

Suicidio

# L'INVITO

«Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici, né i tuoi fratelli, né i tuoi parenti, né i tuoi vicini ricchi; altrimenti anch'essi inviteranno te e tu ne avresti il contraccambio, ma quando tieni un convito invita i poveri, gli storpi, gli zoppi, i ciechi; e sarai felice, perché non hanno di che ricompensarti; ma ne avrai ricompensa nella resurrezione dei giusti». (Lc. 14, 12-14)

... è venuto il tempo in cui, nè su questo monte, nè in Gerusalemme, adorerete il Padre... Ma viene il tempo, anzi è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità. (Gv. 4,21-23)

Trimestrale - Sped. a.p. art. 2 comma 20/c  
L. 662/96 - Filiale TN

n. 197  
Autunno 2004 - Anno XXVII

## SOMMARIO

• Quota di abbonamento. I motivi per versarla • La "virtù" della laicità • L'innovazione tecnologica: strumenti concettuali per la sua analisi. Il modello politico - prima parte  
• 30 anni... • Religion Today: nel 2005 vogliamo vedere Almodovar • Venezia 61 - Cinema. Star in abbondanza (seconda parte) • **A proposito di suicidio**

## Rinnovare l'abbonamento a L'INVITO

L'abbonamento: un regalo per la rivista, per voi, per qualche vostro conoscente interessato ai contenuti di cui ci occupiamo - temi da studiare con tempi diversi rispetto al fast-thinking cui ci costringe la contemporaneità.

**PER CONTINUARE ABBIAMO BISOGNO  
DELL'AIUTO ANCHE DEI PIÙ DISTRATTI**

**S.O.S.  
CAMPAGNA ABBONAMENTI  
2005**

**NON DIMENTICATE!**

Il versamento di € 15,00 va fatto sul c.c.p. n. 16543381 intestato a L'INVITO - Via Salè, n. 111 - 38050 POVO (TN).

Disponibile presso  
la Rivisteria di Via S. Vigilio e la Libreria Ancora di Via S. Croce

## Quota di abbonamento. I motivi per versarla

Con questo numero 197 - Autunno 2004 - chiudiamo la XXVII annata de L'INVITO sempre un po' in affanno con i tempi della pubblicazione, ma soprattutto in affanno con i tempi delle fatture da pagare in tipografia. Quest'ultimo affanno è dovuto anche alla lentezza con cui troppi lettori si ricordano di inviarci la quota di abbonamento, senza la quale la copertura delle nostre risorse finanziarie resta inesorabilmente scoperta. Con queste righe e con l'invio del modulo postale prestampato vogliamo esortare e aiutare tutti a ricordarsi che questo potrebbe essere un regalo di Natale tra i tanti da fare a se stessi e magari a qualche amico che potrebbe essere interessato alle tematiche che L'INVITO tratta e propone.

Riteniamo poi che le motivazioni per tener in vita questo piccolo periodico possano essere attinte anche all'evolvere dei tempi che ci costringono costantemente ad aggiornare i temi del processo di modernizzazione,

di secolarizzazione, e della conseguente riflessione sulla laicità di credenti e di agnostici, sull'autonomia dell'etica, sulle provocazioni quotidiane che lo sviluppo della scienza e della tecnica pongono all'ordine del giorno (dalle biotecnologie alla telematica), sulla moralità della politica e dell'economia, su quanto i mezzi di comunicazione sociale dal cinema alla televisione riversano sulla società con le loro capacità ambivalenti di condizionamento e di apertura a spazi di libertà e di responsabilità. Noi continuiamo a raccogliere materiale per affrontare e approfondire questi temi e queste problematiche, cercando di selezionare tra tutto quello che ci passa per le mani ciò che ci sembra maggiormente in grado di offrire spunti di riflessione se non proprio sempre inediti almeno stimolanti e utili per noi innanzitutto e per tutti coloro che ci mandano segni di condisione e qualche volta di riconoscenza accanto ad accenti critici preziosi e a esortazioni a tener duro.

