soggettiva. Simon parla con sé stesso: «Che grande tentazione non poter scendere e sentire la madre terra sotto i miei piedi. E correre, correre». Vediamo, in dissolvenza, in *campo medio*, la madre di Simon che corre e lui a rincorrerla: entrambi ridono. Poi Simon la raggiunge e la abbraccia «Attenta a non cadere». Altra dissolvenza: Simon, stanco e pensieroso, ai piedi della madre, con la testa sulle sue ginocchia, quasi un rimando alla Pietà di Michelangelo. «Figlio ogni tanto mi pensi?» / «Quasi mai madre, non ho tempo». / «Perché sei così orgoglioso?» / «Orgoglioso della mia libertà».

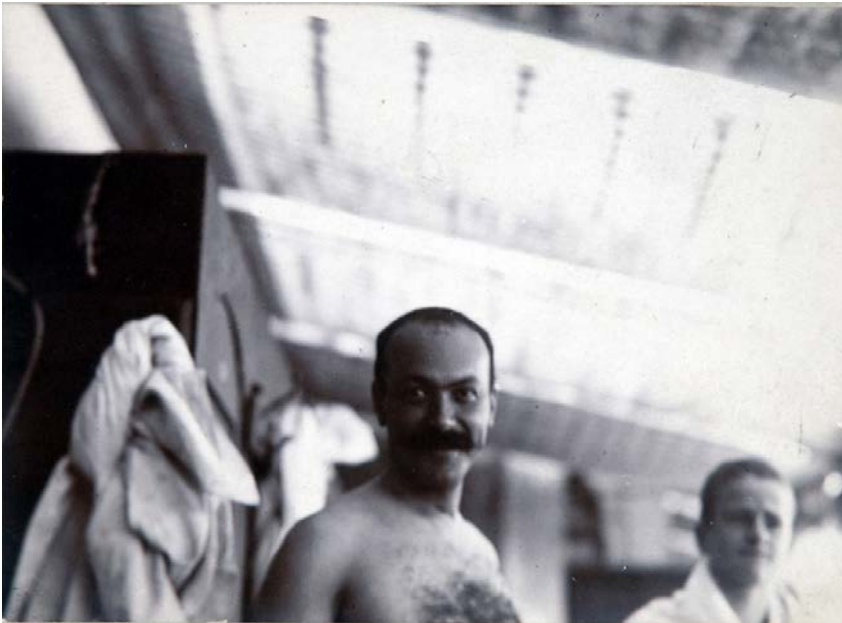
Appena respinto questo ricordo ecco una bella ragazza, vestita alla marinara, che saltellando gioca con un bastone e un cerchio chiamando «Sono qui Simon!». Avvicinatasi alla colonna canticchia una canzoncina. Simon chiede: «Da dove vieni?» / «Da lì» risponde la ragazza con finto candore. «E dove vai?» / «Di là», replica. Simon, la osserva attentamente, la sua barba è mossa dal vento. «Ma tu chi sei?» / «Sono una bambina innocente». Poi si siede e accavalla le gambe scoprendo le cosce, con tanto di reggicalze nere modello can-can: «Guarda che gambe!» Poi scopre il prosperoso seno. Buñuel inquadra la ragazza, la bella e nota Silvia Pinal, in *plongée*, dal punto di vista di Simon. Ora Simon si è inginocchiato. Ha guardato verso il cielo, ha chiuso gli occhi, alzato le mani: prega in silenzio. Sta scacciando la tentazione. Improvvisamente, un braccio della ragazza, come un serpente, entra lentamente nell'inquadratura: ella è sulla colonna accanto a lui. «Simon guarda che lingua lunga che ho» e quasi lo lecca sul volto. Poi, con un punteruolo lo trafigge lentamente sulla schiena. Simon in silenzio soffre, con soffocati gemiti (rimando alla flagellazione di Cristo). «Non ti temo satana! Cristo! Cristo!». Quando l'inquadratura si allarga la ragazza è scomparsa. Nel taglio successivo una donna di spalle, nuda (in *campo medio*, sempre in *demi-plongée*, dal punto di vista di Simon), si allontana nello spiazzo desertico, con una piccola corsa. Si ferma e si gira: lo spettatore vede una rinsecchita vecchia, con i seni flosci, raggrinziti e cadenti: minaccia in direzione di Simon, alzando una mano con l'indice verso l'alto: «Tornerò! Tornerò!» La

regia di Buñuel, procedendo per ellissi, traduce semanticamente, con efficacia espressiva, come l'attacco del maligno sia rapido e improvviso: «la tentazione è un dardo avvelenato del demonio, trafigge il cuore. Sovente è improvvisa» (Livio Fanzaga, *La tentazione in Lettura cristiana della cronaca e della storia*, «Radio Maria», 20 luglio 2023, podcast).

7. Conclusioni

«La tentazione, come provocazione al male, è sempre una colpa per chi tenta. Ma per chi viene tentato propriamente non lo è, a meno che ne resti in qualche modo turbato: infatti in questo caso l'azione di colui che tenta viene a trovarsi nel soggetto che la subisce. Quindi per il fatto che il tentato si lascia trascinare al male dal tentatore cade nella colpa» (Cfr. San Tommaso, *Summa teologica*, I, 48, 5, ad 3). I nostri esempi cinematografici (ve ne sarebbero altri) ci parlano dunque della tentazione che porta al peccato (sempre secondo la lettura cristiana) quando segue una azione moralmente biasimevole. Prendiamo *Susana*. Ad una prima lettura la ragazza «rappresenta il male, l'arroganza, l'egoismo, la tentazione, il peccato [...]» (Giorgio Cremonini, *Buñuel*, Savelli, 1975, Roma, p. 43), ma in realtà non è cosciente del suo peccato. Desidera vivere, amare, e fuggire la povertà. Ella si fa tentatrice senza rendersene conto. Susana crede in un Dio astratto, non ha una fede: «[...] quale esperienza del peccato può avere un cristiano a cui manca una basilare conoscenza *teocentrica*, anche se elementare [...]?» (Ivan Fučík, *Il peccato oggi*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996, p. 32). Invece don Felipe, che addirittura sostituisce Susana con sua moglie, «consente alla tentazione» (Catechismo della chiesa cattolica, n. 2847) e dunque cade nel peccato. Per resistere alla tentazione, vanno ingaggiati «combattimento e vittoria possibili solo con la preghiera» (Catechismo della chiesa cattolica, n. 2849). Come fa Simon, pregando ad alta voce. Come crediamo faccia Suora Angela, pregando in silenzio, dopo un eventuale «sbandamento». Infine, come supera la tentazione omicida anche il marito del soggetto di Carl Mayer, se non attraverso la preghiera, sicuramente per un intervento gratuito della Grazia.

LA VITA, LA SALUTE E MALATTIA: UNA RIFLESSIONE A PARTIRE DA *LA COSCIENZA DI ZENO*



SILVIA D'AUTILIA

Quando **Zeno Cosini**, protagonista del romanzo *La coscienza di Zeno* di **Italo Svevo**, decide d'intraprendere il percorso di cura col Dottor S. è ormai arrivato a una lacerante conclusione: la sua tormentata dipendenza dal fumo ha prodotto una seconda forma di malattia, vale a dire l'ossessione - mai soddisfatta - di fumare l'ultima sigaretta e poi smettere per sempre. La storia della sua malattia è dunque la storia della sua opprimente relazione col vizio del fumo, dal quale ha cercato a più riprese di liberarsi con esiti vani. A partire da questo assunto, Zeno Cosini deve fare i conti con la frustrazione di non sapere autoregolarsi, di essere un inetto per sé medesimo, incapace di controllare pulsioni e desideri. Ecco il motivo per cui entra nella sua vita il Dottor S. che lo esorta a raccogliere le sue riflessioni nel diario che poi diventerà il libro in questione.

“La malattia era una convinzione e io nacqui con quella convinzione”, scrive Zeno Cosini. L'intento dell'opera è duplice: primo, portare all'attenzione del lettore una declinazione di malattia autopercepita interiormente come tale, e secondo, collegare questo male con il nuovo contesto curativo della psicoanalisi nel frattempo diffusasi in Italia e arrivata anche a Trieste.

Per ironia della sorte, infatti, il 1923 - di cui quest'anno ricorre il centenario - è sia l'anno di pubblicazione de *La coscienza di Zeno*, sia l'anno di uscita de *L'io e l'Es* di **Sigmund**

Freud. In questo testo Freud mette a punto la cosiddetta “seconda topica” della sua teoria psicoanalitica e individua tre luoghi fondamentali in cui si svolge l’attività psichica: l’*Es*, “il calderone di impulsi ribollenti” alla base di ogni vita umana; l’*Io*, governato dal principio di realtà e con funzione mediatrice tra i moti pulsionali dell’*Es* e la coscienza morale; e il *SuperIo*, simbolo di tutti i divieti, le regole e i meccanismi censori con un effetto di contenimento sulle energie vitali del soggetto.

Zeno Cosini è incuriosito da questa nuova cura, che si dice “abbia particolare efficacia sui nevrotici”. Eppure, fin da principio, il Dottor S. non riesce a entrare nelle simpatie di Zeno Cosini. È infastidito da quel suo presuntuoso occhio indagatore e scrutatore “che vuole aggruppare tutti i fenomeni di questo mondo intorno alla sua grande teoria”. La diagnosi per Zeno Cosini infatti arriva presto: sindrome edipica, (che per la psicoanalisi è una sorta di ritornello diagnostico fisso.) L’incapacità di liberarsi del vizio del fumo è il riflesso della sua competizione ininterrotta nei confronti del padre. Un SuperIo potentissimo, rappresentato dal riferimento paterno, inibisce qualsiasi sua volontà e decisionalità: la sua inettitudine altro non sarebbe che il mancato raggiungimento della figura paterna. Tutto nella cura del Dottor S. è ricondotto a questa diagnosi. Eppure il tempo passa ma Zeno Cosini non migliora. Anzi. Si rende conto che deve iniziare a liberarsi anche da questa cura con la quale aveva sperato di poter guarire dai suoi mali storici: il tutto gli era parso “solo una sciocca illusione, un trucco buono per commuovere qualche vecchia donna isterica”. Così, quando Zeno Cosini fa sapere che interromperà il trattamento al Dottor S., quest’ultimo replica, con la sua proverbiale presunzione e saccenza, che ritornerà da lui non appena si accorgerà quanto vicino a uno stato di benessere e guarigione era stato capace di condurlo. È probabilmente con questa risposta che il lettore si trova di fronte al nucleo centrale del testo di Svevo: la continua tentazione di raggiungere uno stato di salute appagante e soddisfacente. E come, se non tramite uno sguardo esterno che osserva, diagnostica e propone modelli di cura e guarigione?

Per questo salute e malattia devono essere concetti ben distinti e distanti, per vivere il desiderio costante di stare bene, e se non bene, di capire cosa impedisce di esserlo, subito, rapidamente, senza perdere tempo. Non c’è modo di attraversare con calma l’esperienza della sofferenza. O meglio, non è possibile vivere la sofferenza al di fuori dell’etichetta di paziente-cliente. Non è mai l’ora di quell’*homo patiens* di cui parlava anche il neurologo austriaco **Viktor Emil Frankl** nell’omonimo libro del 1950. Dal positivismo a oggi le società sono organizzate in modo tale da mettere in atto una sistematica caccia al dato clinico su cui basare la diagnosi e far seguire i relativi protocolli standardizzati d’intervento. A lungo andare però questa pronta anestesia del dolore ci ha reso completamente estranei all’esperienza stessa della sofferenza: non la sappiamo più ascoltare e interrogare; la mettiamo immediatamente a tacere come un ospite sgradito, come un tale che parla senza avere titolo o voce in capitolo, come un difetto del meccanismo di cui sbarazzarsi quanto prima. È un affare talmente ingombrante che deleghiamo la sua elaborazione e risoluzione all’esterno e a terzi, perfettamente estranei a noi, come nel caso di Zeno Cosini.

