

Istituto di Politiche Pubbliche e Scelte Collettive – POLIS
Institute of Public Policy and Public Choice – POLIS

POLIS Working Papers n. 212

March 2014

**L'evento.
Aspetti e problemi**

a cura di Francesco Ingravalle

L'EVENTO.
ASPETTI E PROBLEMI

A cura di F. Ingravalle

Abstract

The notion of "event" it reassumes a knot of central problems for the social sciences and politics underlined by Wittgenstein in his famous definition of the world ("The world is all of this that happens"). Transformed, often, in divinity ("The Chance", "The Destiny"), or considered as mere statistic frequency, the event is a silent and anxious presence in the circle of the social sciences and politics. Through contributions coming from the history of the ideas, from the political theory, from the journalistic practice, from the writing of detective stories, from the study of the Japanese tradition, brought an one 'virtual round table' a plural vision of the concept proposes him of "event".

Indice

Francesco Ingravalle, *Introduzione. Pensare l'evento. Da varie angolazioni*

Tiziana C. Carena, *Riflessioni sulle figure del caso, della sorte e del destino che danno forma al vissuto esistenziale dell'uomo (o 'parte destinata')*

Francesco Ingravalle, *Pensare l'evento*

Stefano Parodi, *La teoria funzionalista di David Mitrany, la guerra e le basi per la pace: come fronteggiare l'evento*

Cristian Mascia, *Eventi bionici*

Ezio Ercole, *La sfida dei pubblicitari*

Carla Aira, *Il giallo – una letteratura da scoprire*

Faliero Salis, *Ordini, mandati celesti e lacci rossi: i destini plurimi del Giappone*

Appendice: Plutarco di Cheronea, *Sulla Sorte*

Introduzione: Pensare l'evento. Da varie angolazioni

Francesco Ingravalle

Ricercatore confermato in Storia delle Istituzioni Politiche

Università degli Studi del Piemonte Orientale

Il titolo del presente Working Paper suona piuttosto *filosofico* e, quindi, *sospetto* per chiunque si occupi di scienze storiche, sociali e politiche. Lo statuto epistemologico ipotetico-deduttivo di queste – e in particolare delle ultime due – porta a diffidare dei temi di natura “generalistica” e, all'apparenza, più legati all'ermeneutica che all'analitica, a un contesto culturale nel quale gioca un ruolo fondamentale l'opinione, rispetto all'indagine empirica volta a costruire modelli formali con i quali tentare di comprendere “come stanno in realtà le cose” (le “cose” sociali e politiche, nel nostro caso) per poter intervenire *tecnicamente* su di esse; l'ermeneutica pare essere, forse, una forma di affabulazione assai lontana dal sapere scientifico che, nella sua declinazione tecnica, si preoccupa di trasformare il mondo sulla base di una chiara coscienza di *come stanno in realtà le cose*. “Come stanno in realtà le cose”: cioè *come* siano gli *eventi*, gli *accadimenti*, i *fenomeni*, i *fatti* e per quali motivi essi siano in un certo modo piuttosto che in un certo altro e *come* potremmo indirizzarli a essere in un modo a noi favorevole. A seconda delle aree scientifico-disciplinari, ciascuna delle scienze sociali e politiche dovrebbe riconoscersi senza fatica in *questo* schema ovvio: l'area sociologica non meno dell'area politologica e dell'area economica. La costruzione di modelli (o, come si esprimeva Max Weber, “tipi ideali”¹) ha finalità pratiche, operative, nello sforzo di comprendere gli eventi (del passato e del presente) per costruire il futuro.

Ora, la verità inquietante, ma inesorabile, che nei saperi scientifico-tecnici, come nella vita di tutti i giorni, sia *molto* raro «che si possa essere proprio

¹ Cfr. M. Weber, *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* (1904) in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Torino, Einaudi, 1997, p. 120.

certi di qualcosa» è affermazione non di un filosofo, ma del matematico Giuliano Spirito, contenuta non in un «fuor d'opera» teoretico, ma nel capitolo 1 del suo fortunato volumetto *Matematica dell'incertezza*, una agevole introduzione al calcolo delle probabilità, al calcolo combinatorio e alla statistica². Ognuno di noi opera larga parte delle proprie scelte in condizioni di incertezza dovute a imperfetta conoscenza del contesto in cui sceglie. *Ognuno*: compresi i soggetti economici, sociali, politici che, nel prendere decisioni, sono guidati, quasi sempre, da valutazioni di tipo oggettivamente probabilistico, rispetto alle quali il calcolo delle probabilità è «il tentativo di matematizzare i processi inconsapevoli o puramente intuitivi con cui attribuiamo una determinata probabilità ad un determinato evento³.»

Calcolare le probabilità equivale a tentare di governare ciò che accade, quello che noi chiameremo, sulla scorta della lingua greca e latina e degli studiosi di statistica «l'evento»⁴. La ragion d'essere dell'economia politica, della sociologia, della politologia è *governare l'evento*, cioè sottrarlo alla sua casualità e subordinarlo agli interessi umani. Fin dalla loro nascita: Adam Smith scrive la propria celebre *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* con lo scopo (dichiarato nel titolo) di individuare i meccanismi che favoriscono l'incremento della ricchezza delle nazioni. Gli economisti successivi non hanno mai significativamente revocato in dubbio tale scopo. Quando Auguste Comte, nel suo *Sistema di politica positiva* (1851-1854), delinea i tratti basilari della nuova scienza (che, con Saint-Simon, ha contribuito a edificare), egli considera quale scopo della scienza sociale il fissare le leggi con le quali la tendenza naturale dell'uomo ad agire sul resto della natura e a plasmarla a suo vantaggio sia regolata e diretta «affinché l'azione utile da questa prodotta, sia la maggiore possibile». Quando Giovanni Sartori nel saggio *La scienza politica* cerca di definire la scienza politica (o politologia) stessa attraverso il confronto con la filosofia politica, sottolinea la mancanza di operatività della seconda e la peculiare tendenza applicativa della prima: «traduzione della teoria in

² Cfr. G. Spirito, *Matematica dell'incertezza*, Roma, Newton Compton, 1995, p. 11.

³ Cfr. G. Spirito, *Matematica*, cit., p. 13.

⁴ Si vedano le considerazioni di C. Diano, *Forma ed evento*, Venezia, Neri Pozza, 1967.

pratica⁵». Che tale tendenza costituisca la ragion d'essere della scienza politica è assai chiaro anche nel recente *Manuale di scienza politica* di G. Pasquino (2010), per fare soltanto uno tra i possibili esempi.

Parlando dell'evento, anzi del *governo* dell'evento, in un contesto di scienze sociali e politiche, non ci si immette nel mare dell'inopinato, né in quello del generico; al contrario, si tocca un tema fondamentale: quello che configura la risposta (o le risposte) alla domanda «perché occuparsi di scienze sociali e politiche?»

Governare l'evento implica scelte, decisioni. Concentriamo, ora, l'attenzione sull'atto della scelta, l'atto che siamo costretti a compiere in condizioni di non completa conoscenza dei dati in base ai quali scegliere. Già Karl R. Popper basava la sua critica delle pretese predittive dello 'storicismo' sulla incompletezza delle condizioni nelle quali scegliamo. Ora, proprio le condizioni di parziale conoscenza dei dati in base ai quali scegliere obbligano, per non scegliere alla cieca, a «matematizzare i processi inconsapevoli o prevalentemente intuitivi con i quali attribuiamo una determinata probabilità ad un determinato evento⁶.» Data la natura aleatoria del contesto in cui avviene inevitabilmente la scelta (si sceglie soltanto tra possibilità; ma la possibilità implica l'alea) e dato che tale contesto coincide con quello che Wittgenstein chiamava «mondo» («Die Welt ist alles, was der Fall ist», «Il mondo è tutto ciò che accade⁷»), il mondo della probabilità è il mondo *tout-court* se si guarda al futuro (non importa se immediato, oppure remoto). In special modo tale è il mondo dei rapporti *sociali* e *politici*.

Da quando l'universo dei rapporti sociali e politici è considerato dalla riflessione oggetto di considerazione probabilistica?

⁵ Cfr. G. Sartori, *La scienza politica* in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, Torino, UTET, 1982, vol. VI, p. 691.

⁶ Cfr. G. Spirito, *Matematica*, cit., p. 13.

⁷ Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung* (1922), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1963, p. 11.

Dal tempo di Aristotele di Stagira⁸. Al suo tempo, quello che noi chiamiamo rapporti sociali (e rapporti economici) è indistricabilmente connesso alla politica, al punto di non distinguersene. Infatti, è nella *Politica* di Aristotele (soprattutto nel libro I) che troviamo una serie di osservazioni che considereremmo di pertinenza dell'economia politica e della sociologia.

Com'è noto, nella sua concezione del sapere scientifico Aristotele opera una distinzione fra oggetti del sapere immutabili o mutevoli in modo regolare e sempre uguale a sé stesso – di cui si occupano le scienze i cui enunciati sono detti «necessari» (cioè: non possono essere, nel corso del tempo, diversi da come sono) – e oggetti del sapere mutevoli senza regolarità (cioè: sono, nel corso del tempo, o possono essere, *dopo*, diversi da come si presentano *ora*), di cui si occupano le scienze i cui enunciati sono meramente probabili (le scienze pratiche e le scienze poietiche).

Soltanto alle scienze del primo tipo si confà il metodo argomentativo che Aristotele considera scientifico: il sillogismo «apodittico» o dimostrativo. Le proposizioni con il verbo al futuro prodotte nell'ambito delle scienze pratiche e poietiche non sono assoggettabili alla forma dimostrativa: dunque né l'etica, né la politica, né la poetica, né le tecniche possono assumere forma dimostrativa. Derivando, nel loro operare, da scelte, ed essendo le scelte legate all'aleatorietà, alla possibilità, alla contingenza, l'unico orizzonte che appartiene loro è quello della probabilità.

La logica della probabilità non fu sviluppata, però, da Aristotele, ma dalla scuola filosofica detta «stoica». Allo stoico Crisippo di Soli si deve la teoria del sillogismo ipotetico, che 'incorpora' nella dimostrazione l'ipotesi facendo premettere la particella «se». Ancora del II secolo dopo Cristo, aristotelici e stoici si fronteggiano sulla base di due modi di concepire il sapere scientifico; ma è proprio nel modo di pensare l'ambito sociale e politico che le due scuole trovano punti di significativa convergenza, come si vede da trattati dell'aristotelico Alessandro di Afrodisia *Sul caso e sulla sorte* e *Sul destino*. L'ambito del caso e della sorte, ben perimetrato

⁸ Si pensi al destino di plurisecolari interpretazioni del capitolo 9 del suo *Perì hermenèias* (*De interpretatione*) dedicato al problema della verità delle proposizioni con il verbo al futuro. Per una storia delle interpretazioni cfr. V. Celluprica, *Il cap. 9 del "De interpretatione" di Aristotele*, Bologna, Il Mulino, 1977; P. L. Donini, *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1989.

dall'aristotelico, è proprio l'ambito nel quale si muove il sillogismo ipotetico degli Stoici, mentre l'ambito del destino è quello delle immutabili sostanze perfette e dei moti regolari e immutabili dei corpi celesti. Un ambito che sarà trasferito all'interno della riflessione politica da Machiavelli, nel testo comunemente ritenuto come il più rilevante luogo di origine della moderna scienza della politica, *Il principe* (composto nel 1512-1513), in particolare nel capitolo XXV (*Quanto possa la fortuna nelle cose umane, et in che modo se li abbia a resistere*). La scienza della politica moderna esordisce come sapere che ha a che fare, metodologicamente, con l'aleatorietà, in una ideale (e paradossale) continuità con l'insegnamento della *Politica* di Aristotele e dello stoico Crisippo di Soli.

Va detto, tuttavia, che l'evento, per aristotelici e stoici, come poi per i teologi cristiani, fa parte di un ordine *oggettivo* del mondo nel quale si radica la normativa dei comportamenti umani: le *virtù*, per gli aristotelici, la vita secondo la ragione universale per gli stoici, la legge di Dio per i cristiani (come per il monoteismo ebraico e per quello islamico). Il mondo dell'aleatorietà è assoggettato a tentativi di normarlo secondo principi immutabili. Tanto il *De regimine principum* di Tommaso d'Aquino (figura centrale della teologia cattolica dal XIII secolo in avanti), quanto la *Politica methodice digesta* di Johannes Althusius (il celebre giurista calvinista vissuto circa trecento anni più tardi) si riferiscono all'idea di un ordine oggettivo di valori che debbono orientare le azioni umane in un mondo che dieviene e si trasforma spesso in modo tutt'altro che trasparente alla razionalità umana.

Sino alla metà del XIX secolo, la teoria cristiana della Provvidenza come reggitrice degli eventi umani e, a partire dal XVII secolo, la teoria laica della storia come progresso procedono in parallelo, ciascuna evocando un ordine oggettivo del mondo che andrebbe dispiegandosi, più o meno necessariamente, e più o meno chiaramente, nel tempo.

Come scrive Max Horkheimer:

«La ragione oggettiva esisteva non solo nella mente dell'individuo, ma anche nel mondo oggettivo: nei rapporti tra gli esseri umani e fra le classi sociali, nelle istituzioni sociali, nella natura e nelle sue manife-

stazioni⁹.»

Sull'idea di un ordine oggettivo della realtà – naturale e culturale – riposa logicamente e storicamente l'idea di una prevedibilità *assoluta* della sequenza di eventi che costituisce la storia, nella duplice forma della previsione razionale e della profezia: lo storico ateniese Tucidide considera la storia «acquisizione perenne» perché ritiene immutabile la natura umana e ciclico il movimento del tempo; conoscere il passato, dunque, insegna l'avvenire che riprodurrà sempre, per sommi capi, il passato. Il profetismo vetero-testamentario considera linearmente la storia umana come una costante rivelazione del piano di Dio attraverso *media* adeguati (i profeti) che gettano un raggio di luce sul futuro. A partire dal secolo XVII la diffusione del paradigma meccanicistico della conoscenza scientifica ripropone il fine di una previsione assoluta degli eventi derivandola dalla conoscenza delle leggi immutabili della natura che governano i corpi e i loro movimenti (non a caso Hobbes vorrebbe ridurre la complessità della politica alla semplicità e chiarezza della geometria e fare per la politica quello che Galilei ha fatto per l'astronomia e per la fisica).

L'emergere della concezione statistico-probabilistica del sapere, tanto nelle scienze della natura, quanto nelle scienze della cultura è un lento processo che diventa più rapido e, poi, addirittura impetuoso tra a fine del XIX secolo e il primo ventennio del XX secolo. Esso comporta un duplice esito nell'ambito studiato dalle scienze sociali e politiche visibile in tutta la sua estensione nel primo decennio del XXI secolo:

- a) da un lato la sequenza degli eventi è considerata come riconducibile al volontarismo divino (con grande vantaggio dei monoteismi) o all'influsso di potenze arcane (le più diverse forme di esoterismo, a scendere, fino alle «stelle su misura» di cui già parlava Adorno);
- b) dall'altro lato la sequenza probabilistica degli eventi è considerata come l'unica dimensione del reale (come già è giudicata da J. Monod, *Il caso e la necessità*, del 1965) e la storia non è più considerata come dotata di senso (inteso come nell'ambito del progressismo laico o del provvidenzialismo religioso);

⁹ Cfr. M. Horkheimer, *Eclissi della ragione* (1947), tr. it. di E. Vaccari Spagnol, Torino, Einaudi, 1969, p. 12.

c) la tesi weberiana sul «politeismo dei valori» porta in luce per la prima volta (in *La scienza come professione* del 1919) il carattere relativo di quelle formazioni simboliche che ci orientano nelle nostre scelte quotidiane e che orientano anche i decisori politici, senza essere mai stata confutata o superata, anzi essendo stata rafforzata dai movimenti migratori che fanno convivere negli Stati collettività culturalmente assai diverse, legate a sistemi simbolici vitali non di rado in conflitto;

d) La genesi, nel primo decennio del XXI secolo, di un «diritto amministrativo globale», il rinnovarsi del problema della vigenza dei *Diritti dell'uomo* in una dimensione mondiale, il ridimensionamento del peso dei piccoli Stati e il sovradimensionamento del peso degli Stati continentali e sub-continentali e delle organizzazioni soprattutto finanziarie sovranazionali.

Da questi quattro fattori, qui grossolanamente sbozzati, deriva che i fini dell'agire economico, sociale e politico, compresi nei *Diritti dell'uomo*, si collochino in terreni socialmente eterogenei, conflittuali e molto più ampi rispetto alle dimensioni degli Stati nazionali di un tempo (nelle condizioni culturali dei quali sono sorte l'economia politica, la sociologia e la politologia con la loro tematizzazione del rapporto con i valori etico-giuridici da realizzare). Se è così, le scienze umane e sociali si trovano di fronte a una 'ridefinizione al rialzo' della loro vocazione originaria: il governo dell'evento su scala *globale* per realizzare finalità eticamente e giuridicamente fondanti la vita collettiva delle società industrializzate, ma considerate inevitabilmente alla luce del «politeismo dei valori». Non è esagerato, a questo punto, parlare di «governo del *mondo*» (nell'accezione wittgensteiniana del termine «mondo» che, peraltro, non esclude quella aristotelica¹⁰). Così, l'intero orizzonte umano è conoscitivamente ricondotto nei confini dell'epistemologia probabilistico-statistica, un'epistemologia dichiaratamente soggettivistica (nel senso di relativa alle esigenze della soggettività generale umana); e le finalità della vita umana associata (che sono parte degli obiettivi per cui si lotta sul terreno socio-politico) cadono conoscitivamente fuori di questi confini.

Horkheimer osservava:

¹⁰ Cfr. Aristotele, *Lettera ad Alessandro sul governo del mondo*, a cura di F. Ingravalle, Milano, Mimesis, 2013.

«In ultima analisi, la ragione soggettiva è la capacità di calcolare le probabilità e di coordinare i mezzi adatti con un dato fine»

e aggiungeva:

«Nessun fine è ragionevole in sé, e non avrebbe senso cercare di stabilire quale, dei due fini, sia più “ragionevole” dell’altro; dal punto di vista soggettivistico un paragone del genere è possibile solo quando i due fini servono a un terzo, superiore a entrambi, se, cioè, non sono fini, ma mezzi¹¹.»

In oltre sei decenni chi è mai riuscito a smentirlo?

Da quanto è stato detto fin qui consegue che

«la validità degli ideali, i criteri delle nostre azioni e convinzioni, i principi basilari dell’etica e della politica, tutte le nostre decisioni fondamentali son fatti dipendere da fattori diversi dalla ragione: da una scelta, da una predilezione soggettive. Ed appare ormai privo di senso parlare di verità nel prendere decisioni pratiche, morali o estetiche¹².»

La fonte di queste decisioni, se non «irrazionale», va definita, per lo meno, «arazionale».

Questo modo di intendere la ragione (detta «ragione soggettiva», oppure «ragione strumentale») consiste in un puro *calcolo* del rapporto tra mezzi e fini (il modello ne è stato tracciato già da Max Weber¹³, sulla base della razionalità utilitaristica delineata da Hobbes e, poi, da Bentham e da John

¹¹ Cfr. M. Horkheimer, *Eclissi*, cit., p. 13.

¹² Cfr. M. Horkheimer, *Eclissi*, cit., pp. 14-15.

¹³ Cfr. T. Parsons, *Relazione ai valori e oggettività delle scienze sociali* in Adorno, Aron, Marcuse, Parsons, Rossi, Stammer, Topitsch, *Max Weber e la sociologia oggi*, tr. it. di I. Bonali e G. Rusconi, Milano, Jaca Book, 1967, ed. originale, O. Stammer (hrsg.), *Max Weber und die Soziologie Heute*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965; Marcuse, *Industrializzazione e capitalismo* in Adorno ecc., *Max Weber*, cit., pp. 201-225.

Stuart Mill, ma è stato reso veramente popolare dalla diffusione che ne ha dato il Circolo di Vienna¹⁴). I fini, in questo giro di concetti, sono, per lo più, proiezioni di interessi personali e professionali (di «casta» o di «classe», se si preferisce) la cui dinamica pregiudica gravemente ogni forma di solidarietà sociale e la coesione sociale stessa potenziando l'antagonismo nella società.

Horkheimer è consapevole che le basi teologiche e metafisiche della razionalità oggettiva (edificate da Platone a Hegel) si sono sgretolate da tempo; che la società tecnologica, per funzionare, nel suo complesso, non ha bisogno delle basi cognitive fornite dalla razionalità oggettiva; che le migliori basi cognitive del fare tecnologico sono la razionalità strumentale e la sua epistemologia probabilistico-statistica; che il compito del sapere, una volta ridotto l'*essere* all'*avere*, è *esclusivamente* il governo dell'evento (dimensione vitale di ordinamenti sociali che non *stanno*, ma *divengono* con rapidità crescente, al punto da indurre taluno a sostenere che a partire dalla rivoluzione industriale il tempo ha cambiato la propria andatura¹⁵). In una società classista il governo dell'evento avviene secondo finalità ben raramente condivise, non esistendo strumenti di controllo collettivo in merito.

Resta, pesante come un macigno, un'altra osservazione di Horkheimer:

«Il pensiero tende a lasciare il posto ad idee
belle e fatte, standardizzate; e queste ultime
sono trattate da una parte come strumenti

¹⁴ In particolare da O. Neurath, uno degli estensori del manifesto del circolo, soprattutto nel breve scritto *Pianificazione internazionale per la libertà* (1942), a cura di F. Ingravalle e T. C. Carena, Torino, Scholè, 2010. Grande l'influsso che tale tipologia di razionalità ebbe sulla formulazione della teoria funzionalistica della politica internazionale elaborata da D. Mitrany, sul quale cfr. S. Parodi, *La teoria funzionalista di David Mitrany. Con riproduzione anastatica della traduzione italiana del volume di David Mitrany, Le basi pratiche della pace. Per una organizzazione internazionale su linee funzionali*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 2013. Le idee di Mitrany che influenzarono Jean Monnet nella creazione del modello della C.E.C.A. e sono alla base anche della strutturazione della C.E.E., non vanno considerate estranee neppure alle teorie elaborate da W. Hallstein sul quale cfr. C. Malandrino, *«Tut etwas Tapferes»: compi un atto di coraggio. L'Europa federale di Walter Hallstein*, Bologna, Il Mulino, 2005.

¹⁵ Cfr. D. Halévy, *Essai sur l'accélération de l'histoire*, Paris, Fayard, 1961 sul quale cfr. F. Ingravalle-T. C. Carena, *Morfogenesi dell'evento*, Roma, Aracne, 2012 pp. 93-138.

da abbandonare o accettare opportunisticamente, dall'altra come oggetti di adorazione fanatica¹⁶.»

Era il 1947, quando Horkheimer scriveva queste righe. Il lettore, oggi, non vede alcunché di drammatico nella riconduzione della storia a caso e sorte e della razionalità a strumento di calcolo per governare il caso e la sorte; non gli sembra che sia il caso di allarmarsi neppure per la conseguenza che ne deriva, la separazione dell'ambito delle idee (non riconducibili alla sfera dell'epistemologia probabilistico-statistica) dall'ambito della prassi che viene ridotta, da realtà etico-politica, a realtà poetica fondata sul «*Know How*». Abituato dalla divulgazione del pensiero di Nietzsche (e dalla sua carica di nichilismo, tanto passivo, quanto attivo: tanto libero gioco delle prospettive valoriali, quanto subordinazione autoritaria delle prospettive valoriali socio-economicamente più deboli a quelle più forti) e dalle sue logiche conclusioni, la grande constatazione post-moderna di Lyotard circa l'infondatezza della metafisica occidentale e dalla grande teorizzazione del pensiero debole di Vattimo (che ha fuso l'ermeneutica di Gadamer e il prospettivismo di Nietzsche riducendo il conoscere a proiezione di prospettive soggettive su una realtà che nessuno può conoscere oggettivamente) a considerare il caso, la sorte – luoghi dove si incontrano o si scontrano interessi reali o fantastici, retoriche mediatiche di genere assai vario in grado di muovere folle telematiche – come norme indiscutibili, luoghi ovvii del vivere umano. Nessuno sente alcuna nostalgia per la ragione oggettiva, prima di avere veduto che cosa significhi *veramente* nel concreto, nel quotidiano, la flessibilizzazione dell'esistenza e la sua riduzione a opportunismo assoluto, tipiche di quella che Baumann ha chiamato «modernità liquida». La flessibilizzazione dell'esistenza va governata proprio perché caso e sorte sono diventati gli orizzonti consapevoli del vivere quotidiano nelle società occidentali. Non è strano il godimento estetico dei giochi di azzardo che trovano strada ben liscia per diffondersi: il gioco d'azzardo è lo specchio fedele della dimensione statistico-probabilistica del vivere sempre più dominante, così come l'amore per il rischio che essa implica spiega anche la popolarità dei giochi di guerra

¹⁶ Cfr. M. Horkheimer, *Eclissi*, cit., p. 53.

elettronici e degli *sport* estremi. Ne deriva la singolare «educazione sentimentale» del XXI secolo che prevede il successo mondano all'apice delle priorità e l'angoscia che deriva da una consapevolezza: nel mondo ridotto a evento, la sorte e il caso (che non sempre danno, ma che possono sempre togliere) sono signori incontrastati che soltanto il governo tecnico dell'evento può, per un tempo breve o relativamente lungo, subordinare ai desideri umani (che sono sempre determinati, nella loro concretezza, dalle condizioni economiche e sociali).

La fine del paradigma conoscitivo aristotelico, il tramonto del paradigma conoscitivo meccanicistico, lo sviluppo dell'epistemologia probabilistico-statistica e i progressi della logica formale e della teoria dei sistemi ci consegnano un quadro teorico, nello studio dell'evento come realtà sociale e politica, che può essere (poveramente, ma funzionalmente rispetto ai limiti della presente introduzione) riassunto come segue.