Siamo anche convinti che coloro che cercano di vivere individualmente e comunitariamente una fede religiosa responsabile, oggi, in un mondo e in una società come la nostra, debbano accettare di vivere e operare accanto a compagni di strada che hanno rinunciato a questo riferimento di fede e accanto a credenti di altre fedi religiose che il fenomeno della globalizzazione ha portato con sé. Riteniamo inoltre che tutti debbano confrontarsi con le crisi d'identità indotte, proprie e altrui, e con le conseguenti paure e patologie sociali di matrice anomica, che stimolano rigurgiti diffusi di fondamentalismo e di integralismo laico e clericale. I tempi in cui siamo chiamati a vivere ci sembra costringano il credente e la ormai minoritaria comunità dei credenti, a confrontarsi senza rassegnazione e senza chiusure con la possibilità di una proposta e di una pratica di fede all'altezza di quella raccomandazione che San Pietro fa ai suoi lettori nella sua prima lettera là dove dice: *"siate sempre pronti a dare risposte convincenti a chi vi chiede ragione della speranza che è in voi"* (1Pt, 3,15b).

Qualche giorno fa in una riflessione comunitaria in una chiesa di Trento veniva rilevato come chi legge "Avvenire", il quotidiano della presidenza della Conferenza Episcopale Italiana, tragga l'impressione che i cattolici italiani che fanno riferimento a quel gior-

nale si vivano all'interno di una cittadella assediata da forze ostili. Una situazione e una sensazione che richiama i tempi dei papi di nome Pio (dal X° al XII° quantomeno) e di una chiesa preconciabile, antimodernista, sospettosa e autoritaria, concordataria e repressiva, che erige muri per difendersi da un mondo moderno secolarizzato e ostile che la stringe d'assedio. Con qualche differenza però rispetto a quella chiesa del passato preconciabile. Dopo le aperture della "Gaudium et spes", infatti, ultima costituzione del concilio Vaticano II, che, forse con qualche ingenuità e con qualche eccesso di ottimismo, apriva la chiesa al mondo contemporaneo, s'era cominciato a considerare quest'ultimo come un'opportunità provvidenziale per un dialogo di reciproco riconoscimento e arricchimento. Col passare degli anni però l'apparato ecclesiastico-istituzionale si è progressivamente rimangiato gli spazi di apertura conciliare, forse impaurito da una profezia e da un protagonismo decentrato di episcopati e di popolo che ne insidiava la centralità del potere e l'autoreferenzialità. E così ora la chiesa gearchico-istituzionale si trova rinchiusa tra le proprie mura ricostruite (altro che ponti!) e si vive assediata da un mondo che viene accusato di rifiutare le radici cristiane fino a rispedire a casa un cattolico "doc" come Buttiglione perseguita-

to addirittura per la sua ortodossa fede religiosa. Un mondo per di più restio a legiferare secondo canoni mutuati da logiche confessionali, che tende addirittura a rapportarsi in modo paritario con diverse fedi religiose e con dimensioni etiche autonome.

All'interno di questa cittadella assediata però, a differenza di cinquant'anni fa, si accolgono come alleati anche quegli "atei devoti" che non possono non dirsi cristiani a torto come sono di elementi propri di legittimazione.

In questa situazione noi siamo convinti che sia possibile continuare a dirsi cristiani e cattolici praticanti in privato e in pubblico, accettando una pluralità di approcci alla fede, sia quando ci si rapporta alla politica in quanto credenti, sia quando ci si sforza di contribuire alla ricerca di risposte di senso convincenti per sé e per quelli che ci chiedono ragione della nostra speran-

za. C'è chi cerca risposte rifugiandosi nella ospitale cittadella ecclesiastica della fede come replicanti del protagonista del Deserto dei Tartari posto sulle mura a sentinella in attesa del nemico, tanto più ora che finalmente questo nemico lo può individuare con l'aiuto dei nuovi alleati nell'islamico o nell'immi-grato o nel diverso a seconda delle circostanze. E c'è chi invece con l'aiuto di una fede, magari problematica, se ne sta fuori dalle mura nelle intemperie di un tempo difficile e si sforza di vivere questo tempo che ci è dato, come un kairòs, per dirla in linguaggio biblico, un tempo favorevole cioè, da vivere nella speranza, insieme con tutti quelli che – credenti e agnostici - alle mura preferiscono i ponti. Noi ovviamente, anche con le pagine de L'INVITO, cerchiamo di collocarci nella seconda categoria, augurandoci di trovare perfino nelle quote di abbonamento versate conforto a questa collocazione.

