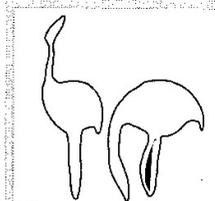


# ESODO

**Stella polare**  
ovvero  
**In nome della felicità**

Quaderni trimestrali  
N. 4 ottobre - dicembre 1993 Anno XV - nuova serie  
Sped. in abb. postale gruppo IV  
Pubbl. inferiore al 20%

# SOMMARIO



Giornale di  
psicologia, antropologia,  
sociologia, filosofia,  
letteratura

## Editoriale

### PARTE PRIMA. Stella polare

#### La relatività culturale

Le metamorfosi della felicità	<i>A. Tagliapietra</i>	pag. 6
Piacere, dolore e felicità nelle religioni orientali	<i>A. N. Terrin</i>	pag. 11
Intorno all'idea di felicità nell'ebraismo	<i>S. Tagliacozzo</i>	pag. 14
Cielo e terra	<i>F. Gentiloni</i>	pag. 17

#### Antropologia e psicologia

La felicità: una lettura psicoanalitica	<i>M. Magrini</i>	pag. 19
La soglia del dolore	<i>C. Gallini</i>	pag. 23
Un godimento in perdita	<i>A. Davanzo</i>	pag. 28
Leopardi e la notte chiara	<i>C. Bolpin</i>	pag. 31

#### La guerra e la festa

Il fascino profondo della guerra	<i>G. Goisis</i>	pag. 34
La guerra e la festa	<i>C. Chiovato Rambaldo</i>	pag. 37

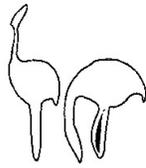
### PARTE SECONDA. In alto mare

#### Osservatorio

Occupazione: emergenza numero uno!	<i>a cura di :</i>	
	<i>C. Bolpin, G. Corradini, A. Galzignato</i>	pag. 40
Lo splendore della verità	<i>S. De Perini, E. Ferrantelli, L. Scrivanti</i>	pag. 44

#### Libri e riviste

"A servizio della cultura cercando un volto"	<i>G. Bearzatto</i>	pag. 46
--	---------------------	---------



### **Piacere, dolore, felicità**

*"Arte è tutto ciò che gli uomini chiamano arte" (D. Formaggio). Per analogia potremmo dire lo stesso della felicità, del piacere, del dolore.*

*Sono felice! Chi non ha mai detto così nella vita, nemmeno per un attimo? Magari per amore, proprio per amore ad un altro essere amato, per amore alla vita, per amore all'esistente, per amore ad un ideale?*

*Si dice che l'amore fa vivere, ma per amore si può anche morire. E' tutta una questione di misura e di limite, di equilibrio interiore ed esteriore tra piacere e dolore: è una questione di etica individuale o sociale?*

*Nella storia dell'umanità le religioni, le filosofie, le scienze (anche le moderne scienze umane: psicologia, psicanalisi, antropologia), le tecniche e le tecnologie continuano ad occuparsi di una "ricerca della felicità" intesa come ricerca del buon vivere, del vivere bene. Ciò non impedisce tuttavia che i popoli, anche "civili", continuino a produrre barbarie ed infelicità.*

*Rimane la complessità, l'eterogeneità di atteggiamenti apparentemente inconciliabili. Non si tratta qui ed ora di fornire un ricettario per una perfetta felicità, ma di tentare di riflettere su alcuni punti, alcune tracce, per affrontare ambivalenze o misconoscenze con un atteggiamento di apertura, un'apertura che si potrebbe applicare a "tutti i venti dell'universo".*

*E' forse una pretesa impossibile? Cerchiamo comunque di affrontarla con una sorta di generosità nella discussione, non disgiunta dal rigore. In ognuno di noi c'è un'ambivalenza del piacere e del dolore, così come del bene e del male, e c'è anche il richiamo del fascino perverso del potere.*

*Gli articoli che seguono sono raggruppati in tre capitoli: la relatività culturale, l'approccio antropologico e psicologico, la guerra e la festa. Tuttavia non è seguendo questa successione che emerge un filo conduttore.*

*In questo quaderno si narra principalmente della felicità, intesa di volta in volta come presente, futura, umana, divina, personale, spirituale, sperata, irraggiungibile, del corpo, dell'anima, ricerca, aspettativa.....*

*Sembra esserci una sola costante: felicità rimanda all'idea di equilibrio. Ben sappiamo però che l'equilibrio è, per definizione, un momento e non uno stato durevole. E sappiamo anche che le stelle non sono fatte perché noi possiamo raggiungerle o prenderle in mano ma per rischiarare la notte e indicare una direzione al nostro cammino.*

### **L'alterità**

*L'alterità è un tema che segue come un'ombra il desiderio di felicità, anche se con caratteri molto diversi (Tagliapietra).*

*Nella filosofia classica il rapporto con l'altro è riconosciuto come "fonte principale dell'infelicità" e lo stesso amico "non è che un altro se stesso". La felicità è un percorso in solitudine.*

*Il cristianesimo e la cultura ebraica introducono invece il concetto del "faccia a faccia" direttamente con Dio o con qualsiasi persona perché "ogni volto è il Suo". La relazione permea di sé la felicità, il desiderio.*

*Oggi, nella modernità, il desiderio è affidato alle merci, al consumo, all'accumulo. Ma la felicità di cui si appaga l'essere ritrova la sua strada nella fecondità "che dona inesausta proprio lì dove tutti prendono".*

## Il distacco, la distanza

In più parti emerge il concetto di distacco/distanza come la misura del rapporto con le cose, con le persone, con i propri desideri e aspettative.

Non è la lontananza o l'indifferenza ma il "metro".

Così, nelle filosofie orientali, il distacco non è disgiunto dalla partecipazione alla vita e alla sofferenza del cosmo, a quel dolore "dilatato" di tutto ciò che vive e che è passeggero (Terrin).

La distanza è una modalità per guardare alle cose.

La distanza è anche la non comprensione, il mistero del rapporto con Dio che si mostra senza estinguere però il desiderio dell'uomo di vederlo (Tagliapietra) o il mistero del rapporto con la donna, il cui corpo "contiene un vuoto, capace di animarsi, che la mette in presa diretta con ciò che preesiste al linguaggio ed è destinato a sopravvivervi" (Davanzo).

La distanza è anche quella che ciascuno può interporre tra il proprio essere ed il proprio agire: "lotta come se non avessi nient'altro da fare e, tuttavia, vivi come se fossi a mille leghe dal campo di battaglia" (Libanio di Antiochia).

## Conoscenza e poesia

Proprio il distacco tra "essere ed esserci" (Bolpin) ci dice come il linguaggio logico delle parole non sia che una delle forme per esprimersi e per comunicare. La nostra umana scienza, conoscenza, filosofia indagano fino ad un certo punto.

Nietzsche scrive: "Da quando mi stancai di cercare, io imparai a trovare". Questa affermazione dovrebbe far riflettere la nostra frenesia di azione - felicità è azione? - ma anche di ricerca - felicità è raggiungere? - di qualcosa.

Oltre la conoscenza c'è la passione, con tutto lo sconvolgimento che questa comporta. Passione è morire, rinascere, passare at-

traverso. E' il terreno dove gli estremi si toccano. La guerra e la pace, la tragedia e la festa: quando, a guerra finita, i vincitori esultano giustiziando i vinti, che festa è? (Chiovato)

## Il rito

Anche il rito è una festa, momento di radici antiche che riscopre il simbolico, l'area del vivere dove la vita acquista senso.

Il rito è fatto di gesti visibili, consueti, ripetitivi e però carichi di significati unici. Avere il coraggio di rappresentare la morte, la guerra, la malattia sembra non appartenere più alla nostra cultura.

La morte orribilmente si consuma negli ospedali, per le strade, nelle guerre, sui giornali, per televisione. Ma chi si ferma ad ascoltarla? Chi accetta di essere l'attore che indossa questa maschera e recita la parte davanti a se stesso e agli altri?

La guerra, nelle nostre case, arriva come simulata, virtuale, non vissuta (Goisis).

E chi guarda in faccia il proprio e l'altro dolore? L'esperienza di Lourdes (Gallini), dove il malato viene messo a nudo, ci mostra il luogo di una rappresentazione del vivere e del guarire, estremizzata e riportata ai simboli primordiali - l'acqua, il corpo, la voce - perché il dolore sia una via d'uscita e non una tomba.

La tragedia e la festa ci parlano di noi, sono i nostri estremi, le nostre esperienze, le nostre aspettative e le nostre paure.

Sono i limiti del nostro desiderio di onnipotenza: "il tempo festivo è sempre già trascorso o sempre adveniente, e la sua durata è solo quella che si può rimembrare in sogno o attendere nel futuro" (Folin).

Ma la festa può essere anche un anticipo della felicità che ci accoglierà in altro tempo ed altro luogo, il rito che ci consente di "uscire dal tempo ed entrare in una dimensione propria del Sabato: l'eternità" (Tagliacozzo).



## Stella polare

Possiamo conoscerla la felicità? Certamente potremo farne quotidiana esperienza, così come quotidianamente incontriamo il dolore, scavato nel nostro o nell'altrui corpo. E' umano destino che la felicità non possa essere nostra fedele compagna? Forse.

Dobbiamo continuare a cercarla? La incontreremo attraverso il piacere? Ma il piacere sembra prendere consistenza solo se si consuma e/o si accumula. E del resto neppure lui può esserci per sempre fedele. Si può raggiungere un equilibrio attraverso continue domande?

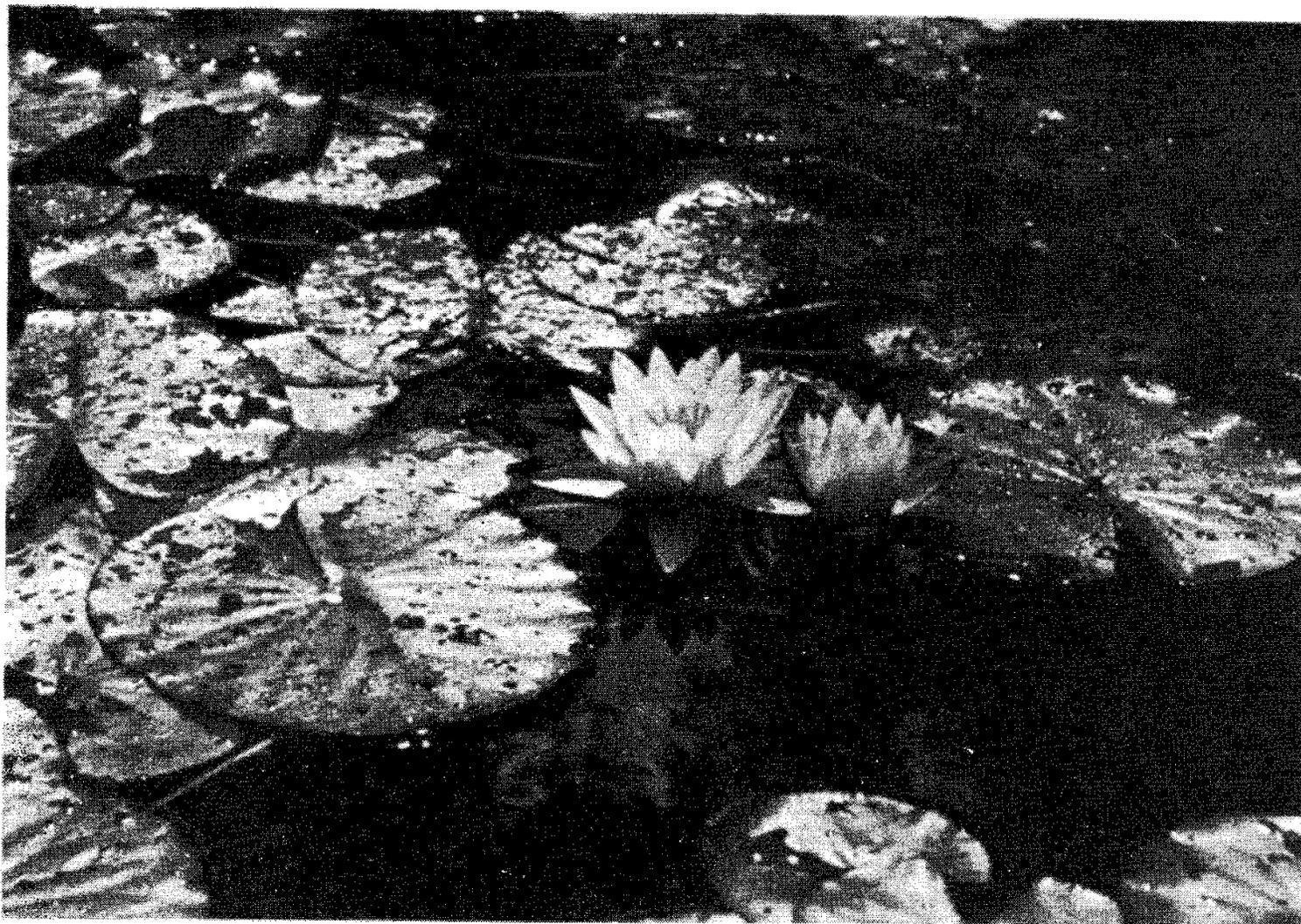
E ancora: siamo davvero soli in questa avventura? Non esiste comunque un mondo - terra e creature - che non può forse partecipare alla mia inquietudine ma nel cui de-

stino io sono inevitabilmente ricompreso? Altri uomini ed altre donne vivono, cercano, soffrono e gioiscono. A partire dai nostri vicini potremmo pensare la nostra vita sulla terra come cooperazione ad un progetto comune, e corresponsabilità nelle scelte e nelle azioni.

Le parole, ancora una volta, rischiano di ripiegarsi su se stesse. Meglio allora puntare lo sguardo lontano: mille strade si aprono per mille persone.

La stella polare orienta ciascuno sulla propria strada senza obbligare nessuno ad alcun percorso prestabilito.

Marisa Furlan



# L'INFORMAZIONE E' LIBERTA'. ADISTA E' INFORMAZIONE.

ADISTA

■ 90 NUMERI ALL'ANNO

■ 2 USCITE OGNI SETTIMANA

■ LA PIÙ RICCA FONTE DI:

- NOTIZIE
- DOCUMENTI
- ANTICIPAZIONI
- CONVEGNI
- DIBATTITI
- OPINIONI

■ RASSEGNE STAMPA:

- COMMENTI LAICI SUGLI AVVENIMENTI RELIGIOSI
- REAZIONI E POSIZIONI DEI CRISTIANI SUGLI AVVENIMENTI POLITICI

*«ADISTA, il migliore osservatorio esistente in Italia per quanti sono interessati a conoscere l'attività del mondo religioso».*

ENZO FORCELLA

#### ABBONAMENTI

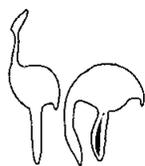
Italia	L. 100.000
Sostenitore	L. 300.000
Estero Europa	L. 140.000
Extraeuropa	L. 180.000

#### VERSAMENTI

Sul c.c.p. 33867003 o assegno bancario  
non trasferibile intestato a:  
ADISTA, Via Acciaiuoli 7, 00186 Roma  
Tel. 06/6868692 - 68801924 - 6832704 - Fax 06/6865898

Chiedere copia saggio

PARTE PRIMA  
*Stella polare*



*Il panorama sulla stagione classica della filosofia greca si amplia fino a ricomprendere alcune idee del giudaismo e del cristianesimo. Dal mondo greco al pensiero contemporaneo, secondo l'autore, saggista, filosofo e dottorando all'Università di Venezia, tutti cercano di raggiungere la felicità, ma l'idea di felicità non è la stessa.*

## Le metamorfosi della felicità

“e noi che pensiamo la felicità  
come un'ascesa, ne avremmo l'emozione  
quasi sconcertante  
di quando cosa ch'è felice, cade”  
(R. M. Rilke, *Elegie Duinesi*, X, 110-113).

All'inizio della **Gaia Scienza**, in un breve aforisma (1) dal titolo *La mia felicità*, Nietzsche scriveva: “Da quando mi stancai di cercare, io imparai a trovare”. Eppure, per l'uomo moderno, “imparare a trovare” non è affatto facile, come non è altrettanto facile, vuoi anche per pura stanchezza, “smettere di cercare”. Il pensiero contemporaneo stenta a comprendere una felicità che non sia strettamente connessa con il fare o con l'agire, che non sia, essa stessa, un fare o un agire. Le teorie etiche classiche, al contrario, configurano un'immagine della felicità essenzialmente statica e finalistica, costruita sul paradigma immutabile di una totalità compiuta (2). In un celebre passo del **Simposio** di Platone, la sacerdotessa di Mantinea, la venerabile Diotima, istruisce Socrate sulla felicità. “Chi è felice - afferma Diotima - è felice per il possesso del bene. Allora, chi persegue questa ricerca non ha bisogno di chiedersi ulteriormente che cosa desidera. Anzi, con questa risposta finisce ogni domanda” (**Simposio**, 205a). La felicità è la fine di ogni domanda. E' la fine del desiderio, è la fine dell'amore nel senso in cui i trovatori provenzali cantavano la “gioia”: “fin d'amors, joi”! Così, se il *fine* coincide con la *fine*, la felicità è anche, inevitabilmente e nonostante le differenze fra le varie scuole di pensiero dell'antichità, la *fine della filosofia*, il suo compiersi *nella saggezza*.

All'orecchio dei Greci la parola “filosofia”

(*philo-sophia*, “amore della sapienza e della saggezza”) era sufficiente ad esprimere questa concezione introduttiva della filosofia. Per gli antichi il sapere filosofico si traduceva in un esercizio di vita che non si limitava alla sola “conoscenza del mondo”, ma *faceva essere diversamente* (3). Tuttavia, se la tensione esistenziale fra la ricerca e il conseguimento della saggezza consiste in un graduale processo di differenziazione, questo slancio vitale deve racchiudere in sé una barra, una soluzione di continuità in grado di tracciare un nitido *confine qualitativo* tra l'apprendistato filosofico e lo *status* conseguito del saggio. Questa barra è, per il pensiero greco, la differenza essenziale fra l'*ànthropos* (l'umano) e lo *theion* (il divino).

Sul piano dei modelli di vita, la differenza uomo/dio si ribalta nella distinzione soggettiva fra l'angoscia dell'uomo comune e l'imperturbabilità (*ataraxia*) del saggio. Lo scarto è istantaneo, come ci viene raccontato in questo suggestivo aneddoto di Sesto Empirico: “Dicono che Apelle, dipingendo un cavallo, volesse ritrarne con il pennello la schiuma. Non riuscendovi in nessun modo, vi rinunziò, e scagliò il pennello intinto nei diversi colori. La spugna, toccato il cavallo, vi lasciò un'impronta che pareva schiuma. Anche gli scettici speravano di conseguire l'imperturbabilità dirimendo la disuguaglianza che sussiste fra i dati del senso e quelli della ragione, ma non potendo riuscirvi, sospesero il giudizio. A questa sospensione, come per caso, tenne dietro l'imperturbabilità, quale l'ombra al corpo” (**Schizzi pirroniani**, I, 28).

L'imperturbabilità è la stabile e consapevole condizione del *distacco*. Nella figura del distac-



co possiamo cercare di riassumere tutte le diverse sfumature che l'imperturbabilità del saggio assume nelle filosofie ellenistiche. Essa è trattamento distaccato dei piaceri e dei dolori per il filosofo epicureo (4), mentre diviene atteggiamento di distacco nei confronti delle passioni per lo stoico (5). Per lo scettico, invece, l'imperturbabilità è, come abbiamo visto nel brano di Sesto Empirico, la sospensione di giudizio sul referto dei sensi, ossia il trattamento distaccato delle sensazioni stesse.

C'è un brano di una lettera del retore Libanio di Antiochia (6) che, pur non appartenendo né per genere né per epoca alla stagione classica della filosofia greca, rende, con una metafora efficace, il nucleo centrale di questo atteggiamento pratico. All'imperatore che sarebbe stato ricordato come Giuliano l'Apostata, Libanio invia questo consiglio: "Lotta come se non avessi nient'altro da fare e, tuttavia, vivi come se fossi a mille leghe dal campo di battaglia". Ecco allora che la disposizione al distacco non è una fuga dal mondo, ma una sorta di presa di distanza dal cieco coinvolgimento nella catena degli eventi. Nel distacco si fonde l'arte di immedesimazione dell'attore e l'arte contemplativa dello spettatore. Solo in virtù del distacco si ottiene l'azione consapevole e un rapporto adeguato con il reale. Solo per questa via si consegue la libertà interiore e l'autosufficienza (*autarkeia*). In questo senso la felicità del saggio non è l'eliminazione del desiderio, ma ne è la *riduzione* nella prospettiva della sua *circoscrizione*. La felicità del saggio è la *particolarizzazione* del desiderio. I maestri dell'etica ellenica sapevano che ogni conoscenza e ogni eccellenza pratica può essere divisa in due elementi eterogenei: la conoscenza, l'opera o l'azione desiderata - vale a dire gli oggetti, che sono molteplici, e il desiderio in sé - che è uno -. Così, quando il desiderio prevale sul singolo oggetto, l'oggetto stesso diventa cattivo perché il desiderio ne altera la differenza, spingendolo ad identificarsi con l'unica fonte del desiderio. Questa identificazione annulla la distanza dell'oggetto, impedisce quel distacco che consente la padronanza dell'azione. In una parola, l'identificazione del desiderante con il desiderato asservisce l'uomo all'oggetto.

D'altra parte, la pura negazione dell'oggetto non rimedierebbe alla natura sterminante e

sterminata del desiderio, anzi ne costituirebbe l'esaltazione definitiva, la resa senza condizioni alla sua trasparenza. Infatti, come notava Nietzsche in una delle "sentenze ed intermezzi" (al numero 175) di **Al di là del bene e del male**, "infine si ama il proprio desiderio e non quel che si è desiderato" (7). Pertanto il saggio, se vuole sfuggire alla trappola dell'ascetismo radicale, riduce il desiderio ai desideri particolari, agli oggetti determinati. Usando una terminologia moderna, improntata alla psicanalisi freudiana, potremmo dire che il saggio priva ogni desiderio del suo "fantasma"

Di conseguenza, la felicità del saggio è una totalità compiuta, è la realizzazione, sul piano pratico dell'esistenza umana, del modello teoretico greco della perfezione del finito (8). Ma, d'altro canto, questo paradigma non è che la traduzione in termini concettuali del modello esemplare del divino, sicché il saggio ellenistico ricalca quella via che, nell'età arcaica, era già stata percorsa dalla figura dell'eroe: la via della divinizzazione. La felicità del saggio è, infatti, la felicità degli dèi del pantheon greco.