Se consideriamo il lato predittivo della statistica (il più importante per le nostre considerazioni), notiamo che a partire dal *passato* e dal *presente* esso tenta di prevedere gli eventi futuri e fornisce, così, un aiuto nel compimento delle scelte e nelle decisioni. Ora, la probabilità di un evento complesso (somma logica degli eventi **A** e **B**) è data dal rapporto tra il numero dei casi favorevoli (fornito dalla *storia* dell'evento) e il numero dei casi possibili, a condizione che i casi possibili siano equiprobabili (secondo la definizione 'classica' della probabilità), oppure dal rapporto tra il numero di esperimenti effettuati con esito favorevole e il numero complessivo degli esperimenti effettuati (secondo la definizione frequentistica della probabilità); oppure dalla misurazione dell'aspettativa che si nutre in merito al realizzarsi di un evento (definizione 'soggettivistica' della probabilità).

Se questo è vero, posto che si intenda dare una immagine scientifica di come si forma un evento, della sua *morfogenesi*, quest'immagine dovrà consistere in una applicazione particolare di una concezione matematica della contingenza. Le ragioni storico-concettuali di questo importante – per il sapere occidentale – punto d'approdo sono state descritte con taglio problematico nel volume *Morfogenesi dell'evento*. Gli interventi qui riportati sono le relazioni svolte nel corso della presentazione del volume, il 7 giugno 2013 presso l'Ordine dei Giornalisti di Torino.

La peculiarità del dibattito sviluppato attorno al libro risiede nella pluralità degli angoli visuali dai quali l'evento è pensato e nella sostanziale unità di quello che questi angoli visuali permettono di vedere. La pluralità è intuitiva, per così dire: che cos'hanno in comune *storia della filosofia*, *politologia*, pubblicistica, narrativa «gialla», cultura giapponese? Nulla, sembra di poter dire. Tuttavia, la prima ci aiuta a chiarire i termini concettuali del problema in una prospettiva storica, la seconda, la terza e la quarta e la quinta ci offrono esempi diversi concreti del tema e della necessità oggettiva di mettere la prospettiva storico-concettuale in costante dialogo con le diverse esperienze dell'evento.

Il primo intervento (T. C. Carena, *Riflessioni sulle figure del caso, della sorte e del destino che danno forma al vissuto esistenziale dell'uomo 8° 'parte destinata'*) suggerisce di ricollocare nel quadro della concezione probabilistica della storia (intesa come rete di eventi in continuo ampliamento) sia la visione, classica, della storia come «destino», sia la altrettanto «classica» visione della storia come Provvidenza, sia, ancora, le concezioni della storia fondate sui «grandi individui» e di considerare quello che è denominato, solitamente, nel linguaggio comune, «destino» come il prodotto dell'interazione fra soggetti agenti e accadimenti prodotti dall'interazione di altri soggetti agenti (il 'mondo'). Paradossalmente ci viene detto che il mondo non può che essere contingenza, cioè che *necessariamente* il mondo è *contingenza*.

Il secondo intervento (F. Ingravalle, *Pensare l'evento. Tra Crisippo di Soli e Alessandro di Afrodisia*) suggerisce di puntare l'attenzione su due tra i più articolati tentativi di pensare l'evento nel mondo ellenistico e tardo-antico: quello compiuto dal filosofo stoico Crisippo di Soli (di cui ci restano poche, ma significative testimonianze) e quello compiuto dal filosofo aristotelico Alessandro di Afrodisia. Tentativi che rivelano lo sforzo di pensare con la maggior precisione possibile quello che è pensabile soltanto in via di approssimazione. *Pensare*, infatti, equivale a *ponderare*, cioè, etimologicamente a *soppesare*, a sottoporre gli accadimenti alle griglie concettuali (poi, alle griglie geometrico-matematiche, con il primo trattato di astrologia, il *Tetrabiblos* di Claudio Tolomeo); ma equivale anche a *ricordare* che ognuno di noi ha a che fare con l'alea, non soltanto

quotidianamente, ma *a ogni istante della vita*. Un *memento* presentato come monito dalla condizione precaria del soggetto vivente in ogni epoca, ma soprattutto nell'attuale èra della flessibilità economico-sociale. Alessandro di Afrodisia, non meno di Crisippo, presenta la sfera etico-sociale e politica come sfera in cui regnano il caso e la sorte. Il soggetto che *sceglie*, nel mondo sublunare, nel mondo della tradizione aristotelica, come nel mondo espressione del *Logos* della tradizione stoica si trova sempre di fronte al volto sfingeo di *Tyche* (la Sorte), alla sua radicale imponderabilità e imprevedibilità. Solo la rivoluzione industriale e la conseguente fiducia pragmatica nella scienza della natura e nei suoi metodi conoscitivi forniranno al soggetto occidentale una speranza: quella di serrare matematicamente l'evento, di addomesticarlo attraverso gli strumenti del calcolo delle probabilità e la statistica. Ma lo sforzo tecnologico riduce la natura a puro oggetto di sfruttamento e a una grande pattumiera. Lo sforzo economico e politico di integrare i mercati per scansare il rischio della guerra e per massimizzare il benessere sembra riprodurre le fattezze enigmatiche della Sorte: i rifiuti della produzione tecnologica ci assediano, guerra e terrorismo proliferano ai confini del mondo commercialmente integrato e la miseria 'esterna' a esso vi penetra con i flussi migratori nei quali la dignità e la vita umana contano ben poco, mentre la fame continua a serrare selvaggiamente una buona parte del genere umano.

A fare i conti con l'evento in politica estera ci conduce l'intervento di Stefano Parodi dedicato alla teoria funzionalista di David Mitrany (1888-1975), economista, esperto di politica internazionale e giornalista e al suo porre al centro della propria indagine «l'unica previsione possibile: la previsione dell'imprevedibilità.» Nell'ambito delle relazioni internazionali Mitrany immagina una condizione di stabilità dinamica basata su continui adattamenti dell'integrazione funzionalistica della produzione e del commercio degli Stati del mondo in grado di realizzare adattamenti continui che, di fronte agli eventi, diventino reazioni immediate e automatiche in base ai propulsori naturali rappresentati dall' «ordine naturale» e dall'egoismo. La pace deve essere fondata non sulla mutevole (e determinata dagli eventi) volontà degli Stati, ma su un sistema internazionale poggiante sull'interesse comune ramificato nell'integrazione

dei diversi settori della produzione e dello scambio. Sul piano economico, quello che politicamente era l'evento *imprevedibile e ingovernabile* (data la tendenza degli Stati alla politica di potenza) diventa l'evento governabile dall'organizzazione internazionale dell'integrazione.

Nell'intervento di Cristian Mascia (*Eventi Bionici*) il gruppo, inteso come realtà psicologica, in quanto esito dell'interazione fra i soggetti è un altro terreno per studiare l'evento. L'evento che sconvolge la struttura di un gruppo è portato da un soggetto particolare che lo psicologo W. R. Bion (1897-1979) indica con il nome di «mistico», oppure di «genio» o, ancora, di «messia.» Nei suoi confronti, il gruppo reagisce con strategie di contenimento, di adattamento: l'imprevisto si incarna in una persona portatrice di un *carisma* particolarmente intenso e lo sforzo del gruppo è quello di non lasciarsi distruggere, ma di inglobare le potenzialità positive del soggetto carismatico. L'idea nuova, muovendosi sulle gambe del soggetto carismatico contiene una forza ricostruttiva che il gruppo cerca di rendere funzionale alla propria perpetuazione, sulla base di reazioni non necessariamente formalizzate (come nel caso dei rapporti internazionali secondo Mitrany), ma largamente adattive: la relazione fra il mistico e il gruppo coesistono, si influenzano in modo reciprocamente vantaggioso, oppure si impoveriscono reciprocamente.

Nell'intervento di Ezio Ercole (*La sfida dei pubblicitari*) i *media* sono attori dell'evento in triplice modo: riportando la storia fattuale, falsificando la notizia, plasmando le menti nello spettacolo della notizia. Allo stesso modo, con gli stessi canali, si informa, si deforma e si conforma. E, dato il valore di esempio della *parola* e dell'*immagine*, si tratta di tre distinti modi di suscitare nei soggetti destinatari l'inclinazione a produrre eventi, ad agire in un modo o in un altro. Il che comporta una responsabilità, morale e sociale, da parte del «mediatore» o professionista dei *media*. A fronte della sostanziale irresponsabilità della rete c'è la responsabilità effettiva dei due «polmoni» del giornalismo italiano, per esemplificare sul piano nazionale, i professionisti e i pubblicitari, tradizionalmente depositari di un ruolo di promozione della crescita sociale (si pensi alle osservazioni di J. Habermas nella celebre *Storia e critica dell'opinione pubblica* del 1962). Si configura, pertanto, di fronte all'esigenza di cogliere al volo l'evento (e fare lo *scoop*)

e di fronte all'inevitabile funzione di configurare nuovi eventi con l'informazione, di tentare di governare una professione che tutto ha a che fare con l'evento, attraverso un'etica della responsabilità consona alla vocazione del giornalista professionista e pubblicista: quella di piegare l'evento alle finalità dell'educazione collettiva.

Esiste una categoria della creazione di eventi che non coincide né con l'azione, né con la falsificazione o deformazione, né con l'informazione, ma ha a che fare con la disinteressata configurazione fantastica: l'arte del narratore. Carla Aira si sofferma su una particolare tipologia narrativa: il «giallo». Di per sé, nella narrativa, lo scrittore assume il ruolo di Dio o del destino, o della Sorte o, ancora, del caso. È lui il decisore supremo degli eventi, come nei monoteismi lo è Dio (a fronte del conflitto fra decisori tipico delle religioni politeistiche). Il narratore crea una catena di eventi che egli può modificare a proprio piacere. La sua virtù non deve confrontarsi con alcuna forza esterna – tranne il consenso del pubblico che, immaginato predittivamente dall'autore, può orientarlo verso un certo svolgimento della trama piuttosto che verso un certo altro). Il narratore / la narratrice dell'evento padroneggia in modo assoluto la catena delle sorti, cioè la trama perché l'ha creata. Nella narrativa «gialla» il narratore / la narratrice-Dio colloca l'evento rivelatore che abbisogna del soggetto che, per professione o incidentalmente, sia il rivelatore di quello che l'evento può disvelare (l'*Unknown*) e che è decisivo per la risoluzione del caso. Il *detective* ritrova, assai spesso gli elementi indizianti per caso – nella vita reale il caso si produce da sé, nella narrativa «gialla» esso è prodotto dal narratore. Il *detective* può giungere a scoprire che il criminale e l'uomo onesto sono la stessa persona, come il *Lo strano caso del dottor Jeckyll e mr. Hide*, ma può anche scegliere, come Sherlock Holmes di assoggettare la casualità a un severo sguardo razionale in grado di incatenare l'evento, di svelarlo, magari attraverso la creazione di altri eventi.

L'intervento di Faliero Salis (*Ordini, mandati celesti e lacci rossi: i destini plurimi del Giappone*) presenta la peculiare e complessa immagine dell'evento (del destino) nella cultura giapponese all'interno di una cornice prevalentemente sincronica. Il panorama si presenta sfaccettato: c'è un "destino" che è in parte determinato da forze che l'uomo non può

controllare ma che attraverso forme propiziatriche tramandate nel corso del tempo si spera di “addomesticare”; e un “destino” insediato negli individui fin dalla nascita (se non prima), sulla cui apparente immutabilità l’ambiente può svolgere un’azione di disturbo. Il “destino” è anche considerato «decreto celeste» e talvolta si concretizza nell’immagine del «filo rosso» che, una volta legato, nulla e nessuno può sciogliere. Alcune sorprendenti analogie colpiscono il lettore occidentale: colui che è fortunato è detto «*un ga ii hito*», cioè «persona che ha un buon *un*», denominazione analoga, nell’innegabile divergenza, a quella greco-antica di *eudàimon*, «colui che ha il buon *dàimon*» (il *dàimon* è l’essere divino che assegna la sorte che gli spetta a ogni uomo). Il «filo rosso del destino» presenta analogie con il campo semantico tracciato dall’etimologia della parola greca *ananke* («necessità») ove troviamo il significato di «catena»¹⁷, la catena degli eventi, la connessione delle sorti. La parola passerà poi a designare una delle divinità del destino. In Omero, inoltre, si conosce bene la possibilità di eventi che accadano «al di là di quello che è decretato dal destino» e il destino stesso è visto come decreto divino (*mòira Zenòs* «destino decretato da Zeus»), oltre che come una potenza a sé stante: “destino” come missione affidata dal cielo e destino come dispensato dal cielo. Due campi semantici che si sono tramandati sino alla cultura giapponese odierna.

La presente raccolta di interventi si muove attorno al rapporto tra soggetto ed evento, già tematizzato, come ricordato sopra, da Machiavelli. Per richiamare le origini classiche di tale rapporto problematico, viene pubblicata, in appendice, la traduzione di un breve trattato di Plutarco di Cheronèa *Sulla Sorte* che pone il problema dell’evento in termini tali da anticipare il modo stesso di porre il problema da parte di Machiavelli.

¹⁷ Cfr. H. Schreckenberg, *Ananke*, Beck, München, 1964, pp. 165 ss.

Riflessioni sulle figure del caso, della sorte e del destino che danno forma al vissuto esistenziale dell'uomo (o 'parte destinata')

Tiziana C. Carena

La storia ha una forma, una struttura

Soffermandoci sui livelli minimali del “fare storia”, sulle operazioni di base del mestiere dello storico e sugli interrogativi che lo storico di professione talora trascura, come troppo “filosofici”, è emersa la storia come nascita di forme culturali e politiche che legittima un discorso morfo-genetico (cioè di *genesi della forma*), il discorso sul *mondo*, sulla sua storia intesa come sequenza di forme simboliche e organizzative.

La nozione di “storia del mondo” (non soltanto occidentale) apre alla domanda: che cos'è il mondo? Wittgenstein, nel *Tractatus logico-philosophicus* (1918), (proposizioni 1-1.1), scriveva: “Il mondo è tutto quello che accade. Il mondo è l'insieme dei fatti, non delle cose”. I fatti sono il risultato delle azioni. Tali sono i fatti sociali e politici. I fatti sono, come affermavano gli Stoici, «accadimenti», «eventi¹⁸.»

Ripensiamo a Kant: le forme del sapere e dell'agire sono modi di guardare al mondo. Nel *Risposta alla domanda che cos'è l'Illuminismo* Kant sottolinea le diverse angolazioni visuali dalle quali è possibile guardare al mondo; nel saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?* Illustra la strana relatività dei punti cardinali: in qualsiasi posto, chiunque può definire “destra” e “sinistra” rispetto a sé e Nord, Sud, Est, Ovest, rispetto al punto in cui si trova: per chi è a Torino, Venezia sarà a Est; ma per chi si trova a Istanbul Venezia sarà a Ovest, e ancora di più lo sarà Torino. Così è anche per il tema del destino: volta a volta legge che si impone agli uomini e prodotto delle loro azioni intrecciate. Ma non tutto si risolve nel detto latino “tante le teste, altrettante le opinioni”: in uno scritto non molto noto (*Saggio sulle malattie della mente*) Kant afferma che il mondo comune a tutti, quello che tutti vediamo è, talora, distorto perché l'immaginazione perde il contatto

¹⁸ Cfr. C. Diano, *Forma ed evento*, cit., p. 11.

con i dati sensibili e considera i propri fantasmi come reali, oppure perché quello che si vede viene deformato da errori di giudizio.

La forma o struttura si configura mediante l'intervento umano

Dati i soggetti umani che producono i fatti, gli accadimenti, gli avvenimenti, attraverso le loro *azioni* reciproche, è dato un insieme di regole stringenti, di limiti a quello che gli uomini possono fare e al tempo in cui lo possono fare. Le scelte passate preformano le possibilità future, via via che ciascuno di noi avanza negli anni.

Possiamo dire che da quando esiste l'uomo esiste la forma del tempo *storico*, la storia come realtà strutturata di elementi cui sono stati conferiti dei significati. La storia è storia di eventi umani (storia che dobbiamo considerare storia "sociale") e di eventi naturali narrati dall'uomo. L'apparente ovvietà non nasconde il problema: l'uomo afferma di essere *assoggettato* a quella stessa storia di cui è co-autore assieme agli altri uomini, ma che, una volta realizzata, gli appare come prodotto di un potere estraneo, di un volere non suo o *non interamente* suo. Eraclito scrive: «Il carattere è il dèmone per l'uomo»; come prodotto del *carattere* l'azione appartiene all'uomo ed egli la riconosce; ma come realtà obiettiva, che gli sta di fronte, essa gli sembra il risultato dell'azione di un potere esterno, divino (appunto: il *dèmone*). Ecco lo spazio per la domanda: sono io l'autore del mio destino, oppure no, o, ancora, *non completamente*?

L'intervento umano disegna il percorso che il destino deve seguire

Non completamente.

Possiamo parlare di un concorso di cause: condizioni già date sulle quali il soggetto non ha alcun potere e condizioni create dal soggetto agente stesso che, in corso d'opera, crea nuove condizioni via via che agisce. *Se è così, allora il destino si sviluppa nel presente.* Strana affermazione, dato che, quando si parla di destino, sorte, caso, la nostra mente è rivolta a quello che è accaduto (e che noi trasformiamo in presente con il ricordo) e a quello che

accadrà (e che noi, ugualmente trasformiamo in presente con le azioni che derivano dalle nostre speranze e dalle nostre previsioni). La realtà è un presente assoluto. La virtualità, invece, è un presente relativo. Il passato, ricordato, è presente, il futuro, anticipato, è presente. Il presente genera quello che comunemente si chiama “destino”.

L'unità di libero arbitrio e destino

Pensiamo a una sorta di binario ideale dove concorrono e concregono sia il destino, sia il libero arbitrio, in un tempo istantaneo: quando si interrompe il principio di reciprocità che permette al vissuto esperienziale di divenire nel mondo reale? Il principio di reciprocità garantisce la coesistenza di due mondi eterogenei¹⁹.

L'evento accade nell'impatto dell'azione del soggetto sull'oggetto

L'evento, dunque, accade nell'impatto dell'azione del soggetto sull'oggetto; l'evento potrebbe essere detto il *caso* (*casus*: quello che accade) nato da destino (ordine generale della realtà) e libero arbitrio.

Quand'è che il soggetto permette che questa rappresentazione del mondo reale divenga il suo vissuto (un esempio estremo: il sopravvissuto a un disastro aereo – di matrice culturale-, a un terremoto – manifestamente di matrice naturale)?

Come viene vissuta dal soggetto la rappresentazione del mondo reale? Perché non parlare di rappresentazione? Che cosa intendiamo per “rappresentazione”? E se riferita al mondo reale, come intenderla? Una sorta di proiezione del soggetto fuori di sé oppure il riflesso del mondo esterno nell'interiorità del soggetto? La rappresentazione del mondo reale diviene il suo vissuto in ogni caso. Schopenhauer ha sostenuto che “il mondo è la mia

¹⁹ In quanto il soggetto si autodetermina e opera nel contesto oggettivo che è determinato dalla sua azione; la storia, come scrive Simmel in *La forma della storia*, è, per principio, una forma di ordinamento e di comprensione di tutto ciò che è reale ad opera dell'uomo e in tal senso è intesa questa realtà generale (storica) oggettiva, determinata a priori e, perciò, statica o permanente nella sua sostanzialità, e la realtà particolare (storica) soggettiva, autodeterminantesi, dinamica e mutabile nella sua esistenza.

rappresentazione”; qui si aggiunge che il mondo fenomenico, il mondo del soggetto agente, nel vivere sé stesso si costruisce un’identità storica utilizzando quelle forme determinate a priori di cui si parlava sopra; ritorniamo all’esempio estremo: una catastrofe naturale vissuta dal superstite viene da lui definita, *oggiogiorno*, per lo più come casuale (in altri tempi si parlava, per lo più, di ira degli dèi o di ira di Dio). In realtà l’evento – a prescindere da ogni considerazione ulteriore- viene a fare parte di una rappresentazione virtuale del soggetto, perché questo segmento esperienziale, causato dalla realtà oggettiva, è necessario al suo percorso di parte destinata (destinata: non diciamo da chi). La necessità dell’evento permette di immaginare un ordine fatalistico dato e nato dal destino, realtà non libera, e dal libero arbitrio, realtà libera. Un evidente paradosso: chi agisce liberamente, in realtà, agendo diventa quello che è, come diceva Pindaro (V secolo a. C.). E quello che egli è è stato stabilito dall’ordine generale della realtà: il destino (voluto dagli dèi, o da Dio, o eternamente presente e senza autore: molte, com’è noto, sono state le risposte date).

Il soggetto agente strumento volontario dell’evento?

Il soggetto fenomenico permette all’accadimento (o evento, o destino, o sorte, o caso) di accadere. Possiamo dire che è *strumento volontario* dell’evento? Partecipando all’organizzazione del colpo di Stato del 18 brumaio del 1799, fino a che punto poteva, *poi*, tirarsi indietro Napoleone Bonaparte *senza cessare di essere quello che egli voleva essere?*

La riflessione cade, poi, sul tempo, anche sul tempo a disposizione che il soggetto ha (la parte *destinata*) o sulle figure della sorte e del destino. Ma, così, possiamo dire che il soggetto agente si trova costantemente in uno spazio-tempo eterno e infinito (il cronotopo). Il moto eterno che esiste è risultato dell’interazione dei soggetti nel tempo. Paradosso: l’eternità viene dalla temporalità, sarebbe come se dicessimo: l’assoluto viene dal relativo. Il destino, dunque, sarebbe l’assorbimento del soggetto agente con il suo vissuto esperienziale proprio da parte del moto eterno.

La celebrazione teorica del potere tecnico del homo faber.

L'*homo faber* è il soggetto di fronte all'evento (destino, sorte, caso che questo sia).

Questo riporta all'attualità il rapporto tra virtù e fortuna descritto da Machiavelli nel cap. XV del *Principe*: per metà, negli eventi è arbitra la sorte, per metà l'uomo.

Ma l'evento è destino, sorte o caso? *Immutabile* ordine degli eventi, *probabile* ordine degli eventi o *irregolare* prodursi degli eventi?

L'evento nelle cose arriva e limita il potere tecnico (come può fare un terremoto). I due mondi (quello del soggetto e quello dell'oggetto) si imbattono in un tempo unico nel momento in cui si intersecano in un evento (a esempio: il terremoto che mette in contatto il tempo del mondo naturale e il tempo del mondo sociale. Quando si dice di qualcuno che "è stato salvato dalla sorte", in realtà, dicono gli assertori dell'ordine immutabile del destino, il tempo vitale non ha ancora raggiunto il suo *punto critico*. Il soggetto, per loro, ha un tempo stabilito, un tempo destinato, su cui il tempo reale non ha nessun influsso. Quindi il soggetto agente, quando nasce, ha un tempo assegnato. Gli imprevisti, quando ci sono, intervengono perché stimolati dall'azione del soggetto (il soggetto deve avere un certo tempo), il soggetto che crea irrazionalmente la situazione, che va incontro all'evento perché il suo tempo è finito. Il mondo delle cose è strumentale, funzionale al percorso vitale del soggetto. L'imprevisto è creato perché diventi funzione del destino del soggetto; il caso è, quindi, strumentale. Come diceva Leucippo cinque secoli prima di Cristo: "Nulla avviene a caso, ma tutto per necessità". Il caso, in questa prospettiva, non esiste: il mondo è una grande macchina in cui tutto è prevedibile secondo le sue leggi; ma le sue leggi sono probabilistiche: destino, sorte (o fortuna), caso sono volti della probabilità.

Se si sostiene che il destino lo crea l'uomo, la fortuna, la sorte sono evocate per una spiegazione apparente; in realtà, con queste parole si designano quelle condizioni che permettono di capire che il soggetto agente non ha

ancora finito il proprio tempo. La catena del destino non è interrotta: semplicemente il soggetto non ha ancora recitato in pieno la propria parte nel dramma del mondo che egli ha concorso a mettere in scena.

Doppio binario, dunque: tutto è determinato dal soggetto e, in pari tempo, tutto è determinato dal destino. Quando convergono i 'due tempi', *quello del destino e quello del soggetto* c'è la materializzazione dell'evento *destinato e voluto*. Ma sia il tempo del destino, sia il tempo del soggetto sono possibili o probabili, nel giudizio del soggetto, prima di accadere e immutabili una volta accaduti²⁰.

Libertà e necessità

Come scriveva Spinoza: la libertà umana si fonda sulla conoscenza della necessità naturale di tutto ciò che è, di quell'ordine necessario che è la sostanza stessa di Dio (*Ethica* V, 32, corollario). Oggi, molti filosofi della scienza ci dicono che l'ordine della realtà è contingente e probabilistico e *non può essere altrimenti* dato quello che le scienze sperimentali ci dicono della realtà. *Non può essere altrimenti*: non è, questo, il nuovo volto della necessità, del destino? Non appaiono, forse, la sorte e il caso, come volti di un ordine generale necessario, ma *flessibile*?

²⁰ Cfr. C. Diano, *Forma ed evento*, cit., p. 10.

L'evento pensato: tra Crisippo di Soli e Alessandro di Afrodisia

Francesco Ingravalle

Due brevi scritti compresi in una miscellanea di piccoli trattati attribuiti ad Alessandro di Afrodisia, uno dei più celebri commentatori tardo-antichi di Aristotele, e noti con la denominazione complessiva di *De anima mantissa* scelta, per essi, dal filologo classico tedesco Ivo Bruns²¹, sono dedicati al caso, alla sorte e al destino. Da qui prendiamo le mosse come dalla più antica considerazione che ci sia pervenuta integralmente per confrontarla con il suo riferimento polemico di quasi quattro secoli prima, Crisippo di Soli, la cui opera ci è pervenuta soltanto attraverso citazioni ed è ricostruibile in larga parte proprio attraverso la polemica di Alessandro di Afrodisia. Perché partire proprio da qui? Perché il problema è schematizzato a tal punto in modo cristallino da segnare le riflessioni dei millenni successivi fino a oggi.

La *Mantissa* (o *De anima II*) di Alessandro di Afrodisia ospita, tra scritti di argomento psicologico, scritti di argomento etico strettamente connessi al tema aristotelico della προαίρεσις, la «scelta», trattato nelle *Etiche*²² e, dunque, anche, con i temi trattati nel *De anima*²³.