Ma perché l'arte di soffrire è tanto demonizzata? Perché c'è tanta urgenza di proclami di serenità? **Ivan Illich** nel famoso testo *Nemesi medica* del 1974 riconduce il problema alla volontà politica di sottrarre creatività al singolo, in nome dell'omologazione alla norma e a una sempre maggiore efficienza dei soggetti. Il concetto di salute, infatti, è tutt'uno con quello di cultura. Ogni cultura, in quanto insieme di significati che amministrano i popoli, prescrive un suo specifico modo di mangiare bene, di dormire bene, di far l'amore bene, di essere buoni cittadini e così via. Ci sono talmente tanti saperi specialistici che l'individualità del singolo è soffocata nella morsa della norma continua: stare bene è diventato sinonimo di corrispondenza a tutte queste indicazioni.

Così, accanto a quelle che Freud chiamava *eros e thanatos*, ovvero pulsioni di vita e di morte, per identificare le due principali energie vitali della psiche umana, potremmo senza dubbio aggiungere - come prodotto culturale della contemporaneità - la tensione costante verso l'adeguamento alle regole del ben-essere e del ben-vivere, a discapito di ogni inettitudine, reale o autopercepita.

Questa è la pandemia di iatrogenesi di cui parla Illich, che scrive: "Durante le ultime generazioni il monopolio medico sulla cura della salute si è sviluppato senza freni, usurpando la nostra libertà nei confronti del nostro corpo. La società ha trasferito ai medici il diritto esclusivo di stabilire cosa è malattia, chi è o può diventare malato e cosa occorre fargli".

Modernità e progresso - per quanto portatori di straordinarie rivoluzioni nel superamento di molti morbi e malattie - hanno però avuto come risvolto negativo quello di trasformare il dolore, o meglio la sua personale autopercezione, in un problema tecnico e oggettivo, da risolvere con i ferri del mestiere, anziché lasciarlo ancorato alla imprescindibile e soggettiva condizione esistenziale. Tra il curante e il curato si frappongono linee guida, protocolli e indirizzi, che naturalmente hanno sì come beneficio quello di agire secondo precedenti rilevazioni statistiche e sull'evidence-based-practice (EBP), ma ridimensionano, se non annullano completamente, la globale visione somatopsichica della persona, così come il vecchio rapporto ippocratico 1 a 1.

Lo abbiamo visto bene in pandemia: quello che era previsto per uno andava bene per tutti, a prescindere da effetti collaterali o criticità. Il singolo poteva essere sacrificato sull'altare dell'interesse comune, nonostante la cura potesse potenzialmente essere più dannosa della malattia.

La visione olistica della persona, ovvero della malattia, sono annullate a favore della frammentazione iperspecialistica delle diverse branche mediche. I tecnici, tanto di moda a livello politico, sono iperpresenti anche a livello di benessere, in quelle che sono ormai a tutti gli effetti delle tecnocrazie della salute.

Ne sia una riprova il fatto che, col passare del tempo, si scrivono sempre più numerose storie della medicina e dei progressi del sapere medico, ma poche o pochissime storie del dolore e di cosa faccia soffrire gli uomini: come se la radice costitutiva dell'essere umano non fosse il *pathos* ma la ragione che lucidamente controlla, regola e razionalizza ogni stato d'animo. Lo scriveva benissimo **Georges Canguilhem**, quando, già nel 1943, nel saggio *Il normale e il patologico*, faceva notare come ogni concettualizzazione della vita non sarebbe

possibile senza la sua dimensione di insuccesso e dolore. È sempre il *pathos* a fondare il *logos* e mai viceversa, in opposizione a un concetto di malattia come variazione quantitativa di salute, come volevano i positivisti.

È a partire da questi studi che Canguilhem apre la strada alle ricerche in ambito medico del suo più grande allievo **Michel Foucault**, al quale si deve - come noto - uno smascheramento degli interessi sottesi nelle tecnologie della cura nell'Europa moderna. Dopo *Storia della follia nell'età classica* e *Nascita della clinica*, è il 1974 a essere considerato per così dire "l'anno ippocratico" foucaultiano: tiene al Collège de France il corso su *Il potere psichiatrico* ed è invitato a Rio de Janeiro a tenere una serie di conferenze sui modelli di politica sanitaria europei. "La salute, divenuta un oggetto di consumo, che può essere prodotta da laboratori farmaceutici, da medici e consumato da altri - i malati veri e quelli potenziali - acquista un'importanza economica e si è introdotta nel mercato. Così il corpo umano è entrato due volte sul mercato: prima di tutto mediante il salario, quando l'uomo ha venduto la sua forza lavoro e poi con l'intermediazione della salute."

Le ricerche di Foucault portano alla conclusione che come esiste una politicizzazione della salute, esiste parimenti una politicizzazione della cura, che prescrive con quali processi e percorsi si ritorna in possesso di sé. Entrambi questi rapporti salute/malattia e malattia/guarigione hanno così smarrito il loro autentico significato filosofico-esistenziale di *epimeleia* (cura in quanto impegno di vita), e autovalidazione di cosa procuri benessere o malessere.

Così, oltre ad aver soppresso e anestetizzato il dolore, le nostre società hanno anche definitivamente creato e fomentato l'antagonismo tra vita e malattia come non fossero pagine dello stesso foglio o dimensioni pressoché coincidenti. La strategia è stata quella di ridurre tutto al sintomo, isolandolo dalla realtà sociale in cui il soggetto vive. Assolutizzare il sintomo permette di considerare la malattia come un fenomeno scientifico da risolvere e superare con uno specifico determinismo terapeutico.

Zeno Cosini lo capisce bene solo alla fine della sua relazione curativa col Dottor S. al quale scrive: "La vita somiglia un poco alla malattia come procede per crisi e lisi ed ha i giornalieri miglioramenti e peggioramenti. A differenza delle altre malattie la vita è sempre mortale. Non sopporta cure. Sarebbe come voler turare i buchi che abbiamo nel corpo credendoli delle ferite." È uno dei passaggi finali con cui il protagonista conclude il suo diario per il Dottor S. il quale - come noto - pubblicherà integralmente il testo con l'intento di vendicarsi dell'interruzione delle cure da parte del suo paziente, a ulteriore volontaria dimostrazione, da parte di Svevo, della frivolezza della cura.

Ma Trieste non è solo la città di Italo Svevo. Per ironia della sorte è anche la città in cui circa cinquant'anni dopo *La coscienza di Zeno* si avvia, nella pratica, una volontaria rottura della contrapposizione salute/malattia. A partire dalle esperienze nei manicomi di Gorizia e Trieste, **Franco Basaglia** non solo capisce che la follia appartiene all'uomo alla stessa maniera della ragione, ma soprattutto comprende che il confine tra i due ambiti è così precario che molto facilmente sono fattori di ordine contestuale e ambientale a determinare o intensificare l'una o l'altra. Per questo motivo il muro del manicomio, simbolo proprio del confine netto

tra ragione e sragione, non ha più motivo di esserci. Né hanno alcun motivo di esserci tutte le strutture chiuse che ancora oggi fanno passare la cura attraverso i concetti di 'istituzionalizzazione' ed 'emarginazione'. Né ha alcun motivo di esserci una cura unicamente risolta nella chimica del farmaco, sebbene, mai come oggi, sia sotto gli occhi di tutti il rapporto sempre più inversamente proporzionale tra la facile prescrizione farmacologica e il tempo dedicato all'ascolto della persona e all'autoascolto di sé.

La coscienza di Zeno lo insegna esplicitamente: ogni qual volta siamo tentati dal voler raggiungere la verità sulle nostre debolezze e fragilità, aspettando che arrivino come verdetto oracolare dall'esterno, perdiamo una buona occasione per interrogarci e conoscerci interiormente. C'è una forma di grande salute consistente nel non voler essere sani e performanti ad ogni costo: è la salute di chi umilmente accetta di essere umano, quindi facilmente cagionevole, vulnerabile ed esposto ai forti venti della vita.

LA TENTAZIONE E LA FRAGILITÀ DEL BENE TRA GIOCOSITÀ ED ER- RANZA ESISTENZIALE



MICHELE ILLICETO

Più che cercare di definire la tentazione, è interessante invece rispondere alla domanda perché l'uomo è soggetto alla tentazione, perché è tentabile. La risposta è molto semplice e immediata, chiara ed evidente: è tentabile perché è libero. Ma la libertà, proprio perché tale, non è mai perfetta. Né rende tali. Infatti, prevede l'errore. Questo sta a significare che è a causa della sua libertà, che l'uomo è fragile. Ecco, allora un primo paradosso utile per capire che cosa è la tentazione: ciò che ci rende grandi, cioè la libertà, e anche ciò che ci rende fragili.

Si hanno così i primi due ingredienti che rendono possibile l'esperienza della tentazione: la libertà e la fragilità, strettamente legate tra di loro. In mezzo sta, un terzo elemento: la perfettibilità. Questo significa che l'uomo è un essere incompiuto. Quindi fallibile, direbbe **Ricoeur**. E, fin quando non si compie, si coglie come

errante, posto com'è in una condizione di incessante oscillazione tra la tanto agognata compiutezza e la reale condizione di continua insoddisfazione.

E così, ecco aggiunte un quarto e un quinto carattere: l'imperfezione, meglio letta come provvisoria impossibilità di essere ciò che vorremmo essere, e l'erranza, intesa come un'oscillazione tra possibilità opposte che, a volte, ci fanno vivere la tentazione come un'esperienza profondamente dolorosa.

Ed è in questa oscillazione che ci scopriamo caratterizzati da un altro importante elemento - il sesto - per definire la tentazione: il desiderio, l'anelito, l'eros inteso come tensione, figlio - come ci ha ricordato giustamente **Platone** - di **Penia** e **Poros**. **È perché siamo desideranti che siamo dunque tentabili!**

E che cosa vorremmo essere? Qual è l'oggetto del nostro desiderio? A tale domanda si possono dare tre tipi di risposte. La prima dice che vorremmo essere ciò che "possiamo" essere, e in questo caso la tentazione si colloca tra l'essere che siamo e l'essere che possiamo, tra "essere" e "poter-essere". La seconda dice, invece, che vorremmo essere ciò "per cui" siamo fatti, e che di conseguenza non possiamo non volere, visto che è un dovere imposto da una nostra presunta natura. La terza dice, da ultimo, che si tratta di ciò che, di volta in volta, decidiamo di essere senza sapere di preciso, e aprioristicamente, che cosa essere, nel senso di che cosa sia giusto essere. In questo caso, come ha preteso affermare Nietzsche, siamo totalmente innocenti, qualsiasi esito abbia la tentazione, per il semplice fatto che non siamo stati liberi di scegliere di esistere.

Beh, la filosofia, già con Aristotele ha liquidato questo dilemma, dicendo che ciò a cui tendiamo è la felicità. E, se su questo tutti sono d'accordo, non tutti lo sono nel definire con esattezza in che cosa essa consista e che cos'è che ci rende felici. Infatti, vogliamo essere felici, ma non sappiamo che cosa si rende tali. Era questo ad es. il problema di **Pascal**.

A questo punto, si capisce che la tentazione va rapportata a un sesto elemento che è la giocosità. Infatti, la tentazione si colloca nella partita che ognuno è chiamato (costretto) a giocare per essere felice. Sì, la tentazione gioca con noi perché fondamentalmente siamo essere giocati in un gioco che non abbiamo scelto di giocare. Siamo essere ludici, nel senso che giochiamo e siamo giocati e siamo giocati perché siamo giocabili.