La felicità, nota Aristotele, "è qualcosa di divino", sicché, "per quanto è possibile, bisogna farsi immortali e far di tutto per vivere secondo la parte più elevata di quelle che sono in noi" (**Etica Nicomachea**, X, 1177b 31-35).

Per Epicuro, il saggio "può gareggiare in felicità anche con Zeus" (**Sentenze Vaticane**, XXXIII). Allora l'aiuto che gli dèi possono dare agli uomini consiste nella rappresentazione esemplare della beatitudine e della pace. Del resto, il nome greco della felicità (*eudaimonia*) svela un palese retroterra religioso, facendo risuonare in sé il "buon" (*eu-*) "demone" (*daimon*), al cui favore l'uomo deve la sua prosperità (9). L'elaborazione del pensiero etico classico produsse una progressiva interiorizzazione del *daimon*, che da istanza esteriore personificata divenne una componente interna dell'animo umano, rendendo possibile una concezione della felicità indipendente dai segni esterni del suo possesso.

A questo punto emerge la caratteristica distintiva e peculiare della teoria della felicità degli antichi, che già il parallelo fra il saggio e il dio ci aveva fatto intuire: la sostanziale condizione di *solitudine* e di *isolamento* che caratterizza l'uomo felice. Nonostante Aristotele abbia



tentato di inserire nei requisiti necessari della felicità anche l'amicizia (10), in greco *philia*, in essa non si manifesta alcun reale bisogno dell'altro ma, anzi, viene precisamente ribadito che l'amico non è che "un altro se stesso" (**Etica Nicomachea**, IX, 9, 1169b 6-7). La connotazione della felicità, spingendo sul registro monodico dell'autosufficienza, finisce per svuotare la portata effettiva dell'amicizia e della stessa socialità umana. Se Aristotele premette all'esposizione della sua dottrina politica l'affermazione che chi vive solo è una bestia o un dio (**Politica**, I, 2, 1253a 29), Nietzsche si affretterà a commentare, nelle "sentenze e frecce" (al numero 3) del **Crepuscolo**, che "manca il terzo caso: si deve essere l'una e l'altra cosa - filosofo" (11).

Anche nel pensiero di Epicuro, dove l'amicizia gioca un ruolo importante e decisivo, per esempio nell'organizzazione della vita comunitaria della "scuola" e, dunque, nella trasmissione stessa della filosofia, la figura dell'alterità finisce per essere rimossa. Nella dottrina del piacere che, per l'epicureo, si presenta come propedeutica alla felicità dell'intera esistenza, l'altro è malinconicamente assente. Ogni uomo è sempre solo con il proprio piacere e la presenza del piacere dell'altro è inavvertibile, oppure soltanto strumentale: si vuole il godimento dell'altro perché esso, in qualche modo, assicurerà il proprio.

L'immagine classica della felicità, quale si può ricostruire dallo sviluppo delle principali filosofie dell'epoca antica, è l'immagine di una solitudine che si fa forte dei suoi fallimenti, che, riconoscendo nel rapporto con l'altro la fonte principale dell'infelicità, cerca di limitare e circoscrivere questo pericolo mediante la scelta dell'isolamento. In quest'impresa, l'organizzazione dei comportamenti trova un supporto ontologico adeguato nel paradigma teoretico classico, che identifica la perfezione assoluta con la totalità finita. Ecco allora che l'autentico rovesciamento del vettore dei desideri, che sta alla base di ogni scacco dell'esistenza umana, può compiersi modellando la felicità del saggio sull'esemplare del "motore immobile" aristotelico, che *muove per amore* (**Metafisica**, XII, 7, 1072b 3) non in quanto ama, ma in quanto è amato. Questa felicità solitaria, che si bea della sua autosufficienza, che riconosce l'altra persona soltanto come "un altro se stesso", come la

propria immagine riflessa allo specchio, è l'espressione di un vero e proprio "narcisismo culturale", insito nelle radici più profonde della civiltà ellenica (12).

Nel corso della storia del pensiero occidentale vari elementi delle etiche classiche sono stati ripresi e hanno goduto di rinnovate fortune. Anche oggi, l'idea portante di una *riduzione* dei desideri sembra sensata e giusta, in linea con una valutazione realistica delle risorse complessive del sistema-mondo. Eppure, al di là del recupero di singoli frammenti dottrinali delle antiche filosofie eudaimonistiche (cioè tendenti a raggiungere la felicità), il disegno d'insieme e l'immagine stessa della felicità classica ci appaiono assai lontani e, a tratti, incomprensibili.

Un'autentica frattura nella storia delle idee ha provveduto a separarci definitivamente dall'ideale greco della perfezione come totalità finita, serenamente raccolta nella sua sufficienza. Dopo Cristo e dopo l'incontro con la cultura ebraica, la storia dell'Occidente ha dovuto fare i conti con un nuovo ideale di perfezione che, "rompendo i cerchi" del pensiero antico, comprende la *totalità come infinito* (13). Così, nella dimensione dischiusa dall'infinito, è possibile uscire dalla gabbia della solitudine e giungere, nel tutto, a un'effettiva relazione con l'altro.

Ecco dunque che l'immagine classica della felicità "si mette in moto", è costretta ad accogliere in sé l'elemento dinamico dell'infinito e il rischio assoluto rappresentato dall'incontro con l'alterità. Ormai non si può più essere felici da soli e anche la solitudine felice dell'anacoreta si declina al duale, non è un monologo ma un dialogo interiore con Dio. Il modello teologico della felicità diventa quella visione "faccia a faccia" (I Cor, 13,12) che, dalla pagina testamentaria dell'apostolo, allude al nucleo centrale di un rapporto etico, alla situazione esistenziale di un volto che guarda un altro volto. Ma ecco che, di fronte a questa alterità inesauribile, la felicità è anche - e necessariamente - desiderio infinito.

In una bella pagina della sua **Vita di Mosè**, Gregorio di Nissa scrive che Mosè è colui che "accogliendo ciò che via via gli appare come immagine di ciò che desidera, brama di potersi saziare proprio del modello originario, e con richiesta temeraria, che supera i limiti del desi-

derio, vuole godere della bellezza non attraverso specchi e riflessi, ma faccia a faccia". A questa richiesta (14) "la voce di Dio acconsente con le stesse parole con cui rifiuta, mostrandogli, con queste poche parole, un incommensurabile abisso di pensiero: infatti la munificenza di Dio accetta di saziare il suo desiderio, ma non gli promette requie e sazietà. In effetti Dio non si sarebbe mostrato al suo servo se la visione fosse stata tale da por fine al desiderio di Mosè che guardava, in quanto si vede veramente Dio quando, vedendolo, non si cessa mai di desiderare di vederlo (...). Perciò Mosè *si sazia di ciò che desidera grazie a ciò per cui il suo desiderio resta insaziato*" (**De vita Moysis**, II, 231-235) (15). Così, è proprio in virtù di questo desiderio infinito che nasce e si sviluppa l'incontro con l'illimitata teoria dei volti degli altri perché, come scriveva Edmond Jabès, "tutti i volti sono il Suo, ed è questa la ragione per cui Egli non ha volto" (16).

Dietro il proliferare selvaggio dei desideri materiali che caratterizza la nostra epoca, non è difficile scorgere l'ombra di idee possenti e d'alto lignaggio. "Per qual destino son nato? Per qual destino?" - si interroga *Tristano* di Wagner. E la "vecchia melodia" gli risponde: "Per desiderare e per morire". Il sogno romantico è, forse, l'ultima versione presentabile del desiderio infinito, colto nell'ora del suo fatale scivolamento verso la fantasmagoria del mondo delle merci. Nel mondo delle merci, è l'apparato tecnico-scientifico che si assume il compito titanico della soddisfazione del desiderio e, insieme, della sua indefinita riproduzione: la presunta felicità del consumo consiste in un appagamento seriale. Se il narcisismo antico del saggio finiva per *implodere* in un ego solitario e autosufficiente, ecco che il narcisismo contemporaneo, quello che si riflette nel mondo delle merci e dei bisogni indotti, conclude nell'*esplosione* e nella *frammentazione*. Ma proprio in contraddizione con la cattiva infinità dell'*accumulo* e dell'*acquisto*, l'immagine moderna della felicità si declina, in quanto apertura sull'altro, nei termini gemelli del *dono* e della *gratitudine*.

L'infinito è, in questa corrispondenza senza garanzie, l'altra metà del simbolo, la promessa di un compimento a venire di cui noi già stringiamo in pugno l'esile cifra. L'inquieta felicità della nostra epoca può riconoscersi, allora, nel-



la figura sempreverde della *fecondità*, che dona inesausta proprio lì dove tutti prendono, consapevole - come diceva Camus - che "la felicità e l'assurdo sono figli della stessa terra" (17).

Andrea Tagliapietra

#### Note:

1) F. Nietzsche, **Die froliche Wissenschaft** (1882); tr. it., **La gaia scienza**, Torino 1979, p. 11.

2) "in ciò che riguarda la felicità non può esservi nulla di incompiuto" (Aristotele, **Etica Nicomachea**, X, 1177b 25).

3) Cfr. P. Hadot, **Exercices spirituels et philosophie antique**, Paris 1987; tr. it., **Esercizi spirituali e filosofia antica**, Torino 1988, "La filosofia come maniera di vivere", pp. 155-167.

4) "Quando diciamo che il piacere è il bene completo e perfetto, non intendiamo i piaceri dei dissoluti o quelli delle crapule, come credono alcuni che ignorano o non condividono o male interpretano la nostra dottrina, ma il non aver dolore nel corpo o turbamento nell'anima" Epicuro, **Epistula ad Menoeceum**, 131,9-132,1). "Il limite in grandezza dei piaceri è la detrazione di ogni dolore" (Epicuro, **Massime Capitali**, III).

5) "Tutte le passioni sotto il cui impulso l'animo si eccita gli stoici vogliono eliminare dall'uomo, la cupidità, l'esultanza, il timore, l'afflizione, due delle quali riguardano beni futuri o presenti, le altre due mali. Allo stesso modo chiamano queste quattro passioni malattie, ritenendole non tendenze insite in natura, ma sopravvenute in noi per malvagia opinione; e questa è la ragione per cui pensano che si possano estirpare dalla radice una volta che si sia eliminata ogni opinione errata circa ciò che è bene e ciò che è male. Se il sapiente, infatti, non opina che qualcosa sia bene e qualcosa sia male, non gli succederà né di esultare, né di ardere di desiderio, né di atterrirsi, né di contrariarsi per il dolore" (**Stoicorum Veterum Fragmenta**, III, 444).

6) Di Libanio di Antiochia (314-391 d.C.) ci sono pervenute numerosissime opere, fra cui 60 orazioni,



51 declamazioni e ben 1564 lettere.

7) F. Nietzsche, **Jenseits von Gut und Böse** (1886); tr. it., **Al di là del bene e del male**, Milano 1977, p. 81.

8) Platone, **Timeo** 31 ab; 33 ad; Aristotele, **Metafisica XII**, 7, 1073a 3-12; **Fisica I**, 3, 185a 30-185b 5.

9) M. Pohlenz, **Der hellenische Mensch**, Göttingen 1947; tr. it., **L'uomo greco**, Firenze 1962, p. 577. Sin dall'inizio i Greci seppero distinguere l'eudaimonia, la felicità, dall'eutychia, la buona sorte che il caso può determinare a prescindere dall'azione umana. Gli antichi distinguevano anche fra chi è felice come condizione esteriore (in greco *òlbios*, in latino *felix*), e chi lo è come stato d'animo (in greco *eudaimon*, in latino *beatus*).

10) Cfr. **Etica Nicomachea** (libri VIII-IX).

11) F. Nietzsche, **Götzen-Dämmerung oder Wie**

**man mit dem Hammer philosophiert** (1888); tr. it., **Crepuscolo degli idoli, ovvero come si fa filosofia col martello**, Milano 1983, p. 25.

12) Mi permetto di rinviare ai capitoli 1-5 del mio libro su **La metafora dello specchio**, Milano 1991.

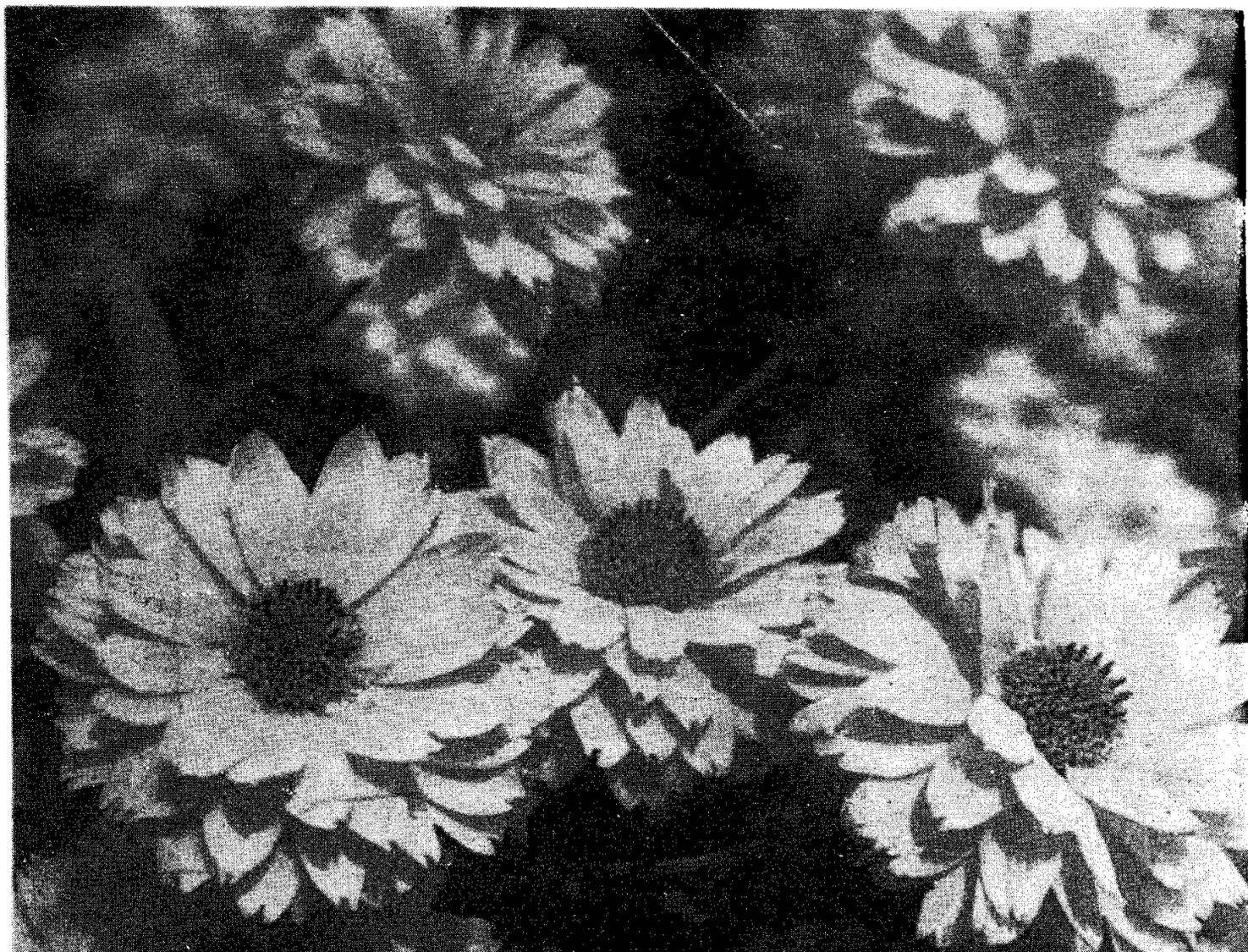
13) Vedi E. Levinas, **Totalité et infini**, la Haye 1971; tr. it., **Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità**, Milano 1980.

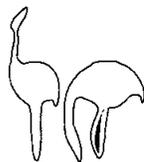
14) Si tratta dell'episodio raccontato in **Esodo**, 33.

15) Gregorio di Nissa, **La vita di Mosè**, a cura di M. Simonetti, Milano 1984, pp. 200-203.

16) E. Jabès, **Je bâtis ma demeure** (1943-1967), Paris 1959, p. 61.

17) A. Camus, **Le mythe de Sisyphe**, Paris 1942; tr. it., **Il mito di Sisifo**, Milano 1990, p. 120.





*Nelle religioni orientali il piacere non è piacere perché comunque passeggero, e il dolore non è solo dolore perché spazia fino alla compassione per tutto il creato.*

*L'autore, docente di filosofia e storia delle religioni all'Università Cattolica di Milano, all'Università di Urbino e alla Facoltà Teologica di Padova, ci conduce in un breve viaggio tra i codici linguistici e culturali dell'induismo e del buddhismo.*

## Piacere, dolore e felicità nelle religioni orientali

Interrogare le religioni orientali per avere una chiarificazione circa alcune esperienze fondamentali che noi viviamo a nostro modo e secondo nostre modalità culturali, è lo stesso che chiedere alla musica e alla danza (ad esempio alla musica e alla danza **Kathakali**) di esprimere i nostri sentimenti di uomini occidentali, abituati a sentire musica rock, pop, jazz, e a ballare nelle discoteche la disco-music.

Forse il paragone è troppo forte, però è vero che non si possono mettere a confronto termini di una cultura, separatamente dal contesto globale in cui una cultura si muove e si "orienta al mondo". E' peraltro vero anche che i termini indicati nel titolo non sono termini qualunque e sarebbero in grado di stabilire un intero mondo culturale. Infatti attorno al piacere, al dolore e al significato che diamo alla felicità gira la vita intera, non un qualche mozzicone o residuo di essa. Vedo perciò una difficoltà nell'accostarmi a questi termini da una prospettiva "orientale", e sento d'altra parte anche il fascino e la suggestione che suscitano tali temi in rapporto al mondo culturale sia orientale che occidentale.

Cercherò pertanto di mettere a fuoco qualche elemento essenziale della visione orientale, che ritragga alla meno peggio le concezioni che soggiacciono a questi temi altamente carichi di pathos e significativi oltre le singole culture, oltre i singoli contesti di validità. "I limiti del mio linguaggio sono i limiti del mio mondo",

suggeriva Wittgenstein, e mettendo a confronto mondi diversi su termini tanto essenziali possiamo subito capire la profonda verità interna all'autore del **Tractatus**: le nostre esperienze più profonde sono nello stesso tempo anche prodotti culturali maturati in una data temperie storica e non sono interscambiabili con altre, non è possibile un "mercato" di questi prodotti che plasmano un intero modo di vivere.

Incomincerò con i termini "dolore" e "felicità", che appaiono oppositivi e che hanno una loro pregnanza eccezionale nel mondo orientale. Il termine invece "piacere" può essere considerato un termine alquanto secondario e derivato, e verrà preso in considerazione collateralmente e quasi di rincalzo.

### 1. Duhkha e ananda nel mondo orientale

Per dire "dolore" gli indù e i buddhisti parlano di **duhkha**. Ora **duhkha** è più ampio del termine "dolore", è un concetto e un'esperienza più *dilatata*. Non si tratta mai di un dolore soltanto fisico o psicologico, ma **duhkha** indica sempre qualche cosa che ha in sé un aspetto metafisico essenziale, altrimenti il dolore non sarebbe **duhkha**. Gli orientali leggono in maniera alquanto diversa la realtà del mondo e considerano "dolore" la situazione esistenziale di tutti i viventi. Occorre pertanto - a partire dalla nostra categoria di "dolore" - dare un si-



gnificato più profondo del termine e occorre soprattutto una riflessione metafisica per essere abilitati a comprendere il senso profondo del dolore.

Ad esempio chi vive nell'ignoranza (**avidya**) non è in grado di capire che cosa sia il dolore della vita, chi si lascia distrarre dal mondo, dalle realtà passeggiere e transeunti difficilmente sa qualcosa del **duhkha**. Perché **duhkha** è l'esistenza intera. E' l'esistenza nella misura in cui essa è vista come transeunte, precaria, passeggera, senza consistenza, senza un punto di appoggio stabile. Tutto ciò che vive soffre, tutti gli esseri senzienti soffrono perché stanno scontando un legame a una vita che, per sua natura, non ha nulla di essenziale. Di qui, nel mondo indù e buddhista, nasce la "compassione" (**karuna**) verso tutti gli esseri viventi. Conta poco che uno sia più ricco o più povero, che appartenga a una casta o a un'altra, che abbia dei piaceri e delle soddisfazioni nella vita presente. Ma che cosa sono i piaceri, se non dei momenti di ignoranza in cui non si tiene in mente la realtà della vita e ci si concede al "divertimento", non sapendo o non volendo riconoscere che dietro c'è il vuoto? Gli oggetti finiti non possono darci quella soddisfazione e quel piacere di cui l'anima è assetata: "L'infinito è beatitudine; non vi è beatitudine nelle cose finite". Questa è la grande lezione che viene in particolar modo dalle **Upanishad** antiche. Come si vede, i termini "dolore" e "beatitudine" trovano subito una segreta parentela.

Dunque nel mondo indù, e poi nel mondo buddhista, il dolore ha un ruolo importante in quanto avvia e conduce verso una visione catarattica dal mondo dei sensi, dal mondo delle false realtà, da quel mondo che viene ritenuto incapace di dare felicità (**ananda**). Il dolore è il segno e l'inizio della grande presa di coscienza della "fatuità" del mondo cosiddetto reale.

Qualcuno ritiene che, sostenendo l'idea del dolore universale, l'Induismo e il Buddhismo siano "religioni tristi", "religioni pessimiste", senza slanci e senza dinamiche profonde. In realtà non è così perché chi si rende conto della "fragilità" e della "precarietà" del mondo ha una carta in più da giocare: può incominciare

una vita nuova, più libera, più spirituale, più attenta a valori che non sono vincolati a questo mondo e che non si sciolgono come si scioglie la neve al sole.