I due scritti di cui tratteremo qui recano, nella *Mantissa*, il n. 24 (*La sorte e il caso*) e il n. 25 (*Il destino*) e non paiono stonare nella raccolta: essi trattano dell' «evento» nelle sue tre forme canonizzate dal linguaggio degli

²¹ *Mantissa*, cioè «aggiunta» al *De anima*; quest'ultimo è stato tradotto in lingua italiana da P. Accattino e P. L. Donini (*L'anima*, Roma-Bari, Laterza, 1996). La *Mantissa* è stata tradotta integralmente a cura di P. Accattino e P. Cobetto Ghiglia, *De anima II (Mantissa)*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2005.

²² *Etica Eudemia* ed *Etica Nicomachea*. Non vanno attribuiti ad Aristotele, invece, i *Magna Moralia* (*Grande Etica*). Cfr. P. L. Donini, *L'etica dei Magna Moralia*, Torino, Giappichelli, 1965. Delle tre etiche aristoteliche esiste la tr. it. a cura di A. Plebe, *Etica a Nicomaco*, Bari, Laterza, 1961 e *Etica Eudemia, Grande Etica*, Bari, Laterza, 1965. Si vedano anche Aristotele, *Etica Nicomachea*, traduzione, Introduzione e Note di C. Natali, con testo greco a fronte, Roma-Bari, Laterza, 2001; *Etica Eudemia*, traduzione, introduzione e note di P. L. Donini, Roma-Bari, Laterza, 1999.

²³ E con i temi trattati nella *Politica*; cfr. G. Patzig (a cura di), *Aristoteles'Politik. Akten del XI Symposium Aristotelicum Friedrichshafen / Bodensee 25.8-3.9.1987*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

uomini; l'evento, l'accadere, e la scelta umana che vi si connette è tema certamente importante per una considerazione psicologica, etica e politica dell'azione stessa²⁴. Non a caso il tema del rapporto tra virtù e sorte sarà tipico per l'epoca che ha posto, come si dice comunemente, l'individuo (o il *grande* individuo) al centro del divenire come soggetto attivo; è l'epoca di Machiavelli e della nascita della moderna scienza della politica, l'epoca del *Principe* e della grande popolarità, fra letterati e filosofi, della figura della Sorte.

L'angolo visuale di Alessandro di Afrodisia è l'angolo visuale dell'etica e della filosofia prima aristoteliche: esso implica la distinzione tra la sfera della necessità e la sfera della contingenza che è l'organizzazione stessa del reale secondo Aristotele. Organizzazione che ebbe un formidabile concorrente nella concezione stoica della realtà: una concezione radicalmente unitaria della realtà come espressione del Λόγος, cioè della legge che disciplina la realtà e che si riverbera nella ragione umana. Entrambe le prospettive sono del tutto estranee al nostro modo di intendere la realtà; tuttavia, circostanze del tutto legate alla contingenza della ultra-modernizzazione del vissuto contemporaneo fanno emergere situazioni rispetto alle quali non si può dire che i problemi trattati da Alessandro di Afrodisia siano del tutto estranei (almeno dal punto di vista euristico).

Se prendiamo in mano lo studio del sociologo Richard Sennett *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (1999), leggiamo: «È del tutto naturale che la flessibilità generi ansietà: nessuno sa quali rischi valga la pena di correre, o quali percorsi sia opportuno seguire²⁵.» In pieno capitalismo maturo risorge l'alea, l'economia globale configura una globale società del rischio²⁶, il soggetto vive, nel pieno dispiegamento dell'età dei diritti, l'incertezza più radicale, quella del lavoro, l'incertezza delle opportunità di vita. L'esperienza dell'evento, nelle sue modificazioni storiche, mette l'uomo, essere effimero, di fronte agli

²⁴ Cfr. N. Machiavelli, *Il principe*, cap. XIV. Cfr. in merito Q. Skinner, *Machiavelli*, tr. it. Bologna, Il Mulino, 1982.

²⁵ Cfr. R. Sennett, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, tr. It. *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano, Feltrinelli, 2007, p. 9.

²⁶ Cfr. U. Beck, *La società del rischio*, tr. it. Torino, Einaudi, 2005.

aspetti di quella fragilità che il progresso sociale ha, finora, attenuato e che la crisi dello Stato sociale ha, invece, drammaticamente riproposto. La fine della razionalità del *Welfare State* ha riaperto scenari psicologici pre-industriali, in taluni casi decisamente ‘arcaici’, come il ricorso decisamente massivo alle pratiche divinatorie, all’astrologia; scenari affini a quelli del tempo di Alessandro di Afrodisia.

Come è noto, l’unico dato sicuro sulla biografia di Alessandro di Afrodisia ci è fornito da un passo dell’esordio del *De fato* maggiore²⁷. In questo passo l’autore dedica il trattato all’imperatore Settimio Severo e al figlio di questi Antonino (noto anche come Caracalla) e ringrazia entrambi per l’incarico, che ha ottenuto da loro, di insegnare la filosofia di Aristotele²⁸.

Il *De fato* maggiore sarebbe stato composto, dunque, fra il 198 e il 211 d. C.: Antonino fu coreggente di Settimio Severo fino alla morte di quest’ultimo (York, 211 d. C.).

Sappiamo che Alessandro di Afrodisia, figlio di Ermia era originario di Afrodisia, *probabilmente* la città della Caria, regione del Sud-Ovest dell’attuale Turchia; ebbe come maestri Ermino, discepolo di Aspasio (e, forse, maestro del medico Galeno) e Sosigene e, probabilmente, Aristotele di Mitilene²⁹.

Non sappiamo *dove* Alessandro di Afrodisia professasse il proprio insegnamento: *forse* in Atene, dove erano state istituite quattro cattedre imperiali di filosofia dall’imperatore Marco Aurelio Antonino (il riferimento a una statua di Aristotele, che si trovava in Atene, presente nel commento di Alessandro alla *Metafisica*³⁰ non prova con certezza, infatti, una conoscenza *diretta* della città da parte dell’afrodisiense e men che meno dimostra che egli vi risiedesse come docente di filosofia peripatetica).

²⁷ Con *De fato* maggiore indicheremo il trattato *Sul destino* più ampio, pubblicato da Ivo Bruns nell’edizione sopra citata, tradotto da A. Magris (*Sul destino*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1987) e da C. Natali ed E. Tetamo (*Il destino*, Milano, Rusconi, 1996).

²⁸ Cfr. Alessandro di Afrodisia, *De fato*, I; S. Fazzo, *La dottrina della provvidenza in Alessandro di Afrodisia*, premessa a Alessandro di Afrodisia, *La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, Milano, Rizzoli, 1999, pp. 72-73; C. Natali, *Introduzione* a Alessandro di Afrodisia, *Il destino*, a cura di C. Natali ed E. Tetamo, Milano, Rusconi, 1996, p. 129.

²⁹ Cfr. P. Moraux, *Aristoteles, der Lehrer Alexanders von Aphrodisias* in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 49, 1967, pp. 169-182.

³⁰ Cfr. p. 415, 19-21 Hayduck.

Alessandro fu soprannominato «l'Esegeta», «il Secondo Aristotele», l'interprete di Aristotele per eccellenza, colui che ha guidato alla conoscenza del pensiero di Aristotele attraverso la lettura delle opere di Aristotele stesso. Non stupisce che le opere che ci sono state tramandate sotto il suo nome siano prevalentemente commenti agli scritti dello Stagirita.

2. *L'argomentazione del De fortuna e del De fato minore*

Se cercassimo un titolo evocativo e a effetto potremmo titolare i trattati n. 24 (*De fortuna*) e n. 25 (*De fato minore*) della *Mantissa* «I tre volti dell'evento»: l'evento come sorte, come caso e come destino. Distinzioni che non sembrano eccessivamente chiare se rapportate a quanto afferma Carlo Diano per l'età ellenistica: «Tutti i fatti che gli storici enumerano e descrivono a caratterizzare la nuova età, si riconducono alla categoria dell'evento: l'individualismo [...], l'universalismo generico [...], l'uso e abuso dell'appellativo di 'salvatore' dato agli dèi come agli uomini, la divinizzazione di tutti coloro che vengono sentiti come portatori d'evento e, per eccellenza, dei principi³¹», la sostituzione del concetto di forza a quello di sostanza, il sincretismo, la credenza nei dèmoni, la divinazione, la magia: in compendio, si potrebbe dire, «l'ipostatizzazione dell'evento in quanto tale, la *tyche*³²». Siamo sul terreno del trattato n. 24. Il terreno del trattato n. 25 potrebbe essere circoscritto con queste parole: quando la necessità «venne razionalizzata nel concetto di un ordine preconstituito, all' *anàanke*, che è già nota a Omero, fu aggiunto il participio perfetto *heimarmène*, che, assunto a termine tecnico, lasciò cadere il sostantivo e prese senz'altro valore di nome³³.» Dunque. Abbiamo la sorte pura e semplice (*Tyche*) e la sorte come esito di un ordine preconstituito, il destino (*Heimarméne*). L'evento viene inteso come opera di agenti distinti: gli dèi, i dèmoni, gli uomini stessi in un intreccio spesso urtante per l'abitudine razionalistica a operare distinzioni chiare e precise. La teoria stoica del *Logos* come causa prima di tutte le cose che sono è la riduzione ad unità di una rappresentazione polimorfa del mondo.

³¹ Cfr. C. Diano, *Forma ed evento. Principi per una interpretazione del mondo greco*, Vicenza, Neri Pozza, 1967, pp. 19-20.

³² Cfr. C. Diano, *Forma ed evento*, cit., p. 20.

³³ Cfr. C. Diano, *Forma ed evento*, cit., p. 20.

4. Il problema

L'evento è considerato in stretto rapporto con l'azione umana sin dal tempo di Omero, nella forma di *mòira* e *àisa*³⁴. Non come *týche*, non come *autómaton*, non come *anáanke*.

Nel pensiero «pre-socratico», dagli Ionici a Democrito, la necessità è vista come predicato del divenire del cosmo e non è considerata nelle sue ricadute sulla vita e sulle azioni dell'uomo³⁵. La prima connessione rilevante fra necessità, destino e scelta umana si legge nel *Racconto di Er* di Platone³⁶, dove ciascuno, in fase prenatale, scegliendo il proprio dèmone sceglie il proprio destino terreno, originale interpretazione e quasi parafrasi, si potrebbe dire, ancora, del celebre aforisma di Eraclito “Il carattere è il dèmone per l'uomo”³⁷.

Con Aristotele ormai l'angolo visuale etico (e politico) del problema dell'evento è acquisito: la scelta (*prohairesis*) viene presa in considerazione di fronte all'evento e l'evento viene analizzato nelle sue varie configurazioni dal punto di vista della dottrina delle cause (la causa materiale, ciò di cui è fatta una cosa, la causa formale, la forma di una cosa, la causa efficiente, ciò che ha dato alla cosa la forma che essa ha, la causa finale, ciò in vista di cui una cosa è stata configurata in un certo modo).

Alessandro di Afrodisia mantiene, naturalmente quest'angolo visuale: nel capitolo XXXIX del *De fato* maggiore la dottrina di Aristotele in materia di destino è presentata come una dottrina che mantiene la fede negli dèi e preserva la capacità degli imperatori di scegliere per il meglio. Per fare questo egli respinge la dottrina secondo la quale esisterebbe una causa

³⁴ Cfr. W. C. Greene, *Moirai, Fate, Good and Evil*, Cambridge Mass. 1944; U. Bianchi, *Dios Aisa*, Roma, Signorelli, 1953.

³⁵ Cfr. F. Ingravalle, *Le immagini della necessità da Omero a Democrito*, Venezia, anno accademico 1981-1982 (dissertazione di laurea).

³⁶ Cfr. Platone, *Repubblica*, lib. X, 612b 1-621d 3; del racconto esiste anche una edizione separata, Platone, *Il racconto di Er*, a cura di F. Ingravalle, Padova, Edizioni di Ar, 2010, traduzione con testo originale in appendice.

³⁷ Cfr. Eraclito B 119 Diels-Kranz = Eraclito, *Fuoco non fuoco*. Tutti i frammenti del filosofo di Efeso con testo a fronte, tradotti e commentati da L. Parinetto, Milano, Mimesis, 2000, pp. 159-160. Dei frammenti di Eraclito, nonché delle testimonianze antiche sulle sue dottrine, esiste anche una recente edizione con traduzione e commento intitolata *Il superbo di Efeso*, Padova, Edizioni di Ar, 2011.

prestabilita che «si sarebbe obbligati a seguire ovunque essa ci conduca.» Come non pensare, quale bersaglio polemico, allo stoico «ducunt volentem fata / nolentem trahunt» che, non a caso, è stato posto come epigrafe all'ultimo grande monumento del fatalismo in Occidente, l' *Untergang des Abendlandes* di Oswald Spengler? Se tutto è già scritto nel «libro del destino», perché pregare? E come avere fiducia nelle capacità di discernimento e di scelta degli imperatori? Se «nulla può far migliorare o deviare le premesse che il destino ha posto³⁸» che senso ha la decisione umana, il progetto umano di agire in un certo senso?

In luogo delle quattro cause aristoteliche, gli stoici pongono una sola causa, la causa efficiente³⁹. Inoltre, dal loro punto di vista, soltanto un corpo può agire su un altro corpo, dunque anche la causa efficiente è corporea, sempre. Il *De fato* maggiore è diviso in due parti: capp. II-VI espongono la dottrina aristotelica del destino; i capp. VII-XXXVIII sviluppano la critica della posizione stoica attraverso il sistema della riduzione all'assurdo nel quadro della concezione complessiva aristotelica. C'è, tuttavia una precisazione da fare, in merito: che il destino si radichi, per le azioni umane nell' *ethos* non è, propriamente, dottrina aristotelica⁴⁰. Aristotele riconduce l' *ethos* al prodotto dell'intreccio di doti naturali e di educazione⁴¹. Alessandro, là dove identifica «carattere» e «natura», citando Eraclito, ed esempi tratti dalla divinazione e dalla fisiognomica, è influenzato da Galeno, *Le facoltà dell'anima seguono il temperamento dei corpi*⁴². Ma anche lo stoico Crisippo di Soli, come testimonia Aulo Gellio, afferma che ognuno reagisce agli stimoli esterni provenienti dal destino sulla base del proprio carattere e della propria natura individuale. Alla posizione di Crisippo Alessandro di Afrodisia aggiunge un «per lo più» che rende indeterminata la tesi dello stoico di Soli⁴³. Infatti, il carattere non è un dato fisso e immutabile, ma si trasforma; Socrate, per esempio, sarebbe stato per carattere un uomo

³⁸ Cfr. A. Ingravalle, *Le otto porte*, Bari, Noctua, 1999, p. 39.

³⁹ Cfr. Stobeo, *Florilegium*, I, 13, 1 c, p. 138, 14.

⁴⁰ Cfr. C. Natali, *Introduzione*, cit., p. 55.

⁴¹ Cfr. C. Natali, *Introduzione*, cit., p. 55 che rinvia ad Aristotele, *Etica a Nicomaco* 1180 b 3-12 e *Etica a Eudemo* 1220 a 39-43

⁴² Cfr. P. L. Donini, *Tre studi sull'aristotelismo*, Torino, Paravia, 1978, pp. 172-173; Id., *Il 'De fato'*, pp. 1245-1247.

⁴³ Cfr. C. Natali, *Introduzione*, cit., p. 55.

voluttuoso, ma l'esercizio della filosofia e dell'autocontrollo (*enkràteia*) che essa comporta lo ha modificato facendone un maestro di virtù⁴⁴.

Contro il determinismo stoico Alessandro di Afrodisia sviluppa il concetto di possibilità attraverso il concetto di «casualità» (*De fato* maggiore, cap. VIII) e quello di «contingenza» (*De fato* maggiore, cap. IX-X). Per gli stoici la definizione di un evento come «possibile» esprime la nostra ignoranza di quello che renderebbe necessario quell'evento; in realtà esiste soltanto la necessità, non la possibilità, in tutti gli ambiti dell'essere (per Aristotele, com'è noto, la sfera della possibilità caratterizza il mondo sublunare e la contingenza caratterizza l'ambito nel quale si colloca la facoltà di scelta dell'essere umano). La concezione stessa dell'azione umana è differente in Aristotele e negli Stoici: per il primo si tratta di un moto organizzato e tendente a un fine⁴⁵; per i secondi, invece, l'azione è una risposta appropriata a uno stimolo esterno⁴⁶.

Conseguentemente a questa concezione complessiva, per Alessandro di Afrodisia esiste la provvidenza, ma «chi afferma che Dio sovrintende a tutti i particolari e ai singoli individui, vigila su di loro e provvede a loro ininterrottamente senza trascurare nulla, afferma una cosa assurda, che è contraddittoria tanto di per sé quanto a confronto con le premesse stabilite⁴⁷.» La provvidenza divina accompagna ciò che sussiste in modo inalterabile, come le sfere celesti o ciò che si muove ordinatamente; il resto è soggetto al caso, anche se un influsso ordinatore è suscitato in esso dalla perfezione delle sfere superiori dell'essere⁴⁸. In altri termini, *minima non*

⁴⁴Cfr. Alessandro di Afrodisia, *De fato* maggiore, cap. VI; Cicerone, *De fato*, v, 10; il giudizio del fisiognomico Zopiro su Socrate è ripreso anche da F. W. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli* (1888), tr. it. di F. Masini, Milano, Adelphi, 1989, p. 33-34, ma per trarne le medesime conclusioni del fisiognomico: «È un indice della *décadence* in Socrate non soltanto la confessata sregolatezza e anarchia degli istinti; precisamente a essa rinvia anche la superfetazione della logica e quella *malvagità da rachitico* che lo caratterizza.»

⁴⁵ Cfr. Alessandro di Afrodisia, *De fato* maggiore, capp. XXXIII-XXXIV.

⁴⁶ Cfr. C. Natali, *Introduzione*, cit., p. 78.

⁴⁷ Cfr. Alessandro di Afrodisia, *Fi l-'ināya (La provvidenza)*, tr. araba, versione italiana di M. Zonta, in Alessandro di Afrodisia, *La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, cit., 13, 15, pp. 108-109.

⁴⁸ Cfr. Alessandro di Afrodisia, *Fi l-'ināya (La provvidenza)*, tr. araba, versione italiana di M. Zonta, in Alessandro di Afrodisia, *La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, cap. 17, cit., pp. 178-179.

*curat praetor*⁴⁹, come recitava una nota massima del diritto romano. Questo è uno dei fondamenti della facoltà di scelta di cui dispongono gli esseri umani. Una facoltà che non implica la concezione, per noi inevitabilmente connessa, di un soggetto assolutamente autonomo, libero e responsabile. Come ha messo in luce Jean-Pierre Vernant⁵⁰ «in ultima analisi, la causalità del soggetto, come la sua responsabilità, non si riferisce in Aristotele a un qualsiasi potere della volontà. Essa si fonda su un'assimilazione dell'interno, dello spontaneo e del propriamente autonomo.» Ogni volta che non si può assegnare una causalità esterna all'azione ciò avviene perché la causa dell'azione stessa si trova nell'uomo che ha agito 'volentieri'⁵¹.

Se ci si mantiene nell'ontologia di Aristotele la pensabilità dell'evento risulta spinta sino al confine della «filosofia prima» (o «metafisica») con l'epistemologia probabilistica. Territorio, quest'ultimo, praticato dagli Stoici dopo Aristotele e prima di Alessandro di Afrodisia. La loro considerazione dell'evento muove dall'idea che l'unica realtà siano i corpi, nel momento in cui sono colti dal senso, cioè nel momento in cui sono *eventi*. Di fronte all'evento, l'unico strumento di conoscenza razionale, sostengono gli Stoici, è il sillogismo ipotetico, il «se.....allora» che rappresenta un ramo importante, oggettivamente, nell'albero genealogico della razionalità statistica.

⁴⁹ Cfr. Cicerone, *De natura deorum*, III, 86: «At enim minora di neglegunt, neque agellos singulorum nec viticulas persequuntur, nec, si uredo aut grandio cuipiam nocuit, id iovi animadvertendum fuit: ne in regnis quidem reges omnia minima curant» «ma gli dèi trascurano quel che è di minore entità, non si curano dei campicelli e dei piccoli vigneti dei singoli, né Giove fece mai caso se la golpe oppure la grandine hanno nuociuto a qualcuno. Nemmeno nei regni i re si prendono cura di tutti i più piccoli affari.» Cfr. *Digestum* 4, 1, 4.

⁵⁰ Cfr. J.-P. Vernant, *Abbozzi della volontà nella tragedia greca* in Id., *Mito e tragedia in Grecia*, tr. it. Torino, Einaudi, 1976.

⁵¹ Un quadro molto efficace della concezione greca dell'azione morale si legge in A. Adkins, *La morale dei Greci*, tr. it. di R. Ambrosini, a cura di A. Plebe, Bari, Laterza, 1964, nuova edizione con prefazione di A. Plebe, Roma-Bari, Laterza, 1987. Cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1990.

La teoria funzionalista di David Mitrany, la guerra e le basi per la pace: come fronteggiare l'evento.

Stefano Parodi

1. La politica internazionale e la previsione dell'imprevedibilità.

David Mitrany (1888 – 1975)⁵², economista della London School of Economics, giornalista ed esperto di politica internazionale, avvertendo la necessità di un rinnovato sistema di rapporti tra gli Stati, propone, nel 1943, un modello funzionalista di organizzazione internazionale. Tale modello è frutto di una elaborazione teorica maturata a cavallo tra gli anni Trenta e Quaranta del Novecento e fondata sull'individuazione delle due cause principali della guerra: il nazionalismo e la struttura statocentrica del sistema internazionale. Partendo da queste premesse, Mitrany considera possibile una pace duratura solo tramite la realizzazione di un'efficace cooperazione internazionale, nell'ambito di *settori tecnici*, sottratti alla conflittualità politica⁵³.

In altre parole, la pace e la sicurezza possono essere ottenute non tanto stabilendo la forma ideale della società internazionale quanto individuando

⁵² Per le notizie biografiche cfr. Dorothy Anderson, *David Mitrany (1888-1975): an appreciation of his life and work*, paper consultabile nel sito Internet <http://journals.cambridge.org>; cfr. anche D. Mitrany, *The Making of the Functional Theory. A Memoir*, in ID, *The Functional Theory of Politics*, London School of Economics & Political Science, London, Martin Robertson, 1975, pp. 3-46.

⁵³ D. Mitrany, *A Working Peace System. An Argument for the Functional Development of International Organization*, London, 1943; trad. it. *Le basi pratiche della pace. Per una organizzazione internazionale su linee funzionali*, "Orientamenti", Cambridge University Press, 1945; cfr. inoltre *A Working Peace System (1943)*, in ID., *The Functional Theory of Politics* cit., pp. 123- 132; cfr. inoltre S. Parodi, *La teoria funzionalista di David Mitrany*, Firenze, CET, 2013 (nel volume è contenuta la riproduzione anastatica del testo di Mitrany *Le basi pratiche della pace. Per una organizzazione internazionale su linee funzionali*; S. Parodi, *Il funzionalismo di David Mitrany: dall'economia alla scienza politica*, in Francesco Raschi, Matteo Truffelli (a cura di), *Libertà e democrazia nella storia del pensiero politico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, pp. 21-26.

le sue funzioni essenziali; si tratta, in sostanza, di organizzare il mondo attraverso la soluzione di problemi transnazionali legati all'interesse comune e non attraverso ciò che lo divide. Mitrany, inoltre, è ben consapevole del fatto che, in un mondo sempre più interconnesso, nell'ambito delle mansioni dell'autorità vengano ricomprese attività sociali ed economiche non più limitabili o frazionabili: proprio per questo, nel campo delle relazioni internazionali, devono essere abbandonati i formalismi, le definizioni legali dei rapporti tra gli Stati e si deve porre in essere un coordinamento di questi rapporti.

Criticando le teorie dei federalisti, Mitrany sottolinea l'inefficacia di un'eventuale soluzione federale, intesa come garanzia di pace e di sicurezza: il federalismo, nella sfera internazionale, non può impedire la guerra, in quanto i conflitti sono essenzialmente generati dalla divisione del mondo in unità politico-territoriali diverse e rivali. Il federalismo, in realtà, sposta o riduce le linee di separazione, causando soltanto una variazione dimensionale del problema.

Partendo da tali considerazioni, Mitrany non ha nessun dubbio: è assolutamente indispensabile che, nell'ambito dei rapporti tra gli Stati, scompaiano progressivamente le divisioni politiche, poiché l'esistenza stessa di unità separate, riorganizzate politicamente, può provocare guerre.

Approfondendo ulteriormente l'analisi critica di una possibile via federalista, l'economista della London School si pone un interrogativo: si vuole costituire un'unione di popoli o un'unione di Stati? Mitrany, a tal proposito, scrive: "Una delle più persistenti di tali proposizioni teoriche è quella che pone in contrasto 'Unione di Popoli' a 'Unione di Stati'. Una federazione, si ripete con insistenza, deve essere una unione di popoli per evitare 'il difetto fondamentale della S.d.N. che ebbe come membri degli Stati'. Sarà bene astenerci dall'indagare troppo sottilmente su ciò che possa esser lo 'Stato' in una formulazione di tal genere e sul come, agli effetti pratici, lo 'Stato' potrebbe esser separato dal 'Popolo' e il 'Popolo' distinto dallo 'Stato'.