## La "virtù" della laicità

di Pier Giorgio Rauzi

Per i 25 anni di vita del quindicinale d'informazione QT (QuestoTrentino), nato appunto nel 1981, il direttore dello stesso mi chiedeva di commentare e chiosare quella porzione di notizie e commenti che in questo 5 lustri l'archivio elettronico del periodico ha raccolto sotto le voci: "Società/Cattolici" e "Istituzioni/Curia". Da questa lettura postuma ho ricavato alcune riflessioni che mi piace riprendere qui per gli abbonati e lettori de L'INVITO con qualche modifica e alcuni approfondimenti.

A un primo scorrere di quegli articoli che l'archivio mi ha messo in rassegna si ha quasi la sensazione che, per certi aspetti almeno, il tempo si sia fermato a rimestare sotto i ponti la stessa acqua di 25 anni fa. Nel 1981 infatti stavamo parlando, discutendo e scrivendo del referendum per abrogare la legge 194, che disciplina l'interruzione volontaria di gravidanza (IVG), e il quindicinale trattava l'argomento con

un'intervista alla teologa Wilma Gozzini, la quale, alla domanda dell'intervistatore se lei, teologa cattolica, "considerava la legge in vigore una legge abortista, un male minore, un bene da difendere", rispondeva: *"Un bene da difendere, ma soprattutto da attuare. La legge - continuava - vuole rimuovere le cause che spingono una donna ad abortire; essa chiama alla partecipazione, alla solidarietà: ogni ragazzino che viene al mondo è 'roba nostra', ci sta a cuore. Al di là delle sterili, prive di fondamento, tragicamente vuote polemiche del cosiddetto 'movimento per la vita' - come se tutti gli altri 'si muovessero' per la morte! - il compito che abbiamo davanti è attuare la legge". C'era poi un articolo di fondo che nel titolo sintetizzava le ragioni del NO all'abrogazione di quella legge: "L'autodeterminazione della donna, la sua libertà, la sua dignità". Successivamente i commenti al risultato elettorale del referendum inducevano a riflettere quanto i promotori dello stesso e i loro improvvisi sostenitori della destra cat-*

tolica integralista dovessero prendere atto che la società italiana non era come loro la immaginavano o la desideravano. Il risultato referendario poteva addirittura rivestire i caratteri di una buona notizia perfino per molti fedeli cattolici credenti e praticanti.

Oggi - autunno 2004 - siamo qui a commentare la raccolta di firme per abrogare una legge datata 2004 (quella sulla fecondazione assistita) che in un recente convegno di studio promosso dalla Facoltà di Giurisprudenza dell'Ateneo trentino si conveniva definire, da parte di tutti gli esperti lì riuniti, "un mostro giuridico" e qualcuno aggiungeva "con evidenti caratteri clerico/fascisti più che confessionali". Sono passati 25 anni, ma la disputa sembra essere ancora lì a girare intorno allo statuto dell'embrione, alla dignità e alla libertà della donna, alla scientificità dell'assunto, con la scienza e gli scienziati stiracchiati al di qua e al di là dai due campi avversi (senza che nessuno avanzi riserve su quella strana "fede nella scienza" che chi scrive da tempo considera un ossimoro da cui prendere laicamente le distanze). Oggi c'è solo un rovesciamento di campo, forse non irrilevante, che ritengo sarebbe opportuno porre in evidenza: allora erano i clericali e i reazionari di complemento a promuovere la raccolta di firme per il referendum abrogativo e a pro-

muoverlo, mentre oggi l'iniziativa referendaria è passata nelle mani dei radicali (che già sono riusciti a svuotare di credibilità presso troppi cittadini questo "straordinario" mezzo democratico) e di larga parte delle forze di centrosinistra. Ma resta evidente che il vero obiettivo della legge che oggi i raccoglitori delle firme vogliono abrogare e di chi l'ha voluta e approvata, è quello di porre le premesse per cancellare la 194, che il referendum del 1981 aveva confermato a furor di popolo. Sarà il risultato della campagna per il referendum, se questo andrà in porto, a dirci se questi 25 anni hanno lasciato dei segni anche nella società civile o se anche questa (e la distinzione non sembri peregrina) si stia invece adeguando alla società politica che esprime maggioranze e governi di centro-destra che queste leggi impongono al paese. E il risultato delle elezioni americane (accanto al recente arruolamento tra le file di coloro che non possono non dirsi cristiani di "laici" (?) stagionati come Pera e come Ferrara che si sentono crocifissi uno a destra e l'altro a sinistra del "martire" Bottiglione, povera vittima di complotti europei anticristiani) dovrebbe dare qualche segnale quantomeno di problematicità delle forze in campo.