L'Occidente, in questo, appare essere più superficiale: chiama "dolore" ciò che fa male, fisicamente, il dover vivere senza i comforts della vita o il dover rinunciare ai beni di consumo. Poi, qualche volta, chiama "dolore" ciò che "dispiace" a livello psicologico: come la perdita di una persona cara o il dover sopportare una triste situazione familiare o sociale. Più in là non si va. Non esiste un dolore "metafisico", non c'è pathos per la precarietà della vita e non c'è struggimento per l'infinito.

Dunque i due termini ("dolore" e **duhkha**) non coprono una stessa area semantica, e di conseguenza anche i rispettivi termini che indicano lo stato di non-dolore, di felicità piena, sono qualitativamente differenziati. Soltanto là dove il senso del dolore tocca le viscere profonde di ogni essere umano e senziente vi può essere, come contropartita, una felicità (**ananda**) che si estende all'assoluto spirituale e che non può essere raggiunta se non attraverso una grande ascetica dello spirito e una libertà interiore senza confini. Il Sé nell'Induismo corrisponde a questa felicità, così come nel Buddhismo vi corrisponde la libertà dello spirito e l'illuminazione, che porta al distacco totale, alla concentrazione e meditazione come immersione nello spirito. Ora, nel nostro mondo occidentale, tutto questo è un "di più" di poco conto, è qualche cosa di irrilevante. E' più importante godere di piccole soddisfazioni, di piccoli piaceri, del *carpe diem* ("cogli l'occasione") che si presenta di volta in volta, rinunciando alle grandi mete trascendentali e spirituali.

Dunque, anche soltanto analizzando termini esperienziali che fanno parte del vissuto umano, non si può non finire con la comprensione diversa della vita, con una certa dissonanza tra i due mondi, per cui l'Oriente interiorizza e vive "metafisicamente" la grande esperienza e avventura della vita, mentre l'Occidente, in qualche modo, è portato a oggettivare la sua esperienza, a farne un'analisi e a calcolare le *chances* che ha di vivere "senza dolore", esorcizzando il più possibile quel

mondo di dolore che è a sua portata e a cui può porre rimedio attraverso piccoli accorgimenti e aggiustamenti tecnici.

Naturalmente questa è una semplificazione, per qualche verso indebita, dei grandi problemi che soggiacciono alle due mentalità e alle due concezioni, però può essere uno specchio di un modo di agire, di essere e di vivere, che distingue chiaramente un mondo dall'altro.

## 2. Ma esiste davvero il piacere?

Il Buddhismo, in particolare, avrebbe più di una difficoltà ad ammettere che esiste un qualche cosa come un "piacere". Già nel **Mahabharata** si affermava: "Ciò che desideriamo è il piacere (**sukha**) e ciò che detestiamo è il dolore (**duhkha**), ma in questo mondo piacere e dolore sono mescolati tra loro e in definitiva tanto il piacere quanto il dolore sono **anitya**, cioè 'effimeri'" (VI, 44-45; VII, 19). Ma le nobili verità del Buddha sono ancora meno accomo-

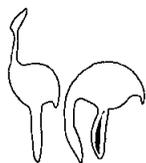


danti e la riflessione posteriore buddhista si è scervellata per capire se sia possibile pensare a un "piacere che sia piacere". La conclusione è negativa: nel momento in cui io sto per godere di qualche cosa, se penso che quella soddisfazione finirà presto, il mio piacere si trasformerà in tristezza. Il Buddhismo sa guardare lontano, così come l'Induismo, e non cede facilmente a piccoli piaceri che sono in definitiva "fatui".

Temo che qui avremmo molto da imparare. Non per vivere in una specie di inerzia vitale, non per abbandonarci allo sgomento di fronte al nulla che noi siamo, ma per dare più importanza al mondo dello spirito e a quella "beatitudine" che discende dall'alto quando non si fa più i conti con le piccole esperienze quotidiane, ma ci si affida alla realtà spirituale immensa che già pervade il nostro essere e che ha bisogno soltanto di essere "meditata" e "compresa".

*Aldo Natale Terrin*





L'autore, professore di filosofia e membro del gruppo culturale e politico *Achad Ha-am*, presenta una riflessione a partire dal rapporto tra l'uomo e Dio, ponendo l'accento sulla problematicità dell'idea messianica e sull'importanza, per l'ebraismo, della festa del sabato, "anticipazione" dell'eternità.

## Intorno all'idea di felicità nell'ebraismo

Ho sempre avuto un certo rifiuto per l'ambiguo concetto di **felicità**, confortato dalle riflessioni a cui richiama Aristotele, che ritiene vera felicità solo quella degli dei, e riserva all'uomo solo quel po' di beatitudine che gli uomini hanno attraverso l'attività contemplativa, quando possono permetterselo, perché in tal modo partecipano della felicità divina imitando gli dei. In breve, la felicità non mi è mai apparsa alla portata degli uomini, e semmai mi pareva propria di Dio.

Tuttavia altrettanto era evidente l'impulso alla felicità che gli uomini provano, che li spinge ad agire, a studiare, persino a rubare. Ma al giorno d'oggi più che la felicità capivo che cosa significa la noia, il dolore, l'assenza di valori, e mi sembrava improponibile il concetto di felicità, se non come vana aspirazione ad un'impossibile serenità, oppure come momentaneo rifugio nell'oblio, in un "paradiso artificiale".

Tuttavia nella dimensione ebraica, e poi nelle religioni del Libro, appare evidente l'impulso a una dimensione salvifica, al paradiso, alla felicità nel mondo a venire, nel Regno di Dio. La felicità perde i suoi aspetti contraddittori nella soluzione utopica del Mondo a venire, del Regno dei Cieli, dell'Avvento. È il messianismo ebraico che risolve la questione: in questo mondo non si può essere felici, lo si sarà però quando arriverà il Messia. Per i cristiani il Messia è già venuto, e questo non lo posso capire, visto che la felicità non è di questo mondo.

Tuttavia, spostando la festa dalla città terrestre alla città celeste e con la promessa di un ritorno del Cristo, ecco che si può ammettere nuovamente la possibilità di una felicità, sempre però altrove, in un altro tempo, in un altro luogo.

La felicità, dunque, è nella Redenzione non in questo mondo. Però, per gli ebrei, le cose solo leggermente diverse: il Signore ha fatto un dono agli uomini, il Sabato. Questo giorno della settimana rappresenta, secondo la tradizione, un'anticipazione della Redenzione. La festa del riposo, nella quale il Signore si riposò dopo l'attività creativa, consiste nella celebrazione e nella santificazione di Dio e della creazione. In questo giorno c'è l'obbligo di non lavorare, ma anche l'obbligo di essere felici. In questo caso la felicità è la gioia di essere in pace e di poter studiare, di festeggiare sospendendo le attività quotidiane, e quindi, come sostiene Heschel, uscire dal tempo ed entrare in una dimensione propria del Sabato: l'eternità ("L'eternità esprime un giorno").

Il libro di Heschel, *Il Sabato*, appare come una fenomenologia della felicità, e ci mostra come il concetto di felicità sia legato alla santità, cioè alla capacità di accogliere la presenza del Signore nelle faccende umane. Questo ci rimanda a una questione apparentemente paradossale: ma Dio è davvero felice? E se questa questione è proponibile, qual è il compito degli uomini nei confronti di una possi-

bile infelicità di Dio?

Tra le pagine più belle di uno dei massimi testimoni e interpreti (secondo me) dell'ebraismo dei nostri tempi, Elie Wiesel, vi è la convincente indagine sulla *solitudine* di Dio. Sappiamo tutti, nei momenti di maggior consapevolezza, che essere al mondo vuol dire essere soli: siamo soli di fronte alla vita e alla morte. La nostra condizione è quella di una continua ricerca di vincere la solitudine, di rifugio presso gli altri e di *riposo* dalla solitudine, condizione destinale degli uomini. Se l'uomo è solo, l'uomo creato da Dio a Sua immagine e somiglianza, Wiesel immagina che Dio sia a maggior ragione solo, di una solitudine che non è placabile con la presenza delle creature, perché troppa è la distanza in termini di perfezione, di grandezza e di potenza.

"Solo Dio è veramente e irriducibilmente solo": Wiesel parla di "compassione e pietà" nei confronti di un "Padre che soffre con i suoi figli che soffrono e che a volte Egli fa soffrire". Egli identifica in Dio e nell'uomo due solitudini, diverse, fatte per incontrarsi e lenirsi. E nell'ebraismo ci sono due modi diversi, due diverse strade per la realizzazione di quest'incontro, che si possono esemplificare nel modo di vivere, così diverso e insieme complementare, di due grandi Maestri talmudici, vissuti nel periodo successivo alla distruzione del secondo Tempio, durante i secoli della dominazione dell'impero romano: Simon ben Yochai e Ishmael ben Elisha. Si tratta della disputa sull'importanza dell'attività umana per procurarsi il sostentamento, attività che comporta il fatto di trascurare lo studio della *Torah*. E' scritto su Gios. 1,8: "Questo libro della *Torah* non si allontani mai dalla tua bocca; meditalo giorno e notte per poter osservare esattamente quanto in esso è scritto". Ma appunto sulla *Torah* (Deut. 11,14) è scritto: "... tu potrai raccogliere il tuo grano". Dunque è prescritto agli uomini, secondo Rabbì Ishmael, di lavorare per vivere. Ma, obiettò Rabbì Simon Yohai, se l'uomo passerà il tempo a lavorare i campi, come potrà occuparsi della *Torah*?

Questa disputa fu molto accesa, e come



succede sempre nella tradizione ebraica (priva di risposte dogmatiche e aperta a continue interpretazioni della Scrittura e delle norme), portò a ulteriori domande e a racconti che tentarono di comprendere le posizioni, e di approfondirle. Rifugiandosi dalla persecuzione dei romani, Rabbì Simon passò dodici anni, insieme con il figlio, a studiare la *Torah* in una grotta (miracolo: nella grotta comparvero un albero di carrube per nutrirsi e un pozzo). Quando la persecuzione cessò, alla morte dell'imperatore, uscì dalla grotta e vide lavorare nei campi, e disse: "Questa gente rinuncia alla vita eterna per la vita terrena". Si sentì una *Bath Kol* (una voce dal cielo): "Siete usciti per distruggere il mio mondo? Tornate nella caverna!". Dopo altri dodici mesi essi uscirono. Era la vigilia del Sabato, e videro un vecchio che portava due fasci di mirto. "A che cosa servono?" - chiesero - "Per onorare il Sabato", disse il vecchio. Allora si tranquillizzarono e ritrovarono la pace.

Le due attività umane, il lavoro e lo studio (la vita attiva e la vita contemplativa), possono essere entrambe valide per raggiungere la felicità, come possono dimostrarsi strade sbagliate. L'applicazione dei precetti della *Torah* è responsabilità umana. Questo ci riporta a quel famoso *Midrash* (1) che racconta della disputa tra Rabbì Eliezer e gli altri Rabbini sull'interpretazione della Legge. Per dimostrare che aveva ragione, Rabbì Eliezer fece molti miracoli, fece spostare l'albero di carrube, inclinare i muri della Scuola, ma i suoi interlocutori non si lasciarono convincere dai miracoli. Egli infine si appellò al cielo, e dal cielo scese una *Bath Kol* (una voce dal cielo): "Che cosa avete contro Rabbì Eliezer? La decisione sulla Legge è sempre secondo la sua opinione". Ma Rabbì Joshua saltò in piedi ed esclamò: "Non è in cielo" (Deut. 20,12). E Rabbì Jeremiah disse: "Essendo stata data la *Torah* sul monte Sinai, non diamo valore a una *Bath Kol*". Dunque per gli ebrei non esiste una verità dogmatica data da Dio, ma esiste la Legge rivelata (la *Torah*), ed è compito umano interpretarla e applicarla. Questo ci riporta alla solitudine di Dio, che appare bene in questo *Midrash*: un Dio che sta in cielo, lontano dagli uomini,



una *Torah* che è stata data agli uomini perché siano soli nell'applicarla.

Che nesso c'è tra la felicità e la solitudine? E' chiaro che la solitudine è una condizione di sofferenza, ma esiste anche una solitudine che è condizione dell'incontro, e in questo incontro tra Dio e l'uomo sta il senso della salvezza e quindi della felicità. Questo è ben espresso dalla conclusione del *Midrash*: si racconta infatti che il Signore in cielo si mise a ridere, dicendo: "I miei figli mi hanno vinto, i miei figli mi hanno vinto!". Questo ci indica anche che cosa sia il sorriso di Dio: la

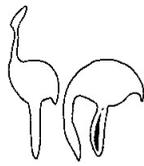
traccia di un allontanarsi.

Sergio Tagliacozzo

**Nota:**

1) "Il termine *Midrash* deriva dal verbo ebraico *darash*, che significa cercare; infatti questa ricerca si riferisce allo studio interpretativo ed attualizzante dell'Antico Testamento" (da *Lexicon - Dizionario Teologico Enciclopedico*, Piemme 1993).





*Saggista e teologo, l'autore cerca di recuperare alcune idee-guida sulla felicità contenute nella Bibbia. La felicità della vita quotidiana e dell'io emerge da un libro come il Qohelet e continua ad esigere il suo spazio fino alla nostra "laica" modernità.*

## Cielo e terra

Sembra che la nostra cultura sia una di quelle maggiormente interessate al tema della felicità e insieme una delle più infelici. Sarà vero? Quantificazione e sondaggi dicono ben poco. Dice anche poco la quantità enorme di copie vendute della "Lettera sulla felicità" di Epicuro? E, d'altro canto, il numero dei suicidi (ma anche dei disoccupati)?

Forse è più utile uno sguardo modesto alla presenza (o assenza) del tema della felicità in alcuni spaccati delle nostre culture (il plurale è d'obbligo). Le osservazioni che seguono - ovviamente parziali - riguardano la cultura cristiana, tenendo ben presente che non la si può isolare dalla molte altre con cui ha interagito e interagisce. Niente analisi in provetta da laboratorio.

Felicità, gioia, piacere, soddisfazione, pace interiore, realizzazione di sé; ma anche allegria. I termini si richiamano l'un l'altro: non sono sinonimi, e si potrebbe discutere a lungo sulle loro rispettive analogie e differenze. Non sarebbe molto utile. Né sarebbe molto utile l'analisi degli opposti: infelicità, insoddisfazione, dolore, tristezza...; ma anche noia. Prendiamoli come suonano nel nostro discorso comune; la felicità può rappresentare il perno intorno a cui gli altri termini ruotano, l'"analogato principe", come dicevano gli scolastici medioevali.

Ma parliamo, a scanso di equivoci, della felicità di quest'oggi e di questa terra: della vita quotidiana. Pane e vino, amore, cielo sereno, soldi, salute, lavoro. E buon carattere. Troppi equivoci ed evasioni hanno trasportato la felicità su altri e alti cieli, soprattutto nella nostra **tradizione occidentale, giudaico-cristiana**. Con una premessa, però, sulla inesattezza della

espressione "giudaico-cristiana": sia perché sembra fare della tradizione giudaica il primo tempo, incompleto, di una storia, una sorta di anticipazione; sia perché proprio sulla felicità la tradizione giudaica differisce notevolmente da quella cristiana: è più terrestre, concreta, quotidiana.

Il primo sguardo non può non essere sui testi fondanti la nostra tradizione culturale, le pagine della Bibbia. Di felicità si parla, sì, come è ovvio in testi che narrano la vita della gente, la storia: ma occorre subito aggiungere che non se ne parla molto, che le preoccupazioni sono soprattutto altre. La maggior parte dei testi che parlano di felicità la proiettano verso altri mondi e altri cieli. La vita quotidiana è amara e la Bibbia non sembra preoccupata di renderla più dolce.

Si può partire dalla stupenda poesia di Qohelet: l'amore, la donna amata, le gioie del quotidiano. Ma anche molta amarezza e delusione: tutto passa, ben poco è il positivo a cui attaccarsi definitivamente; all'ora - breve - della gioia, subentra quella - lunga - del dolore, alla vita la morte. I libri sapienziali ripetono questa lezione imparata anche dalla cultura ellenistica: gli altri libri, più antichi, erano troppo intenti alle guerre e ai sacrifici, alle genealogie e alle leggi, e non avevano tempo per la felicità.

Nei documenti del nuovo patto, poi, la felicità si spiritualizza sempre di più, fino a raggiungere i "nuovi cieli e la nuova terra". Anche i successivi momenti della nostra tradizione culturale, fino a qualche secolo fa, non si sono interessati gran che alla gioia e al dolore. Come non si sono interessati gran che al singolo soggetto, ai suoi stati d'animo e sentimenti.



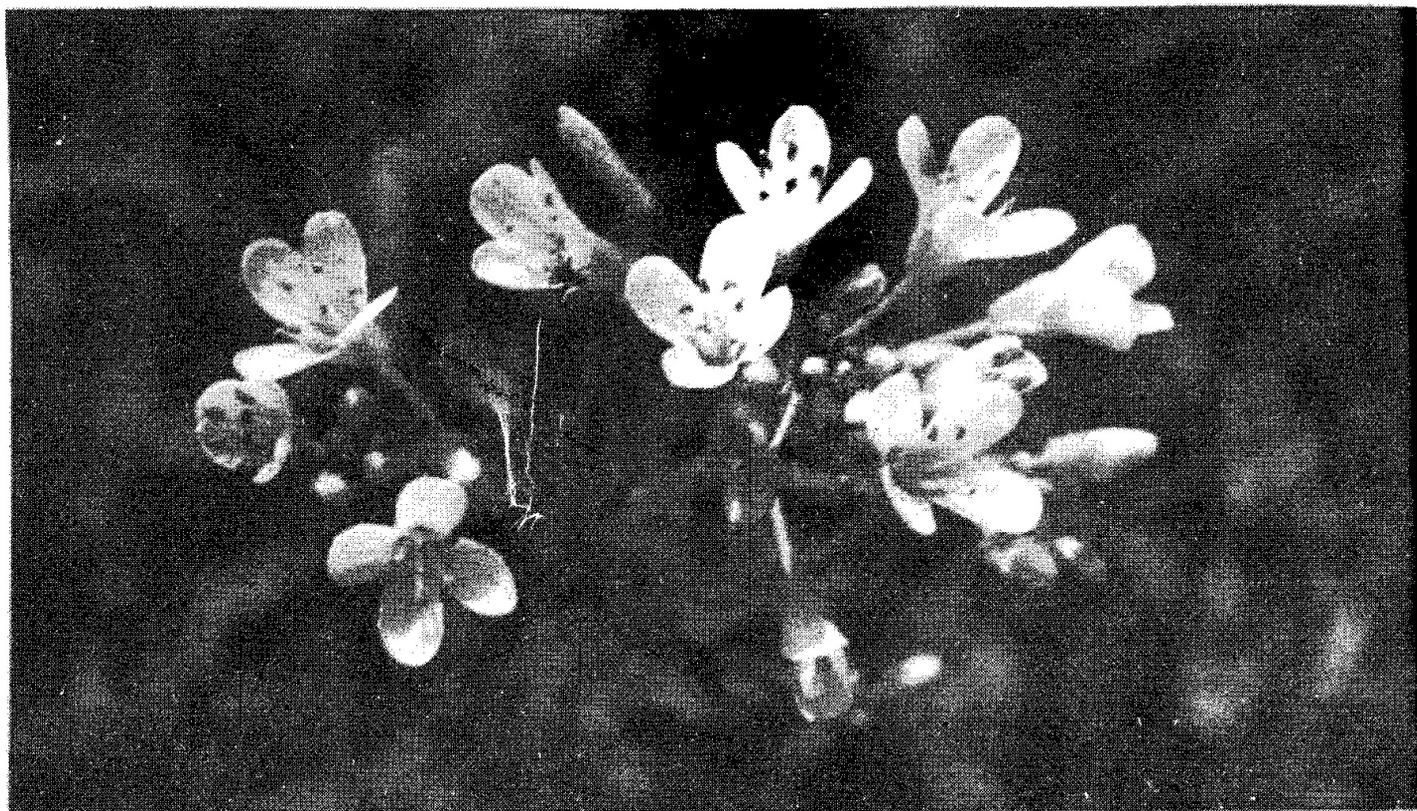
E' venuta, infine, la nostra cultura moderna e, da due o tre secoli a questa parte, ha cominciato ad approfondire la persona e la sua coscienza, la sua gioia e la sua insoddisfazione. Il tema della felicità o infelicità dell'uomo ha conquistato le prime pagine e le prime cattedre. Ma lo ha fatto con categorie nuove, laiche, che non si inquadravano facilmente nel vecchio panorama di anatemi (soprattutto nei confronti della psicologia del profondo).

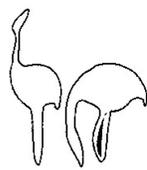
Storia di ieri. E oggi? Oggi è in atto una operazione cultural-religiosa di enorme portata. Si tratta di firmare la pace fra la fede e le moderne scienze dell'uomo, fra cielo e terra, fra psicologia (la nuova *ancilla*, al posto della filosofia) e teologia. Oggi l'io non deve più essere abbattuto, limitato, controllato (abnegazione, mortificazione e simili): si giunge a dire che, anzi, soltanto un io vero, affermato, sviluppato, liberato dalle alienazioni (prima fra tutte quella religiosa), può portare a Dio, mentre - rovescio della medaglia - soltanto una vera fede porta alla piena realizzazione dell'io. Il difficile matrimonio fra tradizione giudaico-cristiana e felicità personale è, dunque, celebrato, nonostante tutti i testi biblici e soprattutto nonostante il tempo della separazione, del contrasto, della conflittualità.

Oggi stiamo assistendo ad una sorta di orientalizzazione della nostra tradizione religiosa, giudaico-cristiana ed occidentale, un po' come nei primi secoli cristiani si era assistito ad una ellenizzazione della stessa tradizione. Allora vi era entrato il cielo, oggi vi entra la felicità dell'io.

Tutto bene, allora? Tutto risolto? Non direi. Non sappiamo ancora se le nozze reggeranno. Le difficoltà vengono da molte parti: rischio di ecumenismi facili, a buon mercato, seguaci di mode culturali superficiali; soprattutto sottovalutazione del grande nemico, il male. Rimangono i grandi dolori da combattere e i confronti dei quali non c'è felicità che regga: malattie, miseria, disoccupazione, e, infine, morte. Auschwitz e la Bosnia. Di fronte a tutto ciò la parola cristiana che resiste meglio e vince di più, non è quella sulla ricerca soggettiva della felicità e della pace interiore, ma quella sulla croce di Gesù.