Quello che i federalisti intendono però dire è che per creare qualcosa di idoneo allo scopo e di duraturo, non si deve perseguire la buona intesa delle unità politiche dirigenti ma quella delle molteplici comunità politiche

nazionali: *i popoli*. Si domanderà allora: quali popoli, e come? E' evidente che i popoli vanno considerati nel loro insieme: non possiamo fare delle discriminazioni e scegliere come il popolo di un paese solo parte di esso. Dobbiamo considerare la totalità di ciascuna nazione così come è ora organizzata con tutti i suoi gruppi e con tutte le sue frazioni, di qualsiasi natura siano, per esempio, senza far distinzioni né fra le classi o i partiti, né altrimenti. Ciò dovrà significare che dovremo includere non solo coloro che appoggiano l'idea dell'Unione, ma anche quelli che vi si opporranno – e ve ne saranno certamente – sia pure come minoranza, ma come minoranza che (per l'essenza stessa della democrazia) potrebbe ad un certo momento divenire la maggioranza. Che mai accadrà di una 'Unione di Popoli' se alcuna di simili nuove maggioranze comincerà a strappare i vincoli comuni? Una Unione di Popoli significa, in pratica, l'unione di collettività politiche e sia la forma di queste come la loro condotta possono sempre mutare. Si può riuscire ad alterarle senza molta difficoltà con i mezzi efficaci oggi disponibili per eccitare certe tendenze già latenti nei diversi popoli. Anche in tale concezione di Unione di Popoli si sente la eco del modo di pensare e della vita politica del secolo decimonono, quando per 'popolare' si intendeva indicare tutto ciò che fosse schietto e autentico. Ora che abbiamo avuto l'esperienza di quel che i dittatori totalitari possono fare dell'opinione popolare, sia usurpandone la voce, sia corrompendola, siamo costretti a cercare di riferirci a qualcosa che non possa esser cambiato dalla propaganda né compreso dalla insolenza di un qualsiasi particolare gruppo o d'una coalizione politica”⁵⁴.

Si avverte, nelle parole di Mitrany, la consapevolezza dell'imprevedibilità degli umori delle masse. Ma si tratta di un'*imprevedibilità prevedibile*, se si considera la “logica dell'agire delle folle”. Tiziana Carena e Francesco Ingravalle, infatti, scrivono: “L'individualità (intesa come unicità, secondo Max Stirner, autore, nel 1845 del volume intitolato *L'unico e la sua proprietà*) sembra essere la 'base' di una concezione del divenire casuale: unici, indefinibili e quindi imprevedibili, interagiscono dando luogo a sequenze di interazioni parimenti imprevedibili, – o prevedibili soltanto statisticamente. Laddove prevale il collettivo (gruppi

⁵⁴ Cfr. S. Parodi, *La teoria funzionalista di David Mitrany* cit., pp. 79 (riproduzione anastatica).

comportamentisticamente omogenei) maggiore è l'incidenza del caso, intendendo per 'caso' l'opposto del comportamento riflessivo, razionale. Le folle amano o odiano; maggiore sarà la prevedibilità del loro comportamento, e la possibilità, per un abile demagogo, di utilizzarle (come le esperienze delle dittature di massa hanno dimostrato); già Freud in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* notava l'abisso che separa la logica dell'agire individuale dalla logica dell'agire delle folle, delle masse. L'era delle masse è l'era della maggiore prevedibilità del comportamento collettivo. E, grazie ai media, è anche l'era della fabbricazione più agevole del comportamento collettivo. Peraltro, ogni epoca ha avuto i suoi media: ogni epoca ha avuto un suo tasso di 'prevedibilità'⁵⁵.

Mitrany, inoltre, non ritiene efficaci i due possibili criteri di selezione nella scelta dei membri di una federazione: il criterio geografico e quello ideologico; secondo tali criteri verrebbero costituite unioni o federazioni continentali e unioni o federazioni ideologiche. Per le prime non si considererebbero le differenze ideologiche; per le seconde non si considererebbero le naturali divisioni geografiche.

Per quanto riguarda le unioni continentali, Mitrany muove due obiezioni: la prima riguarda il pericolo che il membro più potente possa assumere il controllo di una federazione di questo tipo; la seconda è basata su una sorta di tradimento delle finalità di pace e di cooperazione internazionale, considerato che, realizzandosi di fatto un processo unitario, si costituirebbe un'unità nazionale su vasta scala.

Il nostro autore individua, in un'unione continentale, un ulteriore pericolo, questa volta di natura economica: una federazione di dimensioni continentali si troverebbe a disposizione molte più risorse, rispetto ai singoli Stati nazionali, per praticare l'autarchia, una delle principali cause di divisione sul piano internazionale. Mitrany, infatti, considera un grande ostacolo alla pace il perdurare di una concezione che vede le comunità politiche come unità territoriali chiuse, tendenti all'omogeneità politica e all'autosufficienza economica.

Per quanto riguarda le unioni ideologiche, Mitrany avverte che non si può contare su una presunta omogeneità ideologica che, oltretutto, è assai

⁵⁵ Cfr. T. Carena, F. Ingravalle, *Per una morfogenesi dell'evento*, Roma, ARACNE, 2012, p. 27.

improbabile che esista, in particolare nei paesi retti da democrazie: “Dopo la lotta di ideologie che fu esiziale per la S.d.N., è stato proposto un altro tipo di federazione – non territoriale, ma che si potrebbe chiamare a tendenze comuni: una federazione, cioè, ideologicamente concorde. Esempio cospicuo, la prima proposta fatta dall’americano Streit per una Federazione di 15 democrazie. Un simile criterio di selezione ovvierebbe certamente all’evidente mancanza di unità di pensiero delle unioni continentali ma presume (per una federazione democratica) una omogeneità ideologica che non è probabile esista nei paesi retti democraticamente. I gruppi democratici esistenti nei paesi esclusi da una federazione di tal genere sarebbero abbandonati al loro fato, mentre i gruppi antidemocratici esistenti negli stati ammessi costituirebbero una debolezza e una latente minaccia per la nuova organizzazione politica. I franco-canadesi sono un esempio di tali gruppi dissenzienti, e simili minoranze dissidenti, come si è già notato, possono anche diventar maggioranze. Quello che è accaduto nel 1940 in Francia (che doveva essere una delle colonne della federazione proposta dallo Streit) ci fornisce, per ragioni differenti, un altro caso da esaminare. Che accadrebbe se uno dei membri divenisse fascista e perdesse così la propria qualificazione per il diritto di appartenenza? E che cosa accadrebbe se, inversamente, paesi fascisti divenissero democratici? Saranno i primi espulsi e i secondi ammessi? Attualmente per federazione si intende una unione piuttosto stretta sia dal punto di vista politico come da quello economico. Cambiarne la composizione ad intervalli che possono anche essere di pochi anni l’un dall’altro vorrebbe dire sconvolgere periodicamente l’unione in parti essenziali della sua struttura organica. Se si vorrà evitare ciò e si vorrà tenere insieme l’unione originale, o rimarranno alterate le sue originali basi ideologiche o dovranno esser mantenute a mezzo della forza – ciò che significherebbe trasformare l’unione in una specie di Santa Alleanza che, per mantenere il dogma democratico nella sua propria costituzione, sia costretta a soffocare l’indipendenza del processo democratico nell’interno dei paesi che siano suoi aderenti”⁵⁶.

Mitrany, in definitiva, ritiene che i federalisti non tengano conto di tutte le incognite che rendono il futuro degli Stati e delle relazioni internazionali

⁵⁶ Cfr. S. Parodi, *La teoria funzionalista di David Mitrany* cit., pp. 82, 83 (riproduzione anastatica).

imprevedibile e, per questo, pone al centro del suo ragionamento l'unica previsione possibile: la *previsione dell'imprevedibilità*.

2. *Organizzazione funzionale e ordine naturale.*

Per superare i limiti del federalismo, Mitrany propone di fondare sulla soluzione di problemi sociali ed economici l'integrazione tra gli Stati. Tali problemi, infatti, sono di natura non essenzialmente politica ed è perciò possibile affidare la loro gestione, a livello sopranazionale, a tecnici esperti. Ma è possibile estendere un metodo di tipo funzionale alla dimensione internazionale al di fuori di un sistema politico? Mitrany, nonostante non consideri incompatibile con la procedura funzionale una sistemazione generale politica, ritiene che il governare rappresenti fondamentalmente lo svolgimento di un'attività pratica e che non sia necessaria l'elaborazione di formulazioni costituzionali. Le vecchie divisioni di competenze costituzionalmente fissate, in sostanza, non devono ostacolare o rallentare gli sviluppi funzionali.

Per rendere il metodo funzionale praticamente operativo, quindi, non è necessaria una immediata e organica impalcatura costituzionale; anche perché esiste sempre il pericolo che nuove strutture costituzionali siano *modellate* dalle passioni politiche del momento.

Tutti gli uomini, per Mitrany, desiderano essenzialmente pace e condizioni di vita accettabili. Da ciò deriva che i popoli, al di là del loro entusiasmo per proclamazioni di diritti e costituzioni, chiedono semplicemente la soddisfazione di necessità improrogabili. In questo senso, è evidente il parallelismo con la biologia: ogni funzione genera gradualmente le altre, innescando una suddivisione funzionale paragonabile a quella delle cellule negli organismi. Da ciò deriva una delle caratteristiche principali del metodo funzionale: la totale indipendenza dagli ordinamenti costituzionali e, possiamo aggiungere, dalla politica; al funzionalismo, in altre parole, è affidato il compito di risolvere singoli problemi.

Tale compito, tuttavia, non implica che il metodo funzionale non possa, nel tempo, stimolando il sorgere di un lavoro comune e di una comunanza di

abitudini e di interessi e incentivando, quindi, la nascita di comuni organi amministrativi, rendere di fatto inutili i confini tra gli Stati. Mitrany, a tal proposito, per evidenziare i benefici effetti di un'organizzazione funzionale in termini di sicurezza internazionale, parla di trasformazione della *difesa* in *polizia*. A somiglianza di ciò che è avvenuto con il sorgere dello Stato nazionale.

L'individuazione concreta degli organi amministrativi cui deve essere affidata la gestione di una organizzazione funzionale, perciò, rappresenta, per Mitrany, uno dei punti centrali della sua teoria: viene introdotto, infatti, il concetto di *autodefinizione*. La funzione stessa determina gli organi che le sono più appropriati; il metodo funzionale, cioè, nel suo svolgimento pratico, indica sia la natura dell'azione richiesta sia i poteri richiesti dall'assolvimento di tale attività: in altre parole, lo strumento adatto per un'attività specifica e le modifiche apportate nel tempo a tale strumento, per adattarlo alle successive fasi di attività, vengono determinati dalla funzione. Viene esclusa, di conseguenza, qualsiasi forma di pianificazione.

E proprio per questo, nelle sue argomentazioni, Mitrany sottolinea l'esistenza di *meccanismi naturali*, dando l'impressione di porre alla base della sua elaborazione teorica un *ordine naturale*. Egli, infatti, affrontando il tema del *metodo della selezione naturale*, scrive: "Per quanto, di fronte all'abituale tentativo di porre le fondamenta di un nuovo ordine formalmente unitario, ciò possa sembrare strano, non mi sembra mai sufficiente l'insistere nel sottolineare che gli sviluppi funzionali graduali invece *non creerebbero un nuovo sistema*. Essi razionalizzerebbero e svilupperebbero *solo ciò che già vi è*. In tutti i paesi le attività sociali, nel senso più ampio del termine, sono organizzate e riorganizzate continuamente appunto con metodo funzionale. Ma, a causa della struttura giuridica dello Stato e a causa delle nostre opinioni politiche, la società nazionale e la società internazionale sono considerate come due mondi separati e la natura *sociale* – per dir così – delle loro mutue relazioni non ha avuto sinora la possibilità di avere un proprio sviluppo. Le attività sociali sono tagliate arbitrariamente dai confini statali e se pure attività dello stesso genere possano talora legarsi attraverso i confini, ciò accade solo per mezzo di incerti e instabili vincoli di natura essenzialmente politica. Ciò che qui si

propone è semplicemente che tali amputazioni politiche abbiano da cessare. Ogni qual volta sia utile e necessario, le diverse attività sociali dovrebbero essere lasciate funzionare ciascuna come una unità a sé stante e secondo la sua propria intrinseca natura”⁵⁷.

Mitrany propone, quindi, di creare un’organizzazione internazionale basata su *ciò che è in natura e ciò che è in natura* diventa, in un certo senso, “la sua giustificazione e il suo limite”. Non va dimenticato, a tal proposito, che il nostro autore è un economista dotato di una particolare sensibilità verso la storia dell’economia e del pensiero economico e la sua particolare formazione scientifica è riscontrabile in tutti i suoi scritti. Egli, nel suo tentativo di sottrarsi al dominio della *contingenza*, è influenzato, più o meno direttamente, dalle “dottrine filosofiche” che contribuiscono a creare i presupposti del passaggio dal mercantilismo alle nuove teorie economiche della scuola classica. A tal proposito, Giuseppe Casale e Giulio Gianelli ci ricordano che “[...] con la decadenza del papato, il tramonto dell’impero universale e il sorgere degli Stati nazionali, si registra una maggiore attenzione da parte dei filosofi alle questioni politiche e giuridiche. Contemporaneamente è presente in molti pensatori una radicale modificazione delle concezioni relative alla conoscenza scientifica che si affermano, pur tra iniziali difficoltà, nel corso del Seicento.

Il nuovo metodo di indagine che essi propongono si pone in netta contrapposizione con le posizioni fino ad allora universalmente accettate, che si rifacevano alla subordinazione della scienza alla teologia, al principio di autorità e alla tradizione aristotelica, la quale aveva spiegato la costituzione e il movimento dei fenomeni osservabili in rapporto alla natura e al fine di ciascuno di essi. Queste antiche idee, già contestate da autori come Giovanni Buridano e Nicola Oresme, vennero attaccate con maggior successo in età moderna da Copernico, Keplero e Galileo. Soprattutto quest’ultimo, con i suoi studi, che combinavano astronomia, matematica e meccanica, propone una spiegazione meccanicistica della scienza che viene universalmente accolta a seguito degli apporti di Cartesio. Il nuovo metodo di ricerca si fonda sull’osservazione e sul ricorso alla matematica,

⁵⁷ Ivi, p. 129 (riproduzione anastatica).

considerata strumento universale per definire in modo obiettivo i fenomeni”⁵⁸. Tale nuovo metodo di indagine apre la via alla teoria del diritto naturale: “Da questa discussione era scaturito il concetto di religione naturale e quello, da esso derivato, del diritto naturale, proprio di ciascun uomo e anteriore al sorgere della società. Come al di sopra di tutte le religioni esistenti, vi è una religione razionale i cui elementi costituiscono il tessuto comune di tutte le confessioni, così alcuni pensatori, in particolare Samuel Pufendorf e Ugo Grozio [...], elaborano una dottrina dello stato nazionale, fondata su principi comuni a tutti gli uomini – a prescindere da circostanze di tempo, di luogo e di religione – che si rifà al giusnaturalismo. Ne sono elementi di fondo la libertà di pensiero e di religione, il rispetto della persona e della proprietà. Si sostiene che il diritto naturale debba essere il fondamento delle leggi imposte dallo stato, ossia del diritto positivo che trova nel diritto naturale la sua giustificazione e il suo limite”⁵⁹.

Così vengono sintetizzati gli assunti fondamentali della concezione giusnaturalistica: “1) esiste un ordine sottostante ai fenomeni materiali; 2) esso può essere individuato dal nostro ragionamento osservando i fenomeni, oppure facendo riferimento al nostro senso morale innato; 3) l’elaborazione razionale di questo ordine porta alla formulazione della legge naturale; 4) il suo rispetto porta al raggiungimento della migliore situazione possibile per la collettività; 5) pertanto la legge positiva deve uniformarsi alla legge naturale, trovando in quest’ultima la sua giustificazione e il suo limite”⁶⁰.

Anche Giorgio Galli, in un paragrafo dedicato al pensiero di Grozio, attribuisce grande importanza al “nuovo metodo”: “La forza rimane arbitra dei rapporti tra i grandi stati europei che stanno per conquistare il pianeta: Grozio scrive anche a proposito dei diritti di navigazione, mentre la sua Olanda sta affrontando la competizione con l’Inghilterra sul mare dalla quale uscirà alla fine perdente. Un suo libro, del 1609, è *Sulla libertà dei mari* o del diritto degli olandesi di partecipare al commercio con le Indie Orientali (titolo latino *Mare liberum*).

⁵⁸ Cfr. G. Casale, G. Gianelli, *Il pensiero economico da Platone a Sraffa*, Genova, INS-EDIT, 1993, pp. 85, 86.

⁵⁹ Ivi, p. 86.

⁶⁰ Ivi, pp. 86, 87.

Il pensatore olandese muove nella sua opera maggiore dalla definizione di legge naturale [...]. Scrive Grozio: ‘La legge naturale è un dettame della giusta ragione, che dimostra che un atto, a seconda che è o non è conforme alla natura razionale, ha in sé bassezza o necessità morale, e che un atto siffatto è quindi proibito o imposto dall’autore della natura, Dio. [...] Mi sono sforzato di ricondurre le prove di ciò che si riferisce alla legge di natura, a certe concezioni fondamentali indiscutibili, che nessuno può negare senza far violenza a se stesso. I principi di questa legge, se solo voi ne fate oggetto di attenzione, sono infatti in sé chiari ed evidenti, quasi altrettanto evidenti di ciò che noi percepiamo per mezzo dei sensi esterni’.

Si tratta di una prosa – è stato osservato – simile a quella con la quale, nello stesso periodo, Cartesio afferma la possibilità della sua percezione ‘chiara e distinta’. Grozio muove dall’Antico Testamento e dalle convinzioni calviniste, ma, rileva Sabine: ‘La straordinaria importanza di questa dottrina della legge naturale non fu dovuta al contenuto, poiché Grozio seguiva in questo le vie calcate dagli antichi giuristi. L’importanza della dottrina consisteva nel metodo. Si offriva in essa un metodo razionale e che il XVII secolo poteva addirittura considerare scientifico, per giungere a un complesso di proposizioni su cui basare i sistemi politici e le disposizioni della legge positiva. Essa era sostanzialmente un appello alla ragione, come già lo erano state le versioni più antiche della legge naturale, ma dava alla ragione una precisione quale non aveva mai avuto nell’antichità. I frequenti richiami di Grozio alle matematiche sono significativi’⁶¹.

Mitrany, alla ricerca di *ciò che oggettivamente è*, viene influenzato, in qualche modo, da una impostazione “filosofica” e “metodologica” di questo tipo: egli, infatti, fonda la sua elaborazione teorica sull’*osservazione* e sull’individuazione della “relation of things”. Le parole di gratitudine rivolte al suo maestro sono illuminanti: “[Leonard Trelawny] Hobhouse, essentially a philosopher, had given a definition of politics as a ‘science’ which to me remains fundamental: that the part of the political scientist was not to predict events but to uncover and make clear ‘the relation of things’. That, I feel sure, was the caution which opened my mind to the true nature of

⁶¹ Cfr. G. Galli, *Il pensiero politico occidentale. Storia e prospettive*, Milano, B. C. Dalai editore, 2010, pp. 128, 129. Galli cita G. H. Sabine, *Storia delle dottrine politiche*, Milano, Etas/Kompass, 1953, cap. XXI.

modern political understanding, to its meaning, and limits, as a ‘science’; and it is in a way the central philosophical idea behind the whole functional theory”⁶². Ancora più marcata è la vicinanza tra la sua teoria funzionalista e i presupposti teorici della fisiocrazia: “I fisiocrati – scrivono Casale e Gianelli - ritengono che il sistema economico ideale sia governato da leggi oggettive, stabilite dalla Provvidenza per il bene dell’umanità, che - operando indipendentemente dalla volontà umana – realizzano un ordine perfetto. Proprio perché di origine soprannaturale, queste leggi e l’ordine che attuano sono ‘universali, eterni, unici’, come afferma Dupont de Nemours. Secondo i fisiocrati, una volta individuate tali norme si impongono a tutte le persone colte per la loro evidente razionalità. Per questo motivo alcuni storici delle dottrine economiche hanno parlato di *naturalismo dell’evidenza*. Queste leggi non si realizzano spontaneamente; è compito dell’economista insegnarle e, in particolare, di ‘illuminare’ il sovrano che ha il compito di trasformare l’ordine naturale ideale in ordine reale, traducendo le norme eterne e universali in leggi positive”⁶³.

La teoria mitraniana presenta almeno due punti di contatto con la concezione fisiocratica (certamente non il ruolo della Provvidenza): l’individuazione di elementi oggettivi da cogliere e l’utilizzo di *esperti* in grado di *leggere* tali elementi (*naturalismo dell’evidenza*)⁶⁴.

Mitrany, infatti, ritiene possibile e indispensabile la formazione di un personale tecnico internazionale *indipendente e cosmopolita*, capace di operare in un regime di organizzazione funzionale e di sviluppare un orgoglio professionale. Il ruolo di un personale tecnico di questo tipo si collega, pertanto, alla questione dei rapporti di forza tra gli Stati, che, non avendo la possibilità di farsi rappresentare da persone di propria scelta, non riescono a creare dei *gruppi nazionali*, che inevitabilmente sarebbero legati a interessi particolari e specifici e sottoposti a forti influenze politiche.

⁶² Cfr. D. Mitrany, *The Making of the Functional Theory. A Memoir*, in ID, *The Functional Theory of Politics* cit., pp. 16, 17.

⁶³ Cfr. G. Casale, G. Gianelli, *Il pensiero economico da Platone a Sraffa* cit., p. 104.

⁶⁴ Mitrany, per quanto riguarda i compiti degli *esperti*, si allontana dalla concezione fisiocratica: i tecnici mitraniani non devono consigliare i governanti, ma gestire l’organizzazione internazionale funzionale.

3. *Organizzazione funzionale ed egoismo.*

Casale e Gianelli, a proposito dell'importanza del concetto di *egoismo* nella storia del pensiero economico, scrivono: “Deriva direttamente da Cartesio il concetto di Thomas Hobbes secondo il quale l'egoismo è l'elemento propulsore dell'azione umana. Egli sostiene che l'uomo identifica il piacere con il bene e il dolore con il male. Nel perseguire i propri fini egoistici l'individuo è portato a sopraffare gli altri. E' compito dello stato disciplinare questo istinto, garantendo la sicurezza e la tranquillità dei singoli. Il concetto viene ripreso da John Locke il quale nei *Saggi sul governo* (1690) sostiene che gli uomini hanno trasferito allo stato il potere di punire per essere meglio tutelati. Pertanto è suo compito primario ed essenziale tutelare i diritti naturali individuali, fra i quali quello della proprietà, cui è strettamente connesso il diritto naturale alla libertà di commercio. La sua filosofia sociale, profondamente naturalistica, influenzerà in modo determinante il pensiero degli economisti classici.

Hobbes esalta la forza creativa dell'individuo e la ritiene capace di far evolvere la società. Questa visione è in decisa contrapposizione con l'idea di fondo del mercantilismo, che teme gli sforzi del singolo e che, quanto meno, non li ritiene capaci di promuovere il progresso economico.

Bernard de Mandeville nella *Favola delle api* (1706) sostiene che la società perviene all'equilibrio mediante il naturale contrasto dell'egoismo individuale. A suo parere nei rapporti sociali gli uomini devono necessariamente accettare soluzioni di compromesso che rispettano nel modo ottimale l'interesse delle parti e quello comune. Questo contrasto, purché lasciato libero di operare, conduce alla solidarietà e al benessere della collettività”⁶⁵.

Partendo sostanzialmente dagli stessi presupposti, Mitrany, nel costruire il suo modello di organizzazione funzionale, assegna all'*egoismo* dei singoli Stati (e cioè dei governanti, delle classi dirigenti e, almeno entro certi limiti, dei popoli) il ruolo di “propulsore dell'azione umana”: l'egoismo diventa la spinta alla cooperazione internazionale. Come è possibile che ciò si verifichi? Facendo in modo che tutti gli Stati considerino *conveniente* il

⁶⁵ Ivi, p. 87.

cooperare. La pace (perpetua), in altre parole, deve essere fondata non sulla mutevole (e determinata dagli “eventi”) volontà degli Stati, che, va ricordato, tendono ad attuare una politica di potenza, ma su un sistema internazionale poggiante su quello che possiamo definire *l’interesse comune*.

Mi sembra evidente, in tutto questo, il parallelismo con Adam Smith⁶⁶, che, nella *Teoria dei sentimenti morali* (1759), “sostiene che l’agire umano è determinato da sei impulsi: egoismo, desiderio di libertà, senso della proprietà, abitudine al lavoro, tendenza a scambiare una cosa per l’altra, ‘simpatia’(= consenso sociale). Spinti da essi gli uomini – che sono i migliori giudici dei propri interessi – agiscono in modo da realizzare inconsapevolmente il massimo di utilità collettiva. ‘Non è dalla generosità del macellaio, del birraio o del fornaio – osserva – che noi possiamo sperare di ottenere il nostro pranzo, ma è dalla loro valutazione dei propri interessi. Ogni individuo si sforza nella misura del possibile di impiegare il suo capitale a sostegno dell’attività produttiva nazionale, e di dirigere quindi tale attività in modo tale che il suo prodotto possa avere il massimo valore, ogni individuo opera necessariamente per rendere il reddito annuo della società il massimo possibile. In effetti egli non intende, in genere, perseguire l’interesse pubblico né è consapevole della misura in cui lo sta perseguendo... Quando dirige la sua attività in modo tale che il suo prodotto sia il massimo possibile, egli mira solo al suo proprio vantaggio ed è condotto da una mano invisibile [...], in questo come in molti altri casi, a perseguire un fine che non rientra nelle sue intenzioni... Perseguendo il suo

⁶⁶ Mitrany, per quel che riguarda il naturalismo, si discosta da Smith. Infatti, Casale e Gianelli osservano: “In Smith ritroviamo lo stesso naturalismo (complesso di dottrine basate sulla credenza che in natura esista un ordine economico superiore a qualsiasi ordine artificialmente creato dall’uomo) dei fisiocrati, ma in un’accezione completamente diversa. Questi ultimi [...] ritengono indispensabile l’intervento dell’uomo politico e dell’economista per trasformare l’ordine naturale ‘evidente’ in ordine reale (*naturalismo dell’evidenza*). Smith e i suoi seguaci credono che l’ordine naturale sia ‘immanente’ e si attui necessariamente, indipendentemente dalla volontà umana. Pertanto ritengono che il politico debba ‘lasciar fare’ e che l’economista debba insegnare a lasciare fare poiché intanto l’ordine naturale può realizzare il massimo dei suoi benefici effetti in quanto le istituzioni lo lascino libero di dispiegarsi (*naturalismo della necessità*)”, cfr. G. Casale, G. Gianelli, *Il pensiero economico da Platone a Sraffa* cit., pp. 134, 135.

interesse, egli stesso persegue l'interesse della società in modo più efficace di quanto intende effettivamente perseguirlo. Io non ho mai saputo che sia mai stato fatto molto bene da coloro che affettano di commerciare per il bene pubblico... Qualunque sia la specie di attività produttiva interna a cui il suo capitale potrà fornire occupazione e il cui prodotto avrà probabilmente il massimo valore, è evidente che ciascun individuo, nella sua situazione locale, potrà giudicarlo molto meglio di quanto un uomo di stato o un legislatore potrebbe fare per lui. Lo statista che cercasse di dirigere i privati circa il modo in cui essi dovrebbero impiegare i loro capitali, non solo si addosserebbe il peso di un'attenzione del tutto inutile ma si assumerebbe un'autorità che non potrebbe essere affidata con sicurezza non solo ad una persona singola ma neppure a qualsiasi consiglio o senato; e che sarebbe estremamente pericoloso proprio nelle mani di un uomo a tal punto folle e presuntuoso da ritenersi adatto a esercitarla”⁶⁷. Il contrasto tra gli egoismi individuali, quindi, diventa l'elemento motore dell'ordine naturale e non è più considerato elemento di disgregazione della convivenza sociale⁶⁸.