Questo argomento ci permette di introdurre, accanto alle riflessioni su-

gli eventi che anche noi su L'INVITO abbiamo registrato e chiosato nei nostri 26 anni di vita, una serie ulteriore di riflessioni sul problema sempre più intrigante della **laicità**. Anche qui non è facile intendersi quando si fa ricorso a questo termine: la explicatio terminorum (= la spiegazione dei termini) di antica memoria, in premessa del discorso che s'intende fare, è metodologicamente preziosa e importante, ma non sempre facile né semplice né univoca.

Laicità come metodo? Come valore? Come virtù? Come laicismo?

In molti contesti si tende a far coincidere laicità con "laicismo" come frutto prezioso che dall'illuminismo in poi ha sottratto la società e l'individuo, ma anche la scienza e il sapere, lo stato moderno e la famiglia, la vita nell'aldiqua e la storia, al dominio e al controllo ecclesiastico/clericale. Ed è una coincidenza, quella tra laicità e laicismo come se fossero sinonimi, che il potere ecclesiastico tende ad alimentare tutte le volte che cerca di conservare un proprio spazio di potere o di riconquistare avamposti perduti, così nel rinnovo di concordati e di intese, nella scuola, nell'elargizione dell'8 per mille, nell'elaborazioni delle leggi, là dove cerca di costringere i "cattolici in politica" a legiferare sul "peccato" come "reato" o su un modello unico di famiglia ideologicamente connota-

to o sul riconoscimento giuridico della personalità dell'embrione e in svariati altri ambiti del vivere civile, pretendendo che i laici cattolici credenti e praticanti si adeguino ossequienti alle direttive del magistero anche lì dove questo procede a progressive riduzioni della fede a religione, della religione a etica e dell'etica a ideologia perlopiù conservatrice di un potere autoritario. In tutte queste occasioni le firme "laiche" della stampa e dell'opinione pubblica (dove, prima delle ultime defezioni dei vari Pera e Ferrara con rispettivi adepti di cui abbiamo fatto cenno, come laici si qualificano e si propongono gli agnostici e i non praticanti) trovano alimento e legittimazione alla loro collocazione, fino a pensare e a scrivere - spesso con buone ragioni - che senza la o le religioni il mondo funzionerebbe meglio, sarebbe più pacifico e le convivenze tra umani sarebbero più ragionevoli. Ma forse non sarebbe male se qualche volta queste stesse firme rivolgersero anche qualche pensiero di riconoscenza proprio a quell'ora di religione o a quella catechesi o a quella prevaricazione ecclesiastica e clericale che è riuscita a far loro conquistare quegli spazi di libertà interiore ed esteriore che una fede, garantita dall'ortodossia istituzionale e a essa succube, tendeva a barriera con ossequio acritico e sacrale. "Ateo per grazia di dio" - si riteneva Bunuel,

dopo un'adolescenza e una giovinezza passata alla scuola dei gesuiti spagnoli dei suoi tempi. E questo per evitare di cadere in un laicismo ideologico e scienziato tutt'altro che sinonimo di laicità in cui non è difficile imbattersi e che Bunuel stigmatizzava e continua a stigmatizzare efficacemente nel suo film "La via lattea".

Ma se per laicità s'intendesse invece un "valore" o addirittura una "virtù" di precisa e diretta derivazione biblico/evangelica, ecco che l'approccio cambierebbe (e per chi scrive cambia) di segno. A partire dalla constatazione troppo spesso trascurata che Gesù era rigorosamente laico, non faceva parte della tribù di Levi e con la casta sacerdotale è andato in rotta di collisione fino a morire, ma non per questo si sentiva autorizzato a sottrarsi al senso di appartenenza al suo popolo (Gesù era e resta un ebreo), né all'osservanza della legge di cui interpretava e praticava lo spirito (il sabato per l'uomo e non l'uomo per il sabato), né agli adempimenti rituali e al rispetto dell'autorità religiosa del suo tempo. Se prendiamo la tradizione biblica vediamo come l'aspetto profetico laico e l'aspetto istituzionale sacro si snodino paralleli, quasi sistematicamente conflittuali, il primo attento al mutamento e promotore dello stesso, il secondo arroccato nella conservazione e nella gestione sacrale del potere; il primo