Siamo, cioè, sia coloro che giocano sia coloro che sono giocati, cioè siamo allo stesso tempo i soggetti che giocano e la posta in gioco. Ma non siamo gli autori del gioco. E qui la tentazione non solo si complica, ma rimanda a qualche aspetto di cui non siamo padroni, come ha sottolineato per certi aspetti Spinoza, chiamando in causa, secondo il suo ferreo determinismo, il famoso "**Conatus essendi**". Resta però il fatto che nella tentazione in gioco siamo noi: tentati e giocati.

A questo punto, dopo tutti questi ingredienti, forse è possibile offrire una definizione sommaria di tentazione: essa è una proposta di felicità, che però deve fare i conti, e quindi va in urto, con quella tensione razionale per la quale ci dirigiamo verso ciò che pensiamo sia giusto per noi e che in quanto tale ci rende felice, nella

consapevolezza però che non abbiamo alcuna garanzia di arrivare con assoluta certezza a una definizione universale di ciò che ci rende felici. Incertezza che fa di noi un gioco in cui siamo noi la posta in gioco senza essere noi gli autori del gioco. Aspetto quest'ultimo su cui si sono soffermati autori che, da Schopenhauer a Camus, per arrivare a Cioran, hanno messo in evidenza anche l'illusorietà della tentazione, introdotta dalla religione con il solo fine, come ha ricordato Foucault, di controllare e disciplinare le coscienze

Infatti, come facciamo a identificare il che cosa ci rende felice? Il fatto che la felicità non sia ben definita, rende oscillanti le nostre scelte e giocosa la nostra esistenza, esposta all'erranza e quindi alla fallibilità, quale terreno fertile della tentazione.

Quindi, la tentazione prende spessore a causa del fatto che cerchiamo una felicità che di per sé è indefinita. È come se fossimo esposti a una incertezza di fondo, a quella che oggi si chiama assenza di fondamenti. La conseguenza è che più siamo incerti e più siamo oggetto di tentazione. Abbiamo così raggiunto un altro elemento - il settimo - da far entrare in gioco nella definizione della tentazione: essa è la situazione di incertezza che scaturisce dal fatto che la felicità è poco definibile.

Quest'ultimo ingrediente, però, chiama in causa il livello conoscitivo e la possibilità di definire il vero e il falso. La tentazione, in tal modo, non investe da subito l'ambito dell'agire pratico delle nostre scelte, ma ancor prima riguarda anche il nostro grado di conoscenza.

Dato questo quadro di elementi, verrebbe da dire che forse la prima tentazione, come recita un bel libro di **E. Cioran** (*La tentazione di esistere*), è proprio quella di esistere. Infatti, potremmo rinunciare a questa vita, concepita come una stupida commedia, come un inutile gioco, oppure tentare di esistere, nonostante sia difficile riuscire a dare senso a ciò che non ha senso, resistendo alla tentazione di cedere al fondamento assente.

Solo se ci lasciassimo tentare dalla vita, forse toglieremmo fondamento alla stessa tentazione, neutralizzandola. Perché, lasciarsi tentare di esistere è l'unico modo che ci resta per giocare con la nostra libertà, e vincere la falsa idea che l'esistenza sia solo un gioco che non porta a niente.

Potremmo superare questo dilemma solo se sposiamo la prima grande visione offertaci dalla filosofica al suo sorgere: quella aristotelica, che, sulla scia di quella platonica, ci dice che siamo incompiuti proprio perché ci manca quel bene per cui siamo fatti. Quindi, se il Bene è il fine di ogni agire che tende al proprio compimento, vale la pena lasciarci tentare di esistere, visto che l'esistenza non è un gioco ma un vero bene, anzi il primo e l'unico bene che ci resta. Questo vuol dire che la tentazione si gioca anche in rapporto al bene.

Abbiamo così trovato il vero perno attorno a cui gira tutta la discussione relativa alla definizione della tentazione. Oltre ai vari elementi elencati sopra, è il bene il vero elemento che permette all'uomo di essere tentato. Nella tentazione, quindi, in gioco non siamo solo noi, ma noi come il bene affidato a noi. Il bene siamo noi. Il

bene che siamo e il bene verso cui aneliamo come ciò che ci permette di essere compiuti e quindi felici.

A questo punto forse una definizione di tentazione la possiamo finalmente dare: è tentazione tutto ciò che tende a farci travisare, in modo diretto o velato, il bene come oggetto della nostra felicità. In tale direzione, la tentazione - che non ha nulla di preminentemente religioso, in quanto, considerata come una forma alternativa di felicità - alla fine si delinea come una forma non-razionale di felicità. Che poi la felicità intesa su piano religioso coincide con quella concepita sul piano razionale, è un discorso che qui non può essere affrontato.

La tentazione, in tal modo, si arricchisce di un ulteriore elemento, che poi risulta il più centrale de tutti: essa è tutto ciò che ci pone contro la nostra ragione. L'aver intravisto questo è stato di certo uno dei meriti di Kant e, prima di lui, di Socrate, Platone e Aristotele.

Riepilogando i caratteri in base ai quali ogni discorso sulla tentazione andrebbe svolto, ecco che ci troviamo davanti i seguenti elementi: libertà, fragilità, fallibilità, perfettibilità, incertezza, desiderio, felicità, bene, razionalità.

Ma anche ciò non basta. Ci manca un ultimo tassello, perché il bene va in primo luogo conosciuto e poi voluto. Né vale il monito di Socrate secondo il quale il bene basta conoscerlo per volerlo.

A questo punto abbiamo due piani dove si insinua la tentazione: il primo riguarda la conoscenza, il secondo riguarda la libera scelta e, quindi, il piano del libero volere. Ma se si approfondisce meglio il discorso, ci si accorge che, in fondo, la vera tentazione è quella che si colloca nel frangente tra la ragione che conosce e la volontà che sceglie: se io so che il bene è questo, ecco che la tentazione si rivolge alla volontà, inducendola a non seguire il comando della ragione, ma a seguire altro, ad esempio le passioni, o assecondare le nostre pulsioni.

In questo senso, se da un lato la ragione non pare essere suscettibile di tentazione, la volontà invece lo è molto di più, proprio perché spetta ad essa dare il tocco finale: quello di scegliere.

Chi, dunque, si trova a un bivio non è la ragione ma la volontà, non la ragione teoretica ma quella pratica. Questo aspetto lo ha messo molto bene in evidenza Kant, il quale proprio per questa fragilità della volontà, ha parlato di imperativo categorico.

In questa luce, l'obbligatorietà del dovere etico appare come una via per districarsi nel tempo dell'erranza, in cui la tentazione ha gioco facile. Solo una ragione in grado di far ragionare la volontà e di convincerla, e non soltanto di condizionarla al meglio, impedisce alla tentazione di distoglierci dal comando della ragione medesima che è quello di fare il bene, in modo che - nonostante tutte le perplessità di Platone esposte nel famoso dialogo *Eutifrone* - possiamo essere felici nel farlo.

Quindi, la tentazione è un attentato contro la ragione, senza che sia però la ragione ad essere tentata. Un tentativo fatto per convincere la volontà a non seguire

la ragione nel fare il bene, il quale, anche se difficile, alla fine è ciò che davvero paga e ricambia.

Ma manca un ultimo tassello. Infatti, se ad essere tentata è la volontà, e se questa è tentata contro la ragione, più complesso è rispondere alla domanda: chi tenta? E qui dobbiamo far entrare in gioco quella parte di noi che si oppone alla ragione. A differenza dei conflitti della ragione con se stessa, i conflitti tra ciò che è razionale e ciò che non lo è, è il campo di battaglia di ogni forma di tentazione.

E si noti che, mentre la religione parla di tentazione, perché presuppone un tentatore, la filosofia morale parla di conflitti e dissidi interiori alla persona, che si trova dibattuta se seguire il comando della ragione, che mi dice di perseguire il bene, o le lusinghe delle passioni, degli impulsi che invece mi suggeriscono di soddisfare nell'immediato quel bene che invece la ragione vorrebbe rimandato nel tempo.

Insomma, l'uomo è tentabile perché è un essere libero e razionale, un essere fragile e incompiuto, che, nella propria esposizione ed erranza, nella propria itineranza incerta, tende al bene, come a ciò che lo compie e lo rende felice. Un bene, tuttavia, che può essere travisato da una parte di me che la ragione non riesce a controllare e, forse, a volte, come ci ha insegnato Freud, neanche conoscere. Per tale motivo, l'unico antidoto ad ogni forma di tentazione è educare la ragione ed educare alla ragione, per farne buon uso, sì da evitare, come insegna l'etica aristotelica, gli eccessi, facendo nascere in noi un corredo di virtù utili a non fare del male a noi, agli altri e al mondo circostante.

Tale compito è ancora più urgente oggi, in un tempo in cui, per liberarci da un modello di "ragione forte", abbiamo sposato il modello di "ragione debole". In alternativa ad ambedue, per arginare il campo immenso delle vecchie e nuove forme di tentazione, ci vorrebbe, sulla scia del criticismo kantiano, un modello di "ragione problematica", di una ragione cioè che, se da un lato è consapevole dei propri limiti, allo stesso tempo è sempre consapevole anche delle proprie possibilità nel guidarci ad arginare tutte quelle offerte di felicità che, proprio perché collidono con la nostra natura razionale, invece, ci rendono infelici.

E, allora, si capisce che, forse, la vera tentazione è quella di farci rinunciare a pensare, a usare la ragione. A non essere ciò che siamo, cioè essere razionali. Eppure, di fronte sia alla nostra condizione di fragilità, dovuta alla nostra libertà, sia alla fragilità del bene, come la chiama **Martha Nussbaum**, la ragione resta l'unica guida che nel mare magnum delle tentazioni ci può garantire di uscirne, non dico indenni, ma almeno il meno feriti possibile!

TENTAZIONE, DESIDERIO, IMMAGINE



ULDERICO POMARICI

1. “I can resist anything except **temptation**” (posso resistere a tutto tranne che alla tentazione). Con questa celebre frase, tratta da *Il ventaglio di Lady Windermere*, **Oscar Wilde** sferzava la morale delle religioni rovesciando in positivo il negativo senso trådito. Nel corso dei secoli, le varie precettistiche che declinavano il dover essere dell’uomo avevano infatti consolidato una severa dottrina del peccato che aveva il suo fulcro proprio nelle tentazioni e nella necessità di rifiutarle. E noi dal Padre non dobbiamo essere abbandonati alle tentazioni, come recita la recente riformulazione del Padre Nostro, che invece, in modo inquietante e apparentemente controintuitivo, affermava: «e non ci indurre in tentazione». In realtà, la traduzione corretta del testo sarebbe: «non metterci alla prova», perché noi umani siamo fragili e l’onnipotenza divina comprende, non esclude, le tentazioni. Noi