Conclusioni.

Esiste una relazione tra il funzionalismo di Mitrany e il tema dell'“evento”? L'approccio funzionalista è, in qualche modo, basato su una “previsione dell'evento”? Partiamo dalla definizione di evento che Tiziana Carena e Francesco Ingravalle ci propongono: “L'evento è la cosa più ovvia, più comune, più banale: qualsiasi cambiamento è caratterizzato dall'*evenire*, dal ‘venir fuori’ (in termini ‘tecnici’: ‘fenomenizzarsi’) di qualche cosa che prima non c'era, oppure che c'era, ma in modo diverso da come si presenta ora. Solitamente è la riflessione retrospettiva a chiamare in causa l'evento: quante volte, di fronte a fatti spiacevoli o dolorosi si ripensa, con nostalgia, al momento in cui potevano ancora non prodursi, magari grazie a un nostro intervento; però, il nostro intervento correttivo avrebbe presupposto proprio la previsione di quel fatto spiacevole e/o doloroso che, poi, è accaduto”⁶⁹. Definire l'evento in questi termini ci permette di individuare una relazione

⁶⁷ Ivi, pp. 135, 136.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Cfr. T. Carena, F. Ingravalle, *Per una morfogenesi dell'evento* cit., p. 13.

tra previsione dell'evento e politica. A tal proposito, Carena e Ingravalle osservano : “In quali limiti è possibile tale previsione? Se questa è la domanda fondamentale della storia di un individuo, essa è anche la domanda fondamentale della storia collettiva: quale politico non ripensa con rammarico alle occasioni storiche perdute, a scelte che si sono rivelate fallimentari, a illusioni che si sono dimostrate ‘fatali’ per il suo paese?”⁷⁰

Al termine di questa mia breve *rilettura* della teoria funzionalista, ritengo che una riflessione di questo tipo sia presente nell'elaborazione teorica di Mitrany. Egli, tuttavia, non ritenendo possibile prevedere efficacemente gli eventi, propone, dopo un'attenta analisi di *ciò che è in natura*, una organizzazione internazionale funzionale dotata di meccanismi automatici di correzione. In altre parole, rinnovare il sistema di rapporti tra gli Stati significa disinnescare il pericolo rappresentato dalla *imprevedibilità degli eventi*.

Mitrany, infatti, ipotizza, nell'ambito delle relazioni internazionali, una condizione di *stabilità dinamica*; di stabilità, cioè, basata su continui adattamenti, che, di fronte agli “eventi”, si trasformino in “reazioni” immediate e automatiche. *Ordine naturale* ed *egoismo* sono i principali “propulsori” di tali adattamenti.

Quali sono, dunque, per Mitrany, i compiti dello studioso? Prevedere l'imprevedibilità degli eventi e cogliere la “relation of things”.

⁷⁰ *Ibidem.*

EVENTI BIONici

Mascia Cristian

Benvenuti nel mondo di Bion⁷¹, probabilmente il più grande psicologo e psicoanalista gruppale.

L'aggettivo *bionico* è un'espressione mia, una caricatura, sarebbe più corretto definirli eventi bioniani. Ma Bion, nato in India e vissuto in Inghilterra, è espressione della terra di mezzo fra due grandi civiltà. È bionico perché le sue teorie, i suoi modelli sconfinano spesso in un linguaggio complesso che prende, addirittura, spunto dalla fisica, la chimica e la medicina.

La sua psicologia è tanto sacra quanto meccanica. Basti ricordare che paragona la nostra mente, ed il modo che essa ha di pensare e ricordare, all'apparato gastrointestinale.

La *lingua* di Bion è poetica, evocativa, molto più simile ad un racconto, ad un romanzo che ad un saggio scientifico.

1. *Il Mito di Ur*

Bion fa riferimento a numerosi miti. In un caso, almeno, crea un mito. Nel suo articolo "La griglia"⁷², cita le ricerche archeologiche di sir Leonard Wolley, relative alla città sumera di Ur. Nella tomba del re vennero trovati numerosissimi suppellettili ed oggetti sacri. Questi reperti indicavano che,

⁷¹ Wilfred Ruprecht Bion (Mutra, 1897 – Oxford, 1979) è uno psicoanalista britannico. Studioso assai noto e discusso, figura di spicco della ricerca psicoanalitica, è artefice di importanti elaborazioni della teoria psicodinamica della personalità, tali da istituire un filone *bioniano* della moderna psicoanalisi che, decorrendo dal fondamento freudiano, estende i contenuti teorici e metodologici all'area delle psicosi, particolarmente della schizofrenia, e ai fenomeni di gruppo.

⁷²Testo del 1977, tr. it. in *Il cambiamento catastrofico*, Torino, Loescher, 1981.

alla morte del re, molti familiari e cortigiani seguivano il sovrano nella tomba.

Gli etnologi che si sono occupati di tali reperti archeologici aggiungono che il suicidio e la sepoltura collettivi, in concomitanza con la morte del re, erano un'antichissima usanza diffusa nei popoli medio-orientali. A Ur i cortigiani, *“rivestiti dei loro abiti più sontuosi e dei più splendidi gioielli [...] ingerivano una pozione di un farmaco dai poteri narcotici, si congettura hashish, quindi, con l'accompagnamento della musica e con tutte le persone poste al suo fondo, la fossa veniva completamente riempita di terra”*.⁷³

La capacità mitopoietica di Bion consiste nell'aver accostato questo **evento**, collocabile intorno al 3500 a.c., ad un altro successivo di alcune centinaia di anni, e nell'aver stabilito uno stretto collegamento tra loro: *“Circa cinquecento anni più tardi, si verificava in quegli stessi posti una processione d'altro genere [...] senza alcuna pubblicità, le tombe furono saccheggiate. Fu una cosa coraggiosa farlo, perché il cimitero era stato santificato dalla morte e dal seppellimento della famiglia reale. I saccheggiatori furono patrocinatori del metodo scientifico, i primi che osassero aprirsi un varco tra i fantasmi-sentinelle dei morti (ed i loro custodi-sacerdoti)”*.⁷⁴

Riflettendo sul mito di Ur, Bion si pone due serie di domande: *“Quali emozioni e pensieri accompagnavano quei notabili di Ur, città di Abramo, allorché si avviavano verso la fossa della morte, prendevano la droga e morivano ?”*.⁷⁵ Quali forze mentali e convenzioni li spingevano verso questo destino ? Si trattava solo di ignoranza, o *“di qualcosa di sconosciuto e di più dinamico dell'ignoranza ?”*⁷⁶. Si evidenzia in questo corteo funebre *“il potere della religione, del rito, della magia, della droga”*⁷⁷ ma quali sono i loro corrispettivi psicologici ?

La seconda serie di domande riguarda il gruppo dei *saccheggiatori*: *“Quale droga fu presa dal gruppo B ? La droga della curiosità ? [...] Come*

⁷³ Id., p. 47.

⁷⁴ Id., pp. 48 e 103.

⁷⁵ Id., p. 48.

⁷⁶ Id., p.49.

⁷⁷ ibidem

*pervennero i ladri alla conoscenza che li rese capaci [...] di affondare le pale nel terreno con tale precisione da trovare la tomba della regina ?”.*⁷⁸

Il mito di Ur illustra la struttura bipartita che Bion attribuisce alla vita di qualsivoglia gruppo⁷⁹: la componente emotiva, collegata agli *assunti di base*⁸⁰, è rappresentata dalla morte collettiva dei notabili; la componente razionale, collegata con il *gruppo di lavoro*, è rappresentata dai ladri-archeologi che, non lasciandosi intimorire dall’atmosfera perturbante del luogo sacro, procedono nella loro opera di investigazione *scientifica*.

Ponendo in risalto il lasso di tempo che separa **i due eventi**, Bion sottolinea il legame tra superstizione e scientificità, emozione e razionalità, assunto di base e gruppo di lavoro. L’arco di 500 anni, che divide il primo e il secondo *gruppo* di Ur, è il tempo in cui si realizza il cambiamento dei seguaci di un gruppo in assunto di base in membri di un gruppo di lavoro.

⁷⁸ Id., p. 50.

⁷⁹ È errata l’impressione che un gruppo cominci ad esistere solo quando c’è un certo numero di persone riunite nello stesso luogo e nello stesso momento. Nessun individuo, per quanto isolato, può essere marginale rispetto ad un gruppo, perché ognuno di noi ha già in sé una mentalità di gruppo, è già gruppo ancor prima che si possa incontrare insieme ad altri in un medesimo spazio.

⁸⁰ Quando vari individui si riuniscono per svolgere un compito, possono individuarsi due tipi di tendenze: una diretta alla realizzazione del compito, l’altra che sembra opporsi a esso. L’attività di lavoro è ostacolata da un’attività più regressiva e primaria. L’attività di lavoro caratterizza *i gruppi di lavoro*, l’attività regressiva *i gruppi in assunto di base*.

Gli assunti di base esprimono qualcosa come fantasie di gruppo, di tipo onnipotente e magico, sul modo di raggiungere i suoi scopi o soddisfare i suoi desideri. Questi impulsi, caratterizzati dall’irrazionalità del loro contenuto, sono inconsci e spesso contrari alle opinioni coscienti e razionali dei membri che compongono il gruppo. Gli assunti di base individuabili sono tre: nell’**assunto di base di dipendenza** il gruppo sostiene la convinzione di essere riunito affinché qualcuno, da cui il gruppo dipende in modo assoluto, provveda a soddisfare tutte le sue necessità e desideri. L’**assunto di base di attacco-fuga** consiste nella convinzione del gruppo che esiste un nemico che è necessario attaccare o da cui bisogna fuggire. L’**assunto di base di accoppiamento** è la credenza collettiva e inconscia che, qualunque siano i problemi e le necessità attuali del gruppo, essi saranno risolti da un avvenimento futuro o da un essere non ancora nato. Si tratta, cioè, di una speranza di tipo messianico. Molte volte la speranza è posta in una coppia, il cui figlio ancora non concepito sarà il salvatore del gruppo.

2. *Cambiamento catastrofico*⁸¹

Il cambiamento catastrofico indica una congiunzione di fatti la cui realizzazione può incontrarsi in campi diversi quali la mente, il gruppo, la seduta psicoanalitica e la società. I fatti possono essere osservati quando compare un'idea nuova in qualcuna delle aree menzionate.

L'idea nuova contiene, infatti, una forza potenzialmente distruttiva che sconvolge in misura maggiore o minore la struttura nella quale si manifesta. Una nuova scoperta sconvolge la struttura di una teoria preesistente, un rivoluzionario la struttura della società, un'interpretazione la struttura della personalità.

Nei piccoli gruppi terapeutici, l'idea nuova espressa da un'interpretazione o rappresentata dalla persona di un nuovo membro, produce un cambiamento nella struttura del gruppo.

Una struttura si trasforma in un'altra attraverso momenti di disorganizzazione, dolore e frustrazione. I tentativi di espulsione, deificazione e dogmatizzazione dell'idea saranno, allora, reazioni difensive di fronte al cambiamento catastrofico.

Questo modello è applicabile a qualsiasi gruppo: scientifico, religioso, terapeutico. Freud, ad esempio, fu portatore di un'idea nuova e rivoluzionaria. Vi furono gruppi che rifiutarono le sue idee e altri, invece, che si organizzarono intorno alla sua persona. Analogamente Gesù Cristo e le sue idee provocarono reazioni difensive e di scissione.

3. *Il mistico e il gruppo*

Il mistico o genio o messia è l'individuo portatore di un'idea nuova. Bion utilizza il termine *mistico* per riferirsi agli individui eccezionali in qualunque campo, sia esso scientifico, religioso o artistico.

Altresì utilizza il termine *establishment* per indicare tutti i fattori che esercitano le funzioni di potere e responsabilità all'interno di una singola personalità o del gruppo.

⁸¹ Cfr. W. R. Bion, *Il cambiamento catastrofico*, Torino, Loescher, 1981.

Il mistico è sempre distruttivo per il gruppo. L'establishment tenta di salvaguardare il gruppo da questa distruzione. Il rapporto tra il genio e l'istituzione ha una configurazione emotiva che si ripete nel corso della storia: il mistico ha bisogno dell'establishment e questo del mistico.

Il mistico può presentarsi al gruppo come rivoluzionario oppure affermare di essere in totale accordo con le leggi che governano il gruppo. Tuttavia ogni genio è entrambe le cose, poiché i suoi contributi sono certamente distruttivi di certe leggi o di una certa cultura o di un qualche gruppo.

La funzione dell'establishment è quella di avviare un efficace contenimento e rappresentazione dell'idea nuova, limitandone il potere distruttivo o rendendola accessibile ai membri del gruppo che non sono geniali.

La relazione tra il mistico e il gruppo può rientrare in una delle tre categorie seguenti: *conviviale, simbiotica o parassitaria*.

Nel rapporto conviviale il genio e il gruppo coesistono senza influenzarsi reciprocamente. Non c'è confronto né mutamento, benché possa prodursi un cambiamento se il rapporto si modifica.

Nel rapporto simbiotico c'è un confronto che sarà vantaggioso per entrambi. Le idee del mistico sono analizzate, i suoi contributi producono ostilità o benevolenza.

Nel rapporto parassitario il prodotto dell'associazione è la distruzione e l'impovertimento tanto del mistico quanto del gruppo. Un esempio è quello del gruppo che promuova un individuo eccezionale, per il suo ruolo creativo-distruttivo, a una carica nell'establishment in cui la sua forza sia assorbita da funzioni di controllo.

La sfida dei pubblicisti

Ezio Ercole

Una professione vera non può essere disgiunta da una vocazione (il tedesco *Beruf* conchiude tutte e due i significati e Max Weber ne ha approfittato ...) ed assume significati che vanno molto al di là di una semplice esecuzione d'opera: il giornalismo ha in sé la consapevolezza di fare storia, forse minuta, di tutti i giorni, ma proprio per questo più sentita da tutti noi. Una storia fattuale, vera, improntata al reale, la *praktiké* greca, che non lascia spazio ai dubbi ed alle interpretazioni: è questa la nostra storia? Non ci appartiene certo una seconda tipologia, quella falsa (*pseudé*), che tradisce i canoni ed i principi deontologici di una professione che basa la sua credibilità, così come tutte le altre espressioni del lavoro, sull'assunto del fornaio: la vita è fatta di atti di fede e se sospettiamo che la farina del pane che compriamo sia avvelenata, si spezza la catena fiduciaria del vivere civile e della comunità. La terza storia è più "liquida": *plasmata*, eventi considerati come veri. E' una storia anomala, al di là del vero e del falso, perché produce effetti reali, senza appartenere alla categoria delle azioni storiche vere e proprie delle *res gestae*. Massima espressione di questa fattispecie la troviamo nell'arte, negli spettacoli, nel teatro e nei circhi massimi sparsi in tutte le più grandi città dell'impero romano. Ma accadde un fatto curioso: agli spettatori non erano più sufficienti i giochi ed i finti combattimenti, e richiedevano, o venivano spinti a chiedere, ulteriori emozioni, e quindi le rappresentazioni erano sempre più truculente, raccapriccianti, con vero spargimento di sangue. Questi esempi, che nascono dall'intuizione di Mario Perniola nel suo *Miracoli e trami della comunicazione* (Einaudi, Torino 2009), ci fanno necessariamente riflettere sui circhi mediatici dei nostri tempi, della rappresentazione di una realtà che è sempre più spinta, dove gl'istinti belluini sono esibiti, enfatizzati e a volte anche ammirati.

Una realtà che si riconduce sempre più ad un media personale di comunicazione di massa, apparente ossimoro che invece racchiude

l'opportunità strepitosa di una circolazione di idee immediata verso l'universo della comunicazione, unita però ad una sostanziale irresponsabilità della rete e delle caratteristiche tecniche del dato multimediale. Una situazione che sta creando un nuovo genere che non ha precedenti nella storia della politica e della sociologia: il proletariato digitale, già battezzato "pronetariat", avanguardia dai risvolti e scenari che forse non possiamo neppure immaginare.

In una temperie del genere ha senso continuare ad appartenere, a rappresentare e a difendere una categoria che da sempre è invisa al potere e che tradirebbe la propria funzione quando si dovesse trasformare in centro di potere. L'esperienza del nostro Paese può essere di aiuto ed esempio anche ad altre realtà: lo status di pubblicista nasce nel 1877, contestualmente alla fondazione della Associazione della Stampa Periodica Italiana. Associazione che, come ci ricordava l'allora presidente del Senato Giovanni Spadolini nella sua prolusione a un convegno nel 1988, non si limitò nel proprio statuto a prevedere il ruolo dell' "effettivo" (professionista) ma configurò anche quello di pubblicista. C'era infine un terzo status: il "frequentatore" che evidentemente indicava un rapporto del tutto informale con la carta stampata. Con il trascorrere degli anni è scomparsa la figura del "frequentatore" ma non è scomparso il ruolo del pubblicista: si è invece rafforzata ed estesa la presenza nel mondo dell'informazione di coloro che "svolgono – così come recita la formula voluta dal legislatore – attività giornalistica non occasionale e retribuita, anche se esercitano altre professioni o impieghi". Una cosa è certa: proprio l'attività pubblicistica consente di aprire sempre più il mondo dell'informazione alla società civile, attraverso un collegamento stabile con chi opera nei campi della cultura e delle professioni. Una ricchezza incommensurabile di saperi ed esperienze che sono il fiore all'occhiello dell'informazione italiana.

Purtroppo non vi è ancora piena consapevolezza che i polmoni del giornalismo italiano sono due: professionisti e pubblicisti, e la respirazione è perfetta se entrambi funzionano. Ecco perché non si comprendono i ritornelli che ciclicamente ritornano sulla ulteriore riduzione di rappresentanza dei pubblicisti negli organi istituzionali della professione. Forse non è sufficiente la mortificante anomalia della legge del 1963 che

attribuisce doppio peso al voto dei professionisti nei confronti di quello espresso dai pubblicitari? Un *apartheid*, un solco che si vorrebbe ulteriormente scavare perché nel prossimo consiglio nazionale ci sarebbe qualche pubblicitario in più. Ma anche qui non è sufficiente che, la sempre iniqua legge del 1963, preveda obbligatoriamente che la figura del presidente sia espressione esclusivamente dei consiglieri professionisti? Presidente al quale la normativa delega pieni poteri, unica figura di vertice giuridicamente responsabile. Come sopportare ancora l'insipienza di coloro, anche da tribune istituzionali, sbeffeggiano un ruolo, una dignità, una appartenenza? Una risposta forse sta nella psicologia. E' la ricerca del capro espiatorio per nascondere i propri fallimenti ed insicurezze, per stornare l'attenzione dai veri problemi che attanagliano una categoria, il ruolo stesso di una professione che cambia, incalzata dalla rete, dal glocal, dai blogger. Noi comunque continueremo il nostro impegno e, come scriveva l'indimenticabile direttore de "Il Pubblicista", Peppino Luongo in un suo editoriale intitolato "Il toro di Falaride": "Che se qualcuno ancora avesse nostalgia per i metodi adottati dal tiranno di Siracusa, sappia che noi non ci faremo intrappolare nel ventre del toro di bronzo, ma manderemo a far fondere una buona volta per tutte il toro (seduto e no), il bronzo e Falaride". Ed infine non poteva ancora sintetizzare meglio la *mission* pubblicitaria Cesare Parodi, pubblicitario-magistrato, abituato a cogliere gli aspetti essenziali dei problemi ed andare al cuore dell'argomento: " Il pubblicitario non scrive "casualmente", ma "occasionalmente" nel senso di occasioni meditate e sofferte, che nascono dall'esperienza e che alla crescita di esperienze collettive sono destinate. Responsabilità che nascono dall'accettazione di un ruolo formale nel quale due o più mondi – generalmente molto lontani, talvolta addirittura estranei o incompatibili – confluiscono in una crisi ideologica, si intrecciano in contaminazioni inusuali. E tuttavia essere pubblicitari "sino in fondo" vuol proprio dire riuscire a farsi carico della ontologica duplicità del ruolo senza tradire o disconoscere le proprie componenti: essere quindi senza remore e senza timori giornalisti ed al contempo portare nel mondo di questi ultimi il valore aggiunto del proprio vissuto".

Un ruolo che vogliamo giocare sino in fondo, credendoci fermamente, al servizio di una verità, che sarà pure con l'iniziale minuscola, ma resta cardine della nostra azione: un *trait d'union* fra l'informazione ed il paese reale.

Il giallo – una letteratura da scoprire

Carla Aira

Si parla normalmente di letteratura “alta”, classica, e letteratura bassa o popolare e all’interno di questa seconda categoria generalmente si ripongono quei sotto generi come i gialli, il fantasy o la fantascienza con ancora altre più piccole sottospecie. Si dimenticano però le vere origini di entrambe le letterature risalgono alla fine del 1700, in Inghilterra, momento in cui il senso dell’infinito e la sfida alla morte avevano già dato l’avvio al genere Gotico. Il nome già suggerisce il contenuto misterioso e talvolta oppressivo di questi romanzi. Il luogo in cui la storia prende l’avvio è in genere tranquillo, un posto di campagna, un quartiere colto e raffinato della città, dove gli abitanti sono insospettabili buoni cittadini e alacri lavoratori. Anche il fatto che accade non è di per sé macabro: una morte naturale ma sospetta, un ritrovamento di una lettera o di un documento che genera dubbi e malessere, un malessere che poi dilaga e si estende e fa guardare in modo sospettoso i vicini, persino gli amici. E’ la quotidianità che offre spunti di mistero e di ansia, più che il fatto straordinario a cui invece siamo abituati. Non è la cronaca strillata, ma è la minaccia di un qualcosa che è accaduto sotto nostri occhi senza che potessimo sospettare nulla. Sono le persone più serene e gentili che nascondono un segreto e dei dolori che portano alla pazzia, non quelle che urlano il loro malcontento quotidianamente. Faccio riferimento ad un dei gialli più importanti, una pietra miliare per gli amanti del genere, *The Moonstone*, *La Pietra di Luna* romanzo di Wilkie Collins (1824 – 1889) che uscì in Inghilterra nel 1868 a puntate sul periodico di Londra, *All the Year Round*, il cui direttore era Charles Dickens. Subito dopo una festa di compleanno, un gioiello viene rubato; si tratta di un gioiello molto prezioso la cui sparizione mette a nudo la vita di un uomo onesto e insospettabile, rivela l’ipocrisia di certe regole sociali e l’arroganza della civiltà occidentale che basa i suoi valori sul materiale e il

commerciabile. *La pietra di luna*, così importante per i rabbini per la loro religione, diventa simbolo di potere e ricchezza in occidente, dove il suo valore prende un'importanza di tipo puramente economico. Il giallo diventa quindi un modo per avvicinare o contrapporre culture diverse, per sottolineare le disparità sociali ed evidenziare idiosincrasie e manie nascoste. Di nuovo, la vicenda deve essere un modo per nascondere – e poi svelare - un messaggio più profondo e per mostrare realtà solo intuitive. Ma già prima di Wilkie Collins era apparso un giallo sul periodico *Once a Week*, il 29 Novembre 1862: *The Notting Hill Mystery*, *Il Mistero di Notting Hill*, scritto, sotto lo pseudonimo di Charles Felix, da un avvocato, certo Charles Warren Adams (1833-1903), e con le illustrazioni di George du Maurier, La sparizione di una ragazza, una gemella rapita da zingari, delle morti naturali, sospette solo perché consecutive ed inspiegabili e perché sempre avvenute dopo l'incontro con un uomo particolare, magnetico, terribile. In queste storie, primi abbozzi di una letteratura che ha poi preso il sopravvento, si arriva al punto in cui il crimine viene svelato pian piano, tra sbagli e ripensamenti. Passa il tempo e non c'è prova del DNA che tenga per portare alla luce tragedie sopite e rancori covati magari per anni. Un documento, una ricetta medica, un acquisto, una telefonata inducono colui che segue da vicino le indagini a scavare nel passato e nella psiche. Colui che segue le indagini non deve essere per forza un detective di professione: si tratta comunque è un appassionato di mistero, un curioso che vuole svelare segreti, un indagatore della psiche umana che generalmente porta a galla ciò che non doveva essere per niente noto. In inglese: l'*Unknown*. Forse è un collezionista a cui capita di ritrovare un qualcosa di suggestivo o un lettore accanito che a furia di leggere riesce a trovare l'aggancio tra fantasia e realtà. Ma il segreto di come si arriva a chi ha commesso il crimine è ancora più complesso nella sua semplicità.