Filippo Gentile





*Psicoanalista, membro della Società Psicoanalitica Italiana e della International Psycho-Analytical Association, consulente tecnico del Tribunale di Venezia, l'autore offre un'ampia gamma di riflessioni professionali.*

*L'intervento sviluppa i temi della dinamica piacere/dispiacere e della funzione del conflitto psichico: "la felicità è legata al gioco di forze tra il principio di piacere e il principio di realtà".*

## La felicità: una lettura psicoanalitica

La ricerca psicoanalitica da Freud in poi si è trovata continuamente davanti al problema, per l'uomo, della ricerca della felicità, proprio perché si imbatteva in profonde sofferenze che venivano ad impedire una vita felice.

Fin dalla nascita possiamo osservare la tendenza ad evitare ogni situazione spiacevole. Tutto ciò viene ad alterare lo stato di benessere, e che causa dispiacere, spinge l'essere umano ad una attività finalizzata a ripristinare lo stato di benessere di base.

E' bene osservare che fin dalla nascita vi è presente una dinamica piacere/dispiacere. Cioè, fin dalla nascita il bambino incontra delle frustrazioni (la frustrazione può essere definita come la mancata soddisfazione-gratificazione di un bisogno o desiderio). Sappiamo quanto le frustrazioni sono, entro certi limiti, una parte essenziale ed indispensabile della crescita, ovvero, per il futuro uomo, di trovare un felice ed armonioso adattamento alla realtà. Potremmo dire con semplicità che le frustrazioni diventano nocive solo quando, nel bilancio gratificazione/frustrazioni, prevalgono queste ultime in modo quantitativamente assoluto, ma, oltre che essere vero anche il contrario, vedremo come la questione è assai più complessa.

Affronteremo due problemi centrali per quanto riguarda la felicità: la **dinamica piacere/dispiacere**, la funzione del **conflitto psichico**.

Potremmo chiederci (visto che la frustrazione fa parte fin dall'inizio, quanto il piacere, della vita umana): che cosa costituisce la capacità per l'uomo di essere felice, visto che deve

affrontare nella sua esistenza la frustrazione?

Le esperienze nel bambino che non sempre vi è una immediata gratificazione dei suoi bisogni, dunque lo sperimentare una situazione spiacevole che turba lo stato psichico di quiete, porta l'essere umano a sviluppare, lungo un percorso laborioso, una serie di adattamenti del suo apparato psichico, necessari per affrontare la vita e per realizzare una condizione positiva di essa.

Freud S., in **Il disagio della società** (pag. 568), poneva la domanda di che cosa, attraverso il loro comportamento, gli uomini stessi ponessero come scopo e intenzione della loro vita, che cosa ne pretendessero, che cosa desiderassero ottenere in essa. Faceva osservare che gli uomini tendono alla felicità, vogliono diventare e rimanere felici.

"Questo desiderio ha due facce, una meta positiva e una negativa: mira da un lato all'assenza del dolore e del dispiacere, dall'altro all'accoglimento di sentimenti intensi di piacere... Conformemente a questa bipartizione delle mete, l'attività degli uomini si sviluppa in due direzioni, secondo che cerchi di raggiungere - in misura prevalente o addirittura esclusiva - l'uno o l'altro obiettivo. Come si vede il programma del principio di piacere stabilisce lo scopo della vita umana".

Questo principio domina il funzionamento dell'apparato psichico fin dalla nascita, ma altresì fin dalla nascita appare in conflitto sia con le esigenze della realtà esterna all'individuo, sia con quelle interne.

Le nostre possibilità di essere felici sono dunque già ridimensionate dalla nostra costituzione, che ci mette davanti a dei **limiti**.

“Quel che nell’accezione più stretta ha nome felicità, scaturisce dal soddisfacimento, per lo più improvviso, di bisogni fortemente compressi e per sua natura è possibile solo in quanto fenomeno episodico. Qualsiasi perdurare di una situazione agognata dal principio di piacere produce soltanto un sentimento di moderato benessere, siamo così fatti da poter godere intensamente soltanto dei contrasti, mentre godiamo pochissimo di uno stato di cose in quanto tale”.

L’apparato psichico, sperimentando la frustrazione del principio di piacere, ad un certo punto viene a rappresentare a se stesso le condizioni reali del mondo esterno e a sforzarsi di modificare la realtà. Quindi il principio di piacere via via sottosta’ al principio di realtà basato su una attività giudicante, il cui compito è di stabilire se una data rappresentazione/desiderio è in accordo o meno con la realtà, e su una attività di pensiero che permette all’uomo un differimento della scarica pulsionale e di sopportare l’aumentata tensione degli stimoli che deriva dal differimento.

“Così come l’Io-piacere non può fare altro che desiderare, adoperarsi al fine di ottenere piacere ed evitare dispiacere, l’Io-realtà non ha altro da fare che mirare all’utile e garantirsi contro ciò che è dannoso. Effettivamente il sostituirsi del principio di realtà al principio di piacere non significa la destituzione del principio di piacere, ma una miglior salvaguardia di esso. Un piacere, momentaneo e incerto nelle sue conseguenze, viene abbandonato, ma soltanto per conseguirne in avvenire, attraverso la nuova via, uno più sicuro.” (Freud, 1911, pag. 458).

La felicità è legata al gioco di forze tra il **principio di piacere** e il **principio di realtà**. Ogni individuo ha una sua maniera per essere felice, cioè ha una sua economia libidica individuale. Tuttavia comune a tutti è il problema di rapportare i propri desideri alla realtà, di lavorare per realizzarli rinunciando a un *tutto e subito*, di accettare una profonda soddisfazione ma anche il suo limite temporale.

In altre parole, comune a tutti è il passaggio da una economia libidica narcisistica a una oggettuale, dall’intolleranza della frustrazione alla tolleranza, all’accettazione dei limiti posti dalla realtà. Il desiderio dell’uomo di es-



sere felice, e per sempre, deve dunque fare i conti con tre fonti da cui proviene la sua sofferenza: “la forza soverchiante della natura, la fragilità del nostro corpo, e l’inadeguatezza delle istituzioni che regolano le reciproche relazioni degli uomini nella famiglia, nello Stato e nella società.” (Freud, pag. 577).

Freud aggiunge: “Il programma impostoci dal principio di piacere (raggiungere la felicità **per sempre**) è irrealizzabile; tuttavia non dobbiamo, anzi non possiamo abbandonare il tentativo di accostarci a questo adempimento. Si possono prendere molte strade diverse in questa direzione; o mettere innanzi il contenuto positivo della meta: il conseguimento del piacere, oppure il contenuto negativo: l’elusione del dispiacere. Per nessuna di queste strade possiamo ottenere tutto ciò che desideriamo. La felicità, in quell’accezione ridotta in cui è considerata possibile, è un problema dell’economia libidica individuale. Non vi è un consiglio che valga per tutti; ogni individuo deve trovare da sé la maniera particolare in cui può essere felice. Fattori i più diversi contribuiranno a indicargli la strada da percorrere. Questa dipende da quanto reale soddisfacimento egli può aspettarsi dal mondo esterno e fino a che punto è disposto a rendersi indipendente da esso; infine, anche da quanta forza crede di avere per modificarlo secondo i propri desideri. In questo riguardo la costituzione psichica dell’individuo, al di là delle condizioni esterne, sarà decisiva.” (Freud, pag. 575).

E per costituzione psichica si intende proprio la caratteristica dell’apparato psichico, ovvero quanto l’Io è diventato capace di soddisfare le esigenze pulsionali (libidiche ed aggressive), senza che queste ne prendano il sopravvento in tale misura da costituire una minaccia per l’Io o per il suo rapporto con l’istanza del Super-io.

Dunque la felicità, l’aspirazione verso le due mete convergenti dell’utile e del piacevole, è legata all’evoluzione libidica dell’individuo.

Tale evoluzione si basa sul controllo del godimento narcisistico che offre all’Io l’appagamento dei suoi antichi desideri d’onnipotenza. Nell’evoluzione umana questo controllo avviene perché il bambino vive il conflitto tra la soddisfazione narcisistica e il bisogno di

essere amato. Questo bisogno fa sì che avvenga uno spostamento da un investimento sul proprio Io delle istanze pulsionali, a quello oggettuale.

Questo imbrigliamento del proprio narcisismo procura all'Io l'esperienza del reale soddisfacimento dei suoi bisogni vitali, e i presupposti di un riconoscimento della realtà: "L'uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po' di sicurezza." (Freud, pag. 602).

Freud sottolinea che l'Io è l'istanza a cui è conferito il compito di garantire il dominio del principio di realtà: "La sua prestazione costruttiva consiste nell'interpolare, tra la pretesa pulsionale e l'azione di soddisfacimento, l'attività di pensiero; quest'ultima dopo essersi orientata nel presente e aver utilizzato le esperienze del passato, si sforza, procedendo per prove ed errori, di indovinare le conseguenze delle iniziative progettate. L'Io decide in questo modo se il tentativo di raggiungere il soddisfacimento debba essere compiuto o rinviato, oppure se la pretesa avanzata dalla pulsione debba essere repressa del tutto in quanto pericolosa (è questo il principio di realtà)." (Freud, 1938, pag. 626).

L'Io dunque aspira al piacere e si sforza di eludere il dispiacere e "come sedimento del lungo protrarsi dell'età infantile, durante la quale l'essere umano in formazione vive in uno stato di dipendenza dai suoi genitori, si struttura nel suo Io una speciale istanza in cui tale influsso viene perpetuato. Ad essa è stato dato il nome di Super-io. Nella misura in cui questo Super-io si differenzia dall'Io e gli si contrappone, esso rappresenta un terzo potere di cui deve tener conto" per realizzare la tensione alla felicità. "Un'azione dell'Io, in tanto è corretta in quanto si dimostra all'altezza delle esigenze dell'Es, del Super-io e della realtà, e riesce dunque a conciliare fra loro le pretese diverse di queste istanze. Le singole peculiarità della relazione tra Io e Super-io diventano perfettamente intelleggibili purché ci si rifaccia al rapporto del bambino con i suoi genitori. Nell'influsso parentale non incide naturalmente soltanto la natura personale dei genitori, ma anche la tradizione familiare, razziale e popolare che essi portano innanzi, oltre alle esigenze di un determinato ambiente sociale



che essi rappresentano. Parimenti il Super-io, man mano che l'individuo cresce, accoglie apporti provenienti da persone che continuano o surrogano l'influsso dei genitori, come gli educatori, o determinati personaggi emblematici della vita pubblica, o ideali socialmente ammirati." (Freud, 1938, pag. 574).

Questa continua attività dell'Io nei confronti dell'istanza pulsionale e del Super-io implica una **dimensione conflittuale**, infatti il predominio del principio di realtà sul principio di piacere non si effettua in realtà in una sola volta e contemporaneamente su tutta la linea. Il conflitto è l'elemento costitutivo della vita psichica dell'uomo, e l'esperienza della felicità dipende in modo rilevante dalle risposte alle vicissitudini dinamiche legate al conflitto, che corrisponde, come abbiamo visto, alla dualità del principio di piacere e principio di realtà, con la supremazia del secondo sul primo; supremazia basata sull'attività del processo secondario in cui l'energia delle pulsioni viene "legata" e controllata, le rappresentazioni sono investite in modo più stabile, il soddisfacimento viene differito, permettendo così l'esecuzione di esperimenti mentali che sagliano, tra le diverse vie possibili, quelle più convenienti per il soddisfacimento.

Questa dinamica conflittuale, che caratterizza l'uomo, mi sembra ben rappresentata da Gibran Kahlil in **Il Profeta** (pag. 63):

*E ancora la sacerdotessa parlò e disse: Parlaci della Ragione e della Passione.*

*E lui rispose dicendo:*

*La vostra anima è sovente un campo di battaglia dove giudizio e ragione muovono guerra all'avidità*

*e alla passione.*

*Potessi io essere il pacificatore dell'anima vostra, che converte rivalità e discordia in unione e armonia.*

*Ma come potrò, se non sarete voi stessi i pacificatori, anzi gli amanti di ogni vostro elemento?*

*La ragione e la passione sono il timone e la vela di quel navigante che è l'anima vostra.*

*Se il timone o la vela si spezzano, non potete fare altro che, sbandati, andare alla deriva, o arrestarvi*



*nel mezzo del mare.*

*Poiché se la ragione domina da sola, è una forza che imprigiona, e la passione è una fiamma che, incustodita, brucia fino alla sua distruzione.*

*Perciò la vostra anima innalzi la ragione fino alla*

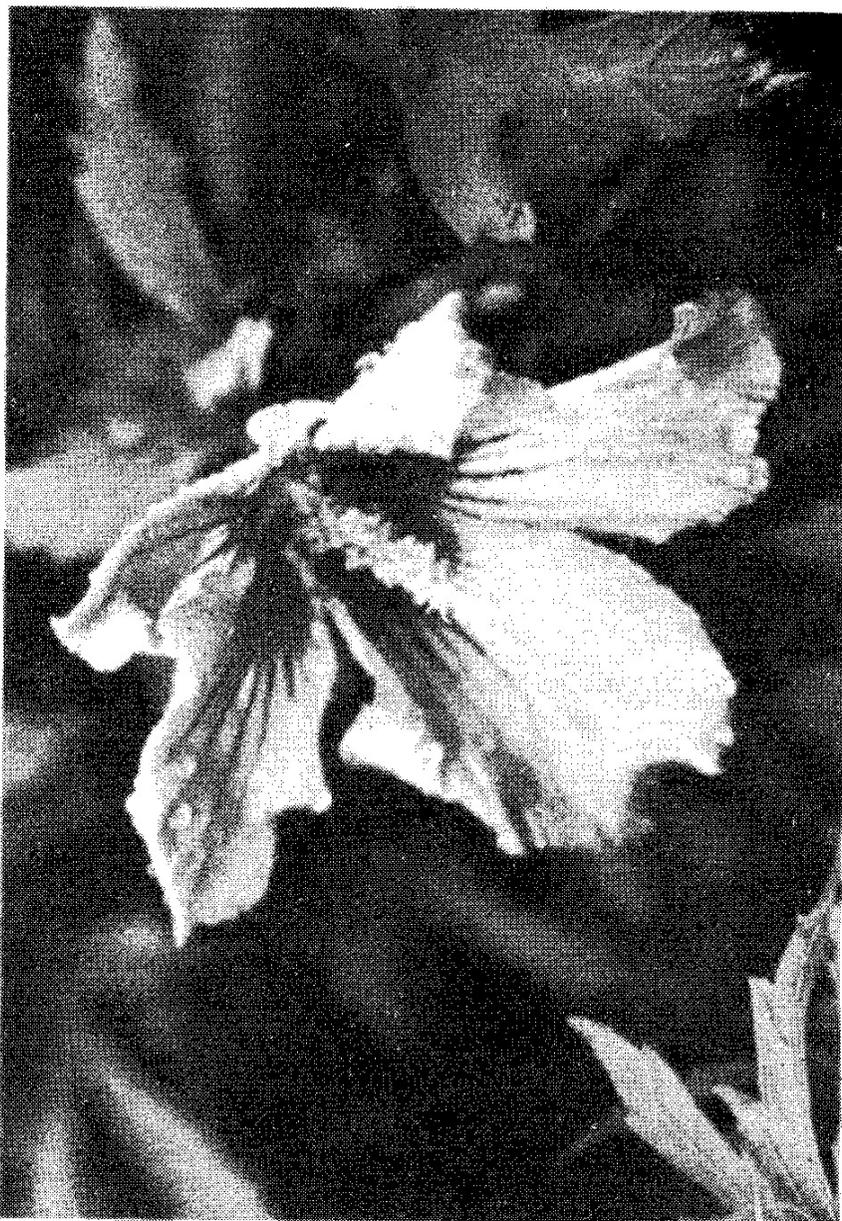
*passione più alta, affinché essa canti, e con la ragione diriga la passione, affinché questa viva in quotidiana resurrezione, e come la fenice sorga dalle proprie ceneri.*

*Vorrei che avidità e giudizio fossero per voi come graditi ospiti nella vostra casa.*

*Certo non onorereste più l'uno dell'altro, perché se hai maggiori attenzioni per uno perdi la fiducia di entrambi.*

.....

Mario Magrini



### Bibliografia

**Ferenczi S.**, *Fasi evolutive del senso di realtà*, Vol. II, Cortina 1990, Milano.

**Freud S.**, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, OSF. 6.

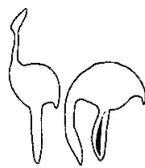
**Freud S.**, *Introduzione al narcisismo*, OSF. 6.

**Freud S.**, *L'IO e l'ES*, OSF. 9.

**Freud S.**, *Il disagio della civiltà*, OSF. 10.

**Freud S.**, *Compendio di psicoanalisi*, OSF. 11.

**Kahlil Gibran**, *Il profeta*, 1985 Studio Editoriale, Milano.



*L'autrice, antropologa, affronta il tema della miracolistica nello spessore della modernità. Nell'intervento traspare come l'aspirazione alla felicità, o soltanto allo "star meglio", sia carica di dolore, di sofferenza, di esperienza che giunge fin quasi nel profondo della morte; ma nel "venir meno" c'è una specie di reazione che riconduce alla vita.*

## La soglia del dolore

1. Il pellegrinaggio a un santuario di guarigione è uno straordinario osservatorio per chi intenda avvicinarsi, nella concretezza di una ricerca antropologica, al tema tragico della sofferenza e dei significati che gli uomini cercano di attribuirle. In questo senso, Lourdes - moderno santuario nato meno di un secolo e mezzo fa: ricorderemo che le Apparizioni risalgono al 1858 - è senza dubbio il teatro più grandioso e provocatorio, di fronte al quale lo spettatore potrà dare i più diversi tipi di risposta, dall'edificazione al rigetto. Ma mai potrà restare indifferente.

Nel santuario delle Apparizioni l'immagine di Bernardette, fanciulla sempre malata e mai guarita, fonda simbolicamente un sistema di stabili devozioni e aleatorie speranze: speranze in una salvezza che si sa non assicurata su questa terra. La sacralità del luogo si designa per una serie di simboli antichi: la grotta e la fonte dei miracoli, che richiamano gesti altrettanto antichi, come il toccare la terra, l'immergersi nell'acqua... D'altra parte, anche la scienza è presente, nel ruolo apparente di ancella del sacro: istituzione affatto moderna, il santuario alberga anche un *bureau médical des constatations*, il cui compito sarebbe la verifica oggettiva dell'autenticità delle guarigioni avvenute tra i pellegrini.

A Lourdes è di scena il malato, non più sottratto allo sguardo, ma quasi esibito lungo tutti i percorsi cerimoniali, che possono anche condurlo a un'esperienza vissuta nei termini di una guarigione soprannaturale. Un malato il cui corpo, la cui parola, appaiono palese-

mente contesi tra due istanze - quella medica, quella religiosa - che pretendono ciascuna di significarne il dolore, fornendo ciascuna la propria "verità". Ma anche una persona che dentro queste obbligazioni cerca di dar spazio a una propria parola, come metafora che traduce l'indicibilità di ogni soffrire.

Sto terminando un libro su Lourdes, che mi ha portata, tra l'altro, a rileggerne i numerosi racconti di guarigione raccolti e pubblicati da medici e sacerdoti del santuario. Attraversati da una continua oscillazione tra "caso clinico" e "vicenda edificante", questi racconti ci palesano assieme i volti dei loro estensori, coi loro criteri di "verità" e di "verifica scientifica", e dei loro protagonisti, coi vissuti "reali", in quanto esperienza di un'efficacia simbolica iscritta nei loro stessi corpi. Non chiediamoci, dunque, anche noi se Lourdes sia un inganno o un luogo dove "veramente" si può guarire: chiediamoci piuttosto come a Lourdes il soffrire e il guarire si vivano e si rappresentino, e come variamente si intreccino gesti, sguardi, parole, immagini del sacerdote, del medico, del pellegrino.

Di sotto il tessuto delle altrui parole forti, dai nostri racconti sembrano trapelare alcune trame più segrete e - entro certi limiti - più renitenti al lessico dominante, che è poi quello della medicina fatto proprio dalla chiesa. Sottende a molti racconti di guarigione l'utilizzo di un lessico meno autorizzato, eppur coerente e significativo, fatto di parole che tutti, dal medico al sacerdote, registrano almeno in parte, ma non considerano degne di

attenzione. Gergo popolare, rinvia a un complesso di esperienze di lunga durata, tipiche non solo di Lourdes ma anche di molti altri pellegrinaggi della cristianità, a partire almeno dal medioevo.

Tale gergo dice all'incirca questo: nella scena che porta al "miracolo" il grande protagonista è il dolore. Il passaggio attraverso l'esperienza dell'agonia opera una trasmutazione del corpo per recuperarlo, guarito, alla vita. Ricostruiamone il percorso, traendolo dagli elementi più tipici e frequenti nei nostri racconti di guarigione, dai più antichi ai più vicini nel tempo.

2. Una guarigione si manifesta in due scenari preferenziali: la processione del Sacramento e i riti di relazione con l'acqua della grotta. Però le descrizioni più particolarizzate di un vissuto di guarigione si riferiscono, per la stragrande maggioranza dei casi, solo al secondo tipo di situazioni, che rappresentano anche il quadro cerimoniale più antico e mettono in gioco complicati e persino drammatici rapporti tra corpo e materia simbolica.

E' tra le acque della piscina che si provano eventi ineffabili. Muto alle parole non è solo il dolore. E' tutto il linguaggio del corpo a doversi tradurre attraverso i percorsi del "come". Metafore di fuoco possono colpire, percorrere le membra per segnare l'improvvisa trasmutazione: ed ecco parole come "fulmine", "colpo di fucile"... C'è un termine caratteristico, che torna spesso nei nostri racconti: "scossa", "scossa improvvisa". Rappresenta la fisicità di un vissuto temporale, che marca la soglia tra stato di sofferenza e stato di guarigione. Traduce anche in parole concrete quella definizione canonica del miracolo che, messa in forma definitiva da Benedetto XIV, si riconosce in base al suo carattere improvviso. Su di essa - che in tutta evidenza pertiene a un linguaggio più corrente e popolare - si possono stendere altre parole di gergo scientifico, come quelle di "choc" o di "sincope".