siamo di continuo esposti alle tentazioni, oggi più che mai. Il mondo umano è creatura di Dio, e, come afferma **Agostino**, è la *civitas diaboli*, il regno delle tentazioni. E alle tentazioni, dice la dottrina cristiana, occorre resistere, difendersi. Perché anche Dio potrebbe abbandonarci alle tentazioni, così come non toglie il Male dal mondo. Ma le tentazioni alle quali viene sottoposto **Gesù** nel Vangelo sono in realtà strategiche, la prova decisiva della propria capacità di assumere il governo del mondo, della propria rinuncia a ogni tentazione umana: la dichiarazione di essere di altra natura dall'uomo (e dal diavolo). La tentazione è ontologicamente propria dell'umano e della sua fragilità. **Gesù** resiste a **Satana** che lo tenta nel deserto. Qui si riunivano tutti coloro che volevano impadronirsi del potere; era il luogo dove anche Davide era andato prima di impossessarsi del trono del re Saul e dare inizio al regno di Israele. Allora il diavolo lo porta nel deserto perché il potere del Messia nasce proprio nel vuoto del deserto e vuole tentare **Gesù** spingendolo a cedere all'amore per il potere piuttosto che professare il messaggio evangelico, il potere dell'amore. E lo tenta tre volte chiedendogli miracoli che Cristo si rifiuta di fare. **Gesù** non vuole fare miracoli che mostrino un potere suggerito da Satana. Dice infatti: «sta scritto: non tenterai il Signore Dio tuo». **Gesù** ribadisce la propria sovranità su Satana. Non ha nulla da dimostrargli perché anche Satana gli è sottomesso e dunque non può tentarlo. Ma qui, come pure in modo diverso nel caso di Giuda, Satana è utile alla narrazione cristiana: resistere alle tentazioni è la prova della sovranità di **Gesù**. Dunque le tentazioni sono parte integrante della teologia e della teocrazia. Accade anche in una disciplina spirituale come il buddismo: il **Buddha** Sakyamuni, il Buddha storico, nel suo percorso verso l'Illuminazione si è trovato al cospetto delle tentazioni inviategli dal suo nemico, **Mara**, che vuole distoglierlo dal compimento del viaggio spirituale di liberazione dal **Samsara**, il ciclo vita/morte dell'uomo contrapposto al **Nirvana**, la meta celeste. Piacere sensuale, fame e sete, desiderio, dubbio; presunzione o ingratitudine, onori e fama ingiustamente ricevuti, esaltazione di sé stessi e denigrazione del prossimo: tutto ciò, che è profondamente umano, assume, nelle raffigurazioni buddhiste, le sembianze di animali feroci e fantastici, allegorie dei sentimenti e delle loro aberrazioni, o di donne. Dunque le tentazioni assumono qui le fattezze persecutorie del senso di colpa. Se invece assumiamo laicemente la tentazione nel significato originario di *temptatio*, siamo di fronte a un tentativo, una ricerca, con il fine di oltrepassare i limiti delle proprie conoscenze, raggiungere quell'infinito che è il controcanto della nostra fragilità umana. **Faust** non si lascia forse tentare da **Mefistofele** perché vuole squarciare il velo sui segreti della natura e conquistare così un potere sovrumano? Cos'è che lo muove, nel cedere alla tentazione e addirittura rinunciare al potere sulla propria anima, se non il desiderio che è sempre, in mille forme, anche desiderio di conoscenza? Se non l'infrangere il velo che avvolge la conoscenza dell'uomo? La tentazione originaria, quella del paradiso terrestre, non è forse legata in modo indissolubile alla conoscenza? Conoscere vuol dire vedere ciò che fino a quel momento era oscuro. La tentazione quindi dà figura al desiderio di oltrepassamento. L'umanità

va oltre, procede dovendosi coprire le pudenda, una volta mangiato il frutto dell'albero della conoscenza: questo è il prezzo da pagare, apprendere che esistono il bene e il male di cui il pudore, la remissione delle tentazioni, è figura essenziale. Che cosa ci tenta, se non afferrare ciò che non siamo ancora ma che vogliamo con tutte le nostre forze e per possederlo indefinitamente? *Transgredior*, oltrepassare lo status quo, il presente, che in realtà - in senso lato - è proprio di ogni forma di conoscenza, la pulsione a travalicare i limiti del proprio sapere. Andare verso un altrove.

2. Le tentazioni contemporanee hanno natura essenzialmente iconica. Noi, oggi, siamo cacciatori di immagini. Ci aggiriamo in un mondo sempre più immateriale, e tentiamo di continuo di catturare evanescenze senza possibilità tuttavia di appropriarcene. Il desiderio - e la tentazione che ne è parte - fugge in avanti con le sue immagini, slitta sempre oltre e ci costringe a un lavoro di **Sisifo**. Siamo costretti a inseguirlo con l'immagine di cui è forma, senza speranza di possederlo una volta per tutte: afferrarlo è come appropriarsi della propria ombra, calpestarla. Impossibile. Il desiderio è il *daimon* che ci guida e ci definisce. È molto improbabile, dice **Arendt** ad esempio, che noi, che possiamo conoscere, determinare e definire l'essenza naturale di tutte le cose che ci circondano, di tutto ciò che non siamo, possiamo mai essere in grado di fare lo stesso per noi: sarebbe come scavalcare la nostra ombra. C'è insomma un legame strettissimo tra il desiderio, che è il motore del pensiero così come della trasgressione, e l'immagine. Il desiderio ci spinge innanzi, nell'esperienza conoscitiva, attraverso le immagini e il potere dell'immaginazione. In questo senso, il pensiero autentico è sempre trasgressivo. L'immagine è ciò che noi siamo, e noi non incontriamo più se non immagini, in un mondo ormai virtualizzato dove trionfa l'immaginazione, essenziale elemento costruttivo. Questa è la nostra maniera di conoscere. Questa saggezza è antica. Già nel XII° secolo, nello scontro filosofico tra nominalismo e realismo, il monaco cluniacense **Bernardo di Morlay** affermava: «Stat Roma pristina nomine, nomina nuda tenemus» ("Roma antica esiste solo nel nome, possediamo soltanto nudi nomi"), nel senso antimetafisico di non possedere più certezze ontologiche ma solo le virtù del linguaggio. E se l'uomo desidera 'per natura' vedere, come recita l'incipit della *Metafisica* di **Aristotele**, l'immagine, fisica o mentale che sia, implica di per sé un rapporto con il desiderio. Anzi, l'immagine è desiderio, lascia sempre a desiderare, non coincidendo mai con la cosa vista. La cosa eccede sempre la sua immagine. Un lato della cosa si sottrae inevitabilmente allo sguardo. Vediamo solo quello che vogliamo vedere, mai la cosa nella sua totalità. 'Curiosità' significa letteralmente prendersi cura di questa mancanza, del vuoto che si apre oltre il visibile. Talvolta oltre il lecito, come nel mito di **Atteone**. Quanto più un oggetto del desiderio è proibito, più severa la censura dello sguardo, tanto più l'oggetto diventa appetibile. Quanto più è distante, sconosciuto, tanto più aumenta la sua capacità di sedurre o spaventare. *Omne ignotum pro magifico est* significa questo: che siamo indotti a 'magnificare', dunque a

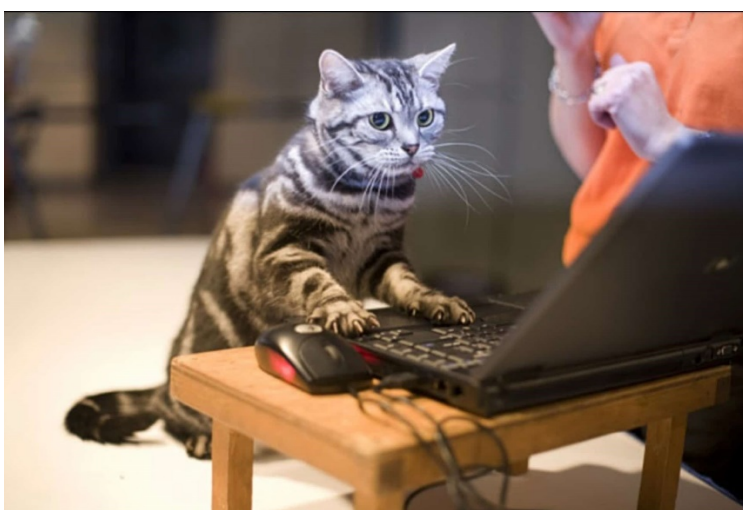
ingigantire, ciò che non conosciamo, ciò che non è trasparente alla nostra intelligenza. Il non visibile. Se il mito classico, con i suoi riusi moderni, racconta il castigo di chi ha trasgredito un divieto di vedere, la versione contemporanea della pulsione scopica è invece sempre più desiderio di essere visti. C'è uno spostamento della *hybris* e della sanzione conseguente che ricomponne l'ordine infranto: si viene divorati, o consumati, bruciati, non per aver visto, ma per essersi troppo concessi alla vista altrui. Per aver ceduto alla tentazione in un eccesso di immagine e di desiderio. Il rifiuto della realtà, tuttavia, in un futuro distopico, sarebbe, oggi, proprio l'iconoclastia.

3. C'è un racconto platonico che illustra bene questa ambiguità del desiderio e della tentazione anche in filosofie precristiane. Anzi, le prepara. Nel quarto libro della Repubblica fa la sua comparsa un tale **Leonzio** che, mentre saliva al Pireo, notò dei cadaveri distesi ai piedi del carnefice; da un lato desiderava vederli, dall'altro per ripugnanza distoglieva lo sguardo. Per un certo tempo lottò e si coprse il volto, ma alla fine, vinto dal desiderio, spalancò gli occhi e corse verso i cadaveri gridando: «Ecco, disgraziati, saziatevi di questo bello spettacolo». Leonzio è combattuto da desideri contrastanti: il desiderio di guardare uno spettacolo ripugnante e il senso di repulsione che lo spinge ad allontanarsi. Diviso tra due forze. Qui è in atto uno scontro il cui esito non è scontato. In un momento precedente, **Socrate** aveva assimilato l'ira (*thymoeides*), nella sua forza dirompente, al desiderio (*epithymetikon*). Mentre ora, nel conflitto dell'anima, l'ira prende le armi a sostegno della ragione (*logistikon*). Il desiderio, infatti, è sinonimo di tentazioni dalle quali occorre difendersi. Questo racconto è molto importante perché per la prima volta nella tassonomia platonica istituisce accanto alla dimensione razionale dell'uomo e a quella passionale, una terza dimensione, quella dell'ira, virtù bellica propria dei soldati a guardia della Città e dell'equilibrio dell'anima individuale. L'ira, arma bifronte (in quanto può allearsi con la ragione o con le passioni), fondamentale per contrastare le tentazioni del desiderio colto nella sua dimensione destrutturante. Qui diventa chiaro, per la prima volta, l'isomorfismo tra anima individuale e Città: entrambe scorrono in parallelo e necessitano di forme analoghe per poter vivere bene. Entrambe sono minacciate dalle tentazioni dell'*epithymetikon*. Questo cosa significa? Che la ragione, da sola, non è in grado di difendersi, è in balia delle tentazioni. La parte irascibile - strategica per sopraffare il desiderio libero da ogni freno in quanto privo di *arché*, acefalo - gli impone invece un principio, alleandosi con il *logistikon* e ponendosi a guardia di questo. Al piacere del sapere e a quello del guadagno si aggiunge così, un Terzo fondamentale che fa da fulcro, il piacere della vittoria. Un principio bellico, la lancia che deve saper contrastare gli appetiti sfrenati che naturalmente ci possiedono. A meno che, dice **Platone**, il *thymoeides* non venga corrotto da una cattiva educazione. In quel caso si alleerà con il desiderio (e le sue tentazioni) portando alla rovina l'anima e la Città. Ma Platone, contro la *stasis*, la guerra civile che distrugge anima e Città, pretende l'unità. Chiede

l'unità dell'anima e della Città contro ogni deviazione. Lo spazio del desiderio è infatti eversivo, costellato dalla poliedricità delle tentazioni che vi trovano luogo e continuamente rinascono, come le teste dell'Idra. Tutti elementi che confluiranno nelle precettistiche religiose e morali nei secoli successivi.

POTENZIAMENTO ANIMALE: UNA TENTAZIONE ANTROPOCENTRICA?

MATTIA POZZEBON



La storia della letteratura fantascientifica non si può dire sia parca di scenari in cui gli animali vengono trasformati e potenziati fino a raggiungere una condizione fisica e cognitiva superiore rispetto alla normalità animale. Mi si perdoni ovviamente il concetto di “normalità”. Nella consapevolezza che sia un termine vago, soprattutto nell’ambito delle trasformazioni genetiche, è tuttavia qui funzionale. I due esempi probabilmente più famosi sono i romanzi di **Herbert G. Wells** *The island of Doctor Moreau* e di **Pierre Boule** *La Planète des singes*. Wells scrive a fine Ottocento. Ciò dimostra come la tentazione di manipolare e trasformare radicalmente gli animali sia di gran lunga precedente rispetto alle nuove possibilità offerte dall’ingegneria genetica.