Rifacendosi ancora ai classici, in genere le lettere o le note lasciate in giro, per caso – oggi possono essere messaggi telefonici o sul computer - danno il giusto suggerimento e mettono sulla strada giusta. Prendiamo ad esempio *Rebecca* scritto nel 1938 da Daphne Du Maurier (1907 – 1989), tra l'altro

nipote del già citato illustratore e scrittore George, figlia d'arte. Nel suo romanzo il mistero vien svelato grazie a lettere e alla testimonianza di un medico. La realtà non è quella ripetuta fino alla spasimo da governanti, servitori e amici. Rebecca, la donna in questione, era una donna ben diversa dalla figura perfetta e splendida del dipinto che troneggia nel palazzo che ancora sembra abitato da lei anche dopo la sua morte. E il suo fantasma sparisce quando la realtà viene rivelata. L'eroina senza nome che doveva sostituirla nel cuore del marito diventa finalmente una persona, una protagonista. In *La Casa sull'Estuario* (1969), altro romanzo della Du Maurier, è una droga la vera colpevole di tutto ciò che succede. È questa pozione che fa rivivere al protagonista un mondo di sotterfugi e inganni vissuti anni prima in una piccola realtà della Cornovaglia.

Tralasciando questi romanzi portati alla ribalta anche grazie alle trasposizioni cinematografiche di Alfred Hitchcock (1899 – 1980), pensiamo ad un giallo anomalo come *Lo strano Caso di Dr. Jekyll a e Mr Hyde*. Uno strano caso lo si può definire in quanto vittima ed assassino sono la stessa persona, criminale e missionario vivono in uno stesso corpo che cambia perché vuole conoscere ciò che di più nascosto si cela in lui. La paura sosteneva Edgar Allan Poe (1809 – 1849), maestro del mistero e, per molti, padre del romanzo giallo, la paura è in noi, è inconscia. Nulla al di fuori ci dovrebbe spaventare se non ciò che di noi stessi non conosciamo. Mentre Howard Phillips Lovecraft (1890 –1937), suo studioso e seguace, sosteneva che la paura è la più comune delle emozioni, è cosmica, non la si può sfuggire : come i romantici propugnatori del sublime insegnavano , le grandi passioni sono corredate dal senso di paura , vale a dire il senso dell'ignoto. E l'ignoto più evidente e che accomuna tutto è il dopo la vita, l'after life dei Celti. Da qui mummie, fantasmi, vampiri e zombi che popolano i romanzi dell'orrore.

Il detective moderno abbandona tutto questo, non si lascia prendere da paure inconse e da fantasiose leggende, usa la scienza e cerca di razionalizzare come Sherlock Holmes di Conan Doyle (1859 –1930) anche la più inconscia delle paure. Un altro elemento, a proposito di questi detective, professionisti o amatoriali, di qualunque genere, è il doppio. Nei gialli, dai più classici a quelli più attuali, il detective o il protagonista devono lottare o

convivere con un loro altro da sé che li frena li sostiene o semplicemente ne narra in modo logico i processi mentali e le vicende. Holmes ha il suo Watson, un medico; Poirot - il piccolo detective belga dai baffetti e dall'aspetto sempre "pignolamente" perfetto e accurato creato da Agatha Christie (1890 -1976) - ha Hastings e così via ... amici, antagonisti, ma sempre insieme per rivelare che tutti noi abbiamo bisogno di uno specchio in cui vedere ciò che non siamo o pensiamo di non essere. A questo punto il romanzo giallo, molte volte vituperato dalla narrativa alta, acquista invece una dignità che lo porta ad esser non solo un fatto commerciale di grande importanza sul mercato - e intendo proprio mercato - letterario, ma anche lo porta ad essere considerato romanzo introspettivo, di analisi . Oltre a mostrare aspetti sociali altrimenti difficili da rivelare e da dimostrare senza diventare banali, ripetitivi e retorici, riesce anche a mettere in luce la parti più nascoste ed inquietanti della nostra natura, a volte poco note anche a noi stessi. Il mistero ci affascina, la violenza non ci fa paura e scopriamo sempre di più che anzi entrambi ci appassionano e ci attraggono. Questa è la vera realtà che bisogna rivelare in un giallo: l'assassino che vediamo nell'altro e che facciamo di tutto per scoprire potrebbe essere una parte di noi, il nostro lato oscuro. Quel Voldemort che la Rowling (1965 -) ha contrapposto a Harry Potter, ma a cui lo stesso Harry Potter deve resistere. Anche lui conosce la lingua dei serpenti, anche lui potrebbe appartenere alla magia nera.

Ordini, mandati celesti e lacci rossi: i destini plurimi del Giappone

di Faliero Salis

«Il protagonista di questa storia è un uomo chiamato Oshino Hanzaburô. Non è un principe, per sua sfortuna. È un semplice impiegato, su per giù di trent'anni, che lavora per la Mitsubishi di Pechino. [...] Due anni addietro Hanzaburô prende moglie. Tsuneko è il nome della ragazza. Non è un matrimonio d'amore, per sua sfortuna. Sono nozze combinate grazie al buon ufficio di un'anziana coppia di parenti a fargli, per l'occasione, da mediatori. [...]

Ho detto che la vita familiare di Hanzaburô nuota nella mediocrità. E dubbi a tal proposito non ce ne sono. Mangia insieme alla moglie, ascolta il grammofono insieme alla moglie, va al cinematografo insieme alla moglie, — conduce, insomma, l'immutabile vita di uno dei tanti impiegati pechinesi. Con tutto ciò, però, neppure a una vita come la sua è concesso di sfuggire al governo del destino [*unmei*]. Ed è proprio il destino, infatti, il pomeriggio d'un giorno come altri, a spezzare tutt'a un tratto il tedio di questa mediocre vita familiare. Oshino Hanzaburô, impiegato della Mitsubishi, muore improvvisamente per un colpo apoplettico.»ⁱ

Così iniziano, all'insegna dell'imperscrutabile volontà del destino, le disavventure dello 'sfortunato' protagonista di *Uma no ashi* (Zampe di cavallo, 1925), caustica, esilarante novella dello scrittore Akutagawa Ryûnosuke (1892-1927). Ad accogliere Hanzaburô nell'aldilà sarà una coppia di algidi e irremovibili burocrati cinesi, che pur riconoscendo d'essere per la prima volta incappati in un increscioso errore di persona (altri, secondo il «voluminoso registro»ⁱⁱ, era destinato alla repentina dipartita) non trovano di meglio che

rimandarlo a casa applicandogli due zampe di cavallo al posto delle gambe ormai imputridite. Lacrime, querimonie e proteste a nulla servono:

Il vecchio cinese continua ad annuire con lo sguardo pieno di rammarico calato su Hanzaburô.

«Cosa crede? Che se le avessimo avute non gliele avremmo attaccate? Purtroppo di gambe d'uomo a disposizione non ce ne sono. — Mah, si rassegni a questa disgrazia. E poi, guardi che le zampe di cavallo sono belle robuste. Basterà che cambi i ferri di tanto in tanto e vedrà che inerpicarsi su per i sentieri di montagna sarà un gioco da ragazzi...»ⁱⁱⁱ

Il racconto si dispiega poi seguendo altri fili, non ha fra i suoi intenti una riflessione sul destino, né si propone di dare risposte ai grandi misteri che, in agguato dietro l'angolo, rivolgono e sconvolgono l'esistenza degli individui. Il passo riportato, tuttavia, col suo personaggio deluso nel lavoro e nell'amore dalla *sfortuna*, estratto per sbaglio dal *destino* che a tutto presiede e costretto a *rassegnarsi* alla *disgrazia* di una mostruosa diversità, cade a pennello per dare l'abbrivio a un discorso sull'idea di 'destino' così come si è venuta concretizzando all'interno della stratificata cultura giapponese. Elementi certo non illustrativi di una totalità e interpretabili a volte solo a costo di riduzioni e approssimazioni; indizi, piuttosto, di una figurazione dell'incerto a venire sempre altalenante tra lo sconfinamento nel trascendentale e la semplice interiezione svuotata di qualsivoglia motivazione escatologica.

Nelle pagine che seguono si è preservato un impianto divulgativo, rimandando alle note il lettore interessato a maggiori approfondimenti. Per ovvi motivi di spazio e limiti di chi scrive si è inoltre rinunciato a scavare in diacronia analizzando elementi di rilievo antropologico come la figura

dell'*ubugami*^{iv}, divinità protettrice del parto e dei neonati che 'annunciava' al bambino il suo destino; il motivo stesso dell'*unsadame* (stabilimento del destino)^v, ampiamente presente nel patrimonio orale indigeno — in racconti come *Ubugami mondô* (Dialogo fra gli Dei degli infanti) o *Utaigaikotsu* (Lo scheletro che canta) giunti fino a noi in varie versioni; e i cosiddetti *innenbanashi* (storie di karma)^{vi}, come *Taiyô no sanbon no ke* (I tre peli del sole), *Konrei no hi no shi* (Morte nel giorno della festa di nozze) o *Orochi no ejiki* (Il pasto del gran serpente)^{vii}. Ci si è accontentati di una concentrata sinossi dei termini che oggigiorno concorrono a costruire l'immagine del 'destino', tentando a grandi linee di tracciarne i confini semantici e osservarne le diverse declinazioni nella pratica quotidiana.^{viii}

*

Fra le prime attestazioni documentarie della parola giapponese per 'destino', *unmei*^{ix}, si annoverano il *Chûyûki* (XI-XII sec.), *nikki* (diario) del ministro Fujiwara no Munetada; il noto poema epico *Heike monogatari* (XIV sec.); il *Waranbegusa* (Erbe di bambini, XVII sec.)^x di Ôkura Toraakira (1597-1662). Compare anche nel *Kamata* (anonimo, XVI sec.), recitativo del genere *kôwaka bukyoku*^{xi}; inoltre nello *Yoshiwara hitotabane* (Mazzo di personaggi da Yoshiwara, 1680) del genere narrativo *hyôbanki*^{xii}.

È scritta con due caratteri cinesi^{xiii}, 運命, che rimandano rispettivamente ai significati di 'muovere, spostare' (giapp. *hakobu* 運ぶ 'trasportare') il primo, al 'comando, ordine, annuncio' (*mei* 命, ad es. nel composto *meirei* 'ordine') il secondo. Il primo grafema, *un* 運 (cinese *yùn*), nel suo più antico 'stile dei sigilli'^{xiv} convogliava l'immagine di uno stendardo issato su un carro da guerra in movimento, presumibilmente quello del comandante che cercava di

volgere a proprio favore le sorti mutevoli sul campo di battaglia segnalando al suo esercito le strategie vincenti.^{xv} Il lessema *un* ricorre oggi in espressioni come *un ga ii hito*, ‘persona fortunata’ (lett. ‘persona [che ha] un buon *un*, cioè ‘un favorevole movimento delle cose’), *un ga muite kuru*, ‘la fortuna si volge a mio favore’, *un wo tamesu*, ‘tentare la sorte’, *unmakase* ‘affidarsi alla sorte’ e copre, in traduzione, uno spettro semantico che include i significati di: a) ‘sorte’, ‘fato’, ‘fortuna’; b) ‘casualità, eventualità’; c) ‘occasione, chance’; d) ‘movimento, trasporto’. Il secondo grafema, *mei* 命, (cin. *mìng*), assembla due elementi grafici, 令 e 口, che, come si evince con maggior chiarezza dalla loro più antica forma pittografica, rimandano l’uno all’idea di una persona che, in posizione orante e con un copricapo in testa, accoglie la parola divina; l’altro, una ‘bocca’ dalla quale ‘esce’ la formula oratoria indirizzata alla divinità.^{xvi}

Una definizione più precisa di *unmei* ne circoscrive ulteriormente il significato a quello di ‘destino’ quale ‘condizione attuale determinata dalle nostre azioni, dalle nostre scelte, dall’esercizio della nostra volontà’, dunque risultato — felice o sciagurato approdo che sia — di un agire calibrato, con più o meno azzardo e con maggiore o minore previdenza, sulle sue possibili conseguenze. Va però osservato che nell’uso quotidiano *unmei* raccoglie in sé tutte le ambiguità (e dunque le polivalenze) che caratterizzano le parole occidentali per ‘destino’, per cui, a seconda del contesto comunicativo, il termine potrà anche assumere il significato, per certi versi antinomico, di

- destino determinato da forze non controllabili o pre-stabilito da anonimi ‘movimenti’ cosmici, senza che questo comporti oggi alcun esplicito richiamo a uno specifico vissuto religioso da parte del parlante;
- e inoltre di vorticoso, casuale, inesplicabile moto di eventi, sinonimicamente affiancandosi a *meguriawase*, ‘strana

combinazione, bizzarra coincidenza, scherzo/mano del destino, ironia della sorte’.

Permane dunque uno scarto originario inspiegato (e forse inspiegabile) — chi o cosa è motore del destino? — cui il ‘destino’ pare inevitabilmente ‘destinato’. Da Occidente a Oriente: *unmeiai* è l’*amor fati* nietzschiano; *Unmeikôkyôkyoku* è la Sinfonia n.5 di Beethoven, quella del “destino che bussa alla porta”; *Unmei no chikara* è la verdiana *Forza del destino*.^{xvii}

Unmei si rapporta dialetticamente a *shukumei*^{xviii}, termine rappresentato da due caratteri, 宿命, dei quali il primo, *shuku* 宿 (cin. sù), racchiude il significato di ‘occupare uno spazio chiuso, abitare’ (cfr. giapp. *yadoru* 宿る ‘albergare’; *yado* 宿 ‘locanda’; *ko wo yadosu* 子を宿す ‘essere incinta [lett. ‘albergare un bambino’]; *yadokari* 宿借り ‘paguro’, lett. ‘che prende in prestito l’abitazione’): è il destino che ‘è insediato’ *ab ovo* nella vita degli individui e li costringe a una condizione contro la quale contendere sarebbe vano. È inoltre un destino malignamente avverso, esiziale, punitivo, una croce che l’individuo deve volente o nolente accollarsi; sorte malaugurata imposta ora e per sempre e non mutabile.^{xix} Segawa Ushimatsu, protagonista di *Hakai* (Il giuramento infranto, 1909), celebre romanzo dello scrittore Shimazaki Tôson (1872-1943), cerca di sfuggire al suo ‘destino’ di discriminazione (appartiene infatti al gruppo fuori casta degli *eta*)^{xx} celando le proprie origini ‘impure’, nonostante «A vederlo, chiunque l’avrebbe preso per uno di quei giovani cresciuti fra le rocce di Sakuchiisagata — un nativo genuino della regione di Shinshû, nel nord.»^{xxi} Quando l’aspirazione a una normale integrazione nella società sembra ormai assicurata, cede all’impulso di svelare la propria reietta prosapia e infrangendo il giuramento di segretezza fatto al padre decreta al contempo la propria rovina.

Anche con *shukumei* la polivalenza gioca un ruolo di rilievo: considerato all'interno della teoria buddhista delle "tre vite", *shukumei* è il destino, immutabile, che in "questa vita" (*gense*) sortisce *da* e si impone *per* gli atti accumulati nella "vita precedente" (*zense*) e determina la 'vita a venire' (*raise*); a *shukumei* può poi associarsi sì l'immagine di un 'destino' irreversibile, ma tuttavia benigno; e se sulla stessa 'irreversibilità' non è possibile operare alcun intervento, resta però attivo quel fenomeno definito *fukugensayô*, "azione di ripristino", che si manifesta qualora tra *shukumei* dell'individuo e ambiente (*kankyô*) in cui egli si muove venga meno l'accordo simbiotico.^{xxii} In pratica può accadere che, malgrado le persone mostrino la tendenza istintiva a vivere secondo *shukumei*, l'ambiente possa col tempo agire da elemento di disturbo. L'"azione di ripristino", effettuata coscientemente dall'individuo, procede in tal caso a restituirlo allo status di partenza. La condizione di stress emotivo ingenerato può però avere anche risvolti tragici, il più estremo dei quali il suicidio, risoluzione con la quale si pone fine all'impossibilità di ristabilire l'originaria consonanza fra *shukumei* e ambiente.^{xxiii} Il Fatalismo filosofico è appunto *shukumeiron*.

Al di là delle varie articolazioni di significato, che non di rado finiscono per intrecciarsi e sovrapporsi, la differenza di base tra *unmei* e *shukumei* resta sostanziale: i due lessemi hanno infatti collocazioni semantiche ben discriminate e ricadute differenti sulla prassi sociale con cui si cerca di gestire il presente ineluttabile e di sondare e influenzare il futuro: di fronte ad un 'destino' dinamico, prodotto dal nostro 'libero' agire, è ancora possibile affidarsi a un 'professionista' — *uranaishi* 'indovino', *itako* 'shamana', *denwa uranai* (oracolo/oroscopo telefonico) — che sia capace di prevenire spiacevoli conseguenze e sappia convincere o dissuadere dall'intraprendere un viaggio o rischiare un investimento (di

denaro come di sentimenti), prospettando perdite e tornaconti con l'uso della propria 'magica' intelligenza predittiva. Nel caso di un destino già retribuito, e dunque statico, unica strada potenzialmente aperta sarà invece quella di un deterministico riconoscimento di un dato di 'fato': si accetta l'irrefutabile e la recriminazione non rientra nel novero delle opzioni se non su un piano di dolore o rodo personali, non pubblicamente manifestati.

Resta comune ad entrambi i concetti di 'destino', mutabile l'uno, fissato una volta per tutte l'altro, un principio di 'attiva' reazione agli eventi (ancora da venire o già accaduti), che nel primo caso, quello dello *unmei*, finisce per confluire nella sfera della religione, della superstizione o di uno scientismo vagamente teleologico; nel secondo, quello dello *shukumei*, in una caparbia volontà di sopravvivenza all'avversità (reale o percepita tale), sopportazione (nutrita al caso da un desiderio di generale rivalsa) che talvolta tende paradossalmente a somigliare a — e, dall'osservatore occidentale, ad essere fraintesa con — un'eccessiva quanto servile remissività.

*

Il *Wèizhì* (Cronaca dei Wei), parte del *Sānguózhì* (Storia dei Tre Regni), testo storico cinese che copre avvenimenti risalenti al II~III sec. dC, ci tramanda quella che è probabilmente la prima di una lunga serie di notizie riguardanti l'arcipelago giapponese redatte da viaggiatori ed emissari provenienti dal grande vicino continentale. Da una di esse veniamo a sapere che:

«Quando essi [gli abitanti di uno dei numerosi *kuni* (staterelli) delle isole giapponesi, ndt.] fanno un viaggio per mare per recarsi in visita della Cina, scelgono sempre un

uomo che non si pettina, non si libera dai pidocchi, lascia che le sue vesti si riducano in cenci, non mangia carne né avvicina le donne. Egli si comporta come una persona in lutto ed è conosciuto come colui che favorisce la buona sorte. Se il viaggio si rivela propizio, gli donano e servi e valori. Se scoppiano epidemie e accadono disgrazie, lo uccidono, perché, dicono, non è stato scrupoloso nell'adempimento del suo dovere [...]»^{xxiv}

La figura del 'capro espiatorio', funambolicamente esposto al(l'im)previsto di una punizione cruenta, è per (sua) fortuna scomparsa, almeno in questa forma estrema. Restano, però, nel Giappone dei nobel per la matrice CKM e della iper-tecnologizzazione, i timori per la salute, l'ansia per una gravidanza o un parto imminente, i crucci scolastici e i triboli occupazionali, l'estenuante ricerca dell'anima gemella: tutta quella miriade di preoccupazioni, insomma, che gli individui si trovano a dover fronteggiare nel corso della vita e le cui ombre sarebbe quanto mai utile dissolvere sollecitando preventivamente un positivo (o, perlomeno, non negativo) riscontro, ovvero stornando gli influssi sfavorevoli attraverso pratiche rituali vissute il più delle volte meno con sincera devozione che pragmatico opportunismo. *Nen no tame ni*, si dice in riferimento al 'pellegrinaggio al tempio' (*sankei*) o alla 'preghiera propiziatoria' (*inori*) davanti alla 'cassetta delle offerte' (*saisenbako*), volendo significare 'per precauzione, per ogni evenienza', con la consapevolezza, comunque, che forse nulla cambierà, ma appunto *nen no tame ni*, 'non si sa mai'. Proprio con lo stesso animo, sfrondata d'ogni velleitaria patina di pia religiosità, con cui chi oggi compra il biglietto del *nenmatsujambo*, la Lotteria di Fine Anno, altro non fa che 'comprare un sogno' (*yume wo kau*).

I tentativi di influire sul decorso futuro del 'destino mutabile' per tentare di imbrigliarne le bizze e i bruschi scarti hanno sia un'espressione sociale collettiva, diluita, a 'orologeria', nella miriade di momenti celebrativi nazionali e locali che costellano l'anno; sia individuale e solo contingente alla sfera del privato. Tralasciando il secondo caso, un esempio.

In Giappone il momento centrale dell'anno sta nel suo inizio. Al pari di tante altre realtà culturali, il Capodanno (*Shôgatsu*)^{xxv} è considerato la festa per antonomasia. Distribuito nell'arco della settimana che nell'attuale calendario Gregoriano va dal primo al settimo giorno di gennaio, è conosciuto anche con il nome di *matsu no uchi*, lett. 'dentro il pino': sono infatti questi i sette giorni in cui sulla porte di case e negozi viene esposto il *kadomatsu* (pino della soglia)^{xxvi}, elemento decorativo e propiziatorio costituito, nella sua tipologia meno elaborata, da un piede di paglia intrecciata (prosperità) e alcuni rami di pino (longevità) ravvolti attorno a tre canne di bambù (solidità). Cesura e al contempo guado tra trascorso e venturo, punto di partenza di nuove speranze ma anche di immancabili asperità, la ciclica ricorrenza del Capodanno viene celebrata oltre che con l'anelato riposo, anche con il tradizionale *hatsumôde*, la "prima visita al tempio", *jinja* shintoista o *jiin* buddhista.

Se in passato ci si recava per accogliere con i dovuti onori il *toshigami* (la divinità dell'anno), il cui favore, com'è facile attendersi da una cultura prevalentemente agricola, avrebbe garantito il raccolto e rinnovato il legame con gli antenati, oggi il *des* appare ormai coincidere con l'inscindibile endiadi della salute e della sicurezza economica. D'altra parte già nel XVII sec. il romanziere Ihara Saikaku (1642-1693) poneva al suo *Nippon eitaigura* (Il magazzino eterno del Giappone, 1688) un incipit quanto mai esplicativo: "*tendô mono iwazu ni shite, kokudo ni megumi fukashi*" — "Il cielo senza dire

nulla, accorda benefici alla terra.”^{xxvii} — e poco dopo aggiungeva: “Poiché nella vita la cosa più importante è vivere [...] (tutti) devono accumulare denaro. Padre e madre danno la vita, il denaro lo preserva.”^{xxviii} Non sorprende quindi che oggi ruoti intorno al tempio, quasi svuotato d’ogni sacralità e più simile al *fukubukuro* (sacco della fortuna)^{xxix} con cui i negozi attirano ad inizio anno torme di vocianti clienti, un vero business della prevenzione e della grazia. Simboli materiali della desiderata buona sorte un’ampia tipologia di talismani e portafortuna: dal *kumade*, rastrello a forma di ‘zampa d’orso’ con cui nell’anno a venire si spera di ‘rastrellare’ il denaro, allo *hamaya*, ‘freccia che abbatte i demoni’, all’*o-mamori*, piccolo ‘protettore’ (giapp. *mamoru*, ‘proteggere’) a forma di talloncino di stoffa che si porta addosso e ha svariate specializzazioni: *kôtsûanzen* (per la guida sicura), *gakugyô* (per i buoni risultati scolastici), *enmusubi* (per i matrimoni) etc.

*

Enmusubi 縁結び ‘unione, matrimonio’, si è appena detto, lett. ‘legare l’en’. La resa grafica del termine si avvale innanzitutto del carattere 縁, *en* (cin. *yuán*), che unisce all’idea del ‘filo’ 糸 (giapp. *ito*) quella di 豕, *tan* (cin. *tuán*), il quale, nell’interpretazione più diffusa, avrebbe in origine raffigurato un cinghiale dall’enorme testa, ma che di fatto in Cina era utilizzato per esprimere il significato di ‘parole per interpretare i quattro trigrammi della polarità negativa (giapp. *eki no ka*)’^{xxx}. Il grafema 縁 *en* ha oggi il significato di ‘legame, connessione, vincolo, parentela’, inoltre ‘destino, fatalità’: lo troviamo in parole come *engi* ‘presagio, auspicio’, *enkiri* ‘separazione, scioglimento di un legame, divorzio (lett. ‘taglio dell’en’)', *innen* ‘karma; fato, destino; affinità, legame’. Il secondo grafema, 結 (び) (giapp.

musu[bi], ‘nodo, legame, congiunzione’ unisce di nuovo all’idea di 糸 ‘filo’ il carattere 吉, giapp. *kichi*,^{xxx} costituito da 士, ‘piccola ascia’ (giapp. *masakari*) sopra una ‘bocca’, 口 (giapp. *kuchi*): l’interpretazione oggi accreditata è quella di ‘ascia posta sopra un recipiente contenente la preghiera’, dunque oggetto simbolico (arma) a difesa dell’efficacia di un voto o di un’orazione rivolta alla divinità. Il verbo *musubu* 結ぶ significa ‘legare, allacciare, collegare, unire’ e ricorre in diverse espressioni quali *en wo musubu* ‘stabilire una relazione (con), sposarsi’, *keiyaku wo musubu* ‘concludere un contratto’, *yume wo musubu* ‘addormentarsi (lett. ‘legarsi ai sogni’)’; oggi poco comune, *himo wo musubu* ‘legare il laccio’, il cui significato è ‘fare una promessa d’amore eterno (non recidibile)’.

Prescindendo dal complesso gioco di echi semantiche, ci troviamo all’interno di un simbolismo del ‘legame’ e della ‘divisione’, che da una parte ha antiche evidenze sacrali all’interno dell’autoctono shintoismo, dall’altra si nutre di suggestioni provenienti dalle culture del vicino continente asiatico.