La "scossa" si accompagna al vissuto di una condizione di liminarietà rappresentato

sotto le forme di uno "svenimento", una "perdita di coscienza". Questo stato consente di fatto l'aprirsi all'impatto diretto dell'esperienza simbolica, che agisce su un corpo pienamente disponibile ad accoglierla. Lo stato liminare di coscienza non è mai una soglia che apra all'estasi contemplativa o al suo contrario, la possessione diabolica: Lourdes rifiuta entrambi i modelli. Segna piuttosto intenzioni diverse, di ritorno verso un mondo concreto e quotidiano, quel mondo che la sofferenza aveva reso inaccessibile.

Già abbiamo cominciato a vederlo: la soglia della guarigione è contrassegnata dal manifestarsi del dolore. Un dolore esacerbato, che è ansia, attesa di un'immediata recrudescenza del male, reale riacutizzarsi di tutti i suoi segni, sino al vertice più alto dell'agonia. Nel momento critico tra la vita e la morte è dunque di scena il massimo della sofferenza. Ma non una sofferenza generica. Il linguaggio medicalizzante delle nostre fonti parla di esasperazione di tutti i sintomi della malattia, o delle diverse malattie, di cui la persona avrebbe sofferto. L'esperienza dei soggetti rinvia piuttosto a una sorta di contemporaneo ripresentarsi di tutti i mali patiti, che ne è anche ricapitolazione in un unico, insopportabile apparire. Per essere efficace, la scena della guarigione richiede dunque che i suoi attori rappresentino fino nel fondo delle loro viscere e delle loro ossa, la realtà del male presente, sotto la forma del dolore.

In questa grandiosa messa in scena della sofferenza, ciascuno vive la propria agonia. Si sperimenta un limite, oltre al quale non ci può essere che la morte o la vita. L'immersione nella piscina è spesso panico, per tutti i presenti che assistono. Il dolore può essere però anche rischio, sfida, un giocarsi il tutto per tutto, messa alla prova di una capacità, intesa questa volta come coraggio virile, scontro fatto per uomini forti, esperienza preclusa alle donne, cui si addice lo svenimento.

Tra dolori e grida, è tutto un riassetarsi della persona, membro dopo membro: le contratture si stendono, le piaghe si disseccano, i tumori spariscono, le bende cadono. Una



enorme sofferenza può sottendere a queste operazioni. Sonori "craquements", crepitare di ossa, si elevano dai corpi in travaglio.

La trasmutazione dei corpi si accompagna a ulteriori trasmutazioni della materia simbolica che entra in contatto con essi: l'acqua può apparire gelida e respingente, oppure al contrario, fattasi di fuoco, può bruciare, magari come una medicina - tintura di iodio, ammoniaca... Dentro la piscina, il passaggio attraverso l'acqua bollente può essere molto doloroso, strappare grida. Ma conduce in brevissimo tempo a opposte sensazioni di frescura che pervadono tutto il corpo, finché par quasi che il vecchio sangue si sia trasformato anch'esso, e che una nuova, benefica circolazione fermenti nelle vene, come mosto o vino nuovo...

Esperienza breve, quasi di un attimo, la trasmutazione simbolica del corpo è subito seguita dalla ripresa delle sue funzioni essenziali. Ed ecco l'alzarsi e il camminare, rifiutando l'aiuto dei soccorritori, provare appetito, sentir fame. Bulimia positiva, questo gagliardo appetito si ricongiunge a tutte le possibili bulimie di Lourdes. E la guarigione può anche sfociare in gioioso picnic sull'erba, come piccola festa familiare che trova spazio nella grande kermesse del pellegrinaggio.

La ripresa passa anche attraverso la condivisione del cibo. E' questo l'approdo di un corpo che ha provato il limite, ha rimesso al loro posto le membra, ha fatto cadere bende, scomparire tumori, trasformato il suo sangue. Il viaggio che lo ha portato all'esperienza di un simbolico immanente può dirsi ormai compiuto. Ma è anche stato un percorso relativamente autonomo rispetto ad altri modi di rappresentare il corpo come fatto di pura materia insignificante. E proprio quella ricerca di "verità" e di "prove", così insistentemente portata avanti da medici e sacerdoti, è il più esplicito segnale di orizzonti spesso incompresi, contraddizioni non sempre risolte.

3. Il passaggio agonico è una costante osservabile, constatata dai medici che stendono i singoli referti, ma ben poco da loro proble-

matizzata in termini generali. Un'esperienza così centrale come necessario percorso di guarigione dà invece molto da pensare. E' di certo un tratto caratteristico dei miracoli di Lourdes, che insiste in un quadro rappresentativo di lunga durata e la cui origine precede di molti secoli la nascita stessa del nostro pellegrinaggio. Infatti se ne parla già in alcune raccolte medievali di miracoli avvenuti in occasione di pellegrinaggi presso luoghi segnati dalla presenza della reliquia di un santo.

E proprio un confronto con il martirio dei santi o le macerazioni della carne dei grandi mistici ci potrà forse suggerire analogie e differenze utili ad avvicinarci alla comprensione di questo singolare significato di soglia della guarigione attribuito all'esperienza del male, rappresentato in termini di dolore.

In tutta la sua lunga tradizione, il cristianesimo ha variamente valorizzato la sofferenza, intesa come sacrificio di riscatto della colpa insita nell'umana natura e come percorso che apre al bene supremo. L'esemplare agonia di Cristo ha sempre costituito il tema centrale di quella teodicea del dolore, che fa da cardine alla stessa rappresentazione dell'origine e dei destini dell'uomo. E nelle vite dei santi "martiri", macerazione e tortura delle carni si rappresentano come il passaggio obbligato nella strada della loro testimonianza di fede, che è anche imitazione di Cristo. Proprio l'agonia del dio-uomo viene tragicamente rivissuta dai grandi mistici, come soglia simbolica che apre l'accesso al vertice dell'ascesi.

Nel santuario di guarigione, questo grande tema si rilancia, ma in modi diversi. L'agonia non è l'imitazione di Cristo. Qui sono in gioco i destini del corpo, e la soglia del dolore apre l'accesso alla vita terrena. Il dramma che si svolge segue un copione che si trasmette nel tempo, nelle forme di una mistica concreta, efficace per i propri attori, come una medicina amara, eppur utile, anche se medici e sacerdoti rifiutano di darle senso e valore.

Tocchiamo qui forse il nucleo forte di un'esperienza di lunga durata, trasmessa per secoli nel fiume sotterraneo di una tradizione

popolare iscritta nell'alveo del cristianesimo, ma non riconosciuta in nessun discorso autorevole. E tocchiamo anche una complessa articolazione di continuità e innovazione, per cui proprio nel santuario che inalbera i più svariati simboli della scientificità della medicina, resiste un nucleo di rappresentazioni antiche e dure a morire, perché iscritte nella lunga e tenace eredità culturale del linguaggio che si modifica più lentamente: quello del corpo. E, assieme ad esso, un modello di guarigione che sembra corrispondere a qualcosa di simile, già visto altrove, seppur in modi diversi...

La teatralizzazione del male, che sinora abbiamo descritto nei suoi termini essenziali, ci appare assieme singolare e familiare. Analoghe messe in scena non sono forse ricorrenti in molte altre, diverse terapie simboliche? Ma proprio la comparazione etnografica potrebbe indirizzarci a riflettere non solo sulle eventuali analogie, ma anche sulle differenze nella scelta dei diversi percorsi rappresentativi.

Ad esempio, quando Mesmer operava sui pazienti che facevano catena attorno al *baquet* - un grande bacile ripieno d'acqua - la seduta iniziava sempre con lo scatenarsi di una "crisi magnetica", fatta di attacchi convulsivi ed urla. Seguiva poi la generale pacificazione nel sonno. Ancora: la disordinata e clamorosa esagitazione del corpo è il tipico esordio di tutti i rituali di possessione che poi, grazie all'intervento di precisi operatori simbolici, si trasformano nella messinscena di un determinato essere soprannaturale.

Ma la struttura relativamente costante, che in linea di massima abbiamo individuato come presente in queste diverse terapie simboliche, si ridefinisce in base a due condizioni: anzitutto, la posizione da essa occupata all'interno delle rispettive sequenze rituali e poi, più in generale, il più vasto contesto del sistema simbolico e di valori. Nelle terapie magnetiche e nei riti di possessione, la messinscena del male si colloca tra i preliminari del rito: per questo porta i segni di un'infermità che richiede di essere plasmata. A Lourdes, al

contrario, la crisi si situa all'ultimo anello di una lunga catena di pratiche simboliche, iniziata col pellegrinaggio e proseguita per tutti i passaggi obbligati dei riti propri del santuario. E porta tutti i segni del male, riconoscibili, se non forse dagli spettatori, di certo dai protagonisti del dramma.

Queste rapidissime comparazioni non hanno certo la pretesa di essere dimostrative: meriterebbero di essere ben diversamente elaborate. Ci consentono però di individuare una sorta di minimo comun denominatore, transculturale proprio ed esclusivamente nella sua qualità di modello ipotetico. La relativa costanza del modello sembra comunque risolversi in molte soluzioni diverse, come variante più o meno significativa ed elaborata a seconda del contesto entro cui il modello viene ad iscriversi. Per contesto non intendiamo soltanto l'intera sequenza rituale al cui interno il nostro modello si colloca, ma l'insieme di quei discorsi e di quelle pratiche simboliche, da cui il nostro modello trae le proprie significazioni.

Ed è proprio questo atto di iscrizione a conferire al modello quella forma *reale* che ne è anche garanzia (comunque sempre relativa) dell'efficacia. E' così che quanto attorno al *baquet* di Mesmer si può rappresentare come crisi magnetica, nella piscina di Lourdes diventa pratica imitazione dell'esemplare agonia di Cristo, cui si attribuisce - grazie all'intermediazione della Vergine Immacolata - un'efficacia trasformativa dei corpi

Clara Gallini

#### Nota:

Nella sua eccezionale autobiografia, pubblicata per la prima volta in tedesco nel 1954, Edeltraud Fulda racconta la storia della sua sofferenza e della sua guarigione attraverso il rito della piscina. Durata tredici anni, la malattia (diagnosticata come "morbo di Addison") era stata di tanto più tra-



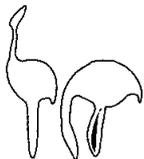
gica in quanto aveva leso nell'uso delle gambe proprio una persona giovane e bella, ballerina di professione. Ed ecco come Edeltraud descrive il momento della guarigione:

"Scendo il primo gradino. L'acqua ghiacciata mi attanaglia vivamente le caviglie. Un'infermiera mi toglie la camicia. Barcollo. Due altre infermiere mi gettano una salvietta sulle spalle. La stoffa fredda mi si incolla al petto. Ansimo, smarrita. Il cuore mi batte all'impazzata: mi sembra di morire. I denti mi battono, le membra mi si sballottano tutt'attorno al corpo. Tuttavia, tutto in me resiste, si oppone alla morte, che tenta di prendermi. Mi spingono di nuovo con dolce fermezza. L'acqua mi sale lungo le gambe, mi avvolge il ventre, mi stringe il

costato. Due suore mi aiutano ad attraversare la piscina, ciascuna tenendomi una mano. E' il momento di recitare un atto di contrizione. Poi, arrivata all'estremità della piscina, abbraccerò la Vergine, che mi riesce appena di vedere attraverso il velo di lacrime che mi oscura gli occhi. Faccio tutto quello che mi hanno insegnato, come in sogno, la coscienza intorpidita, insensibile a tutto, tranne che al freddo...".

Alla fine di questa prova, "uno strano benessere si diffonde fin dentro il più piccolo dei miei muscoli...". Edeltraud si sente meglio, cammina. (Edeltraud Fulda, *Et je serai guerrie!*, Lourdes 1969, tr. C. G.).





*L'autrice, segretaria nazionale della Scuola Europea di psicoanalisi-gruppo italiano, di formazione freudiana lacaniana, indica una dimensione femminile della felicità, in cui il "di meno" diventa un "di più", e la legge universale viene rovesciata e posta "al servizio" del mistero della donna.*

## Un godimento in perdita

Nel libretto **"La ballata di un soldato"** è scritto: "Una felicità è tutta la felicità, due felicità è come se non ci fosse" (1). Sembra essere questa la maledizione che colpisce il godimento della donna, e fin dall'origine.

Nel Paradiso terrestre la coppia primigenia non poteva che essere felice, eppure il serpente sembra sapere che la felicità di lei non è perfetta, poiché è a lei che fa baluginare davanti agli occhi l'esca di un "di più". E qual è poi la punizione che le tocca? "Partorirai con dolore, desidererai tuo marito ed egli dominerà su di te". Curioso, perché mentre la prima prescrizione è davvero punitiva, il resto è esattamente ciò che la maggior parte delle mie pazienti si augura: desiderare un uomo che le domini.

In modo del tutto asimmetrico, Adamo scatterà il godimento perduto con la fatica e il sudore del lavoro. Il resto, per lui, va da sé: l'uomo è guidato sulla via del godimento da un indice sicuro ed inequivocabile.

E' un privilegio non da poco perché il genere umano, quanto a ciò che è buono per lui, sta in una posizione unica rispetto alle altre creature viventi. Le quali, tutte, ciascuna a suo modo, sono condotte a ciò che è buono per loro da un istinto che nei segni della natura (odori, colori, movimenti) legge il suo menu e riconosce il suo partner. Solo gli uomini (e le donne) muoiono per aver scelto i funghi e gli amori sbagliati. Il loro desiderio può mancare quello che dovrebbe essere il suo fine naturale: garantire la sopravvivenza dell'individuo e della specie. Dal loro desiderio possono essere traditi, tutti, ma alle donne accade di più, perché possono ignorarlo. E come giungere, allora, a soddisfarlo?

Buono o cattivo che sia, gli porti il suo bene,

la vita, o il suo male, la morte, l'uomo maschio riconosce l'oggetto che gli manca perché il suo corpo, letteralmente, ve lo tira. In ogni situazione in cui il suo essere si impegna, il corpo dell'uomo può tradurre la tensione psichica in eccitazione dell'organo sessuale: donne, sport e motori, ma anche studio e lavoro, tutto ciò che entra in un rapporto libidico trova la sua verifica corporea nell'ergersi dell'indice del desiderio. Ma molto previdenti si dimostrano, gli uomini, quando si fanno prescrivere da Dio come oggetto del desiderio femminile, perché non ne troveranno prove in natura.

Si lamenta così Salomone: tre cose mi sono oscure e una la ignoro del tutto: la via dell'aquila in cielo, del rettile sulla terra, della nave sul mare e *viam viri in adulescentula* (la via dell'uomo in una giovane donna). Non c'è, sul corpo della donna, un luogo in cui il desiderio dell'uomo si segni. Non che manchino i turbamenti e gli effetti del desiderio, e ciascuna li sa, ma non sono identici ed inequivocabili, tali da costituire una serie trasmissibile che gli uomini possano imparare ed usare. Ognuno può (e deve) cercarvi il suo segno. Il cavaliere di Erengard si immagina che sarà entrato nella vita e nell'anima di lei se riuscirà a provocarle un rossore, Sade vuole strapparle un gemito. Ciascuno riempie coi suoi fantasmi quell'impossibile a sapersi che risponderrebbe del desiderio e del godimento femminile.

Anche Freud si arresta sulla domanda "Che cosa vuole una donna?", e indica il dark Continent del desiderio femminile come il luogo al cui limite la psicanalisi si tace e cede il passo al poeta. Lacan, temerariamente, vi si avventura e scopre che ad un *meno* di desiderio



può corrispondere un *più* di godimento, ma paradossale, fuori discorso, aldilà della parola, al di qua del sapere, dove il linguaggio è in perdita.

La storia di questa perdita comincia dove si separano i destini del maschio e della femmina. Fino ad un certo punto, infatti, il reale del corpo è indifferenziato: all'inizio è tutta bocca, perché è lì che gode, e anche quando i due scoprono il piacere genitale è la perfetta letizia per entrambi. Freud la chiama "*fase fallica*" per sottolinearne il valore mitico, non storico, e per evocare i simboli misterici, non certo l'organo della minzione.

Il fallo ce l'ha in primo luogo la madre, solo più tardi verrà riconosciuto al padre, dopo che il bambino si sarà reso conto che a lui l'unione con la madre non è possibile. Il piacere è allora rovinato, dice Freud, la sensazione di pienezza diventa nostalgia della sfera; oppure può, ma solo per il maschietto, proiettarsi in progetto. La bambina, invece, si trova senza risorse, in modo irrimediabile, perché il suo corpo non ha niente di troppo piccolo: il suo corpo non ha. Punto. Il suo corpo è radicalmente privo dello strumento del godimento, perduto per sempre, e niente altro importa. La donna ha a che fare con l'oggetto fallico in quanto separato; la sua economia inconscia si fonda sull'equivalenza simbolica del fallo con tutti gli oggetti che possono staccarsi da lei. Ed è questa la via attraverso cui si costruisce il suo desiderio, anche quello apparentemente più "naturale", il desiderio di un figlio.

Secondo Freud, e l'osservazione psicologica lo conferma, questo desiderio conosce due modi e due tempi: prima, nella fase fallica, nella fase trionfale della scoperta del piacere genitale, la bambina (ma anche il maschietto) vuole un bambino: lo vuole **con** la mamma che **dalla** mamma perché sono ancora due completezze che si specchiano. Poi, la scoperta della mancanza del pene e del suo potere, e "solo allora il bambino/mamma diventa un bambino avuto dal padre e, da quel momento, l'oggetto del più forte dei desideri femminili... solo quando il bambino prende il posto del pene, secondo un'antica equivalenza simbolica": l'equivalenza della catena degli oggetti a perdere.

Dell'oggetto del suo desiderio (quello che può fare il suo godimento) il corpo della donna

conosce solo un segno: -1.

La libertà rispetto all'oggetto da desiderare pone la donna in una grande facilità rispetto al godimento; lo abbiamo sentito dire in tanti films: "E' come una bambina, gode di niente". E' proprio così. Ovviamente ha accesso, come gli uomini, al godimento d'organo, al piacere genitale; ma non solo: ha *un di più*. Questo *di più* gli uomini lo hanno immaginato come capacità infinita di godere: Semiramide e Messalina li spaventano ma anche li rassicurano traducendo in infinità numerica, impossibile da contare, un godimento di cui non vedono il limite, impossibile da sapere. Impossibile da sapere anche per lei. Anche per il femminismo che ha cercato di inquadrarlo per far sapere alle sorelle sfruttate, non emancipate, cosa potevano avere e come. Ma il godimento descritto, insegnabile ed apprendibile, clitorideo vaginale o epidermico/diffuso, è sempre e solo godimento d'organo; in quanto funziona nella logica erotica resta impigliato nel piano dell'avere, dare e ricevere, ossia nella contabilità fallica. Il fallo è ciò che conta.

Non è questo, non è (solo) erotico l'*in più* di godimento che risponde nella donna all'*in meno* di un desiderio strutturato nella perdita. E non è nemmeno quel godimento che gli uomini (Freud in testa) hanno intitolato "masochista" esprimendo un fantasma tutto loro, maschile, perché sarebbe comunque godere della loro forza, della loro brutalità. Ma non è questa la chiave del mistero femminile, benché davvero non ci sia limite a quello che una donna è disposta a sopportare, per esempio per amore: all'uomo amato può sacrificare la famiglia, la casa, il nome, tutto il suo avere, perfino i figli e la propria vita, e senza avere in cambio nient'altro che un'abiezione senza risorse che la riguarda nell'intimo.

Ma non è certo che lo faccia per lui, forse è più potente il richiamo del *niente* che disegna l'orbita del suo desiderio. Dall'oggetto "niente" al verbo annientare c'è più una fluttuazione che una distanza, e l'annientamento dell'oggetto, fino a se stessa, è una tentazione sempre a portata di mano.

Il fatto è che la Legge, quella dello Stato come quella dei parenti, della tradizione, di Dio o dei vicini di pianerottolo, può dare tutti i nomi che vuole a quel niente e farlo diventare, a se-

conda dello spirito del tempo, il marito o il successo o la santità. Nel "niente", che fa il centro del suo essere, qualunque oggetto può prendere posto ma correndo il rischio di diventare niente esso stesso.

Il suo corpo contiene un vuoto, capace di animarsi, che la mette in presa diretta con ciò che preesiste al linguaggio ed è destinato a sopravvivergli, perciò i messaggi della Legge la attraversano come una posta pneumatica che sbocca nel vuoto siderale. Le donne come buchi neri, agghindati alla moda, ma sempre buchi neri, soglie in cui l'universo si disordina e si perde.