Recentemente, forse ispirato dalle notevoli conquiste delle tecnologie di editing genomico, anche il dibattito etico ha cominciato a interrogarsi sull’eventualità di creare simili animali. Il romanzo di Wells è del 1896. Il primo articolo di etica che affronta la questione è del 2008. È di **George Dvorsky** e il titolo è *All Together*

Now: Developmental and ethical considerations for biologically uplifting nonhuman animals. Come risulta già dal titolo, Dvorsky impiega il concetto di “uplift” per esprimere il significato di potenziamento. Dvorsky recupera questo termine proprio dal romanzo di Wells, il quale lo utilizza per la prima volta per indicare l’intervento di una specie più avanzata (quella umana) nel processo evolutivo di una specie inferiore sotto il profilo dell’intelligenza. Un secondo articolo è quello di **Sarah Chan** *Should we enhance animals?*. In questo caso, Chan non fa riferimento al concetto di “uplift”, bensì a quello di “enhancement”, maggiormente utilizzato all’interno dell’attuale dibattito. Ciononostante, in entrambi i casi, il significato rimane il medesimo. I due articoli riflettono riguardo alla possibilità di ottenere animali dotati di un’intelligenza accresciuta e prossima a quella degli esseri umani. **L’assunto alla base è che gli animali abbiano perso la lotteria genetica. A causa del loro limitato intelletto, sarebbero condannati a un’esistenza inferiore rispetto a quella umana in termini di benessere e qualità della vita.** In entrambi gli articoli è in particolare il paragone tra gli animali e gli esseri umani disabili a rendere manifesta l’opinione dei due autori. Chan scrive: “Returning to our hypothetical mentally retarded human child and chimpanzee baby: it is quite plausible to argue that we have an obligation to enhance the human baby’s inherently limited mental capacities to a level approaching normal human intelligence, because it would sensibly be in the baby’s interests to do so”.

Gli interessi a fondamento di questa tentazione demiurgica degli esseri umani protagonisti della letteratura fantascientifica sono vari e tra loro diversi. Gli articoli di Dvorsky e Chan sono invece accomunati dal medesimo obiettivo. Mediante un accrescimento delle facoltà cognitive, l’animale sarebbe messo nelle condizioni di godere di quei beni intellettuali e sociali di cui sono in grado unicamente gli esseri umani. Chan sostiene addirittura come sia un obbligo morale dell’essere umano potenziare l’animale. Allo stesso tempo, scrive anche come questo obbligo sia tale se è nell’interesse dell’animale. Ciò che è essenziale è perciò capire se tale interesse sia reale. **Perché, se la convinzione fondante è quella di “guarire” gli animali, garantendo loro una qualità della vita superiore, non si può negare che suddetta tentazione demiurgica dell’essere umano sia influenzata da un forte sentimento di paternalismo “tecno-visionario”, come scrive Arianna Ferrari in un suo articolo. Il grande problema si pone, però, nel momento in cui questa tentazione paternalistica viene viziata da un antropocentrismo che assume l’essere umano a perfetto modello di riferimento e concepisce il resto del mondo animale come una dimensione che necessita di essere salvata.**

Secondo **Michael Hauskeller**, alla base di una simile convinzione antropocentrica va rintracciata un’idea che può essere fatta risalire a **John Stuart Mill**. All’interno del suo lavoro *L’Utilitarismo*, Mill pone una distinzione qualitativa tra i piaceri. La qualità della vita non sarebbe dunque determinata dalla quantità di piaceri che l’individuo esperisce, bensì dalla loro tipologia. Vi sarebbero allora piaceri di ordine inferiore, intesi come i piaceri della carne, e piaceri di ordine superiore,

intesi come i piaceri dell'intelletto. Se dei primi possono godere tutti gli animali, umani e non, sono i secondi a qualificare in maniera esclusiva l'essere umano. Data questa loro supposta superiorità, secondo Mill sarebbe preferibile essere un essere umano insoddisfatto, piuttosto che un maiale soddisfatto. Di per sé, l'argomento milliano è vago e circolare. Mill, infatti, non è in grado di spiegare in cosa consista la maggiore nobiltà di determinati piaceri rispetto ad altri. La circolarità dell'argomento di Mill si palesa nella sua giustificazione. L'unico modo con il quale si potrebbe dimostrare l'evidente superiorità di alcuni piaceri sarebbe quello di attendere il giudizio dei "giudici competenti". Ma come riconoscere tali figure? In base alla definizione fornitaci, la competenza si fonderebbe sull'uguale conoscenza di entrambe le classi di piaceri e, come inevitabile conseguenza, sulla scelta dei piaceri superiori. Mill ritiene che solamente l'ignoranza possa condurre a preferire ciò che per natura è inferiore. L'argomento è avvolto su se stesso, senza giungere a una conclusione concreta. Come un gioco di ruolo in cui ruotano i personaggi, le proposizioni divengono, a turno, premessa e conclusione di una medesima dimostrazione. Se siano nati prima i "giudici competenti" o i "piaceri superiori" non è dato saperlo. Pertanto, l'argomento risulta fallace in quanto Mill commette l'errore della *petitio principii*. Ciononostante, la tesi di Mill si dimostrerebbe corretta nel suo estromettere gli animali dalla possibilità di godere di certi piaceri?

Come scrive Hauskeller, è chiaro come spesso gli animali abbiano una *bad life*. Questa condizione non dovrebbe però dipendere dal semplice fatto che siano animali e non esseri umani. Hauskeller, discutendo circa la qualità della vita animale, propone l'esperimento mentale dell'*optimanimal*. L'*optimanimal* gode di tutti i benefici che la vita di un animale di una specifica specie può avere. A questo punto, Hauskeller invita il lettore a esprimere un giudizio sul valore dell'esistenza di questo animale ideale. Nel caso in cui fosse ancora convinto che tale vita sia spiacevole e inferiore per qualità a quella umana, il supposto problema non risiederebbe tanto nella possibilità del male, quanto invece nella mancanza della possibilità del bene. **Questa tentazione, che potremmo anche definire "milliana", di potenziare gli animali sarebbe allora chiaramente dettata da motivazioni antropocentricamente orientate. Non vi sarebbe alcun obbligo morale di potenziare gli animali. La volontà di potenziamento sarebbe basata su premesse errate. L'errore consisterebbe nel percepire come inferiore ciò che in realtà è solamente diverso, giudicando in termini negativi l'esistenza animale poiché valutata secondo standard umani.**

Se la proposta di potenziamento può essere rigettata estrinsecamente, poiché giustificata da considerazioni antropocentriche, può esserlo anche intrinsecamente, ossia partendo dalle medesime premesse? Si prendano in esame le tre maggiori teorie sul benessere attualmente al centro del dibattito: l'edonismo, la *desire-satisfaction theory* e la *objective-goods list theory*. Non mi soffermo sulla *desire-satisfaction theory*. Come scrive anche Hauskeller, "there does not seem to be any good reason to suppose that an animal is necessarily less able or even less likely to satisfy its animal desires than humans are to satisfy theirs". Ugualmente, la vita di un essere

umano non deve essere ritenuta più colma di piaceri rispetto a quella di un animale. E non si tratta unicamente dei cosiddetti piaceri superiori. Considerazioni antropocentriche e intellettualistiche investono anche i piaceri della carne. Ne *La fisiologia del gusto*, Brillat-Savarin scrive che “gli animali si pascono: l’uomo mangia: solo l’uomo intelligente sa mangiare”. Sembrerebbe allora che solo l’essere umano, in quanto intellettualmente superiore, sia in grado di trarre piacere mangiando. Tuttavia, numerose ricerche che dimostrano come anche gli animali preferiscano alcuni alimenti rispetto ad altri unicamente per il piacere che questi procurano. Uno studio condotto sugli scandenti ha riportato come questi animali, tanto in natura quanto in laboratorio, tra tutte le piante proposte preferiscano cibarsi del peperoncino *Piper boehmeriaefolium*. **Jonathan Balcombe**, in *Pleasurable kingdom: animals and the nature of feeling good*, fa riferimento al suo incontro con il famoso gorilla Koko. Interrogato da Balcombe a proposito del cibo, Koko risponde “Love lunch eat taste it meat”. Balcombe riflette allora su come il fatto “that a gorilla would express a liking for meat also presents an interesting insight into the potential flexibility and changeability of an animal’s individual tastes, and how exposure to unusual foods can lead to their being favored. In the wild, gorillas eat only plants and some insects. Humans aren’t the only ones who can ‘acquire a taste’ for something”.

Nemmeno il piacere sessuale risulta essere un’esclusiva umana. Inizialmente, si credeva che la specie umana fosse l’unica a praticare l’attività sessuale per scopi estranei alle finalità riproduttive. Diversi studi hanno invece dimostrato la non correttezza di questa convinzione. Balcombe pone ad esempio l’accento sull’esistenza del clitoride. Il clitoride non svolge alcuna finalità riproduttiva, ma permette di trarre piacere dall’atto sessuale. Secondo Balcombe, la presenza del clitoride anche nel mondo animale è evidenza di come vi sia la possibilità di esperienze di piacere sessuale. Balcombe prende in considerazione anche l’omosessualità. Se l’unico scopo dell’attività sessuale in natura fosse la generazione di una prole, l’omosessualità non avrebbe alcun senso di esistere. La masturbazione è un’altra abitudine diffusa nel regno animale. La masturbazione è riconosciuta come presente non solo in differenti specie di mammiferi, ma anche nei rettili. Un esempio è l’iguana e la sua masturbazione non-eiaculatoria. Episodi di autoerotismo, omosessualità o attività sessuali al di fuori della stagione degli accoppiamenti sono stati osservati in numerose specie diverse di volatili. Un simile comportamento non può essere allora frutto di confusione. Infine, **Frans de Waal** (*Bonobo sex and society*) racconta come tra i bonobo le pratiche di accoppiamento siano frequentissime. Tuttavia, gli esemplari partoriscono ogni cinque o sei anni. Di conseguenza, la maggior frequenza di attività sessuali rispetto alle nascite rivelerebbe come anche nei primati non-umani vi sia una chiara distinzione tra sesso e riproduzione.

Per quanto riguarda invece i piaceri superiori, la riflessione può essere connessa alla terza teoria sul benessere. Mill presenta tre distinti piaceri derivanti dall’esercizio delle facoltà superiori: i piaceri dei sentimenti e dell’immaginazione, delle opinioni morali e dell’intelletto. L’*objective-goods list* theory elenca una serie di beni

oggettivi e imprescindibili per qualsiasi esistenza felice. I beni sono indipendenti da qualsiasi atteggiamento del soggetto nei loro confronti. Un piacere è tale perché un determinato soggetto ne trae godimento. Al contrario, i beni oggettivi sono tali indipendentemente dal giudizio soggettivo. Il legame con la discussione di Mill sui piaceri superiori riguarda i beni oggettivi presenti negli elenchi degli autori che si sono occupati di questa teoria. **Derek Parfit** propone la bontà morale, avere dei figli ed essere buoni genitori, l'attività razionale, lo sviluppo di abilità e la coscienza del bello. A questi si possono aggiungere l'amicizia e il senso di comunità, proposti da **Mark Murphy** o, nelle parole di **John Finnis**, la socialità. Si può allora notare la somiglianza con i piaceri superiori di Mill. Da un lato vi sono le facoltà dell'intelletto, dall'altro la razionalità. La sensibilità morale di Mill richiama la bontà morale di Parfit. Mentre il sentimento ben si applica a beni come l'amicizia e la socialità. Non rimane allora che verificare se la vita animale sia caratterizzata da questi beni oggettivi. O se l'animale sia in grado di godere dei piaceri superiori di Mill.