vigile e pronto a denunciare le degenerazioni del potere a cui non concede mai il carattere di assolutezza sacrale, il secondo indaffarato a delegittimare, quando non a perseguire, questi fastidiosi rompiscatole; i profeti tesi a promuovere lo spirito della legge cogliendone nello spirito l'autorevolezza di Dio, l'istituzione preoccupata a declinare la lettera in codici e pandette attingendo all'autorità di gerarchie autoreferenzialmente dichiarate sacre e infallibili. Nessuno dubita che Gesù s'inserisca a pieno titolo nel filone laico profetico. Ma questo doppio filone dialettico e conflittuale è facilmente individuabile anche dopo la tradizione biblica nella storia del cristianesimo e della chiesa fino ai giorni nostri, in un intreccio dove il filone profetico spesso costretto per lunghi periodi a percorsi carsici, riesce talvolta a riemergere e a far breccia nella stessa sacralità dell'istituzione. L'esempio più recente e significativo ci sembra quello di papa Giovanni e del concilio Vaticano II, dopo il quale peraltro l'istituzione/apparato tende a prendersi progressivamente la rivincita fino a neutralizzarne in buona parte l'efficacia, rivincita che simbolicamente trova la sua sanzione quando impudicamente riesce ad appaiare nella gloria del Bernini Giovanni XXIII con Pio IX.

La "laicità" dunque come virtù anche per i credenti e come "metodo"

che dà spazio e dignità alla collaborazione tra laici agnostici e laici credenti per il bene comune. E in questa accezione di "laicità" è possibile paradossalmente, ma legittimamente collocare perfino qualche chierico, come quel don Piero Rattin, il quale, intervistato sul quindicinale di cui si festeggiano le nozze d'argento con il Trentino da un agnostico dichiarato (felice sintesi delle due tipologie di laicità), si rifà al compito profetico della chiesa che – afferma – "se mette il silenziatore alla profezia" ... finisce col "ridursi ad agenzia di servizi religiosi".

In questa luce possiamo andare al di là di quella sensazione di immobilità che ci è venuta dal primo argomento che abbiamo affrontato in queste note e vedere come in questi 25 anni gli eventi che si sono succeduti, per restare nell'ambito dove quest'indagine d'archivio mi ha collocato, possono essere visti e, da qualcheduno vissuti, come indicatori di questa costante contrapposizione sacro/profano, istituzione/profezia, chierici/laici probabilmente non superabile e addirittura feconda: dal referendum sulla 194 e relativi esiti agli intriganti viaggi del papa in America Latina con la condanna della teologia della liberazione e le strette di mano a feroci dittatori grondanti sangue e repressione; dalla revisione del concor-

dato con le ricadute sull'insegnamento della religione cattolica nella realtà dell'autonomia locale alle valutazioni sull'8 per mille e relativa destinazione dei proventi che ne derivano; dall'arrivo del vescovo Sartori scelto dall'on. Piccoli e sodali per "normalizzare" la diocesi di Trento al conseguente licenziamento di don Cristelli dalla direzione di Vita Trentina; dalla visita "festiva" del papa a Trento alle strane battaglie di cristianità del vescovo Sartori fino alla sua morte che gli yesmen di cui si era circondato hanno contribuito a rendere "selvaggia" più che cristiana – come la connota in questa distinzione Ph. Ariés; dall'attesa della designazione del nuovo vescovo all'arrivo dello stesso nella persona del trentino mons. Luigi Bressan; dalle speranze di un rinnovamento vivificante alle delusioni di una routine quasi rassegnata; dalla morte del vescovo emerito mons. Gottardi alla chiesa del silenziatore.

Questo per limitarci a eventi salienti registrati in questo archivio di riferimento.

Agli eventi poi vanno aggiunti gli argomenti che vi ricorrono con maggior frequenza, argomenti che affrontano con rilievi critici la severità del magistero ecclesiastico a proposito dell'etica sessuale a fronte dell'indulgenza dello stesso magistero e dei suoi silenzi profondi quando si pas-

sa all'etica degli affari; rilevano poi, sempre con attenzione critica, vari altri pronunciamenti del magistero dei quali si mettono in luce le contraddizioni: esaltazione della donna e misoginia, pari dignità delle varie religioni e Christus Dominus indicato da Ratzinger come unica via di salvezza e via discutendo fino alla recentissima scoperta del comunismo come "male necessario". Si possono poi aggiungere argomenti che vanno dal problema dei cattolici in politica (dove l'accostamento tra don Baget Bozzo e padre Alex Zanotelli, tra Buttiglione e Prodi fa subito emergere le incompatibilità più che le convergenze) fino al più vasto tema dei rapporti tra fede religiosa e politica nel mondo islamico come nell'occidente cristiano (dove molti vescovi cattolici americani preferiscono il fondamentalismo protestante di Bush alla tolleranza cattolica di Kerry); dalla religione degli italiani al rapporto di questa con la secolarizzazione del mondo moderno ("Forza della religione debolezza della fede – come titola un rapporto di ricerca sulla religiosità in Italia); dalle questioni della pace e della guerra fino ai problemi che pone