In altri termini, il meno di desiderio può trovare per la donna il suo senso nel dettame di qualunque legge, che resta però una legge qualunque, come dimostra l'infinita varietà di modi in cui la donna esercita il non-senso da cui

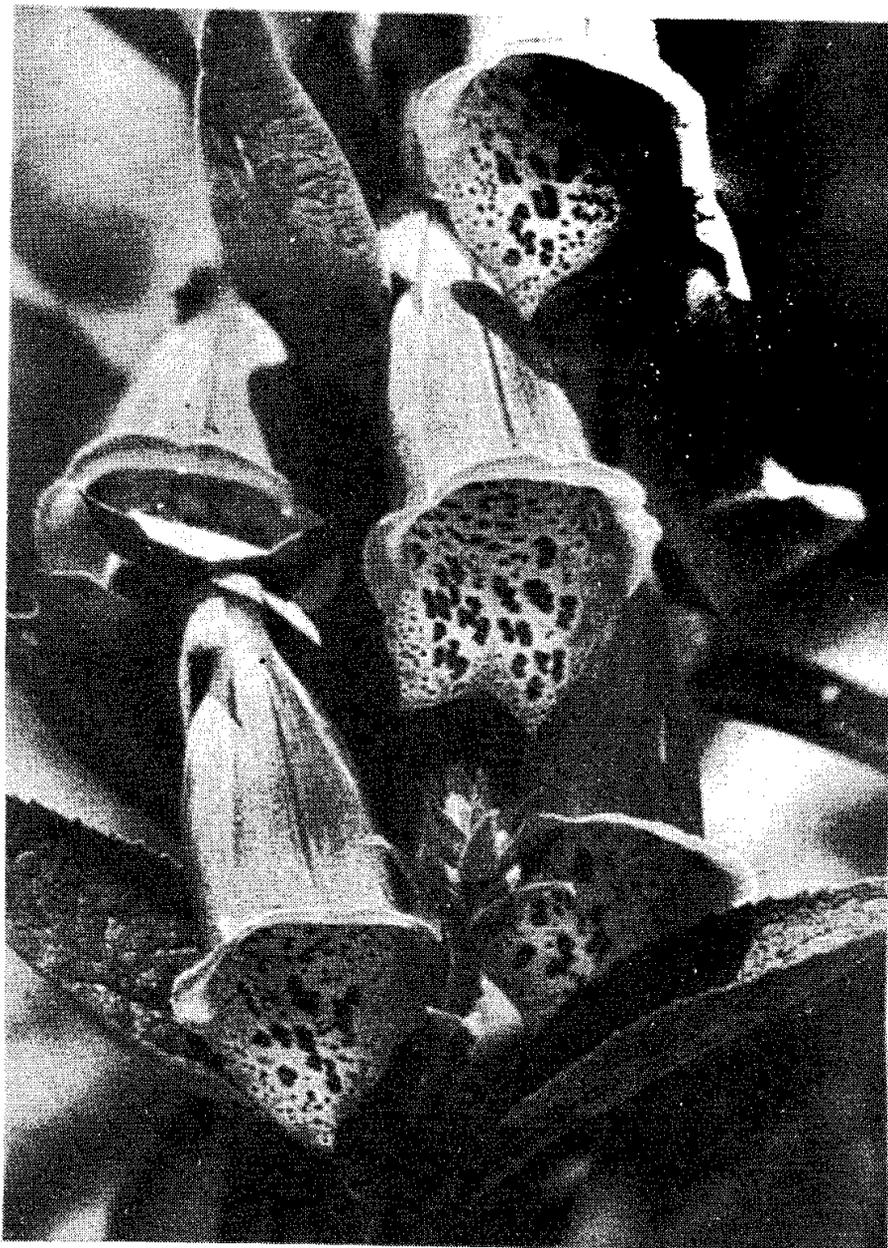


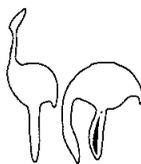
ricava il più di godimento: la santità che erode il dogma, la chiacchiera che non comunica altro che il piacere dell'affabulazione, la complicità casta che ignora o irride la sessualità fallica. Illogica, irrazionale, imprevedibile: sono tutti nomi della sua posizione sempre un po', da qualche parte, fuori legge, che autorizza a rovesciare, per il suo epitaffio, la formula kantiana: la legge sopra di me, il cielo dentro di me.

*Annalisa Davanzo*

Nota :

1) Stravinski I. - Ramuz C. F., *La storia del soldato*, Ed. Carisch, Milano 1952, pag. 25.





*L'autore, della redazione di Esodo, riprende un recente libro di A. Folin su Leopardi. Ne emerge un Leopardi in cui la poesia non è intimismo ma "andar oltre" la filosofia ed il pensiero logico, nella relatività di ogni esistenza e nella comunanza al destino di ogni vivente.*

## Leopardi e la notte chiara

*Guardo con inquieta felicità il festoso sorriso di mia figlia Laura, il suo sguardo diretto e deciso, che mi chiede di segnarle la siepe davanti all'orizzonte. Esige anche che io resti in ombra e vuole tutto per sé il cono di luce che definisce i contorni degli oggetti e distingue nettamente le ombre della radura.*

*Io so solo ripeterle quanto capito - a mie spese - alla sua età: forse, nonostante.*

Molti sono i motivi per i quali è di grande interesse, anche per i non specialisti, la lettura del libro di Alberto Folin **Leopardi e la notte chiara** (Saggi Marsilio, 1992, Lire 25.000). I piani di riflessione sono infatti molteplici: filosofici, letterari, linguistici, storico-culturali, esistenziali. Colpisce la capacità di approfondire questi aspetti in un disegno unitario, combinando profondità, sorprendenti prospettive e aperture culturali con rigore filologico e aderenza al testo leopardiano.

Ne risulta un Leopardi totalmente diverso da quello studiato sui banchi di scuola, colto solo dalla critica letteraria che ha esaltato il lirismo del poeta scisso dal pensatore, la cui grandezza si sta scoprendo solo ora. Lo spessore e l'originalità di Leopardi è invece indicata da Folin proprio nel nesso inscindibile tra poesia e pensiero filosofico, nel pensiero poetico o poetare pensante, che supera "l'opposizione tra astrattezza del sistema e particolarità del vissuto, per recuperare la cooriginarietà tra essere ed esserci" (1).

Unità determinata non solo dalla coerenza interna tra poetica, riflessione filosofica, analisi dei "costumi dei moderni", quanto soprattutto dal nucleo forte che caratterizza la sua opera e che anticipa il problema moderno della stessa possibilità di pensare, da parte dell'uomo, sia

nell'assenza di Dio che nella caduta radicale delle illusioni progressiste dei moderni, privi di trascendenza, chiusi nell'immanenza.

Solo il canto può aprirci "all'altra luce", a ciò che è nascosto e che la luce "solare" della conoscenza offusca. Il "velo" è costitutivo della natura; la sua perdita è la vera tragedia del genere umano.

Riscopriamo i famosi versi de **L'infinito** che la scuola ha banalizzato:

*Sempre caro mi fu quest'ermo colle  
E questa siepe, che da tanta parte  
Dell'ultimo orizzonte il guardo esclude.*

Questo guardare verso ciò che si sottrae radicalmente alla vista, e resta nascosto, assente, permette anche di cogliere gli oggetti nel loro segreto interiore, come emersi (nella concretezza e vivezza della relazione affettiva, che si instaura così tra soggetto e oggetto) dal nulla oltre l'orizzonte, dai "sovrumani silenzi", dagli "interminati spazi". Si arriva al limite di ciò che può essere capito e descritto, e che non può essere detto con il linguaggio logico, discorsivo della filosofia, ma e-vocato con il linguaggio sentimentale della poesia. L'assenza però apre l'interrogazione su Dio, in un modo tragicamente infinito: il "tramonto della luna" apre la possibilità stessa del pensiero. Di fronte allo scacco del pensiero moderno, che distrugge l'assenza delle cose, snaturando l'uomo, con la pretesa di rendere tutto presente, prevedibile e possedibile, il pensiero lirico rende infatti possibile l'oblio, l'abbandono di ciò che l'uomo pretende di analizzare e quindi offusca. Ma se l'uomo è condannato a vedere nel dolore, la



poesia permette l'esistenza, l'essere nel mondo, la vita esteriore, attraverso la lontananza da questa "verità" interiore.

Nell'epoca moderna, civilizzata e corrotta (che ha la pretesa di rivelare l'enigma degli antichi e che è nell'impossibilità di tornare ai riti dell'antichità), la lirica è pertanto l'unica poesia possibile, che garantisce alle cose la loro impenetrabile alterità, ma - proprio per questo - la possibilità di interrogarle.

L'interrogativo continuo del poeta alla luna, che rimane silenziosa, presuppone però non un assoluto Altrove, totalmente estraneo, a cui andare negando il mondo, ma "l'infinito silenzio", "l'immensità" in cui "annega il pensiero", così come annegano la natura, la stessa luna, anche lei peregrina, e le "vaghe stelle", "ogni celeste, ogni terrestre cosa girando senza posa, per tornar sempre là donde son mosse" (2).

Ma: "mio desiderio di vedere il mondo **non ostante** che si conosca perfettamente il vuoto e qualche volta l'abbia quasi veduto e concepito tutto intiero" (3). Costante, in Leopardi, è questa tendenza alla "fisicità del nulla", a dare "solidità corporea al nulla e al vuoto".

Tutto è quindi male, **forse**:

*Forse in qual forma, in quale  
Stato che sia, dentro covile o cuna  
E' funesto a chi nasce il dì natale* (4).

L'interrogazione è radicale, ma non porta fuori da questo mondo, la cui tragicità accomuna all'uomo Dio stesso.

Nessun "Assente" sfugge al male, che non riguarda solo le vicende umane e le sorti della natura, contrapposte alla Luce, al Bene, da svelare/rivelare.

Tutto è oscurato (e quindi dubbio, ricerca, interrogativo, scolorarsi di certezze), ma tutto nella sua concretezza, di cui l'uomo è parte nel suo farsi:

*Scende la luna, e si scolora il mondo;  
Spariscon l'ombre, ed una  
Oscurità la valle e il monte imbruna (...).  
Tal si dilegua e tale  
Lascia l'età mortale  
La giovinezza* (5).

Folin toglie così Leopardi dalla dimensione,

alla quale era stato ridotto, psicologica-esistenziale, cogliendo la natura ontologica del passaggio tra giovinezza e maturità, tra antichi e moderni, tra illusione e disincanto, come manifestarsi della vanità del mondo (il suo essere nulla), una volta dissolto il simbolico, il mitico.

Tolto il "velo", la non conoscenza del nulla in cui le cose riposano, ora che tutto appare chiaro e che sappiamo la verità dell'illusione, sembra non sia più pensabile l'immortalità dell'anima. Ma è proprio questa infelicità - l'impossibilità di essere felici, la scoperta che questo mondo è vita senza vita - una delle prove dell'immortalità dell'anima. E' infatti inaccettabile l'idea che il nulla sia più desiderabile dell'essere (6).

Contrariamente ai contemporanei cittadini dell'età dei lumi, Leopardi anticipa la caduta nei moderni dell'illusione che l'essere, la storia, abbiano fondamento positivo, innocente. Come nell'esperienza del passaggio ad adulto, l'uomo oggi vede la non trasparenza, la non perfettibilità della natura, come bene accessibile, trasformabile, afferrabile, e scopre la natura stessa come colpa, l'esistere stesso come colpevole. Si veda il rapporto di Leopardi con la madre, lo sguardo della madre che lo accompagna sempre come la luce (7).

Resta però un residuo di poesia, una "rimembranza" di "vaghe" immagini, che non può ricostruire le "favole degli antichi", ma che può far tornare "a sperare e desiderare, e vivere, per poi tutto riperdere, e morire di nuovo, ma più presto assai di prima, se rientra nel mondo" (8). Sono le fratture, le discontinuità proprie dell'esperienza umana.

In questa riflessione sul tempo Leopardi pone le domande ultime, partendo dall'analisi sulla perdita definitiva del significato religioso della festività e sul carattere "inutilmente popolare" delle odierne feste cristiane (9). Scomparso questo significato, è rimasto il vuoto del riposo, della festa-spettacolo di fronte alla centralità assunta dal lavoro, rimane il declino della festa come non lavoro, nella nuova religione moderna che vuole geometrizzare tutta la vita (10), ridotta a utile, a calcolo.

Superando le banalità psicologiche e sociologiche, Leopardi pone la domanda del signifi-



cato "metafisico" di questo vuoto lasciato dall'eclissi della festa, in quanto rinvia ad altro rispetto a ciò che appare.

Il tempo della festa è "sottrazione di sé alla quotidianità e alla presenza", "è una sorta della negazione del tempo. In questo senso il tempo festivo è sempre già trascorso o sempre adveniente, e la sua durata è solo quella che si può rimembrare in sogno o attendere nel futuro" (11).

Ma oggi ci è negato questo spazio, che permette di "essere diviso dagli uomini, e, per dir così, dalla vita stessa", riuscendo a "mirare" le cose umane "da lungi", dimenticandosi della loro vanità e miseria, nutrendosi di nuovo delle speranze, come l'uomo "soleva a' suoi primi anni". Ritorno - commenta Folin - "che non è un mero rinvenire al passato, ma un cogliere, nel passato, quell'attesa che è ancora presente nell'attimo presente. Per questo il dì di festa può essere cantato nella sua pienezza iniziale, solo nel momento del suo sottrarsi, vale a dire nel momento della sua sera" (12).

Anche solo da questi spunti è evidente la ricchezza delle tematiche e degli spunti.

Certe pagine di Leopardi, citate nel libro, richiamano immediatamente immagini tragiche e misere, a cui assistiamo quotidianamente inerti: "quell'uomo che non crede più alla virtù; che sa com'ella è dannosa; (...) che ha perduto l'idea della grandezza degli animi e delle cose e delle azioni, vedendo come tutte queste e tutti quelli son piccoli; che ha conosciuto come l'entusiasmo, l'eroismo, l'amore non hanno verun soggetto reale; (...) un tal uomo come può far uso del suo cuore, come può provare verun sentimento forte e durevole, (...)?" (13).

Di fronte a ciò non il pianto, ma il riso è per Leopardi la testimonianza di un'accettazione della perdita. Il ridere dei mali comuni associa, infatti, gli uomini nel medesimo modo "degn" di vivere "l'infelicità necessaria di tutti i viventi", aiutando a quell'oblio che è "unico sollievo alla malattia di essere uomo: e in questo oblio egli fa consistere l'essenza del dire poetico" (14).

Ma ora, dopo Auschwitz e dentro Sarajevo, si bloccherebbe anche questo riso, si scioglierebbe anche questa dignità. Cosa resta? Forse

ancora il canto pietoso verso se stesso dell'uomo, sempre capace di **guardare oltre, verso l'infinito**.

Se è impossibile oggi perfino ridere di se stessi, della propria miseria, resta forse ancora la dolcezza - non intimistica - del "nafragar" nel mondo, nell'esserci (15).

Carlo Bolpin

#### Note:

1) Folin, pag. 81.

2) Leopardi, "Canto notturno di un pastore errante dell'Asia".

E' molto significativo osservare come Stefano Levi Della Torre (in "Chi è come te fra i muti?", Garzanti 1993), tra le altre riflessioni, tutte da leggere, commenti Leopardi accostando i versi dell'**Infinito** alla meditazione della tradizione ebraica, quando i Maestri parlano della "siepe" da porre intorno alla Torà per preservare il suo significato infinito; quando Mosè si ritrae al passaggio divino e "il pensiero si oscura"; quando il Deuteronomio parla della caducità del succedersi delle epoche e delle generazioni; quando i profeti si muovono "tra" i due silenzi inconoscibili del Principio e del Futuro; quando il mistico sente il suo esserci come occasione dell'essere.

3) Leopardi, "Ricordi di infanzia e di adolescenza". Folin, pag. 20.

4) Leopardi, "Canto notturno di un pastore errante dell'Asia".

5) Leopardi, "Il tramonto della luna".

6) Folin, pag. 101.

7) Folin, pag. 3.

8) Zibaldone, 681-682, 20 febbraio 1821. Folin, pag. 111.

9) Zibaldone, 1605-1606, 1 settembre 1820. Folin, pag. 52.

10) Zibaldone, 160, 8 luglio 1820. Folin pag. 55.

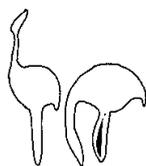
11) Folin, pag. 64.

12) "Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare", pag. 880. Folin, pagg. 66-67.

13) Zibaldone, 1557, 24 agosto 1821. Folin, pag. 106.

14) Folin, pag. 127.

15) Leopardi, "L'infinito".



*Il titolo dell'articolo designa un problema che pesa sull'idea di felicità. L'autore, docente di filosofia politica all'Università di Venezia, ha recentemente pubblicato un interessante saggio di indagine e documentazione sull'eterno problema della pace e della guerra (Il giardino di Isaia: dal fascino della guerra alla pienezza della pace, Ed. Concordia Sette, Pordenone, 1992).*

## Il fascino profondo della guerra

La mia considerazione si propone, sinteticamente, di collocare la pace nella prospettiva quotidiana delle situazioni che si vivono, nel quadro dell'attuale costume occidentale (euro-atlantico); mi pare che si stia assistendo a un complicato processo di cambiamento, a un generale **trapasso di cultura**.

In un tale trapasso, la realtà della guerra, il cui prestigio pareva logorato dopo le immani distruzioni di due conflitti mondiali, torna ad apparire - agli occhi di molti - una soluzione plausibile, a volte connotata come una tragica *extrema ratio*, ma a volte esaltata come fattore propulsivo contro ogni stagnazione socio-economica, o come criterio di giustizia di fronte a nodi storici e politici che appaiono irrisolvibili.

Tutto ciò suscita un comprensibile turbamento ed amarezza in chi avverte che la pace è un valore, che la pace è preferibile alla guerra, nel senso che consente quella condizione pleromatica nella quale si generano le opere della pace: la pace come feconda esplicazione di risanamento, dialogo, costruzione di esperienze nuove; la guerra, bella solo per chi non l'ha sperimentata, reca con sé, invece, un corteo di distruzioni, una sequela di odio, tali da rendere ogni soluzione molto più difficile, se non addirittura compromessa in radice.

Ma bisogna comprendere le motivazioni profonde del trapasso di cultura che ho evocato sopra; si vive l'esperienza di un logoramento drammatico, dello spostarsi di limiti considerati, un tempo, intangibili; lo spirito europeo scopre, con angoscia malcelata, il venir meno di quegli argini che parevano separare il suo orgoglioso umanesimo dalle crudeli esperienze

della guerra. Davvero, il lungo inverno dei Balcani assedia ogni mitologia della rispettabilità europea, sfonda ogni assicurazione, e pone a repentaglio anche il nocciolo più resistente dell'umanesimo europeo: a Sarajevo entra in agonia lo spirito europeo, che si scopre paralizzato ed impotente, nella sensazione di essere entrati in una fase tragica, densa di rischi straordinari...

Ma non si tratta solo di pericoli inerenti a situazioni obiettive: non ci sono solo le inerzie, le contraddizioni, le colpe di omissione di un intero ceto diplomatico e politico; si tratta, appunto, di nuovi elementi che si impongono, piaccia o non piaccia, alla nostra attenzione, e che ci fanno avvertire come ingenua, ed insufficiente, quella testimonianza per la pace che si fonda solo su una specie di predisposizione emozionale, senza la capacità di argomentare le proprie opzioni di fondo, soprattutto di fronte ai dilemmi estremi; non sono sufficienti le nobili intenzioni, la manifestazione entusiastica di una sorta di nocciolo sacrale: è necessaria la presenza di un'argomentazione tale da persuadere quella parte dell'opinione pubblica che non è manipolata; in un contesto pluralista, non riuscire a persuadere, neppure in parte, l'opinione pubblica, non è questione di poco conto: creare consenso, e programmi, attorno alla realizzabilità di alcuni valori diviene, nell'attuale contesto storico-culturale, una dimensione decisiva.

Di fronte alla rapida metamorfosi dell'arcipelago degli intellettuali (che riscopre, almeno in parte, non solo la "torre d'avorio" del disimpegno nei confronti dell'inesorabilità della



guerra, ma anche la seduzione della "buona" guerra e della "bella" guerra, con accenti che richiamano interventisti, dannunziani e futuristi (protonovecenteschi), si manifesta, presso una porzione consistente dell'opinione pubblica, l'inclinazione, la tentazione a rassegnarsi; cresce il bisogno di sentirsi, comunque, salvaguardati, tutelati. Matura, altresì, la sensazione che si allarghi continuamente la "forbice" fra la pace come valore e la pace come progetto, tra i diritti dell'uomo, proclamati in linea di principio e l'ardua loro incarnazione nell'ambito della quotidianità.

Ciò implica l'amara percezione che la pace sia, effettivamente, desiderabile, ma ne divenga difficilissima la traduzione, la mediazione in un progetto sociopolitico sensato e praticabile. In una tale direzione, influenzano gli strumenti di comunicazione di massa, almeno nei loro messaggi più pervasivi ed efficaci. Quello della manipolazione dell'opinione pubblica attraverso gli strumenti di comunicazione di massa, mi sembra una questione decisiva, una delle più importanti che, oggi, ci si presentino.

L'influenza corale del sistema costituito dai **mass-media** implica il dilagare travolgente di paradigmi di comportamento desolidarizzante tra gli uomini, di conflitto spasmodico, terminante con la sopraffazione dei deboli ed il successo dei forti, dei furbi e dei fortunati. Bambini e adolescenti, che passano svariate ore della giornata nel cerchio magico della Grande Sorella, scivolano insensibilmente nell'isolamento e nell'immobilità dipendente, confondendo sempre la realtà virtuale con la realtà reale: da ciò un'inavvertita, ma progressiva, passività, lo sprofondamento in una singolare anestesia dello spirito.

Il sovradosaggio delle sofferenze altrui, la profanazione del dolore e della morte, non ci aprono, sovente, ad un'empatia generosa, ma ci assuefanno soltanto!

La singolare mistura tra violenza e sentimentalismo, tra somaticità scatenata e svenevole romanticismo, hanno l'effetto di allucinare le coscienze; non concordo con chi (fra gli altri, E. Zolla) considera la realtà virtuale una specie di spazio magico per l'estrinsecazione della libertà umana; a mio avviso, invece, essa presenta dei forti rischi per l'umano, in quanto conduce ad un'universale **derealizzazione**: orienta

a non sentir più la pena del mondo, la sofferenza delle persone in carne ed ossa; la guerra non è più la sporca faccenda che conosciamo, segnata dall'assoluto primato della tecnologia sull'umano, densa di sangue, lacrime e sudore..., diviene, al contrario, la passerella di nuovi ed esaltanti congegni, di ordigni "intelligenti", che libererebbero dal tormento di una coscienza vigile, distribuendo lutti e sofferenze con anonima e impersonale equanimità: la guerra diventa una simulazione, un "gioco di guerra", che attrae e intriga, senza più suscitare interrogativi e fastidiosi coinvolgimenti.

Lo si è ben compreso durante la Guerra del Golfo: l'informazione si concentrava sull'evento bellico **inteso come performance**, al limite delle umane possibilità, ai confini con l'inaudito...

Una società soffocata dalla noia e dalla ripetizione - che esorcizza in ogni maniera -, trova nello spettacolo della guerra, nella contemplazione di un gioco attraente e rischioso, antico come il mondo, una potente distrazione, un formidabile diversivo.

L'attuale contesto di cultura, tra spettacolo e simulacri, si scopre eccitato, in particolare, dalla mescolanza tra l'attrazione che esercita il gioco e il bisogno di esperienze intense, che, con la loro carica di azzardo drammatico, siano capaci di calamitare un'attenzione distratta, dispersiva. La sensazione, periferica rispetto all'attenzione, che sia comunque in gioco una dimensione tragica, di vita o di morte, rende la contemplazione ancor più colma di passione.

La lucentezza degli aerei, il cromatismo delle vernici, la perfezione geometrica delle traiettorie, non possono far dimenticare, una volta dissipatosi il fumo delle bombe, le macerie sottostanti, le povere carni umane lacerate... Ma non diciamoci pie menzogne: tutto ciò aggiunge, nella mente dello spettatore, semipnotizza, fascino a fascino, pimento a pimento...