Le sofisticate strategie di caccia possono essere prova dell'esistenza di intelletto e razionalità in specie animali al di fuori dei primati, umani e non. Attraverso l'ausilio di micro-videocamere, è stato dimostrato come i corvi della Nuova Caledonia siano in grado di creare utensili per procacciarsi il cibo. Sono infatti capaci di utilizzare bastoncini di legno per estrarre le prede dagli alberi, arrivando perfino a piegare il pezzo di legno al fine di ottenere un uncino. Un altro esempio riguarda i coccodrilli. Il loro particolare colore rende più semplice la mimetizzazione nei corsi d'acqua. L'aggiunta di ramoscelli appoggiati sul dorso porta gli uccelli a credere che il coccodrillo sia solo il tronco di un albero. Inizialmente, i ricercatori hanno creduto di assistere a una mera coincidenza. In seguito, si sono accorti di come i rettili utilizzassero i rami come travestimento soprattutto durante la stagione della nidificazione, quando l'esigenza da parte degli uccelli di ramaglie era maggiore. Dimostravano così di essere consapevoli del comportamento degli uccelli e di essere in grado di agire di conseguenza.

Un esempio della sensibilità morale degli animali è la percezione di comportamenti empatici tra gli individui. Uno degli studi più interessanti è quello svolto da Russel Church sui ratti. I ratti erano stati posti in gabbie adiacenti ed erano stati istruiti sul fatto che avrebbero dovuto premere una leva interna alla gabbia per richiedere il cibo. Tuttavia, nel momento in cui avessero azionato la leva, la pavimentazione della gabbia adiacente sarebbe stata elettrificata, facendo prendere la scossa a un altro ratto. Church si era quindi accorto di come i topi, compreso il perverso meccanismo, avessero smesso di domandare da mangiare. Un'altra prova di moralità empatica, così come di socialità, è l'altruismo, espresso ad esempio attraverso la pratica del *grooming*. **Mark Bekoff e Jennifer Pierce** (*Wild Justice: The Moral Lives of Animals*) lo definiscono una forma di altruismo reciproco. Ogni animale svolge infatti il proprio ruolo dietro l'assicurazione che il compagno ricambierà il favore. L'intera pratica si fonda perciò sulla condivisione di norme di cooperazione che

comportano punizioni per i trasgressori. Bekoff e Pierce sottolineano come un simile modello comportamentale implichi non solo un superficiale scambio di favori, ma anche la creazione di una profonda dimensione sociale, poiché “fa in modo che gli animali siano disposti a cooperare e a esibire comportamenti affiliativi, e quindi può incoraggiare la socialità”. Un altro modello di comunità, socialità e anche di amicizia è rappresentato dall’esperienza ludica. Il gioco svolge infatti un ruolo primario nello sviluppo di abilità sociali, nella formazione di legami e nell’apprendimento di regole. Proprio per il suo ruolo educativo, all’interno del momento ludico possono riproporsi schemi comportamentali attinenti ad altri momenti, dall’accoppiamento alla caccia.

L’ultimo dei beni oggettivi da considerare è il senso del bello, legato anche alle esperienze estetiche. Così come negli esseri umani, anche nelle altre specie il concetto di bello è alla base dell’accoppiamento. La percezione della bellezza è perciò fondamento evolutivo. **Charles Darwin** definisce il senso del bello nella sua forma più semplice come “la percezione di un particolare tipo di piacere provocato da determinati colori, forme e suoni”. La rana ibrida dei fossi attira la compagna gonfiando le guance, mentre il pavone maschio si esibisce mostrando i colori della sua coda. Anche la produzione di suoni può svolgere un ruolo centrale nell’accoppiamento. Un esempio sono i canti creati dal gibbono per attirare la compagna. I rituali di accoppiamento sono poi occasione per manifestazioni artistiche di tipo teatrale. L’uccello fucile del paradiso, nel corso del corteggiamento, dà origine a un balletto. I cavallucci marini, a ogni risveglio, si esibiscono in una strana e affascinante “danza nuziale” che ha lo scopo di saldare il legame tra i due amanti.

Il dibattito animalista ha visto nelle nuove tecnologie genetiche degli strumenti adeguati a promuovere il benessere animale. **Alcuni autori ne sono stati così affascinati, al punto tale da essere tentati di impiegarle al fine di realizzare trasformazioni talmente radicali da risultare irreali. Quanto scritto finora non ha in alcun modo l’intento di bocciare in maniera definitiva un progetto di potenziamento animale.** Sono numerose le questioni che necessitano di essere considerate, molte delle quali non accennate negli articoli menzionati. Tuttavia, le premesse su cui viene fondato il progetto appaiono inconsistenti. **Si può discutere sul fatto che un potenziamento intellettuale possa essere utile a incrementare il benessere animale. Ma ciò non può essere dedotto da una considerazione dell’esistenza animale come qualitativamente inferiore rispetto a quella umana poiché non caratterizzata dall’esercizio di un intelletto superiore a quello animale.** Abbiamo visto come molti animali siano in grado di rispettare addirittura i criteri imposti dalle tre teorie sul benessere menzionate. Qualcuno potrebbe obiettare che le capacità razionali e intellettuali discusse siano semplici e che la vita animale sia comunque priva di un ampio spettro di beni intellettuali a cui hanno accesso unicamente gli esseri umani. Tuttavia, la possibilità di leggere un libro è un estremismo da cui non può essere inferito l’obbligo morale di un programma di potenziamento genetico così profondo e complesso.

Mettendo da parte l'idea di *optimanimal*, la vita animale è sicuramente migliorabile sotto diversi aspetti. Allo stesso tempo, l'editing genomico potrebbe davvero rappresentare l'artefatto utile alla realizzazione di un futuro paradiso ingegneristico. Tuttavia, in entrambi i casi, gli esseri umani devono cercare di superare una comprensione del mondo ancora prettamente antropocentrica. Nel primo caso, riformulando il proprio rapporto con gli animali. Al di là di esperienze quali la malattia e la predazione, l'attività umana è senz'altro tra le maggiori cause di una pessima qualità della vita animale. Nel secondo, si tratta di essere in grado di separare tra ciò che può essere concepito come un beneficio dell'ingegneria genetica per gli esseri umani e ciò che può costituire invece un beneficio per gli animali. E se, decostruendo e ricostruendo la relazione umano-animale, per non cadere nella tentazione antropocentrica, fosse necessario superare le stesse categorie di **benessere** e **sofferenza**.⁹

SUA, FINALMENTE



DPEE GEE DANIEL

Una scuffia bell'e buona s'era preso, ma quella niente.

Da quando la giovane era stata trasferita in paese, Pinìn le aveva subito messo il suo penetrante sguardo tiroideo addosso e non era più stato buono a levarglielo, anche se Violetta non pareva gradire.

E dire che Pinìn aveva un posto fisso, un salario congruo, una casa che, se anche non sua, gli era stata ceduta in usucapione vita natural durante, eppure Violetta non ne aveva mai voluto sapere. Sì, perché quello di Pinìn era il mestiere più sicuro al mondo e, con tutta probabilità anche il più antico: più antico ancora di quello di Violetta, tanto per dire.

Pinìn faceva il necroforo. Era una tradizione di famiglia la sua. Becchino il padre, becchino il nonno, becchino il padre del padre del padre, becchino il trisavolo. La carriera di ognuno di loro era cominciata sotterrando il proprio padre. Stava a guardia del camposanto. Lavorava tutto il santo giorno. Anche due o tre tumulazioni al dì, soprattutto di quei tempi che le epidemie imperversavano sino a lambire anche il loro borgo striminzito, sommandosi ai già tanti nati morti, ai contadini che tiravano i piedi nei campi per cause lavorative, agli ubriacconi che, spinti dalla troppa acquavite, finivano per tirarsi una lama in pancia a vicenda davanti all'osteria, e ai soliti vecchi decrepiti. Gliene mandavano sin dalla città, perché là i cimiteri stavano già a tappo. Sifilitici, tubercolotici, colerosi, vaiolati

arrivavano la mattina presto, a piedi in avanti, stesi lunghi su carretti tirati un ciuccio scoglionato, e a Pinìn toccava di trovare un angolo di terra da scavare per ficcarceli dentro. Una mezza dozzina di metri sottoterra, il doppio del solito, voleva il dispaccio municipale, per stare certi che la malattia non rispuntasse fuori dallo sprofondo.

Poi venivano le altre incombenze: potare le siepi, dar da bere ai fiori recisi pigiati dentro i vasi posti in faccia alle lapidi, ramazzare questa o quella cappella di famiglia per qualche baiocco di mancia sganciatogli dentro il logoro guanto a mezze dita. Quando il sole cadeva giù tra le colline, come un catafalco calato nel sottosuolo, allora finalmente Pinìn poteva tirare il fiato e ritirarsi nella casetta che la municipalità gli aveva concesso a uso privato, sistemata proprio dietro la curva che portava all'ossario dei militi, appena dietro la cappella dei Conti di Bugliolo, larga e alta il doppio della sua dimora, che però a lui andava bene così, mica si lamentava: fornello, stoviglie, pentolame, giaciglio, stufa e finestra con belvedere mortuario, che cosa poteva domandare di meglio?

Tutto spesato: alloggio e legna da ardere glieli riservava l'ufficio preposto. Male che andasse, negli inverni più rigidi, nottetempo filava a cercare tra le sepolture più remote, opera ancora del bisnonno magari, da cui recuperava il legno marcio delle bare. Per i vestiti stessa pratica: quand'era ora di svecchiare il guardaroba, stavolta andava a disseppellire i morti freschi, quelli ricomposti con un vestiario ancora alla moda, di cui li spogliava, lasciandoli nudi come i vermi di terra che erano diventati. Quanto al desinare, teneva un piccolo orto dietro la fila di tombe delle monache. Non c'è terra più fertile della terra dei morti per farci crescere degli ortaggi! Se poi non ne poteva più di zuppe di cavolo e rape fritte, usciva a caccia dei tanti leprotti che salterellavano tra le lastre. Se non ne trovava, o quel giorno scappavano troppo spediti, si accontentava di qualcuno di quei grassi ratti che girellavano tra i loculi. Gli staccava la testa di netto, con un colpo di pala ben assestato. Se li cucinava in salmì pure quelli. E in piena estate, quando in casa si soffocava dalla calura, andava a trovare refrigerio steso sul marmo fresco delle cappelle dei ricchi.

Là dentro c'era spazio anche per un'altra presenza e, eventualmente, si sarebbe trovato posto anche per i pargoli. Questo tentava di far capire a Violetta, nelle rare pause che si prendeva dal lavoro per andarle a far visita al casino, dove lei metteva in bella mostra le proprie grazie, a uso e consumo di quasi tutti quelli che varcavano la soglia di Madame Lagrange.

Tutti tranne lui, Pinìn, meschino, che veniva puntualmente rifiutato dalla presta-servizio, a dispetto del benché minimo straccio di deontologia professionale, proprio lui che era persino pronto a impalmarla, come le ripeteva a ogni visita, coi lucciconi agli occhi, torturando il cappello a cencio tra le mani larghe e tozze, per ribadirle che non trattavasi di semplice sfogo fisico, che c'era del sentimento dietro, ferace, grasso tal quale alla terra che smottava tutti i giorni a punta di badile per dare eterna requie a qualche nuovo inquilino.

La sua non era semplice smania, di quella che conduceva tutti gli altri del posto e dai paesi finitimi a schiacciarsela un paio di volte la settimana, se i risparmi lo consentivano. Lui ci perdeva le bave dietro, come un bastardo in amore. Sin da quando aveva fatto la sua entrata trionfale in piazza, insieme alle colleghe, per la nuova partita di lavoratrici mandata, come

tutti i semestri, alla Lagrange, a sostituire le vecchie lavoranti, o perlomeno quelle di loro che si fossero conservate in salute, così, giusto per cambiare aria, prima che la manovalanza erotica della casa venisse a noia agli avventori.