la presenza dell'Islam nel nostro contesto trentino, italiano e occidentale; dall'importanza di un diritto "mite" che laici credenti e agnostici ritengono la strada maestra per legiferare efficacemente e credibilmente in materie controverse e sperimentali alla rigidità di un diritto "forte" scelto da clericali e neoconservatori credenti e agnostici in santa alleanza; e l'elenco di queste endiadi contrapposte potrebbe continuare fino ad annoiare il lettore.

Ritengo sufficienti queste esemplificazioni per dimostrare quanto la laicità come virtù e come metodo sia preziosa e a momenti indispensabile per collocarsi nella storia e nella quotidianità in questo rapporto dialettico e conflittuale che ci aiuta a evitare, credenti e agnostici insieme, le derive fondamentaliste sia di matrice religiosa che di matrice profana. Anche se non sarà sempre facile, pur con l'aiuto di questa virtù, tenere la barra dritta per navigare indenni nel mare periglioso della storia evitando sia di arenarsi nelle secche attraenti e rassicuranti dell'alienazione (religiosa o profana che sia) che di naufragare sugli scogli dell'anomia irti di crisi identitarie.

Quando sentiamo affermare – come ha fatto Lorenzo Dellai al congresso della Margherita – che qualcuno non accetta lezioni di etica e di moralità da nessuno, in quanto l'etica sarebbe iscritta nel Dna suo e magari anche di ciascuno e di tutti gli aderenti alla sua organizzazione politica, ci sentiamo quasi in dovere di offrire qualche contributo quantomeno per stimolare lo sviluppo di questo Dna in cellule coerentemente organizzate e in organismo sano, ma anche per verificare il numero dei suoi cromosomi per vedere se non ce ne sia qualche in eccesso, come quello dell'arroganza del potere o della sicumera delle radici, che potrebbe mandare l'etica a carte quarantotto. Ed è proprio a questo scopo che pubblichiamo a puntate questo saggio di un giovane ancora non contaminato dalla pratica politica, ma attento alla dimensione etica della politica e consapevole di quanto non sia sufficiente vantare cromosomi per garantirsi da scelte eticamente sconsiderate, specie se non si tien conto sistematicamente di quanto lo sviluppo della modernità abbisogni di un costante aggiornamento delle stesse categorie dell'etica. La scienza e la tecnologia infatti ci mettono quotidianamente a confronto con situazioni evolutive che non trovano riscontri nel passato e che impongono una loro logica intrinseca con la quale riteniamo indispensabile confrontarci e confrontare la politica, se non la si vuol ridurre a pura gestione del potere affidata agli amici degli amici per una collocazione delle risorse puramente finalizzata al consenso per la conservazione del potere. (n.d.r.)

## L'innovazione tecnologica: strumenti concettuali per la sua analisi. Il modello politico

prima parte

di Giorgio Cappelletti

1. Il mondo come realtà socio-tecnica. *schiodere lo scenario dell'imprevedibilità, "Ebbene, è proprio della tecnica di- imputabile, non come quella antica a un*

*difetto di conoscenza, ma a un eccesso del nostro potere di fare enormemente maggiore al nostro potere di prevedere".<sup>1</sup>*

La tecnica costituisce la dimensione originaria del rapporto dell'uomo con il mondo.<sup>2</sup> Per mezzo della tecnica l'uomo manipola e tenta di dominare l'ambiente nel quale vive, lo trasforma e ne modifica le caratteristiche per migliorare la propria condizione di esistenza. L'azione tecnica si presenta, da tale punto di vista, come il fondamento imprescindibile dell'essere dell'uomo nel mondo. Nel rapporto di dominio e manipolazione, la tecnica non si pone dunque semplicemente per l'uomo come *mezzo* di sopravvivenza, ma anche come propria *condizione* costitutiva. Scrive in proposito Gehlen: "Se per tecnica si intendono le capacità e i mezzi con cui l'uomo mette la natura al suo servizio in quanto ne conosce proprietà e leggi, le sfrutta e le contrappone le une alle altre, allora la tecnica, in questo senso