Chiunque abbia l’occasione di visitare un tempio shintoista, non mancherà di notare le lunghe corde di paglia che decorano i frontoni del sacrario, adornano i *torii*, i grandi portali color cinabro attraverso i quali si accede al *keidai*, l’area sacra del tempio, e spesso, in piena consonanza con la componente animistica dello Shintô, cingono oggetti considerati degni di speciale venerazione (*yorishiro*), compresi alberi (*goshinboku*) o rocce (*iwakura*) che per l’eccezionalità della forma, dei colori, della maestosità, si reputano sedi ‘alberganti’ spiriti divini. Tali corde prendono il nome di *shimenawa*, lett. ‘corda di chiusura’ e funzionano tanto da talismani (*mayoke*) quanto da segnali liminari fra lo spazio sacro e quello profano. È la stessa corda con la quale si segna il perimetro del terreno destinato alla costruzione di

una nuova casa in occasione del *jichinsai*, la cerimonia che ancora ai nostri giorni viene celebrata tanto per purificare e mantenere integro dagli influssi negativi il futuro spazio abitativo, quanto per ottenere il permesso d'insediamento dal locale *kami* (divinità). Il rito prevede diversi momenti che vanno dallo *shubatsu*, l'adunata dei futuri inquilini e dei falegnami addetti alla costruzione per la purificazione dei *sonaemono* (offerte), alle preghiere per accogliere la 'discesa della divinità', *kôshin*, fino al commiato al momento della sua 'risalita', *shôshin*. La cosa che qui ci interessa rilevare, ad ogni modo, è il doppio significato dello *shimenawa*: linea divisoria che separa temporaneamente lo spazio sacro cerimoniale e quello secolare, ma che al contempo traccia l'invisibile frontiera tra quelli che saranno l'esterno e l'interno della dimora, sancendo così l'area del 'legame' interno familiare. Non a caso nella parola *uchi* convive il doppio significato di 'dentro' e 'casa'.^{xxxii}

Il 'legame' inteso più specificamente come vincolo imposto dalla volontà del fato, come 'filo del destino', in Giappone risale con ogni probabilità all'antico folclore cinese (ma il motivo è diffuso in altre aree del continente asiatico). L'immagine del cosiddetto *akai ito* 'filo rosso (del destino)' è oggi popolare e ha avuto una recente declinazione narrativa con il *keitai shôsetsu* (romanzo da display) dal titolo, appunto, *Akai ito* (Il filo rosso del destino, 2007) apparso dapprima sul sito «Mahô no toshokan» (La biblioteca magica) e divenuto noto in seguito alla riduzione televisiva che ne è stata fatta nel 2008. Il filo ('corda' in origine, cin. *chìshéng* 'corda rossa') è quello che secondo un'antica leggenda cinese la divinità legava alle caviglie dei due pre-destinati *malgrado tutto*. La versione più antica ci è stata tramandata dal *Xùyōuguàilù* (Seguito alla raccolta di storie misteriose, IX sec.): un giovane in viaggio si imbatte in un vecchio con una borsa in spalla. Il vecchio gli fa dono di

una corda rossa, spiegandogli che la donna alla cui caviglia l'avrebbe legata, sarebbe diventata sua moglie a dispetto dell'inimicizia che poteva correre tra le loro famiglie e ad onta della distanza che poteva separare i loro villaggi. Il giovane, incredulo, decide per scherzo di legare la corda alla caviglia di una bambina, figlia di un verduraio. Passano gli anni, quattordici per la precisione, e il giovane, ormai uomo, prende in moglie la figlia del governatore locale. Sarà proprio la fanciulla a riverlargli che, in realtà figlia adottiva, altri non era che l'orfana di un povero verduraio. Anime pre-destinate *malgrado tutto*.^{xxxiii}

All'interno della cementata compagine sociale giapponese, il 'legame' mantiene tutta la sua sacrale rilevanza, nonostante la famiglia nucleare abbia incrinato ma non del tutto soppiantato la famiglia estesa e nonostante il numero crescente di divorzi^{xxxiv} abbia creato un'ampia falange di *single*.^{xxxv} Il collettivismo resta tuttora una delle caratteristiche precipue della società nipponica: l'individuo *esiste* nella famiglia, la famiglia è il *daikokubashira* (pilastro portante), «the building brick»^{xxxvi} della società: «L'individualismo viene considerato, dall'interno della cultura giapponese, come l'elemento più pericoloso dell'influenza occidentale, potenzialmente disgregatore della solidarietà di gruppo, su cui sono fondate le relazioni sociali.»^{xxxvii}

Credo che nel mondo non siano pochi coloro che ancora rammentano il devastante terremoto e lo *tsunami* che nel 2011 hanno messo in ginocchio le regioni nord-orientali del Paese. Il Paese, l'intero Paese, è stato in quel frangente chiamato a raccolta allo scopo di far confluire l'interessamento e la collaborazione nazionale perché ognuno desse, a modo proprio, assistenza e aiuto alla popolazione colpita. In riconoscimento della sorprendente efficacia di quella multiforme operazione di salvataggio,

prevalentemente volontaria e realizzata al di fuori dei canali istituzionali, il 12 dicembre del 2011, al tempio Kiyomizu di Kyôto, il Nihon Kanji Nôryoku Kentei Kyôkai (Associazione per l'Esame di Abilità nei *Kanji* giapponesi) scelse di rappresentare l'anno con il grafema 絆, *kizuna* 'legame, connessione'.^{xxxviii}

*

Se il Giappone fosse una persona, ci si potrebbe azzardare ad affermare che i terremoti fanno parte del suo *shukumei*, visto che le isole appartengono *irrimediabilmente* a una tra le zone geologicamente più instabili del globo. Quello dell'11 marzo 2011 ce l'ha drammaticamente rammentato. Il 14 marzo, a tre giorni dal disastro e dalle prime, tentennanti fughe di notizie riguardanti i reattori nucleari di Fukushima, Ishihara Shintarô, classe 1932, scrittore, saggista, politico ultraconservatore e governatore di Tokyo dal 1999 al 2012, rilascia una discussa intervista nella quale definiva il sisma un *tenbatsu*. Le polemiche montarono subitaneamente. Per quale motivo?

Il termine, intriso di religiosità, può oggi essere tradotto con 'punizione celeste, castigo divino' ed è assimilabile alla *nemesis* greca in virtù del fatto che include l'idea di una giustizia dispensata dall'alto a riparazione di un delitto impunito. Riportato al laico vissuto quotidiano, traduce i nostri "Ben ti sta!; Te la sei voluta!" Considerato in quest'ottica, il termine appare quanto meno bizzarro se attribuito a un disastro naturale, a meno che non vi si ricorra in un senso molto traslato per incapacità di trasmettere l'indicibile a parole. Senza soffermarci ad almanaccare su quali fossero (o pretendessero d'essere) le intenzioni dell'ex governatore, la parola ci permette di aggiungere un ultimo tassello per chiudere questo breve intervento sul 'destino'

giapponese. Abbiamo parlato di destino come ‘movimento, trasporto’ (*unmei*), destino che da sempre alberga negli individui (*shukumei*), di fili e legami. La ‘punizione celeste’ non può non richiamare quella del destino come ‘decreto celeste’, *tenmei* 天命 (cin. *tiānmìng*), nel quale ritroviamo come secondo elemento il grafema 命 *mei*, ‘ordine’, e come primo elemento 天, *ten* ‘cielo’.

Oggi il termine, attestato in Giappone a partire dalla cronaca storica *Nihonkōki* (IX sec.) e dal *Gonki* (XI sec.), *nikki* (diario) del nobile Fujiwara no Yukinari^{xxxix}, copre a grandi linee due spazi semantici:

a) quello di ‘destino’ come ‘missione affidata dal cielo’ (quasi-sinonimo di *shimei* ‘missione, compito da portare a termine’); non a caso il *manifest destiny* americano è tradotto con *meihakuna tenmei* ‘missione/destino ovvio, evidente, manifesto’;

b) quello di ‘destino dispensato dal cielo’, vicino in questo caso a *shukumei*, in quanto non alterabile, ma con in più una sfumatura mistica che in genere al primo manca;

c) può inoltre includere l’idea della ‘vita come durata’ (sinonimo di *jumyō* ‘durata della vita’).

La parola ha una lontana epifania cinese: l’accezione era quella di ‘mandato divino’, *id est* il diritto a governare dispensato ‘dal cielo’ al sovrano in possesso delle cinque virtù confuciane fondamentali: *rén* (umanità), *yì* (discernimento del giusto), *lǐ* (etichetta), *zhì* (conoscenza, sapere), *xìn* (integrità morale).^{xi} Duemila anni prima di Locke, ritenuto a torto o a ragione, il filosofo politico che ha gettato le basi della moderna democrazia, Mèngzǐ (Mencio) afferma che il diritto della sovranità è un’emanazione dal popolo.^{xii} Il ‘cielo’ demanda parte dei suoi poteri all’uomo virtuoso affinché garantisca il bene del Paese, ma se l’eletto non segue la retta condotta del buon governo, il popolo ha il diritto di esautorarlo e, al caso, giungere al regicidio. Il ‘cielo’

dispensa, il popolo destituisce. Il 'cielo' è il popolo, due millenni prima dell'autore del *Saggio sull'intelletto umano*. Dimentica delle proprie origini, la parola riscuote oggi sparute attestazioni di simpatia in ambiti diversissimi, da quello religioso delle nuove sette a quello assicurativo, commerciale e politico^{xlii}, ma in una società permeata di scetticismo come quella giapponese contemporanea, mostra scarsa vitalità quotidiana. Il 'cielo' ha perso la capacità di controllo sulle umane sorti: un tempo fondamentale presenza della visione confuciana del mondo, oggi, diversamente dal cielo di Ihara Saikaku, non dispensa più fortune, né decreti né mandati. E se è vero che, come pura metafora dell'incognito che ci sovrasta, conserva la sua forza attiva in espressioni come *un wa ten ni ari*, 'le sorti di ognuno stanno in cielo', si è ormai esso stesso arreso a "sottomettersi a/accettare il volere del cielo", *tenmei wo shiru*, lett. "conoscere il proprio *tenmei*" e a distribuire, con un 'destino' anticipato dalle previsioni del tempo, solo sole e intemperie.

In un momento storico di estrema delicatezza, tra crisi economica, distruttivi sbalzi geologici, spinte per la 'denuclearizzazione' (*datsugenbatsu*), *rosujene*^{xliii} e *purekariâto*^{xliiv}, frizioni internazionali, revanscismi di una politica in odore anni '30, rinegoziazione dei valori da parte delle nuove generazioni, c'è da domandarsi a quale dei suoi destini il Paese affiderà il proprio futuro. Resta comunque un dato innegabile: non è ancora venuta meno la fiducia, tutta pragmaticamente nipponica, nel detto *jinji wo tsukushite, tenmei wo matsu*: "da uomo fai tutto ciò che ti è possibile, e dopo aspetta pure il cielo".

NOTE

ⁱ Akutagawa Ryûnosuke, *Uma no ashi* (Zampe di cavallo, 1925), in *Akutagawa Ryûnosuke zenshû* (Opere Complete di A. R.), Iwanami Shoten, Tokyo, ii ed., 2007, pagg. 83-84.

ⁱⁱ Ibid., pag. 86.

ⁱⁱⁱ Ibid., pag. 88.

^{iv} L'*ubugami*, noto regionalmente anche come *ubusama*, *ubu no kami*, *obu no kami*, non si presenta con una fisionomia ben delineata. Era a volte divinità della montagna (*yama no kami*), del 'ritiro/bagno' (*kawayagami*), della 'scopa/ramazza' (*hōkigami*), del 'forno' (*okamasama*; *kamagami*), del 'mestolo' (*shamojigami*); poteva anche essere uno 'spirito della terra' (*ubusunagami*) in cui una persona nasceva, e svolgeva in tal caso il compito di protettore dal momento della nascita a quello della morte. Era l'unico che poteva presenziare al parto, frangente segnato dalla presenza del sangue e dunque dall'impurità (*kegare*). Di solito non aveva templi né sacrari in cui essere venerato. In Tōhoku (Nord-est del Giappone), alle prime doglie, il marito prendeva con sé un cavallo e andava incontro alla divinità della montagna, il cui arrivo era annunciato dal nitrito del cavallo. La divinità restava con la madre e il neonato per tre o sette giorni, dopo di che lasciava la 'casa del parto' (*ubuya*, dove veniva 'isolata' la partorientente) per tornare alla propria dimora. Il trentesimo giorno, con la celebrazione ufficiale della nascita al tempio (*omiyamairi*), l'*ujigami* (divinità del clan familiare) subentrava all'*ubugami* nel ruolo di protettore.

^v Vd. alle voci *ubugami* e *unsadame* con relativa bibliografia in Fukuta Ajiō et alii (a cura di), *Nihon minzoku daijiten* (Grande dizionario dell'etnografia giapponese, d'ora in avanti NMD), 2 voll., Yoshikawa kōbunkan, Tokyo, 1999, vol. 1.

^{vi} Per l'idea buddhista del karma, fondata sul principio di causalità tra azioni ed effetti nel quadro della dottrina del ciclo delle rinascite, e più in generale sul buddhismo, si rimanda a: Oscar Botto, *Buddha e il Buddismo*, Mondadori, 1994; Giovanni Filoramo, *Buddhismo*, Laterza, 2007; Aldo Tollini (a cura di), *Antologia del buddhismo giapponese*, Einaudi, 2009.

^{vii} Vd. alla voce *innenbanashi* con relativa bibliografia in NMD, op. cit, vol. 1.

^{viii} Sulla cultura giapponese molto si è scritto e si scrive. In italiano la bibliografia è ampia. Mi permetto di consigliare un pugno di volumi che ritengo particolarmente stimolanti: Ivan Morris, *La nobiltà della sconfitta*, Guanda, 1983; Massimo Raveri, *Itinerari nel sacro*.

L'esperienza religiosa giapponese, Cafoscarina, 1984; Keigo Okonogi, *Il mito di Ajase e la famiglia giapponese*, Spirali/Vel, 1986; Antonio Marazzi, *La volpe di Inari e lo spirito giapponese*, Sansoni, 1990; *Ibid.*, *Mi Rai. In Giappone il futuro ha un cuore antico*, Sansoni, 1990; *Ibid.*, *Giapponeserie. Un antropologo tra uomini e spiriti lontani*, Unipress, 2001; in inglese, tra i moltissimi: Carmen Blacker, *The Catalpa Bow. A study of Shamanistic Practices in Japan*, Allen & Unwin, 1975; Eiji Oguma, *A genealogy of 'Japanese' Self-images*, Trans Pacific Press, 2002.

^{ix} Vd. alla voce *unmei* in *Nihon kokugo daijiten* (Grande dizionario della lingua nazionale, d'ora in avanti NKD), vol. 3, 1974.

^x La prima edizione uscì nel 1651 con il titolo di *Mukashigatari*, seguita da una versione abbreviata, *Kyôgen mukashigatarishô*, infine dal testo definitivo. Ripartita in 89 *dan* (capitoli), la narrazione ruota intorno al mondo del teatro *nô* e *kyôgen*: dalla filosofia del *geidô* (la via del teatro), alla deontologia professionale del drammaturgo, ai contenuti e agli aspetti formali degli spettacoli, all'etichetta da osservare nei *gakuya* (camerini), alle consuetudini degli attori, all'importanza della 'formazione' sotto la guida di un maestro.

^{xi} Genere testuale recitativo degli spettacoli di danza e musica detti *kôwakamai*, entrati in voga nel XIV sec. e particolarmente apprezzati dai membri della classe militare. I testi hanno carattere elogiatorio e celebrativo, ma non di rado presentano una tensione di grande drammaticità e un tragico scioglimento. Il repertorio è costituito soprattutto da riscritture e rimaneggiamenti di noti episodi storici. Il *Kamata* deve il titolo al nome di uno dei suoi protagonisti, Kamata Kiyomasa (1123-1160).

^{xii} Genere i cui primi esempi rimontano alla metà del XVII sec. La narrazione è incentrata sulla vita delle cortigiane e nei quartieri di piacere (*yûjo hanbanki*) e degli attori di teatro (*yakusha hanbanki*).

^{xiii} Per indicare le unità di scrittura cinese comunemente ma erroneamente chiamate *ideogrammi*, ho utilizzato o il termine generale *carattere (cinese)*, ormai invalso nell'uso, o *grafema*, inteso come unità grafica in funzione di logogramma. Per una disamina delle varie tipologie dei sistemi di scrittura nel mondo, si rimanda a Vincenzo Valeri, *La scrittura. Storia e modelli*, Carocci, 2001.

^{xiv} Cin. *zhuànshū*, giapp. *tensho(tai)* 篆書(体), propriamente 'stile delle iscrizioni decorative': tipologia calligrafica sviluppatasi dalla precedente scrittura su bronzo del periodo Zhōu (1046-256 a.C.). I caratteri appaiono ancora 'ideografici' (oggi sono per lo più

logografici): il disegno, pur avendo già perduto la componente 'pittorica' della scrittura su bronzo e subito un processo di astratta stilizzazione, continua a mantenere evidenti i 'tratti' dei suoi referenti.

^{xv} Per questa e le successive analisi semantiche dei caratteri cinesi, L. Wieger, *Chinese Characters. Their Origins, Etymology, History, Classification and Signification*, Dover Pub., 1965; Liu Chancheng, *Hànzì yuánliú* (La fonte dei caratteri cinesi), Chongquin Univ. Press, 2011; Wang Hongyuan, *The Origins of Chinese Characters*, Sinolingua, 1993.

^{xvi} O, meno specificamente, di un'entità 'superiore' che dona una parte delle sue prerogative e della sua autorità, o assegna un compito, a qualcuno in posizione 'inferiore'. Val la pena d'aggiungere che in Cina al secondo carattere del digramma 運命 si ricorse già in epoca antica anche per esprimere il significato di 'vita' (giapp. *inochi*), per cui all'idea di 'ordine trasmesso, trasportato' subentra anche quella meno opaca e più poetica di 'vita trasmessa, trasportata'. Se il referente originario del carattere fosse 'comando, mandato, ordine', cronologicamente precedente quello di 'vita', sarebbe ricostruibile un percorso semantico: 'ordine' → 'missione, compito da adempiere (in vita) → 'vita come missione data (dalla divinità)' → 'vita (biologica)'. Una prova indiretta potrebbe essere offerta dagli antichi documenti giapponesi: il carattere 命 compare infatti nel *Nihonshoki* (Annali del Giappone, 720 dC.) per trascrivere la parola *mikoto*, suffisso onorifico per quelle 'divinità' (*kami*) che paiono svolgere il ruolo di realizzatori/esecutori di un 'ordine, comando supremo' (御事, *mikoto*) impartito da 'divinità superiori' (*tôtoigami*). Nello stesso testo il suffisso onorifico per queste ultime, sempre *mikoto*, è trascritto tuttavia con un carattere differente, 尊.

^{xvii} Sul 'destino' come motivo letterario: Morita Kirô, *Nihon bungaku ni okeru unmei no tenkai* (Lo svolgimento del "destino" nella Letteratura Giapponese), Shintensha, 1996; ibid., *Kindai bungaku ni okeru "unmei" no tenkai* (Lo svolgimento del "destino" nella Letteratura Giapponese Moderna), Wasenshoin, 1998.

^{xviii} Tra le prime attestazioni, il *Kaiteizôhô tetsugaku gakui* (Nomenclatura riveduta e aggiornata della Filosofia, 1884) per tradurre l'inglese *fate*. Vd. voce *shukumei* in NKD, vol. 10, 1974.

^{xix} Pressoché sinonimo di *shukumei*, ma di più alta attestazione e oggi appartenente all'uso letterario e al registro epistolare formale, è

sadame, '(cio che è stato) deciso, stabilito', deverbale di *sadameru*, 'stabilire, porre a regola, decretare'. La parola è già attestata nell'antologia poetica *Man'yôshû* (seconda metà VIII sec.): cfr. J.L. Pierson, *General Index of the Man'yôshû*, Brill, 1969, voce *sadamu*, p.353. Nel *Genji monogatari* (inizi XI sec.) il 'mondo effimero, fugace, transeunte' è *sadamenaki yo*, lett. 'mondo senza regole, dove nulla è deciso, dove nulla è decretato': vd. alla voce *sadame* in NKD, vol. 9, 1975).

^{xx} Sullo scottante e irrisolto fenomeno discriminatorio verso categorie ritenute al di fuori della società civile e variamente appellate *burakumin*, *eta*, *hinin*, *chôrinbô* etc., vd. Wagatsuma Hiroshi e George de Vos (a cura di), *Japan's Invisible Race*, Univ. California Press, 1967; R. Yoshino e Murakoshi Sueo, *The Invisible Visible Minority. Japan's Burakumin*, Buraku Kaihō Kenkyūsho, 1977; Flavia Cangià, *Performing the Buraku. Narratives on Cultures and Everyday Life in Contemporary Japan*, Freiburg Studies in Social Anthropology, 2013.

^{xxi} Shimazaki Tôson, *Hakai*, Shinchōbunko, 2009, p. 7.

^{xxii} Relativa voce in *Dai Nihon hyakkajiten* (Encyclopedia Japonica), vol. 9, Shōgakusan, 1968.

^{xxiii} Per un'altra declinazione narrativa dello *shukumei* come 'destino imposto dagli atti (esecrabili) di un membro della famiglia della precedente generazione' (le colpe dei padri che si riversano sui figli) il romanzo *Suna no utsuwa* (Il vaso di sabbia, 1960-1961) dello scrittore Matsumoto Seichō (1909-1992), tradotto (non integralmente) in italiano nel 1989 nella collana dei Gialli Mondadori (n. 2112) con il titolo *Come sabbia fra le dita*.

^{xxiv} Cit. in Roy Andrew Miller, *The Japanese Language*, Charles E. Tuttle Co., Tokyo, II ed., 1980, pag. 24. Si vd. anche *Gishiwajinden* in «Traditions», Vol. 1, n. 1, The East Publications, Tokyo, 1976, pp. 36-60.

^{xxv} Nel calendario lunisolare in vigore fino al 1872, con il termine *Shōgatsu* si indicava semplicemente la Prima Lunazione.

^{xxvi} L'esposizione del *kadomatsu* può anche essere anticipata al 13 dicembre, ma in genere si attende il periodo post-natalizio, possibilmente lasciandosi alle spalle il '29', giapp. *nijūku* 二十九, omofono della parola *nijūku* 二重苦 'doppia difficoltà, grande preoccupazione'. La scaramanzia popolare consiglia dunque di 'aspettare (l'ultimo) 9 (dell'anno)', giapp. *ku (wo) matsu*, dove *matsu*, 'aspettare', richiama per omofonia *matsu* 'pino', il quale a sua volta

richiama il verbo *matsuru*, ‘celebrare, consacrare’ e il sostantivo *matsuri* ‘festa religiosa, cerimonia’.

^{xxvii} Ihara Saikaku, *Nippon eitaigura*, Iwanami Shoten, Tokyo, 2007, p. 15. La traduzione italiana è di Michele Marra (a cura di), I. Saikaku, *Storie di mercanti*, Tea, 1983, p. 3.

^{xxviii} Ibid. p. 3.

^{xxix} Il ‘sacco della fortuna’ era quello che Daikokuten, uno dei *shichifukujin* (Le sette divinità della fortuna) si portava sulle spalle. Oggi con tale appellativo si indicano le confezioni a ‘scatola chiusa’, vendute a prezzi più o meno abbordabili nei grandi magazzini nel periodo di Capodanno.

^{xxx} Sono quelli in cui nel *bāguà*, gli ‘otto simboli’ o trigrammi che sono alla base della complessa cosmologia Taoista, prevalgono le linee spezzate.

^{xxxi} 吉, *kichi*, significa ‘buona sorte, segno fausto’: 大吉 *daikichi*, ‘grande fortuna’ è il miglior ‘oracolo’ (*omikuji*) che si possa tirare a Capodanno; 大凶, *daikyô* ‘grande malasorte’, il peggiore. Il responso, scritto su un foglietto estratto da una scatola di legno appositamente approntata nei templi, è oggi poco più che prassi ludica: una volta estratto, l’oracolo viene poi legato al ramo di un albero nel recinto del sacrario sia per ‘allacciare’ la buona sorte, sia per rovesciarne il negativo portato.

^{xxxii} Per i due significati si ricorre tuttavia a grafemi differenti: 内, ‘dentro’, e 家, ‘casa’. Val la pena ricordare che nelle case tradizionali di campagna l’entrata delle case era materialmente segnalata non da un singolo ma da una doppia ‘porta scorrevole’ (*hikido*), una più esterna e una più interna e che era assolutamente proibito calpestare lo spazio della ‘soglia’ (*shikii*) tra l’una e l’altra. Tale tabù valeva anche per lo *heri* (bordo) del *tatami* (cfr. Shintani Takanori, *Minzokugaku jiten* [Enciclopedia etnografica], Nihonjitsugyô Shuppansha, 1999, p. 16). Entrambi, evidentemente, fungevano da marche divisorie non più temporanee, come lo *shimenawa*, ma definitive. Per il concetto di *limen* o *marginie* (giapp. *kyôkai*) si rimanda a due classici dell’antropologia: Arnold van Gennep, *Les rites de passage* (orig. 1909; ed. it., *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, 1981; ed. giapp., *Tsûkagirei*, Kôbundo, 1977) e Victor Turner, *The Ritual Process* (orig. 1969; ed. it., *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Morcelliana, 1972; ed. giapp., *Girei no katei*, Shisakusha, 1976).

^{xxxiii} Vd. alla voce *akai ito* in Masui Kanenori (a cura di), *Nihon gogen kôjien* (Grande dizionario etimologico della lingua giapponese), Minerva Shobô, 3 ediz. riv., 2012.