A Pinìn una come Violetta non sarebbe venuta a noia mai e poi mai, manco se se la fosse sbattuta tutti i giorni, un paio di volte al giorno, come conviene alle novelle sposine, se il legittimo consorte dispone. L'aveva poi riadocchiata dalle sue parti, per dir così, con la veletta nera calata sugli occhioni cerulei, tutta diversa da come si agghindava sul lavoro: compunta, in granaglie, l'aria severa.

Era alle esequie di una collega, quella che chiamavano "la Milanese", brava domina, sapeva venire incontro anche alle richieste più esigenti, era per questo che il suo tariffario prevedeva un modesto sovrapprezzo. Aveva tirato le cuoia sotto la mole mastodontica del maresciallo-capo della Benemerita, così cinguettavano in giro. Al suo funerale c'era manco il prete a sgrullare due goccioline d'acqua benedetta. Pinìn l'aveva buttata giù, nella terra sconsecrata, come di regola. Violetta stava dietro al corteo. Era una favola, strizzata in quel completino nerofumo. Se l'era mangiata per tutto il tempo con quelle grosse palle sporgenti che aveva al posto degli occhi. Era stata tale l'insistenza, che a un certo punto la ragazza, con tono insolentito, gli aveva abbaiato: «Continua le tue fatiche, brutto storpio, sta' mica a fissare me».

Era stata la prima volta che gli rivolgesse la parola, e l'unica in cui esprimesse qualcosa di diverso dai ridondanti rifiuti che avrebbe sciorinato successivamente, in tutte le occasioni in cui lui si ripresentava al bordello: «Brutto storpio, come te lo devo dire che con te non ci vengo? Manco per il doppio della tariffa. Nemmanco per il triplo!».

Violetta non era un soggetto esigente, col lavoro che faceva non poteva permetterselo. Da lei era passato chiunque, bastava avesse in tasca il tot richiesto: il sagrestano gobbo della chiesa grande, l'impiegato delle poste deturpato da quell'orrido labbro leporino, il fattore dei De Biase e il suo bravo figliolo, ambedue scorticati dai trascorsi di una brutta pellagra... La lista era lunga.

Pinìn non si capacitava del perché solo lui, tra tutto quel consorzio di ceffi storti, finisse per andare sempre in bianco. Non era tanto per il suo aspetto scalcinato, quegli occhi da rana capitata sotto la ruota d'un carro, gli abiti fuori misura, le tracce di terriccio sotto le unghie, quella gamba più corta dell'altra o la bocca marcia e sdentata. Era proprio il ruolo di Pinìn a sconsigliare Violetta dall'accettare le sue avance a pagamento, malgrado i rimproveri della tenutaria: «No, no e no! Io con quel sudicio menagramo non ci voglio andare!».

Passarono i giorni, quindi le settimane. Il beccamorto proseguiva nel suo deliquio amoroso, ma ormai non più di persona, faccia a faccia. Preferiva restare fuori dalla proprietà di Madame Lagrange, lustrandosi gli occhi strabuzzati con la visione della concupita attraverso la finestra della sala di ricezione, velata dalle sottili tendine color pulce, in modo da non esporsi a ulteriori ingiurie. Ne sogguardava la vita stretta dal corpetto sotto cui esplodevano due fianchi larghi come un barile da acciughe, le caviglie ben piantate, le braccia robuste, capaci di sollevare un feretro da sola, se ci si fosse messa d'impegno, il petto strizzato nel bustino come un paio di sanguinacci chiusi dentro budelli troppo stretti, la bocca grande

e colorita come una rosa spampanata, gli occhi pittati che sembravano quelli di qualche belva sanguinaria. Menava con sé quell'immagine di lei sin dentro allo stambugio dov'era domiciliato, alimentandola nella sua mente come un moggio da mantenere vivo, e una volta rincasato si sfogava da solo, a memoria, sostituendo una pezzuola madida alla contumace beneamata.

I molti morbi, che ammaloravano i centri abitati più gremiti, finirono per impestare anche i sobborghi e le contrade meno alla portata. Non vi è poi da ignorare che, non di rado, fossero proprio le campagne a soffiare pestilenze verso le città più popolate, attraverso i fitti commerci, laddove l'insalubre promiscuità con armenti infetti e contagianti era la norma. Fatto sta che, qualunque fosse stato il verso d'arrivo della malattia, lo stesso serraglio di Madame Lagrange non fu risparmiato. Del resto, quei fiori di ragazze che vi erano custoditi erano i più esposti ai tanti cancheri in circolazione, visto che le professioniste a libro-paga si vedevano obbligate a soggiacere alle voglie dei numerosi clienti senza poterne minimamente appurare l'effettivo stato di salute.

Senza sapere a chi dover dire grazie, una mattina inoltrata Violetta si ridestò nel suo letto a baldacchino come se un elefante sfuggito al circo equestre avesse dormito tutta la notte accovacciato sopra il suo florido petto. Nei giorni a venire la difficoltà a respirare le dava l'impressione che una mano fantasma le si fosse aggrappata ai polmoni.

Anche i clienti, specie gli habitués, s'erano presto resi conto che qualcosa non andasse e, quando la udivano rantolare sotto di loro con un filo di voce, non facevano che incalzarla: «Di', Violetta, non ti piaccio più? E dillo che non ti piaccio più...». La diretta conseguenza era l'inevitabile remissione idraulica della parte in azione, causa lo sconforto morale.

Le sue condizioni peggiorarono rapidamente. Una fitta al centro del torace aveva iniziato ad accompagnarla ovunque, allargandosi giorno dopo giorno sino a mordere la zona intorno, che si faceva sempre più vasta. La temperatura corporea le si era alzata, fermandosi a una febbriattola persistente, mai troppo grave, che però non voleva saperne di abbassarsi, nonostante decotti, intrugli e ritrovati galenici che le venivano regolarmente ammanniti. La mattina poi era solita risvegliarsi da un sonno agitato e incubale ricoperta di un velo di sudore, di cui erano inzuppate le stesse lenzuola tra le quali si era dimenata tutta la notte.

Dopo quasi un mese, la Lagrange si degnò di chiamare il medico condotto. Per convocarlo le bastò bussare all'8, l'alloggio della Gisa. Marangoni era là, a infliggere le ultime chivate alla grassa puttana che si spargeva sotto di lui. «Appena avete terminato, necessito di una vostra consulenza,» comunicò sobriamente, dando il senso di rivolgersi più al suo flaccido culo pustoloso che al volto decorosamente barbuto.

A Marangoni bastò auscultare frettolosamente la schiena di Violetta. Il referto fu inequivocabile: mal sottile! Le furono propinati nuovi decotti, nuovi intrugli, nuovi ritrovati galenici, che tuttavia non parevano sortire grandi effetti. A breve anzi, cominciò a sputare grumi di sangue, che riempivano il fazzolettino profumato di lavanda a immagine del telo di Santa Veronica. Le amiche e compagne di lavoro preoccupatissime si facevano dattorno a quel volto smagrito e violaceo, a quel fisico arcuato e perennemente scosso da accessi di tosse, tentando di recarle qualche parola di smozzicato conforto.

Chi invece non sembrava rattristirsi per le pene di Violetta, anzi, ne appariva quasi allietato, era il solito Pinìn, che non c'era sera che non passasse sotto la camera della poveretta a rallegrarsi di quel concertino di espettorazioni. Ogni colpo di tosse, una promessa d'amore.

Ci fu poco da fare. In capo a un paio di mesi la consunzione di quello che era stato un personalino aggraziato, e che ora si presentava alla vista come una carcassa tribolata, era al completo.

Non era il caso di chiamare le pompe funebri. In definitiva, si parlava niente più che di una battona, per quanto carina e amabile e tutto quanto. Pensarono le colleghe più intime a slavacciarne i resti, imbellettarli, improfumarli, rinfagottarli nel vestito buono, che le andava largo di almeno due misure per via del drastico dimagrimento che il morbo aveva causato. Le infilarono le scarpette di vernice che usava per le uscite della domenica, faticando non poco a evitare che le scivolassero via dai piedi un secondo dopo. La risolsero assicurandole con un doppio giro di spago.

Violetta era là, lunga distesa sopra il capezzale che era stato alcova, con le mani ischeletrite incrociate sul ventre cavo. La ruffiana e la tenutaria la sollevarono una per le spalle, l'altra per le caviglie e quasi ce la gettarono, dentro la cassa rudimentale, composta di assi di legno di scarto inchiodate insieme alla bell'e meglio. C'era un carretto ad attenderla fuori dalla porta, al posto dei calessini, che la avevano attesa tante volte nei mesi precedenti per un girotto dopolavoristico. Al posto del cavallo da tiro bianco come neve appena fioccata, un vecchio mulo recalcitrante e scrofoloso. Nel ruolo dell'accompagnatore galante, un carrettiere segaligno dalla carnagione itterica, che non smetteva di biasciare pugni di tabacco maleodorante, che poi bombardava tutto in giro, facendo a gara di sputi col ciuccio.

Per l'ennesima volta una lugubre processione si inostrava verso il sentiero stretto e alto che portava al camposanto partendo dalla casa della Lagrange. Le sue dipendenti sapevano la strada a memoria, oramai.

Dall'altro capo del cammino c'era Pinìn. Come un micio che aspetti il sorcio all'imbocco della tana.

Se ne stava con un'oretta buona d'anticipo, fermo in mezzo al cancello smangiato dalla ruggine. Per l'occasione, era in grande spolvero: la marsina del notaio Vitali, la redingote e le ghette del compianto farmacista del paese, le braghe a scacchi del Conte Bussuelli (era stato difficile forzare la lunga lapide sormontata dall'angelo in stucco: c'era voluto un resistente piede di porco).

Mentre il carro con la sua amata avanzava verso di lui, il cuore gli si insanguinava di passione. Aveva già preparato la buca per sistemarcela dentro. L'aveva scavata poco profonda e, una volta tumulata la bara, ci avrebbe scaricato sopra poche badilate di terra fine fine, leggera leggera, per rendere più agevole il lavoro contrario, a cui avrebbe proceduto la notte stessa, una volta che i cancelli fossero stati sigillati con il triplo giro di catenaccio, il tutto sotto la romantica pioggia dorata del plenilunio.

Quello che non aveva ottenuto il denaro, ottenne infine la morte.

LA TENTAZIONE DI DIVENTARE (ARTIFICIALMENTE) BUONI



MATTEO GALLETTI

In molti dizionari italiani il primo significato di “tentazione” in cui ci si imbatte è quello teologico della seduzione da parte del male e del peccato; si tratta quindi di una connotazione negativa, che presenta la tentazione come un allettamento che può provocare un tentennamento, un dubbio se cedere alle lusinghe e compiere ciò che non si dovrebbe, o come prova a cui la persona è sottoposta, che deve così mostrare la sua capacità di resistere al male. Ma anche fuori dal campo teologico, la tentazione è generalmente pensata come un impulso a trasgredire un ordine, sia esso morale o non morale (come quando siamo tentati da quella fetta di torta che vanificherebbe completamente la nostra dieta o che sappiamo che non dovremmo assolutamente mangiare per non peggiorare il nostro stato...).

È quindi perlomeno curioso parlare di una “tentazione a essere buoni”. La stranezza aumenta se, appunto, si inserisce un avverbio come “**artificialmente**” (o termini simili). Cosa significa essere artificialmente buoni? In questo saggio intenderemo con “artificiale” un complesso di tecnologie che possono rafforzare o ridurre capacità e disposizioni individuali già esistenti oppure crearne di nuove, migliorando così la motivazione, la decisione e il

comportamento morali della persona. Si tratta di interventi che possono essere di natura farmacologica (propranololo, citalopram, ossitocina, ma anche sostanze allucinogene, cfr. Erp), genetica (tecniche di genome editing che possono modificare la costituzione biologica degli individui) o tecnologica (la stimolazione magnetica transcranica che tramite impulsi elettrici genera un campo elettromagnetico e stimola il tessuto nervoso). Questi interventi potrebbero **potenziare** disposizioni morali come l'altruismo, l'empatia, il senso di giustizia; oppure incrementare la capacità di ragionamento pratico della persona.