più generale, è insita già nell'essenza stessa dell'uomo".<sup>3</sup>

In particolare, la tecnica moderna rappresenta il più radicale tentativo dell'uomo di costruire la natura secondo le proprie esigenze e i propri progetti.<sup>4</sup> Essa coinvolge la totalità del mondo, il quale non è più pensato come l'orizzonte insuperabile e immutabile delle vicende umane, ma come il risultato di una volontà di dominio. La radice di tale progetto affonda nella tradizione giudaico-cristiana la quale interpreta la natura ("il creato" – per dirlo in termini biblici) non solo come effetto della volontà creatrice di Dio, ma anche della volontà di dominio dell'uomo a cui Dio l'ha affidata. L'uomo infatti, creato da Dio a sua immagine e somiglianza, "dominerà sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo, sul bestiame, sugli animali selvatici e su quelli che strisciano al suolo". (*Genesi*, 1,26). Completamente diversa è la visione greca della natura. A essa

<sup>3</sup> Gehlen, A., *L'uomo nell'era della tecnica*, Sugarco, Milano, 1984, pag. 12.

<sup>1</sup> Umberto Galimberti, *Psiche e tecne*, Feltrinelli, Milano, 1999, pag. 39.

<sup>2</sup> Qui si fa esplicito riferimento ad un'accezione particolare del termine "tecnica": quella che privilegia il fattore della *produzione* e della *trasformazione* del mondo. Le cosiddette tecniche *espressive*, *rituali* e *artistiche* non sono quindi oggetto dell'attenzione del presente lavoro (ovvero lo sono solamente in modo mediato).

<sup>4</sup> Sottolineare la relazione originaria uomo-tecnica non significa certo dimenticare che "ogni tecnica rappresenta in qualche misura l'esito di un lungo e intricato processo di adattamento a condizioni specifiche dell'ambiente naturale [...]". Gallino, L., *Dizionario di sociologia*, TEA, Milano, 1993, pag. 688. Tuttavia, la tecnica *moderna* si caratterizza proprio per la direzione inversa che imprime a tale processo adattivo.

non è associato un significato antropologico, bensì un significato cosmologico; la natura rappresenta l'ordine immutabile il cui limite non può essere superato né dagli dèi né dall'uomo: "Questo cosmo che è di fronte a noi e che è lo stesso per tutti, non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma fu sempre, ed è, e sarà fuoco sempre vivente, che divampa secondo misure e si spegne secondo misure".<sup>5</sup> A queste due diverse interpretazioni della natura corrispondono due concezioni altrettanto distanti della *conoscenza*. Se per la tradizione greca la conoscenza ha come fine ultimo la contemplazione delle leggi immutabili del cosmo, completamente diversa è la visione giudaico-cristiana, la quale trova nel programma baconiano la sua espressione più autentica: *scientia est potentia*. La conoscenza è dunque funzionale al progetto di dominio dell'uomo sul mondo.

La scienza moderna nasce e si sviluppa su tale progetto di potenza dell'uomo sulla natura, il suo intento è quello di scoprirne le leggi che la governano, non per accedere alla verità dell'essere, ma per trasformarla secondo i piani che l'uomo ha ideato. La conoscenza scientifica è dunque sin dall'origine conoscenza trasformatrice, e

dunque azione dell'uomo sulla natura. Così Bacone, nel *Novum Organum*, definisce la scienza: "Il fine di questa nostra scienza è di trovare non argomenti ma arti, non principi approssimativi ma principi veri, non ragioni probabili ma progetti e indicazioni di opere".<sup>6</sup> L'azione tecnica dispiega i suoi effetti su un mondo ridotto a "grande esperimento"; definitivamente perso il carattere di immutabilità a essa riconosciuto dalla tradizione greca, la natura entra dunque nella storia.

È la storia del secolo passato che sancisce di fatto la conquista della natura nel regno dell'uomo. La scienza e la tecnica del ventesimo secolo legano definitivamente il destino dell'uomo e quello della natura sotto il segno dell'apocalisse atomica. In verità, nel momento in cui la tecnologia offre la possibilità di decidere della vita o della morte del mondo intero, l'assoluta potenzialità trasformatrice di un tale evento diventa il simbolo del raggiunto dominio della volontà umana sulle forze della natura. Dopo quattro secoli, il progetto baconiano fondato sul connubio tra scienza e tecnica si è realizzato: offre all'uomo le capacità di intervenire radicalmente sulla realtà

<sup>6</sup> Bacone, *Novum Organum*, citaz., in Abbagnano, N., *Storia della filosofia*, TEA, Milano, 1995, vol. III, pag. 178.