^{xxxiv} Un inciso: nel periodo Edo (1603-1867) il divorzio poteva essere ottenuto dal marito, coniuge consenziente o meno, tramite una dichiarazione scritta detta *mikudarihan* (lett. '[certificato di] tre righe e mezza') o più ufficialmente *sarijô* (certificato d'allontanamento), che sanciva lo scioglimento del vincolo e permetteva a entrambi di convolare a seconde nozze. In assenza di tale dichiarazione, il nuovo matrimonio era considerato illegale e punito con la messa al bando (*tokorobarai*) per l'uomo, il taglio dei capelli e la restituzione alla famiglia d'origine per la donna. La moglie, invece, necessitava in genere del consenso del marito, intermediari il padre o il fratello maggiore. In caso di mancato consenso (rifiuto comunque ritenuto vergognoso per l'ostinato marito), restava l'alternativa dell'autoreclusione nel locale *enkiridera* (tempio della recisione del legame) o *kakekomidera* (tempio della fuga precipitosa) dove la fuggitiva, prendendo temporaneamente i voti, serviva come *ama o nisô* (giovane monaca buddhista, novizia) per un periodo di tre anni, al termine dei quali otteneva il riconoscimento dello stato libero. Vd. Takagi Tadashi, *Edo no rikon wo yominaosu* (Rileggere il divorzio a Edo), Kôdansha, Tokyo, 1992.

^{xxxv} Harald Fuess, *Divorce in Japan. Family, Gender and the State, 1600-2000*, Stanford Univ. Press, 2004. A titolo di curiosità, la parola *batsu* (ics) viene oggi ironicamente utilizzata per conteggiare le esperienze matrimoniali fallimentari, per cui *batsu ichi* (una ics) si riferisce a una persona con un divorzio alle spalle, *batsu ni* (due ics) quella con doppio divorzio.

^{xxxvi} Kim Dae Jung, *Is Culture Destiny? The Myth of Asia's Anti-Democratic Values*, Council of Foreign Affairs, novembre/dicembre, 1994, p. 1. Si vd. anche Suzanne H. Vogel - Steven K. Vogel, *The Japanese Family in Transition*, Rowman and Littlefield Pub., 2013.

^{xxxvii} Antonio Marazzi, *La volpe di Inari e lo spirito giapponese*, Sansoni, 1990, p. 181.

^{xxxviii} La consuetudine di scegliere ogni 12 dicembre un *kanji* (carattere cinese) capace di racchiudere rappresentativamente in sé gli eventi più rilevanti dell'anno (il cosiddetto *kotoshi no kanji* 'carattere di quest'anno') risale al 1995.

^{xxxix} Voce *tenmei* in NKD, vol. 14, 1976.

^{x1} Elizabeth Perry, *Challenging the Mandate of Heaven. Social Protest and the State Power in China*, M E Sharpe inc., 2001.

^{x2} Maurizio Scarpari (a cura di), *Mencio e l'arte di governo*, Marsilio, 2013.

^{x3} A sinistra come a destra: *tenmei* del Giappone è quello di preservare ad ogni costo l'Articolo 9 della Costituzione (quello che sancisce, tra le altre cose, la rinuncia alla forza nelle dispute internazionali); ma è, d'altro canto, la 'missione' di non rinunciare alle prerogative di sovranità su zone di 'confine' del territorio nazionale (isole, nella fattispecie) che rischiano di diventare *casus belli* con i vicini continentali.

^{x4} Vale a dire *lost generation*, in giapp. anche *ushinawareta sedai* (generazione perduta): i giovani impossibilitati a trovare un'occupazione nell'attuale fase di ristagno economico. Il fenomeno viene ironicamente definito *shûshoku hyôgaki* 'periodo glaciale del mercato del lavoro'

^{x5} Il termine italiano è entrato stabilmente in giapponese a partire dagli anni '90 dello scorso secolo per rappresentare la situazione di endemica difficoltà a sistemarsi professionalmente con un contratto lavorativo regolare.

Appendice

Uno scritto poco conosciuto di Plutarco sulla sorte

1. Biografia essenziale di Plutarco

Plutarco nasce a Cheronea, nella regione greca della Beozia, la stessa regione che aveva dato i natali al poeta dell'VIII secolo Esiodo di Ascra (l'autore della *Teogonia*, di *Le opere e i giorni*) intorno al 46 a. C. Della famiglia non sappiamo nulla se non che, oltre a Plutarco, c'era un altro figlio, Lampria; Plutarco menziona anche il bisnonno Nicarco.

Nel 60 d. C. Plutarco si trasferisce ad Atene e frequenta la scuola del filosofo platonico Ammonio. Oltre al pensiero platonico studia retorica e matematica.

Nel 66 conosce l'imperatore Nerone (verso il quale non manifesta il malanimo della maggioranza degli storici antichi). Probabilmente in quest'epoca diviene cittadino ateniese. Sono noti suoi viaggi a Sparta, Tempie, Tanagra, Patre e Delfi. Nel 70 sposa Timossena dalla quale ha cinque figli

Fatto ritorno ad Atene vi diviene arconte eponimo (l'arconte era il magistrato che dava il proprio nome all'anno (in Atene gli arconti erano nove, scelti per sorteggio ogni anno. L'eponimo che proponeva le leggi, il polemarcho che aveva la funzione dapprima militare, poi di garante degli stranieri imputati in processi, l'arconte-re con funzioni religiose e sei tesmoteti o legislatori).

Dopo l'arcontato visitò Sardi ed Efeso, soggiornò a Roma; qui gli venne concessa la cittadinanza romana e dall'imperatore Traiano ebbe addirittura la dignità consolare.

Non si sa di preciso la data del suo ritorno a Cheronea. Qui fu arconte eponimo, sovrintendente all'edilizia e telearco (magistrato di polizia, a es. a Tebe).

Forse nel 90 fu scelto come sacerdote del santuario di Apollo a Delfi. Nel 117 l'imperatore Adriano lo nomina procuratore.

La morte potrebbe essere avvenuta nel 119; secondo molti studiosi, tuttavia, tale data, ricavabile dal vescovo di Cesarea Eusebio, potrebbe essere spostata al 120/125.

Plutarco è noto per le sue ventidue *Vite parallele* (il cui motto si trova, notoriamente nella *Vita Alexandri*, l. 2: "noi non scriviamo storia, ma vite"; storia/vite: contrapposizione leggibile anche nel romano Cornelio Nipote, *vite degli uomini illustri*, *Pelopida* 1,1) e per i suoi *Moralia* (70 trattatelli, taluni in forma dialogica, altri di raccolta di aforismi, o di raccolte di notizie erudite). Quattro vite (di Arato e di Artaserse, di Galba e di Otone) non sono parallele e abbiamo notizia di singole biografie perdute. Possediamo un elenco delle opere, il cosiddetto catalogo di Lamprias (nome, secondo il *Lexikon Suidae*, di uno dei figli di Plutarco, ma risalente al III o IV secolo d. C.) che contiene 227 titoli che non comprende opere che ci sono pervenute e oltre una decina di opere di cui abbiamo citazioni o accenni in altri autori.

2. *Plutarco, l'ethos e la sorte*

Il nucleo centrale dell'attività di Plutarco è la biografia e la riflessione etica sulla vita umana; il che ne ha fatto uno degli autori più letti in Occidente, soprattutto per gli scettici conoscitori dell'uomo come Michel de Montagne (XVI secolo) o per autori di teatro come William Shakespeare (XVII secolo) e Vittorio Alfieri (XVIII) e Ugo Foscolo (XIX). La biografia fornisce materiali di riflessione al filosofo che confronta con la realtà la delineazione platonica della *areté*, della *virtus*. Dunque il rapporto virtù-evento è, in certo qual modo, il centro del pensiero di Plutarco: lo svolgersi di una vita – descritto dalla biografia- è il costante incontro con l'evento, la sorte, e la

costante fonte di eventi, di sorti, in quella rete di azioni reciproche che è la dimensione della storicità. *L'ethos* dell'uomo è quello che lo interessa; di certo in accordo con Eraclito, là dove il filosofo di Efeso dice che "l'*ethos* è, per l'uomo, il demone," ma attento a quello che l'interazione fra gli esseri umani produce in termini di eventi. Questo è lo scopo che emerge anche dagli inizi della *Vita di Emilio Paolo* dove si legge che lo sforzo della storia, nella biografia, deve essere quello di ricavare dalle imprese di ciascun uomo illustre" quanto c'è di più importante e di più bello da conoscere", di dare esempi da imitare. Obiettivo chiaramente platonico: la vita deve essere *mimesis* dell'idea (come appare chiaro dalla *Vita di Nicia* 1, 5 dove si legge che la nobiltà che si manifesta nelle vite spinge attivamente verso di sé, attrae e stimola all'azione).

Come sacerdote di Apollo (il dio oracolare) e come filosofo platonico (si ricordi il mito di Er e la scelta pre-natale del modello di vita da parte delle anime sotto lo sguardo delle Moire nella *Respublica* di Platone) Plutarco è abituato a misurare i profili delle vite umane con la sorte. Nelle *Vite parallele* l'*ethos* viene descritto nella sua progressiva formazione, nel costituirsi in esso della volontà orientata alla "buona decisione" e nel suo manifestarsi nelle imprese compiute. Non sono biografie, ma modelli di virtù individuata, vista operare attraverso individui.

Sulla Sorte

1. “Sorte sono le azioni dei mortali, non esito della buona decisione.” Se le azioni dei mortali non sgorgano dal senso di giustizia, né dall’equità, né dalla saggezza, né dal gusto dell’ordine, allora deriva dalla Sorte anche il fatto che Aristide resistette alla povertà, e che Scipione, una volta presa Calcedonia, non prese, né considerò nulla delle spoglie? Dalla Sorte e grazie alla Sorte Filocrate, preso l’oro dalle “puttane” di Filippo “comprò il pesce,” e Lastene, ed Euticrate distrussero Olinto, “misurando ogni cosa secondo la soddisfazione del ventre e dei piaceri più vergognosi”? Per effetto della Sorte Alessandro, figlio di Filippo, non toccò le donne di coloro che aveva catturato e punì i tracotanti, mentre il figlio di Priamo per effetto di un cattivo demone e procedendo a caso giacque con la donna dell’ospite e, rapitala, colmò di guerra e di mali le due terre? Infatti, se queste cose avvengono per caso, che cosa impedisce di dire che anche le donnole, i cinghiali, e le scimmie sono voraci, sfrenati e ladri per colpa della sorte?
2. Ma se esistono saggezza, senso della giustizia e coraggio, com’è possibile sviluppare un ragionamento secondo il quale non esiste la saggezza? E se la saggezza c’è, come è possibile che non esista la buona decisione? Infatti il senso di giustizia è saggezza, come dicono, ** e il senso di giustizia ha bisogno della presenza della saggezza: chiamiamo piuttosto buona decisione e saggezza l’autocontrollo e il ritegno nei piaceri, che rende buoni, nelle comunità e negli Stati li chiamiamo buon governo e senso della giustizia. Di qui, se è giusto per noi sostenere che le opere della buona decisione sono opere della Sorte, saranno sue opere anche quelle del senso di giustizia e della saggezza, e, per dio, il rubare sarà opera della sorte, e anche il fare il tagliaborse e l’essere licenzioso e lasciando perdere i nostri calcoli procederemmo noi stessi a caso, come polvere o spazzatura, spinti e portati da un grande vento. Senza la buona decisione, non è verosimile che ci sia deliberazione sulle azioni, né indagine, né ricerca di ciò che è vantaggioso. Sofocle scherzava quando diceva: “Una volta conquistato tutto ciò che è cercato, sfugge ciò di cui non ci si cura,” e ancora, distinguendo le

azioni: “imparo le cose insegnate, cerco le cose trovate, chiedo agli dei le cose per cui si prega.” Che cosa, infatti, trovano o imparano gli uomini, se tutto si compie secondo la Sorte? Quanto viene tolto al Consiglio della città o al Consiglio del re, se tutto accade grazie alla Sorte? La inguriamo dicendo che è cieca, ma noi stessi cadiamo come ciechi nelle sue maglie. Che cosa possiamo fare quando, distogliendo gli occhi dalla buona decisione, prendiamo a brancolare nella nostra vita?

3. Ora, si afferma che sono dovute alla Sorte le azioni di coloro che guardano, non alla vista, né agli “occhi portatori di luce”, come dice Platone e che alla Sorte sono dovute le percezioni di coloro che ascoltano, non alla potenza capace di comprendere il soffio d’aria portato al cervello attraverso l’orecchio; certo, è opportuno, essere cauti di fronte alla sensazione, ma la natura ci ha dato gli organi della vista, dell’udito, del gusto, dell’odorato e le altre parti del corpo, il supporto della loro potenzialità, della buona decisione e della ragione: “la ragione vede, la ragione ode, il resto è ottuso e cieco.” E come potremmo pensare che di notte il sole non ci sia a causa degli altri corpi celesti, come dice Eraclito, così se a causa delle sensazioni l’uomo non avesse né il pensiero, né il linguaggio, in nulla differirebbe, per tipo di vita, dagli animali selvatici. Ora, non per caso, né senza una causa siamo superiori a questi ultimi e li dominiamo, ma Prometeo, cioè la ragione è responsabile “della riproduzione dei cavalli e degli asini, (e del)l’atto della generazione dei tori; essi ci hanno fornito un sostituto dello schiavo e un sollievo delle fatiche” secondo le parole di Eschilo. Infatti a caso e alla ricerca di una migliore discendenza vanno, in quest’ambito, la maggior parte delle cose per gli animali. Gli uni combattono con le unghie, con i denti e con aculei, “e inoltre coi gusci”, dice Empedocle: “Dardi terribilmente acuminati fanno rabbrivire le schiene”; certi animali sono rinserrati al di sotto e circonfusi di scaglie e gusci e di armi dure; soltanto l’uomo, secondo Platone, “nudo e senz’armi, scalzo e senza protezioni” è stato gettato nell’esistenza dalla natura.

Quest’ultima “però gli ha dato una cosa che mitiga tutto questo”: la razionalità, il prendersi cura delle cose e la capacità di previsione.

“Piccola, la forza dell’uomo; ma con la ricchezza dell’intelligenza egli acquisisce gli insegnamenti mirabili del mare, delle terre e dei monti.” I cavalli, agilissimi e rapidissimi, guardano con ammirazione all’uomo; il

cane, battagliero e focoso, protegge l'uomo; il maiale, forte e abbondante di carne è per l'uomo nutrimento e pasto pronto. Che cosa si può vedere di più grande o di più spaventoso dell'elefante? Ma anch'esso è diventato un trastullo dell'uomo e un oggetto di intrattenimento pubblico; l'elefante impara a danzare e a ballare e a prostrarsi, condotto a fare queste cose non vanamente, ma perché noi impariamo dove la saggezza eleva l'uomo e come lo renda signore di certe cose ed egli comanda più di tutti e tutto abbraccia. “Infatti non siamo pugili perfetti, né lottatori, né siamo rapidi nel correre a piedi,” ma siamo, in tutte queste cose, ben più sfortunati delle fiere; con l'esperienza, con la memoria, con la saggezza e con la tecnica, secondo Anassagora, ci serviamo <del lavoro> degli animali e li sfruttiamo, li spremiamo, ci facciamo trasportare e condurre riunendoli, cosicché in queste cose nulla dipende dalla Sorte, ma tutto dalla buona decisione e dalla capacità di previsione.

- 4 Anche le opere di un costruttore sono ‘opere umane’, e lo sono anche quelle di chi lavora il bronzo, degli architetti, degli scultori nei quali nulla potremmo vedere ben disposto per caso o come capita. Ben poca sorte si insinua nell'opera del sapiente scultore in bronzo e del sapiente architetto, le tecniche portano a compimento la maggior parte e la più grande parte delle opere attraverso sé stesse, e questo poeta lo ha affermato: “andate, voi tutti popoli che lavorate, voi che pregate l'Operosa gorgopide figlia di Zeus, con fermi ventilabri.” L'Operosa [e Atena] e non la Sorte è patrona delle tecniche. Dicono che colui che disegna un cavallo lo adegui agli altri, per aspetto e colore, ma che la mollezza della schiuma che circonda il freno, l'ansare, raffigurati, non soddisfino il pittore. Spesso, dunque, si cancella, si conclude l'opera, per rabbia, con la spugna, passandola sulla tavola, come se questa fosse imbrattata di veleni, lasciando stranamente l'impronta di ciò che è stato distrutto per rifarlo come si deve. Soltanto quest'ultima cosa si racconta a proposito dell'intervento tecnico della Sorte. Ovunque ci si serve di regole, pesi, misure e numeri, affinché non si generi in nessun luogo, nelle opere della tecnica, ciò che accade a capriccio. Le tecniche vengono dette piccole saggezze, piuttosto efflussi di saggezza e polvere sparsa dagli usi relativi alla vita, come dice enigmaticamente del fuoco Prometeo, fuoco che è diviso in parti e si suddivide in ogni luogo. E infatti, la saggezza, lacerata e sminuzzata in parti e frammenti piccoli, si realizza in una

molteplicità di regole.

5 È straordinario, dunque, come le tecniche non abbiano bisogno della Sorte per conseguire il loro scopo; ma la più grande e la più completa tecnica fra tutte, e la principale tra i motivi umani di elogio e di giusta pretesa consiste soltanto nella tensione e nel rilassamento delle corde; in essa c'è una buona decisione che chiamano musica, nella preparazione dei manicaretti la chiamiamo arte del cucinare e nella confezione dei mantelli la chiamiamo tecnica del confezionare; insegniamo ai bimbi ad allacciarsi i calzari e a vestirsi, a prendere con la destra il cibo e con la sinistra il pane e nessuna di queste operazioni deriva dalla Sorte, ma tutte abbisognano di cura e di attenzione; le cose più grandi e importanti per la felicità non richiamano, però, alla saggezza né partecipano della razionalità e della previdenza. Nessuno, però, dopo avere inumidito con l'acqua la terra se ne va, come se i mattoni si formassero per caso e da sé, né alcuno, procuratasi lana e pelli, si siede a pregare la Sorte di fargli un mantello e dei calzari, e nessuno, ammassato molto oro e argento e una folla di schiavi, circondatosi di palazzi dalle molte porte e apprestatosi letti sontuosi e tavole, ritiene che queste cose non gli siano arrivate dalla propria previdenza e che per lui ci saranno felicità e vita senza dolori, serena e senza cambiamenti. Qualcuno aveva chiesto a Ificrate lo stratego, come per metterlo alla prova, chi era; egli disse: "Non un oplita, né un arciere, né un peltaste" e l'altro concluse: "Colui che dà ordini a tutti costoro e li usa."

6. La saggezza non è un pezzo d'oro, né d'argento, né fama, né ricchezza, né salute, né forza, né bellezza. Che cos'è, dunque? Ciò che può ben servire a tutte queste e attraverso cui ciascuna di queste cose diviene dolce, glorioso e giovevole; senza di essa queste cose sono inutili, prive di frutto e dannose e opprimono e inducono alla vergogna colui che ne viene in possesso. Il Prometeo di Esiodo apostrofa così Epimeteo: "non accettare mai doni dall'olimpio Zeus, ma restituisciglieli." Egli parla di ciò che viene dalla Sorte, di ciò che viene dall'esterno, come se lo avvisasse di non suonare la zampogna pur essendo privo di ispirazione musicale, né di leggere pur essendo illetterato, né di cavalcare pur essendo incapace di farlo, così lo avvisa di non intraprendere alcunché senza avere riflettuto, e di non arricchire perdendo la libertà e di non sposarsi per essere dominato dalla donna. "Infatti l'agire bene contrariamente a ciò che è giudicato opportuno,

è il punto di partenza dell'agire male per gli sventati,” come dice Demostene. Ma l'aver buona sorte contro ciò che è opportuno è il punto di partenza dell'agire male per coloro che non sono saggi.

Francesco Ingravalle, ricercatore confermato in Storia delle Istituzioni Politiche presso il DIGSPES (Dipartimento di Giurisprudenza e scienze Politiche, Economiche e Sociali) dell'Università degli Studi del Piemonte Orientale “Amedeo Avogadro”. Si è occupato di storia del pensiero amministrativo, di storia del pensiero politico europeo tra Cinquecento e

Seicento, di storia del pensiero politico italiano e tedesco tra Ottocento e Novecento, di istituzioni politiche dell'UE. Collabora al La.Spi (Laboratorio di Storia, Politica e Istituzioni).

Tiziana C. Carena, ha svolto attività pubblicistica per un centinaio di articoli su diverse testate; autrice di saggi filosofici su Rocco Montano, Gianvincenzo Gravina, Vincenzo Gioberti; ha ottenuto un assegno di ricerca presso l'Università degli Studi di Torino e una borsa di studio presso l'Istituto italiano per gli studi filosofici di Napoli. Ha conseguito nel 1999 il Perfezionamento in Criminalistica medico-legale. Collabora al La.Spi (Laboratorio di Storia, Politica e Istituzioni)

Stefano Parodi ha conseguito il Dottorato di Ricerca in Scienze Sociali ed Economiche – indirizzo: Pensiero Politico e Comunicazione Politica presso l'Università degli Studi di Genova. Collabora con il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Genova e con il Dipartimento di Giurisprudenza e Scienze Politiche, Economiche e Sociali dell'Università del Piemonte Orientale. In materia di relazioni internazionali si è occupato del pensiero di David Mitrany. Collabora al La.spi (Laboratorio di storia, Politica e Istituzioni)

Cristian Mascia, psicologo clinico e psicologo dell'arte, studioso di dinamiche di gruppo, speaker radiofonico, storiografo di musica leggera italiana, cultore di cinematografia, poeta della complessità, sceneggiatore ed autore di monologhi, reading e spettacoli teatrali.

Ezio Ercole è vice presidente dell'Ordine dei giornalisti del Piemonte ed ha maturato plurime esperienze professionali dirigendo riviste cartacee e on line. È docente a contratto di Diritto e Deontologia professionale all'Università degli Studi Gabriele d'Annunzio di Chieti-Pescara. Vice segretario nazionale del Gus, gruppo di specializzazione sugli Uffici stampa

e new media, coordina a Roma i pubblicitari nella Consulta dei presidenti e vice presidenti degli Ordini regionali dei giornalisti.

Carla Aira insegna a Ivrea al Liceo Scientifico Statale A. Gramsci e collabora da tempo con case editrici quali DeAgostini, Pearson, Edisco e Capitello. L'anno scorso ha pubblicato una storia e antologia della letteratura inglese per IL Capitello e scrive per il sito iltrovalibri.it (wordhunter)

Faliero Salis, laureato presso il Dipartimento di Lingue Orientali dell'Università di Torino, insegna Lingua e Letteratura Italiana presso la Oberlin University di Tokyo e l'Istituto Italo-Giapponese. Ambiti di interesse: letteratura proletaria; poesia anarchica degli anni '20 e '30; linguistica e nazionalismo. È inoltre traduttore e formatore didattico L2 e LS.

Recent working papers

The complete list of working papers is can be found at

<http://polis.unipmn.it/index.php?cosa=ricerca.polis>

*Economics Series

**Political Theory and Law

° ALEx Series

° Quaderni CIVIS

- 2013 n.209** Maria Bottigliero et al. (DRASD): *OPAL – Osservatorio per le autonomie locali N.3/2013*
- 2013 n.208** Joerg Luther, Piera Maria Vipiana Perpetua et. al.: *Contributi in tema di semplificazione normativa e amministrativa*
- 2013 n.207* Roberto Ippoliti: *Efficienza giudiziaria e mercato forense*
- 2013 n.206* Mario Ferrero: *Extermination as a substitute for assimilation or deportation: an economic approach*
- 2013 n.205* Tiziana Caliman and Alberto Cassone: *The choice to enrol in a small university: A case study of Piemonte Orientale*
- 2013 n.204* Magnus Carlsson, Luca Fumarco and Dan-Olof Rooth: *Artifactual evidence of discrimination in correspondence studies? A replication of the Neumark method*
- 2013 n.203** Daniel Bosioc et. al. (DRASD): *OPAL – Osservatorio per le autonomie locali N.2/2013*
- 2013 n.202* Davide Ticchi, Thierry Verdier and Andrea Vindigni: *Democracy, Dictatorship and the Cultural Transmission of Political Values*
- 2013 n.201** Giovanni Boggero et. al. (DRASD): *OPAL – Osservatorio per le autonomie locali N.1/2013*
- 2013 n.200* Giovanna Garrone and Guido Ortona: *The determinants of perceived overall security*
- 2012 n.199* Gilles Saint-Paul, Davide Ticchi, Andrea Vindigni: *A theory of political entrenchment*
- 2012 n.198* Ugo Panizza and Andrea F. Presbitero: *Public debt and economic growth: Is there a causal effect?*
- 2012 n.197° Matteo Migheli, Guido Ortona and Ferruccio Ponzano: *Competition among parties and power: An empirical analysis*
- 2012 n.196* Roberto Bombana and Carla Marchese: *Designing Fees for Music Copyright Holders in Radio Services*

- 2012 n.195* Roberto Ippoliti and Greta Falavigna: *Pharmaceutical clinical research and regulation: an impact evaluation of public policy*
- 2011 n.194* Elisa Rebessi: *Diffusione dei luoghi di culto islamici e gestione delle conflittualità. La moschea di via Urbino a Torino come studio di caso*
- 2011 n.193* Laura Priore: *Il consumo di carne halal nei paesi europei: caratteristiche e trasformazioni in atto*
- 2011 n.192** Maurilio Guasco: *L'emergere di una coscienza civile e sociale negli anni dell'Unita' d'Italia*
- 2011 n.191* Melania Verde and Magali Fia: *Le risorse finanziarie e cognitive del sistema universitario italiano. Uno sguardo d'insieme*
- 2011 n.190^e Gianna Lotito, Matteo Migheli and Guido Ortona: *Is cooperation instinctive? Evidence from the response times in a Public Goods Game*
- 2011 n.189** Joerg Luther: *Fundamental rights in Italy: Revised contributions 2009 for "Fundamental rights in Europe and Northern America" (DFG-Research A. Weber, Univers. Osnabrueck)*
- 2011 n.188^e Gianna Lotito, Matteo Migheli and Guido Ortona: *An experimental inquiry into the nature of relational goods*
- 2011 n.187* Greta Falavigna and Roberto Ippoliti: *Data Envelopment Analysis e sistemi sanitari regionali italiani*
- 2011 n.186* Angela Fraschini: *Saracco e i problemi finanziari del Regno d'Italia*