Del resto, tra i motivi più profondi del fascino oscuro, ma travolgente, della guerra, va annoverata anche questa dimensione: l'attrazione esercitata dalla **contemplazione della morte**; orrori e distruzioni danno, a molti uomini, una sensazione di vertigine, così come avviene percorrendo uno stretto sentiero, al di sopra di un abisso: qui l'abisso che si dischiude è abisso dello spirito o, se vogliamo, della nostra psiche,



magari della sua parte inconsapevole.

M. Heidegger, uno dei più ascoltati filosofi del Novecento, ha ben chiarito le ragioni di codesto fascino sinistro della guerra: essa libererebbe l'uomo dalla morsa dell'indifferenza e dell'anonimità, donerebbe il senso di una vita **autentica**, in contrapposizione alla banalità ed alla noia di un' indefinita *routine*. In qualche modo, ritorniamo a Eraclito e alla sua valorizzazione prima del **Polemos**: la guerra prova gli uomini, li saggia, come in un crogiolo, alcuni li fa liberi ed altri schiavi...

La considerazione di quest'arco vertiginoso di pensiero - da Eraclito a Heidegger -, ci conduce al nodo primo della questione: **il pensiero occidentale, fin dai suoi primordi, e poi con straordinaria continuità, ha detto più volentieri "guerra" che "pace"**, con la disposizione ad intendere (anche nella filosofia classica tedesca, e in Hegel in particolare) la pace come stagnazione del corso storico, o come intervallo tra due guerre, o come la semplice prosecuzione per via diplomatica della politica, prosecuzione che, tuttavia, lasciava sempre inevasa, e praticabile, l'alternativa del ricorso agli strumenti della guerra guerreggiata.

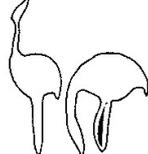
Non è sufficiente dimenticare, obliare la coesione, la compattezza di tale **pensiero della**

**guerra**; esso è troppo ben strutturato, e si ripropone continuamente, cercando di subalternare a se stesso la prospettiva della pace, tendendo a renderla un fantasma, una pura negatività, una mera assenza di guerra.

Non dimenticando, dunque, ma andando al centro, al cuore dell'incubo bellicista, lottando (si noti il paradosso semantico, che ci costringe a usare termini guerreschi per disegnare una pace degna dell'uomo!) senza tregua per la costruzione di una cultura e di un progetto di pace davvero positivi e propositivi - solo operando in tal modo, in un singolare corpo a corpo con le matrici stesse del pensiero occidentale e con i suoi decisivi sviluppi "moderni", gli uomini di cultura, che sentono il valore della pace e vogliono diffonderlo e tradurlo attorno a sé, potranno non tradire ancora, ed essere degni dei migliori tra loro nel Novecento: degni di A. Camus, S. Weil, E. Mounier; tre intellettuali che, appunto, non hanno tradito i valori, ma si sono protesi, con tutto lo sforzo del loro pensiero e la tensione delle loro esistenze, a praticarli e incarnarli.

Giuseppe Goisis





*L'autore, medico e scrittore, presenta, per brevi episodi, delle esperienze narrative fondanti dell'esistenza umana collettiva e di popolo nella guerra e nella festa.*

*La guerra nasce quando non si accettano le differenze, e a volte la festa, per poter essere tale, ha bisogno di crudeltà.*

## La guerra e la festa

### Eros e Thanatos

*La tecnologia della politica (e la guerra ne fa parte a buon diritto come elemento terminale e critico di un percorso negativo) non può prescindere dalla tecnologia del sé. Un sé socratico (prendersi cura di se stessi prima di conoscere un te stesso) e stoico ma anche cristiano.*

*Dai monaci del IV secolo fino all'exasperazione morale del '700 e all'esplosione minutistica di Woytala, il messaggio fortemente culturale e disciplinare affidato a ciascuno è la normalizzazione dei comportamenti: condizione indispensabile per diventare soggetti e quindi capaci di fare politica.*

*Sostanzialmente divenire soggetto vuol dire enucleare il sé, pulirlo e ancorarlo al potere, altrimenti si vien condannati ad una ambiguità perpetua, ad una irrisolutezza estrema, a una negazione del far politica.*

*Per questo riconosco la mia difficoltà a entrare nei discorsi di una sinistra ideologicamente diasporica, o peggio ancora di una sinistra autonoma, che, soppiantando di colpo i valori del sé, si mette ad imbastire programmi e rivoluzioni (armate o no).*

*Alle soglie del 2000, voglio invece attirare l'attenzione sulla singolarità della persona e alla funzione liberatoria e ascetica di una sua presa di coscienza, e al suo porsi come soggetto politico.*

*Accettare l'alterità, la diversità: non subirla.*

*La guerra nasce quando non si pongono in luce le distinzioni e non si accettano e rispettano le radicali differenze tra uomo e donna, tra bianco e nero, tra cristiano e musulmano.*

*Il conflitto nasce quando uno entra nell'aiola dell'altro.*

### 18 Novembre

Le fortezze volanti ronfano nel cielo a notte

fonda: una pioggia di razzi illumina la città, bianca e spettrale.

Sibilo e tonfo: sibilo e tonfo, sordo e lacerante e le case crollano come grissini.

Sventrate mettono in luce credenze e tavole apparecchiate, culle e pantofole schiacciate sulle pareti.

Il Leviatano passa nel cielo e lascia una lingua di fuoco.

Brucia la Basilica Palladiana, la villa Valmarana, bruciano i tetti di tutta la città.

Senza casa, scappiamo tenendoci per mano, mia madre con mio fratello, ed io con mio padre.

### Ponte San Michele

Sono disteso lungo il ponte San Michele, a mezzogiorno, sotto il sole. La città è a tavola.

Non c'era nessuno, solo un caccia inglese solitario che veniva in picchiata sul ponte e mi vedevo lungo la persona, ai fianchi, da una parte e dall'altra, dei fiocchetti di polvere sollevarsi, e un rumore secco, come di granaglia.

Erano i colpi di mitraglia che il caccia mi inviava come messaggio di guerra.

Mi sembrava spropositato: tutta una guerra per me.

E vedevo nella luce e nell'azzurro del cielo volteggiare, come un uccello rapace, uno stemma circolare sulla carlinga, rosso e bianco.

### Le ortensie

Il prato è fiorito di ortensie. Le vecchie terme centrali.

Come al solito c'è il concerto del pomeriggio: la "Trota" di Schubert e il violinista Marzorati in marsina, le sedie viennesi e i tavolini di marmo con l'amara-sodica o la fonte Giuliana, la Lora o la Regina.



Improvvisamente come un uragano la scena cambia: il terreno è occupato da motocarrozze militari, camions ed elmetti, elmetti, elmetti, achtung, achtung, nihil obstat quominus imprimatur.

Gott mit uns.

Le ortensie continuano a fiorire sul muschio tenero e vellutato.

D'improvviso la vetrata si spalanca e il feldmarechal rompe la festa.

Si spacca un giocattolo vecchio, quello di Arcibaldo e Petronilla, del sor Pampurio e del capitan Cocoricò, Nizza e Morbelli e il feroce Saladino, Nunzio Filogamo e il trio Lescano.

Come un angelo vendicatore, il feldmaresciallo ordina che il vecchio mondo sia finito.

E' la guerra per tutta l'Europa.

Solo in Spagna non c'era: forse in virtù di Giovanni della Croce o di Ignazio di Loyola o di Teresa d'Avila.

In Spagna ci sono solo guerre di religione: ancora più smaniose e atroci.

### Il trenino

Ogni mattina prendo il trenino per Valdagno, tutto curve e sulla strada, preceduto dal fischio della locomotiva.

Quel giorno tra Bonomini e San Quirico c'è un posto di blocco: vengono fatti scendere tutti i passeggeri: è una rappresaglia.

A spintoni mi fanno salire su un camion che mi riporta alle terme.

Dopo poche ore mi devo scavare la fossa tra le ortensie fiorite e il muschio vellutato.

Vedo la morte a quindici anni e non mi fa paura.

Vedo mia madre da lontano appesa al feldmaresciallo salvarmi la vita dal plotone d'esecuzione.

Le esse-esse hanno le bombe a mano negli stivali, il manico nella gamba, una per parte.

Li sento salire per la scala di legno, entrare nelle stanze, infilzare con le baionette i materassi, come fossero pance.

Per fortuna dentro il materasso non c'era nessuno.

Mi dimenticavo di dirvi che Marzorati era il primo violino della Scala. Con il figlio, violinista di fila, venivano ogni anno a Recoaro a fare la stagione e a ricreare le atmosfere tranquille

del primo novecento, bambini con la marina, frangetta alla San Luigi, nurses straripanti e signore con il cappellino.

In Marzorati mi affascinarono le mani: soprattutto le unghie che si muovevano con eleganza e indipendenza: ognuna seguiva il ritorno delle note, volavano come farfalle a due per due.

Quanto diverso il maestro di violino che avevo trovato a Valdagno: Omero Marchesini dalle mani tozze e le unghie in lutto, che si dava grandi manate sul sedere per farsi coraggio.

### Il "bren"

Nella rapida discesa fra le case, da Novale a Maglio di Sopra, siamo appostati in due, in attesa dei tedeschi in fuga: Costiniti con il "bren" ed io con lo zaino pieno di munizioni.

Ecco dal fondo comparire una fila di divise scure ed il "bren" scoppiettare con precisione ed insistenza come campane a mezzogiorno.

Fatti tutti prigionieri vengono rinchiusi nella fabbrica Marzotto in attesa della festa popolare del 25 aprile, tutta gogna e cotillons.

### Il 25 Aprile

Valdagno è in festa, Caramèi! Caramèi e zucchero filato.

La gente ha invaso le strade di corsa, verso il campo sportivo, in allegria, a gruppi variopinti con le bandiere e i cotillons: in stato di ebbrezza collettiva.

Faccio fatica a camminare tra un girotondo e l'altro, a districarmi in mezzo ad una umanità volgare.

Entro a fatica nel campo sportivo e prendo posto nella gradinata centrale.

Di fronte a me oltre il campo, la mura di cinta con le scritte Credere Obbedire Combattere.

Il Tomasi ed altri due legati e bendati aspettano che don Negretti li benedica uno per uno con il crocifisso.

I colpi di mitraglia li fanno sobbalzare, come se non se lo aspettassero e gli abiti svolazzano continuamente ad ogni colpo.

La gente è felice, più che per un gol: grida, si abbraccia appagata.

E' il piacere della guerra

Carlo Chiovato Rambaldo

PARTE SECONDA  
*Echi di Esodo*



## Lavoro come e perché

### Occupazione: emergenza numero uno!

*Nell'osservatorio del precedente numero di Esodo ci siamo occupati della crisi sociale conseguente alla crisi economica e politica che ha colpito il nostro Paese e la nostra regione; una crisi che molti definiscono "epocale", e non solo italiana ma mondiale. Abbiamo, tra le altre cose, individuato alcuni ammortizzatori sociali che, nel breve/medio periodo, vengono proposti come rimedio per la transizione tra la chiusura di diverse realtà produttive e la possibile ripresa economica comunque di là da venire.*

*Questo osservatorio si propone di proseguire nell'analisi di tali proposte, concentrando l'attenzione in particolare sui CdS (contratti di solidarietà) e sui LSU (lavori socialmente utili), come strumenti di intervento per l'emergenza. Abbiamo perciò chiesto a Vanna Giantin della Cisl, componente del Consiglio di Amministrazione dell'INPS nazionale recentemente sciolto, di spiegarci come funzionano e quali possibilità rappresentano suddetti strumenti, per una strategia di difesa dell'occupazione.*

*Pur consapevoli del valore soprattutto congiunturale dei CdS e dei LSU, li riteniamo significativi per la costruzione di nuove forme di attività in una prospettiva di solidarietà e di cambiamento.*

#### Contratti di solidarietà

**Domanda:** Quali vantaggi possono offrire i CdS (rispetto alla CIG), e quali difficoltà si presentano per la loro applicazione in situazione di crisi produttiva?

**Giantin:** I CdS rappresentano una forma di riduzione di orario di lavoro, ripartita fra tutti i lavoratori di un'azienda che abbia un temporaneo esubero di organico (con un limite massimo di 2 anni) e finalizzata a far lavorare tutti gli addetti, anziché escluderne qualcuno dal ciclo produttivo.

I vantaggi sono rappresentati dalla permanenza di "tutti" al lavoro e dalla minore incidenza della riduzione di salario rispetto alla CIG, poiché le ore non lavorate vengono pagate al 75%. Sommando la retribuzione delle ore lavorate con quella delle ore non lavorate, lo stipendio medio effettivo può arrivare al 95% della mensilizzazione percepita in situazione di piena e totale attività produttiva.

Nella logica della ripartizione del lavoro che c'è, i CdS sono una forma di distribuzione del "disagio", che evita, peraltro, espulsioni di personale, e quindi la rottura tra chi esce di fabbrica e chi rimane.

Quanto ai limiti applicativi, ce ne sono sostanzialmente due. Il primo è rappresentato dalle riserve dell'azienda che non accetta vincoli sul fatto di poter "scaricare" i lavoratori in esubero, considerando che ciò evita i costi del loro mantenimento. Il secondo limite è rappresentato dall'atteggiamento di quei lavoratori che, sentendosi "garantiti" e sapendo di non rientrare nella eventuale lista degli esuberanti, tendono alla difesa individuale del loro posto anziché dividere il disagio con tutti.

Con la precedente legge un altro limite era rappresentato anche dal fatto che si parlava di CdS a orario settimanale, per cui le aziende potevano sostenere che non era possibile ripartire l'orario in maniera diversa nell'ambito della settimana. Invece l'ultima legge (la 236/93) ha chiarito che i CdS si possono fare anche su base mensile o annuale. Questo permette una migliore organizzazione di squadre di lavoratori presenti al lavoro (anche nei turni) senza disturbare il ciclo produttivo.

**Domanda:** Quali sono le esperienze recenti e tuttora in corso di CdS, di cui hai conoscenza?

**Giantin:** Una esperienza significativa si sta sperimentando a Brescia, in un'azienda di confezioni che occupa 300 lavoratrici.

A fronte di un esubero di 90 dipendenti, denunciato dalla direzione, si è pervenuti ad un accordo sindacale che diminuisce l'orario dal 30% fino al 50%, a seconda dei reparti interes-



sati, e garantisce il mantenimento del posto di lavoro a tutto il personale. Ovviamente quel tipo di CdS, sulla base della conoscenza del ciclo produttivo, è stato articolato in riduzioni settimanali, mensili, annuali, proprio per rispettare le esigenze della ditta, ma anche le diverse professionalità esistenti.

Questa è la strada su cui andare.

**Domanda:** Quali altre sono le situazioni di crisi reali in cui i CdS possono essere applicati, oltre a quella già enunciata?

**Giantin:** Premesso che destinatarie dei CdS possono essere tutte le imprese con più di 15 dipendenti che beneficiano della CIGS (cassa integrazione speciale), o imprese in cui si applica la procedura di riduzione di personale, i CdS si possono applicare a tutti i grandi gruppi dove, in presenza di più realtà produttive, ce ne sia una in crisi e le altre che continuano a produrre. In questo caso si può realizzare una ripartizione per squadre del lavoro a tempo pieno, e un periodo a casa (per esempio due o tre mesi). Così, anziché avere una espulsione prolungata di personale in CIG, si mantiene la continuità del rapporto di lavoro.

La contrattazione della ripartizione del lavoro è possibile in qualsiasi situazione in cui rimangono aperti dei settori di attività, mentre altri, all'interno dello stesso gruppo, restano chiusi.

**Domanda:** Materialmente, un'impresa che si trovi in situazione di crisi di mercato, cosa deve fare per rientrare all'interno di questa normativa?

**Giantin:** La normativa è sempre condizionata ad un accordo tra le parti. L'accordo sindacale, una volta studiato e stipulato, viene inviato al Ministero del Lavoro tramite l'Ufficio provinciale del Lavoro che dà la sua approvazione, una volta verificata la validità dell'accordo stesso, nel termine di 45 giorni. Quindi nel giro massimo di 2 mesi (tra l'accordo e la risposta del Ministero del Lavoro) si può dar luogo all'applicazione del CdS.

Le ultime leggi, e in particolare quella ancora allo studio del Ministero, snelliscono molto le procedure proprio per fare in modo che, lad-

dove le parti manifestano la volontà di realizzare tale forma d'accordo, ci siano decisioni rapide poiché le lungaggini possono far svanire l'interesse verso la concreta applicazione del CdS.

Recentemente ho saputo che in qualche altra provincia (per esempio ad Arezzo) si sono stipulati alcuni accordi che tendono ad allargare il discorso. Speriamo che questi esempi facciano da volano ad altre esperienze.

**Domanda:** Per riassumere, gli ambiti di applicazione possono essere sia la crisi del mercato, in cui temporaneamente si deve ridurre la produzione, sia le crisi strutturali che comportano interventi di ristrutturazione, prolungati di 1/2 anni?

**Giantin:** Sono comprese anche le crisi strutturali purché, ovviamente, l'azienda interessata faccia parte di un gruppo in cui ci può essere un settore o comparto in crisi, mentre altri settori continuano a produrre normalmente. Siccome poi il CdS ha una durata massima di 2 anni (ma con la prossima normativa verrebbe portata a 3 anni), diventa uno strumento che permette di governare crisi di passaggio.

Un'altra considerazione da fare riguarda la recente richiesta della Volkswagen, che è peggiorativa rispetto ai CdS. Essa parte da una riduzione secca di orario del 20%, con proporzionale riduzione di salario. Tuttavia evidenzia che l'azienda non vuole perdere la professionalità dei lavoratori che, altrimenti, sarebbero costretti a uscire dal ciclo produttivo.

Gli imprenditori italiani questo, probabilmente, non l'hanno ancora capito perché, pur di evitare una riorganizzazione aziendale che ripartisca i tempi di lavoro, preferiscono scaricare gli esuberanti con la CIG e la "mobilità" lunga, anche con il rischio di perdere le professionalità. Si tratta di una posizione abbastanza arretrata che, come sindacato, dobbiamo cercare di modificare.

**Domanda:** Sarà possibile cambiare l'atteggiamento pregiudiziale degli imprenditori, a condizione che i lavoratori siano convinti della validità dei CdS. Ma, a quanto pare, non è sempre così...



**Giantin:** Bisogna fare un grosso lavoro di informazione perché i lavoratori siano consapevoli che la riduzione di orario non significa perdita secca di salario, e di stimolo perché si formi una cultura della solidarietà che è alla base di questi processi di cambiamento ma che non è ancora sufficientemente diffusa.

### Lavori socialmente utili

**Domanda:** L'unica esperienza che ci è nota di LSU è quella dell'ex "Alluminio Italia" del 1981. Ti risulta che, nel recente periodo, ci siano state altre situazioni di crisi in cui si siano attuati accordi con le istituzioni pubbliche per l'impiego di lavoratori in CIG in lavori di pubblica utilità?

**Giantin:** La legge in vigore dal 1981, che istituisce i LSU, ha avuto scarsissima applicazione. Ma nell'ultimo periodo i LSU sono entrati con prepotenza per tre motivi:

1. per l'alto numero di lavoratori assistiti dalla CIG e che entrano in liste di mobilità, che rappresenta un costo sociale molto alto (da qui la necessità di rendere questo costo anche "produttivo" per la collettività);

2. perché il problema non è solo economico ma anche di crisi di identità dei lavoratori che non si sentono più in grado di provvedere alle necessità della famiglia (in casi estremi si arriva anche al suicidio);

3. perché tra i lavoratori coinvolti nelle liste di mobilità esistono anche professionalità importanti che possono essere utilizzate a beneficio della collettività.

Questi tre motivi hanno riportato alla ribalta tutta la problematica dei LSU.

Sul versante sindacale questo può costituire un terreno di riavvicinamento tra le lotte dei lavoratori che difendono il posto di lavoro, e la cittadinanza che spesso deve subire i disagi che queste comportano nelle loro forme tradizionali (per esempio i blocchi stradali). Difendere il posto di lavoro, operando a vantaggio della collettività, può essere invece un anello di saldatura con l'opinione pubblica, che crea solidarietà.

Quanto alle esperienze in corso di realizzazione, so che recentemente l'Agenzia regionale

per l'Impiego ha approvato dei piani, uno dei quali, in provincia di Padova, interessa circa 30 dipendenti di un'azienda in crisi che stanno lavorando per la biblioteca dell'Università. Altri piani sono in via di approvazione.

Il caso dell'**Alluminio Italia** è stato un'esperienza volontaristica di un gruppo di uomini che hanno voluto far sentire la propria voce, dimostrando sul campo ciò che potevano fare.

Oggi la novità consiste nella predisposizione di piani che devono essere studiati dagli Enti e dalle amministrazioni locali: devono avere un loro progetto esecutivo, un piano di finanziamento, e devono essere approvati.

Inoltre la nuova normativa ha carattere di obbligatorietà per il lavoratore in CIG che viene assegnato ai LSU: un eventuale rifiuto non motivato può comportare la perdita del trattamento di integrazione salariale. Non siamo più, quindi, sul piano del volontariato.

**Domanda:** Per quanto concerne la predisposizione di piani da parte delle amministrazioni locali, non c'è il rischio che le solite lungaggini burocratiche (che spesso servono anche a mascherare problemi di ordine politico) siano di ostacolo alla concreta realizzazione degli stessi piani?

**Giantin:** Innanzitutto bisogna precisare che i LSU, che le amministrazioni pubbliche possono sviluppare utilizzando i lavoratori in CIG, sono lavori che non possono comunque essere svolti dai dipendenti delle amministrazioni che ne fanno richiesta, poiché non compresi nel bilancio. Questo per dire che non può esserci sovrapposizione tra attività dei dipendenti degli enti locali e LSU. In secondo luogo, per rispondere al quesito posto, l'ultima normativa prevede dei tempi precisi. Una volta individuato il "piano", che è oggetto di confronto e trattativa tra le parti interessate, l'Agenzia regionale per l'Impiego ha 30 giorni per l'approvazione, trascorsi i quali, se non ha deciso, la decisione viene assunta dall'Ufficio del Lavoro regionale o provinciale. Solo i piani cosiddetti nazionali, a carattere interregionale, vanno al Ministero del Lavoro (ad una apposita commissione), che è vincolato comunque a decidere entro 45 giorni.