Ma sono state immaginate altre possibilità tecnologiche che non “penetrano” i confini corporei dell'io, ma agiscono dall'esterno, come robot, intelligenze artificiali e realtà virtuali, che possono aiutare la persona a prendere le decisioni migliori (da un punto di vista morale) nella situazione data. Sono tutti interventi, interni o esterni, di **potenziamento morale**.

Allo stato attuale della ricerca si tratta soltanto di ipotesi o immaginazioni, che possono essere declinate come utopie, sogni o incubi. Per alcuni pensatori si tratta in realtà di fantasticherie, che non tengono conto della complessità, biologica ed esperienziale, della moralità. Molto spesso, i fautori del potenziamento morale artificiale si concentrano su una piccola porzione della mente umana, una disposizione, una capacità, un tratto caratteriale, mentre ciò che osserviamo come comportamento morale *deliberato* è il prodotto dell'interazione tra più elementi della psicologia morale dell'individuo. Inoltre, anche se riusciamo a intervenire sul complesso motivazionale e psicologico di una persona facendo in modo che alcune sue tendenze giudicate moralmente indesiderabili scompaiano (ad esempio, pregiudizi razzisti), ciò non assicura che quell'individuo non si comporterà in modo in modo immorale in altri casi (ad esempio, discriminando le persone sulla base dell'appartenenza di genere).

Anche se dovesse essere derubricata come ipotesi fantasiosa, il potenziamento morale artificiale costituisce un caso interessante per riflettere su alcune questioni di carattere filosofico. Una fra tante è proprio il modo in cui intendiamo “artificiale”. In filosofia, concetti come “artificio” e “artificiale” continuano a godere di una certa fortuna, anche se numerose sono state le obiezioni, fin dal saggio di J.S. Mill, *La natura* (1875). In queste pagine Mill sottolineava che è possibile pensare il significato di “**artificiale**” contrapponendolo a “**naturale**”, che a sua volta può avere almeno tre significati: (naturale₁) conforme alle leggi di natura; (naturale₂) indipendente dall'interferenza umana; (naturale₃) conforme a uno standard normativo. Se seguiamo questa suddivisione milliana, avremo che “artificiale” corrisponde a (artificiale₁) difforme dalle leggi di natura; (artificiale₂) dipendente dall'interferenza umana; (artificiale₃) contrario a uno standard normativo. Il primo significato non è utile per l'analisi morale, perché il potenziamento morale artificiale è del tutto conforme alle leggi di natura. È del tutto impossibile pensare un farmaco o un dispositivo efficace che *viol*i la legalità naturale. Anche il secondo significato ha scarsa rilevanza. Lo stesso Mill sostiene che la coppia naturale₂/artificiale₂ non è sovrapponibile alla coppia concettuale morale/immorale. Molte delle azioni che l'essere umano compie interferiscono con il corso naturale, eppure non ci sogneremo di dichiararle immorali. Un farmaco che riesca a curare una patologia deve il suo successo proprio al fatto che interrompe una catena di fenomeni biologici che riteniamo indesiderabile ma sarebbe piuttosto strano sostenere che

l'uso di quel farmaco è immorale *perché* interferisce con la natura. Inventare artifici è un'attività che deriva dalla stessa natura umana (come già aveva detto D. Hume nel *Trattato sulla natura umana*, 1739-1740). L'ultimo significato è quello più interessante. La natura costituirebbe una regola normativa essa stessa, un ordine morale che comanda di compiere certe azioni e di astenersi da altre. Ma anche qui Mill nota che in natura si trovano efferatezze che non esitiamo a condannare quando avvengono tra esseri umani. La natura mostra un'assoluta **indifferenza**: realizza i suoi scopi senza prestare attenzione a chi si frappone a questa realizzazione e travolgendo tutto e tutti. Questa antropomorfizzazione serve a Mill per denunciare l'idea che la natura possa essere un esempio morale.

Ma se parliamo di potenziamento morale, credo che si possa aggiungere un quarto significato a quelli elencati da Mill. "Naturale," indica un insieme di processi che avvengono secondo tempistiche e modalità che implicano uno "sforzo", una "fatica" per assicurarsi il risultato e molte volte non riesce nel suo intento, o ci riesce in malo modo. La natura opera con lentezza e senza garanzie che l'esito finale sia conforme alle nostre preferenze. L'artificiale invece offre scorciatoie e si propone come più veloce e più efficace nel conseguire il fine desiderato. Così, l'**educazione morale**, uno strumento che tradizionalmente potenzia l'individui, è percepita come un processo lento e molto spesso inefficace. Il potenziamento morale artificiale, invece, dovrebbe avere il vantaggio di rendere gli individui più morali in modo rapido e sicuro. Infatti, è proprio questa l'idea che anima la proposta di Julian Savulescu e Ingmar Persson del potenziamento delle basi biologiche delle disposizioni morali come unica via d'uscita per risolvere problemi globali, come il riscaldamento climatico, il terrorismo, la minaccia di una nuova guerra mondiale, che sono potenzialmente in grado di produrre il **Danno Estremo**, ossia la scomparsa della specie *homo sapiens*. Le vie "tradizionali" sono insufficienti per sviluppare quella coscienza morale capace di prendere decisioni, individuali e collettive, che contrastano con l'interesse personale: sono troppo lente e imprecise, modellate su una psicologia morale evoluta in contesti limitati e locali, ben diversi dalla scena globale odierna. La distinzione catturerebbe una differenza di giudizio. Il potenziamento morale artificiale sarebbe una scorciatoia che, evitando lo sforzo, rende meno meritoria l'azione che ne consegue. Pensiamo a due persone, Anna e Giulia, che sono entrambe impegnate in un gioco del tipo "fuggi dalla stanza". Si trovano in due ambienti separati ma entrambe devono risolvere un rompicapo per riuscire ad aprire la porta che le porterà all'esterno. Anna cerca di risolvere il puzzle facendo affidamento alle sue capacità di ragionamento; Giulia possiede una pillola magica che, se ingerita, le consente di cogliere in modo intuitivo la soluzione. Entrambe riescono a risolvere l'enigma ma intuitivamente pensiamo che, mentre abbiamo ragioni per apprezzare le abilità e la *performance* di Anna, il risultato di Giulia non è meritevole di un tale apprezzamento o lo è di meno. Mentre Anna si è sforzata, Giulia invece non ha fatto alcuna fatica. Il giudizio potrebbe essere ancora più netto per i casi di azione morale, come in parte sosteneva Immanuel Kant, per cui il filantropo che per benevolenza naturale dona generosamente compie un'azione il cui valore morale è inferiore alla beneficenza fatta da un filantropo che per natura è insensibile alle sofferenze altrui ma ciononostante decide di donare unicamente per il dovere.

Probabilmente pensiamo che un'azione automaticamente votata al bene sia propria di un **robot morale**, non di un agente morale umano. Un agente morale umano ha bisogno di deliberare, cioè di sforzarsi e consumare energie cognitive e tempo, per comprendere quale sia la cosa giusta da fare, senza la garanzia che il risultato di questa deliberazione sia perfetto.

La tentazione di essere morali attraverso la tecnologia, quindi, sarebbe la tentazione di prendere scorciatoie, di eludere ciò che caratterizza il nucleo dell'esperienza morale, cioè che diventare morali richiede sforzo.

In realtà, questo modo di rileggere la contrapposizione tra naturale e artificiale non sembra giustificato. In primo luogo, appare strano qualificare l'educazione morale o l'edificazione del carattere attraverso la lettura, i tentativi di auto-miglioramento come integralmente *naturali*. Sono artifici che gli esseri umani hanno perfezionato nel tempo per costruire, consolidare, perpetuare pattern di comportamento desiderabili dal punto di vista morale, in modo da favorire cooperazione, rispetto reciproco, coesione sociale. Inoltre, sembra che lo sforzo sia qualcosa che aumenta il valore morale di un'azione in alcuni casi, ma non in tutti. Si pensi a chi riesce a prevenire una sciagura e salvare vite umane (un'azione che possiamo definire "morale") tramite un intervento non meditato, istintivo, che magari mette a rischio la persona. Sebbene non ci sia deliberazione, né sforzo pensiamo che reazioni come la gratitudine, l'approvazione morale, la lode siano appropriate in questi casi. Lo sforzo non sembra quindi una componente necessaria perché la scelta e l'azione abbiano valore morale, ma probabilmente non è nemmeno una componente sufficiente, perlomeno nei casi in cui non si hanno ragioni non-morali per preferire una deliberazione *faticosa* a un comportamento che non necessita sforzo.

Quindi, il ricorso all'artificiale per diventare moralmente buoni non è di per sé una tentazione in senso pieno. La quarta interpretazione della coppia natura/artificio può essere utile per comprendere l'inadeguatezza della tesi per cui i mezzi tradizionali realizzano autentico valore morale perché inducono la persona a sforzarsi, mentre i mezzi tecnologici di potenziamento morale generano azioni prive di valore; ma rende disponibile la tesi per cui i mezzi tradizionali e i mezzi tecnologici realizzano due tipi di valore *diverso*. Si può far ricorso per individuare questa differenza alla distinzione che ha introdotto Ronald Dworkin tra un "**modello dell'impatto**" e un "**modello della sfida**" del valore della vita. Nel primo caso, si ritiene che il valore della vita dipenda dall'effetto (positivo o negativo) che essa ha sul mondo mentre, nel secondo caso, il valore della vita è misurato in base al tipo di *performance* che essa incarna, al modo in cui si cerca di vivere. Il modello della sfida non nega che parte del valore stia nelle conseguenze positive che sono prodotte o, meglio, non ha bisogno di negare questo fatto, ma è sufficiente che accetti la tesi per cui tale valore non può essere interamente ridotto all'impatto, perché il contributo del processo è fondamentale. Il duplice modello fornisce in prima battuta una prospettiva da cui giudicare se un determinato tipo di potenziamento morale realizza il valore dell'impatto o quello della sfida. Ma qui la discussione si sposta dal piano dell'etica applicata a quello dell'etica normativa, perché il modello dell'impatto sostiene che un potenziamento morale è apprezzabile quando permette di produrre un comportamento che ha un impatto positivo sul mondo, cioè, elimina o previene stati negativi (sofferenze, costrizioni, miseria, ecc.) e/o produce o

promuove certi stati positivi (benessere, libertà, prosperità, ecc.). In questo modello il potenziamento morale è motivato e giustificato interamente da queste **conseguenze**. Nel “modello della sfida” invece l’azione è concepita una *performance* che richiede consapevolezza del risultato che si intende ottenere e abilità che consentono di integrarlo nella propria vita complessiva. Implica un lavoro su di sé, sulle proprie relazioni e sulle proprie convinzioni e, talvolta, la modificazione di molti rapporti sociali. In questo caso, il potenziamento morale è apprezzabile nella misura in cui aiuta, sostiene, facilita processi riflessivi, incrementando la probabilità che il comportamento finale sia conforme a certi standard morali, senza la certezza che ciò accada. Alla fine, la scelta è tra interventi che possono, dal punto di vista morale, migliorare il **mondo** e interventi che possono migliorare le **persone**. Un mondo con minore sofferenza rispetto a quello attuale non è necessariamente un mondo abitato da agenti morali dotati di buone capacità riflessive e, viceversa, un mondo abitato da agenti morali dotati di buone capacità riflessive non è necessariamente un mondo che complessivamente contiene un grado minore di sofferenza rispetto a quello attuale. Dobbiamo scegliere da quale mondo essere tentati.

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:

MAURIZIO BALISTRERI (Torino) maurizio.blaistreri@unito.it

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

FERDINANDO MENGA (Caserta) ferdinandomenga@gmail.com

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

COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussi, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Fabio Polidori