Queste sono le condizioni per impedire che la burocrazia allunghi i tempi più del necessa-



rio.

Più difficile è individuare i piani, quali progetti sono ammissibili, per quali lavori. Come sindacato abbiamo avviato dei confronti con tutte le amministrazioni pubbliche. Recentemente c'è stato un incontro con la Provincia di Venezia, in cui si è chiesto all'Ente di attivarsi come promotore di progetti, ma anche come coordinatore di eventuali progetti che possono venire dai Comuni (ad esempio quelli piccoli che sono carenti di proprie strutture), per favorire al massimo una direzione delle procedure di approvazione di piani. La Provincia di Venezia si è impegnata a fare, in tempi brevi, un incontro con le amministrazioni comunali per dare corso all'iniziativa.

I passi successivi devono compiersi nella individuazione del piano, della sua copertura finanziaria che può essere a carattere locale (a carico dell'Ente che lo propone) o con sovvenzionamenti nazionali previsti da varie normative, e infine nella individuazione del responsabile del coordinamento e della direzione dei lavori.

**Domanda:** Quali potrebbero essere gli ambiti di attività verso i quali si possono destinare i LSU, tali da non creare forme anomale di concorrenzialità con attività già coperte da imprese?

**Giantin:** Il confronto con le amministrazioni ci ha fatto scoprire che forse ci sono più ambiti di quelli che si pensavano.

E' possibile utilizzare lavoratori di questo tipo nel recupero delle isole del sistema ecologico della laguna, di cui sappiamo che Venezia ha molto bisogno. Ci sono poi lavori di gestione e sorveglianza dei parchi pubblici, visto che molti di essi sono chiusi e inaccessibili per motivi di sicurezza. Si possono utilizzare all'interno di ville storiche o musei, anche a supporto degli attuali uscieri (considerando che esiste il blocco delle piante organiche), per ampliare gli orari di apertura ed incentivare così forme di turismo culturale. Questo comporta anche l'attuazione preventiva di corsi di formazione per il nuovo personale.

Si possono utilizzare anche all'interno di archivi pubblici e biblioteche, per lavori di sistemazione di fondi di archivi che non sono tipici degli impiegati comunali.

Si può pensare ad un impiego anche per la pulizia di corsi d'acqua che sono lasciati al degrado e all'incuria, e straripano con le piogge.

Si potrebbe pensare, infine, alla bonifica di aree degradate, anche se questa attività presenta delle complessità che andrebbero analizzate, perché si tratta di lavori specialistici che richiedono professionalità e conoscenza dei terreni, che possono contenere sostanze inquinanti, tossiche o nocive.

Le ultime attività prese in considerazione, che a volte vengono svolte in maniera discontinua, seppur apprezzabile, dal volontariato giovanile (WWF), potrebbero invece venire svolte in modo continuo e sistematico con i LSU, contribuendo a creare un sistema di salvaguardia del territorio, che tutti dicono di volere ma che non si fa per mancanza di risorse. Siccome i lavoratori in CIG sono una "risorsa" retribuita dalla collettività, questa risorsa va utilizzata per la collettività.

Quanto alla retribuzione, va detto che se la legge prevede il 10% di aggiunta salariale rispetto all'assegno di CIG, nel caso di un loro utilizzo continuativo per progetti di lunga durata si può prevedere che l'integrazione dello stipendio possa coprire in parte la differenza tra la loro retribuzione normale a orario pieno e il trattamento economico di CIG.

**Domanda:** Parlando di formazione, ci sono delle possibilità, previste nella nuova normativa per i LSU, per favorire anche un'acquisizione di quelle professionalità di cui si parlava prima?

**Giantin:** La nuova normativa considera i LSU come una valida alternativa ad altri tipi di formazione, altrimenti non conseguibili. Formazione e LSU sono strettamente collegati, al punto che il personale viene scelto dalle circoscrizioni, su indicazione dell'Agenzia regionale per l'impiego, tenendo conto delle specifiche professionalità. Laddove queste professionalità non fossero presenti, si passa prima per i corsi di formazione e poi alla realizzazione del piano dei LSU.

Questo potrebbe diventare anche uno strumento di arricchimento e riqualificazione professionale personale, che può dare sbocchi per

il futuro, per attività stabili diverse da quella che il lavoratore ha perduto.

Da "ammortizzatore sociale", quindi, i LSU possono rappresentare anche una fase di transizione da una attività lavorativa ad un'altra, che richiede nuove conoscenze e abilità diverse per una ricollocazione di lavoro.

*intervista a cura di Carlo Bolpin  
Giorgio Corradini  
Adriana Galzignato*

## *Libertà femminile: dialoghi ed esperienze*

### **Lo splendore della verità**

Il 18 novembre 1993, ci siamo riunite insieme a Maria Croff, Nadia Lucchesi e Daniela Bettella, che ne avevano espresso il desiderio e l'interesse, per riflettere sull'Enciclica di Giovanni Paolo II **Veritatis splendor**.

Da tempo sentivamo la necessità di arricchire ed ampliare il nostro dialogo confrontandoci con altre donne, amiche, vicine di casa, colleghe, lettrici di **Esodo**.

L'Enciclica è diventata così l'occasione favorevole per riunirci intorno ad un tavolo insieme alle nostre prime interlocutrici.

All'inizio dell'incontro ognuna ha spiegato la motivazione soggettiva per cui era lì: la responsabilità verso le proprie figlie, il desiderio di dare una risposta sensata alle giovani allieve disorientate di fronte alla posizione dei vescovi, il bisogno di interrogare la propria appartenenza alla Chiesa e di capire il senso dell'estraneità provata nei confronti dell'Enciclica.

Il movente profondo comune a tutte, riconosciuto in seguito come la forza che ha sostenuto ognuna nella difficile lettura del testo, è stato il desiderio di incontrare l'altra su un piano di ascolto e comunicazione autentica, condizione essenziale perché affiori fra donne il senso di una ricerca.

E' difficile rendere conto, in poche righe, della ricchezza di riflessioni emerse in contesto. Possiamo cercare qui di riferire il contenuto delle diverse posizioni, e rendere esplicite alcu-



ne considerazioni e affermazioni, proponendo alle lettrici e ai lettori di **Esodo** delle domande che ci sembrano particolarmente significative per aprire un dialogo che potrebbe trovare spazio in questa rivista.

Il criterio che abbiamo tenuto presente nel corso della conversazione fra noi è stato quello di non soffermarci troppo sulla critica dell'Enciclica e di porci su un piano di riflessione più alto, cercando di giungere alla forza di alcune affermazioni comuni.

La critica ci ha trovate concordi nel giudicare il linguaggio con cui è scritta l'Enciclica estremamente lontano dalla vita reale e non rispettoso della differenza sessuale. Il linguaggio è indice dello scollamento fra Chiesa e credenti, così come nella vita politica c'è oggi una distanza sempre più grande fra potere economico e istituzionale, e cittadini/e.

E' stato osservato lo scarto enorme tra la bellezza del titolo dell'Enciclica e il suo contenuto effettivo, che risulta ripetitivo nei concetti, privo di indicazioni concrete e dei passaggi necessari che rendano praticabile il comandamento dell'amore.

Non convince il modello del **martirio** presente nell'Enciclica che, secondo Nadia, alimenta nei giovani e nelle giovani la percezione di sé come soggetti perennemente inadeguati e manchevoli. Se la Chiesa vuole svolgere un'opera di educazione profonda all'amore e alla responsabilità individuale dovrebbe fare, piuttosto, appello alla stima di sé, alla consapevolezza del valore di sé che passa necessariamente per l'assunzione del proprio essere donne e uomini.

Secondo Maria è presente, nella lettera papale, la volontà di mantenere un controllo sui comportamenti morali e sulle coscienze, e questo disincentiva la ricerca di verità, producendo ignoranza.

Daniela racconta che una sua vicina di casa, che frequenta la parrocchia insieme a molte altre donne ed ha in quel luogo la sua vita sociale, giudicava la Chiesa incapace di continuare l'opera da lei iniziata con le figlie che, al presente, si trovavano in conflitto con le regole morali affermate dall'Enciclica, e temeva un allontanamento di queste dalla fede, percependolo come un distacco da sé.

Questo episodio ci ha permesso di riflettere



sul legame fra la madre e la fede, e di fare la considerazione che il conflitto di fede con la madre ha coinciso, nella vita di molte donne, con un conflitto di fede e di coscienza. La madre è stata spesso maestra e guida in materia di fede: è lei che ha operato la prima mediazione fra la figlia bambina e Dio.

Emma e Maria hanno interrogato il disagio provato di fronte al testo sull'insegnamento morale della Chiesa, e hanno capito che quel disagio era dovuto al non aver ancora affrontato con chiarezza, dentro di sé e nello spazio della relazione fra loro, il senso della loro appartenenza alla Chiesa. Non sentendosi obbligate ai precetti, esse si sono poste la domanda se dovevano considerarsi "fuori" della Chiesa. Secondo Emma e Maria il rinnovamento e il vero cambiamento della Chiesa viene da una realtà di relazioni in cui sia possibile riconoscere la presenza e il movimento dello Spirito. Nel dire questo, esse fanno riferimento ad una pratica che già altre donne portano avanti all'interno delle Chiese. Cristo stesso, dicendo che sarà sempre presente come "terzo" nell'intimità di un'amicizia cristiana, ha indicato nella relazione la via più autentica dell'essere Chiesa.

L'Enciclica, dice Sandra, non è attenta, come crede, alle "sfide della storia" perché non sa cogliere l'avvenimento della libertà femminile che si sta comunicando in questo secolo e non ne trae conseguenze e insegnamenti.

Secondo Lucia, perché nella Chiesa ci sia un salto di civiltà è necessaria una critica soggettiva, puntuale e coraggiosa ai meccanismi di potere, che producono un atteggiamento passivo e una progressiva deresponsabilizzazione rispetto al senso.

Spostandoci dalla critica al piano dell'affermazione positiva, abbiamo individuato tre punti fondamentali presenti nella lettera papale che riguardano il problema della **verità**, la **libertà** e l'**autorità**.

In questi anni, nei rapporti fra noi e con altre donne, abbiamo imparato a dare un significato diverso a queste tre parole, e a legarle tra loro secondo un ordine non coincidente con quello già dato.

La **libertà femminile** si colloca prima della **verità**, nel senso che solo la libertà ci fa libere di cercare il senso del nostro essere donne. Molte

verità sarebbero state negate alle donne se non fossero state sufficientemente libere per autorizzarsi a cercarle. La libertà di una donna dipende dall'autorizzazione delle proprie simili. Si colloca quindi sopra la legge e le norme, perché esiste unicamente in virtù dello scambio simbolico che avviene nello spazio della relazione.

E' stato necessario, per la politica della libertà femminile, distinguere il **potere** dall'**autorità**, e riconoscere la distanza abissale fra questi due schemi di riferimento. Il primo salta la necessaria mediazione femminile, cancella i passaggi, semplifica e riduce il significato dei rapporti, prescinde dalla presa di coscienza soggettiva e dal senso dell'essere corpo, separa cioè le parole da chi parla. L'autorità, invece, offre mediazioni fedeli al desiderio femminile, orienta lo sguardo all'ordine della madre, procede in virtù del libero consenso e si basa sulla forza delle parole e delle relazioni.

La **verità** di cui abbiamo esperienza non è un contenuto, ma una ricerca costante di senso, una tensione soggettiva, una direzione di volta in volta ritrovata nello spazio fra sé e l'altra, un orizzonte che si allarga all'infinito.

Procedendo nel dialogo tra noi, siamo giunte, infine, a porci alcune domande che proponiamo anche alle lettrici e ai lettori di **Esodo**:

- quali comandamenti sono scritti nel cuore di una donna?

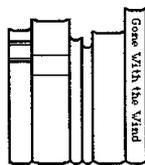
- come avviene la "conversione" della coscienza femminile alla verità e al bene del proprio sesso?

- quali sono le condizioni per la crescita della spiritualità femminile?

Nel salutarci, dopo questo primo incontro, ci siamo dette che ciò che ostacola il nostro profondo bisogno di spiritualità non è il potere normativo della Chiesa, ma, semmai, la mancanza di relazioni libere fra donne che sappiano formulare, a partire da sé, la domanda di Dio.

*Sandra De Perini  
Emma Ferrantelli  
Lucia Scrivanti*

**P.S.** L'Osservatorio pone alcuni stimolanti interrogativi, che potrebbero aprire un interessante dibattito fra lettori/lettrici di **Esodo**. La redazione pubblicherà tutte le lettere-risposte che venissero inviate, purché brevi (al massimo un foglio dattiloscritto) e firmate.



## Segnalazioni e recensioni

### "A servizio della cultura cercando un Volto"

Si tratta di un Quaderno pubblicato dal Centro **Marco Salizzato** (Gregoriana Editrice, Padova 1993, pagg. 72, Lire 6.000), in cui vengono raccolte diverse testimonianze dedicate alla figura di una donna, **Eugenia Govi**, presentata e definita "una autentica credente laica, senza sbilanciamenti né in un devozionismo chiesastico, né in una separazione infruttuosa dello spirituale dal profano".

Donna di profonda cultura, Eugenia Govi ha ricoperto impegni di dirigenza in biblioteche prestigiose, tra le quali la Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia e la Biblioteca Universitaria di Padova, dove ha prestato a lungo servizio con grande competenza e dedizione. Di lei restano varie opere e cataloghi storici e bibliografici di fondamentale interesse.

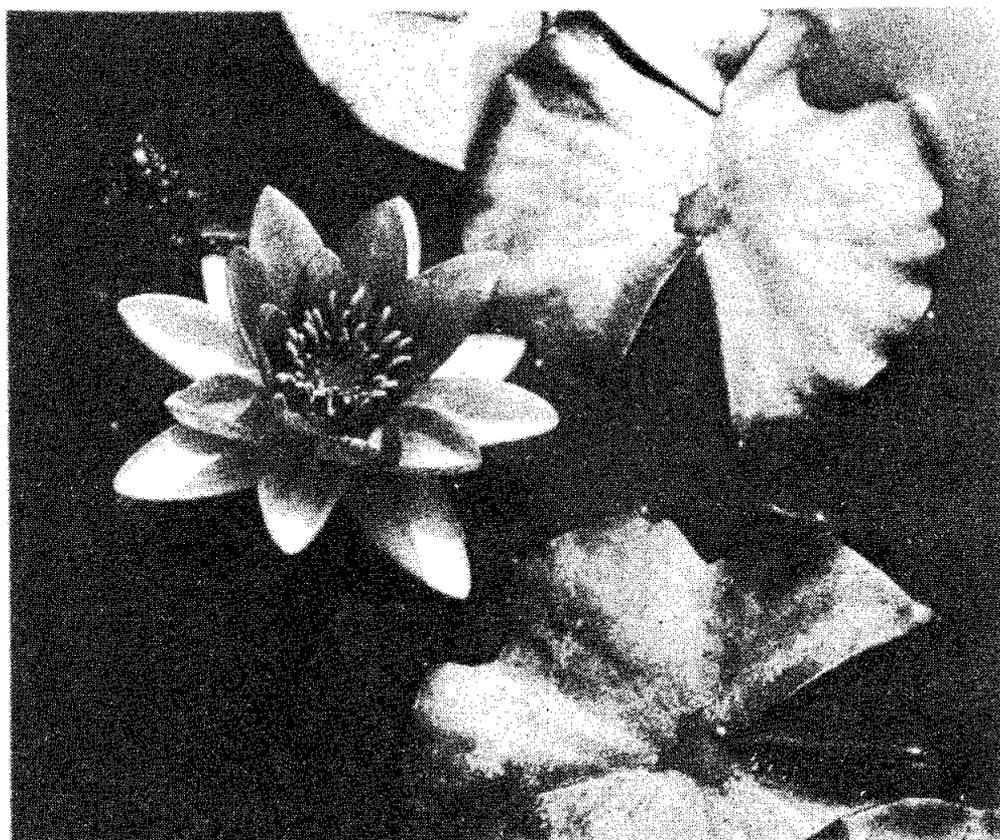
Sono testimoniati il suo amore e la sua fermezza nel lavoro, ma anche la sua grande bontà ed umiltà da "professionista dinamica e concreta, ma sempre rispettosa degli altri".

Eugenia Govi viene anche definita, dalle amiche ed amici che l'hanno conosciuta, una donna non solo di cultura, ma di fede profonda: "una contemplativa nell'azione", a servizio dei poveri e della comunità parrocchiale, degli ammalati nell'ospedale, distaccata da tutte le sicurezze umane, "contenta solo del necessario". Eugenia trovava tempo e spazio per un lavoro molto umile, ma proficuo.

Nell'ultimo periodo della sua vita, dopo il pensionamento, aveva dedicato parte della sua competenza al Centro "Marco Salizzato", perché "innamorata della sua finalità ecumenica", in un valido lavoro di schedatura delle numerose riviste dell'emeroteca, come ricorda Angela Lucietto Salizzato.

I ricordi presenti nel testo sono molti su questa interessante figura di donna che ha tentato di realizzare una vita di contemplazione nell'azione, dentro la storia, all'interno del proprio contesto quotidiano, "cercando il Volto del Signore mentre si cerca il volto dei fratelli".

*Giuditta Bearzatto*



## Convegno delle Riviste:

ESODO - IL FOGLIO - IL GALLO - PRETIOPERAI

PARADOSSO CRISTIANO NEL CREPUSCOLO DEL XX SECOLO

Salsomaggiore 23-24-25 Aprile 1994

### PROGRAMMA:

#### Sabato 23

ore 16.00 Apertura e presentazione del Convegno.

ore 17.00 Relazione: "Figure del cristianesimo storico nella transizione al post-moderno: una lettura storica" (prof. G. Miccoli).

#### Dibattito

#### Domenica 24

ore 9.00 Relazione: "Figure del cristianesimo storico nella transizione al post-moderno: una lettura teologica" (prof. P. Ruggeri).

#### Dibattito

ore 12.00 Eucarestia

ore 15.30 Relazione: "La Parola nella molteplicità delle parole" (pastore G. Ferrario).

ore 17.00 Relazione: "Gratuità della testimonianza e obbligo dell'agire etico" (prof. A. Rizzi).

#### Dibattito

#### Lunedì 25

ore 9.00 Tavola rotonda con la partecipazione delle riviste presenti (oltre a quelle che hanno organizzato il Convegno sono state invitate altre 19 testate) su: "Da quale cristianesimo dobbiamo congedarci alla fine del secondo millennio e quali i nodi di questo congedo; le nostre responsabilità in tempi di transizione".

ore 12.00 Conclusioni

#### Note organizzative:

Sede del Convegno: Casa Maria Immacolata, dei Francescani  
Conventuali (via Cavour 58) a Salsomaggiore.

Costo del Convegno: Lire 140.000 comprensive di  
vitto (dalla cena di Sabato 23 al pranzo di Lunedì 25),  
alloggio (due pernottamenti) e spese organizzative.

Prenotazioni: telefonare a partire dall'1 aprile 1994 al  
numero 0584/384556 (Luigi o Vera), oppure scrivere indirizzando a:  
**Luigi Sonnenfeld - Lungocanale Est, 37 - 55049 Viareggio.**

## Sommario del n.1/94 di Esodo

### **La crisi del credente**

#### **Parte prima: Le tracce del declino**

1. Vivere nel frammento (Carlo Beraldo)
2. La fine del cristianesimo (Gian Michele Tortolone)
3. "Quando il Figlio dell'Uomo tornerà, troverà ancora fede sulla terra?" (Fulvio Ferrario)
4. Auschwitz e Hiroshima, stimate del credente e del suo Dio (Antonietta Potente)
5. Quando la chiesa non riesce a dialogare con il mondo (Angelo Favaro)
6. Gli interrogativi del non-credente (Massimo Cacciari)

#### **Parte seconda: il segno di Giona**

1. Giona, il profeta in crisi (Aldo Bodrato)
2. Il "Parmenide e Giona" di Heinrich, alla ricerca dei contrasti e delle compatibilità nelle radici culturali del cristianesimo (Roberto Berton)
3. Lettura ebraica di Giona (Franco Segre)
4. La figura di Giona nella letteratura (Brunetto Salvarani)

#### **Parte terza: riscoprire la fede**

1. "Stare davanti a Dio come se Dio non fosse" (Alberto Gallas)
2. Credere "oggi", in tempo di crisi (Piero Pratesi)
3. La comunità di Marco tra fede e incredulità (Rinaldo Fabris)
4. Riscoprire la fede "antica" (Sergio Quinzio)
5. Il percorso delle donne (Erika Tomassone)

Collettivo Redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin,  
Giorgio Corradini, Gianni Fazzini, Marisa  
Furlan, Roberto Lovadina, Franco Magnoler,  
Luigi Meggiato, Carlo Rubini, Arduino Salatin,  
Lucia Scrivanti

Collaboratori:

Giovanni Benzoni, Michele Bertaglia, Roberto  
Berton, Gianfranco Bettin, Paolo Bettiolo,  
Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Carlo  
Chiovato, Lucio Cortella, Giandomenico Cova,  
Massimo Donà, Mariella Favaretto, Giovanni  
Forza, Alberto Gallas, Adriana Galzignato,  
Filippo Gentiloni, Paolo Inguanotto, Giovanni  
Trabucco, Giuseppe Zaccaria, Rita Zamarchi

# ESODO

**Quaderni di documentazione e dibattito sul mondo cattolico**

n.4 ottobre - dicembre 1993

Autorizzazione del Tribunale  
di Venezia n. 697 del 26 - 11 - 1981

Amministrazione:  
Claudio Bertato, Daniele Comiati,  
Nicola Lombardi, Franco Vianello

Redazione, Amministrazione, Pubblicità:  
c/o Gianni Manziega  
V.le Garibaldi, 117  
30174 Venezia- Mestre  
tel. 041/5346328

Direttore responsabile: Carlo Rubini

Direttore di Redazione: Gianni Manziega

Abbonamenti:

Ordinario £. 30.000  
Enti, Associazioni £. 60.000

C.C.P. n.° 10774305 intestato a:

**Esodo**  
C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

Impaginazione:  
C.S.A. Editing  
30035 Mirano (Ve)  
tel. 041 / 5700740

Tipografia:  
CIERRE GRAFICA Scarl  
307060 Caselle di Sommacampagna (Vr) tel. 045 / 8580900



£. 8.000  
(IVA comp.)