<sup>5</sup> Eraclito, in Galimberti, cit., pag. 474.

che lo circonda, e concede finalmente a esso quel potere che la tradizione giudaico-cristiana gli aveva predetto. I confini della città dell'uomo si sono allargati sino a comprendere i confini del mondo ed è dunque venuta meno la distinzione tra ordine umano e ordine di natura.

Nell'insieme delle tecnologie oggi a disposizione dell'uomo, le cosiddette biotecnologie ricombinanti rappresentano forse lo strumento più radicale di attuazione del suo progetto tecnico universale. Esse permettono di manipolare e sfruttare i meccanismi di riproduzione e funzionamento della vita stessa, incidono sulla "natura" degli organismi viventi e propongono nuove forme, combinazioni inedite, definizioni e interpretazioni rivoluzionarie e originali dei processi biologici più diversi. In particolare, le tecniche moderne di ingegneria genetica (subcellulare), consentono il passaggio dalla semplice manipolazione a livello microscopico a una vera e propria progettazione delle strutture biologiche a livello genico (es. inserimento genico, soppressione genica).

Alla luce di tale radicalizzazione delle capacità dell'uomo di definire le caratteristiche della vita (di crearla e non solo di distruggerla), i confini tra processi di natura e processi umani si fanno ancora più incerti e tendono infine a scomparire. L'azione trasfor-

matrice innescata dalle tecniche umane investe la quasi-totalità del mondo e con essa ciò che definiamo "natura". La vulnerabilità della natura di fronte all'azione tecnica si presenta in tal modo come una condizione originaria e imprescindibile dell'esserci dell'uomo nel mondo: la natura si pone dunque come artificio, inteso come insuperabile mancanza di naturalezza.

L'estensione dei campi di applicazione delle generali tecniche umane e l'aumento esponenziale delle loro capacità di incidere in maniera significativa sulla vita dell'uomo e dell'ambiente con cui esso interagisce rendono finalmente esplicito il carattere universale della conquista tecnica del mondo. La contaminazione di "uomo" e "natura" si rivela come loro destino ultimo e irreversibile: la natura non si dà più come principio autonomo e sufficiente a se stesso; e proprio per questo essa non è più in grado di dirci cosa possiamo o dobbiamo fare. Ciò determina un vero e proprio mutamento qualitativo delle problematiche inerenti al rapporto uomo-natura. In particolare, l'ecologia cessa di essere una "scienza della natura" per diventare "la scienza di tutti i modi dell'imprescindibile contaminazione del mondo da parte dell'uomo". Il sorgere del tema ecologico deve allora essere interpretato non come il manifestarsi di una volontà di "ritorno alla na-

tura", ma come il riconoscimento della "perduta innocenza" dell'uomo nei confronti di essa. Nell'era della tecnica universale, il concetto di "responsabilità ecologica" non propone dunque (e non può di fatto proporre) la "salvaguardia" di una supposta *natura naturans*, bensì, e al contrario, la radicalizzazione del progetto di dominio dell'uomo su di essa.

L'uomo non solo pretende di dominare il mondo ma propriamente di crearlo; ed è proprio per questo che ogni "ritorno alla natura" non può che essere un "ritorno all'uomo stesso" e alla sua innata progettualità. La natura non si dà dunque semplicemente come condizione del fare, ma come il risultato di una volontà il cui progetto è rivolto verso la realizzazione di un determinato fine piuttosto che un altro. L'azione tecnica è così definita dalla dimensione teleologica dell' "agire in relazione ad uno scopo", il quale si dispiega inizialmente come anticipazione dello stato futuro e tensione verso di esso, e dunque come costruzione anticipatoria di senso. La natura entra nel dominio della finalità dell'uomo e si trasforma dunque da condizione immutabile dell'essere-nel-mondo a progetto realizzabile mediante l'azione-sul-mondo. La realizzazione del progetto tecnico si rivela possibile a partire dalla previsione delle conseguenze dell'agire tecnico e dunque dalla cono-

scenza del nesso causa-effetto. A tale proposito Galimberti afferma: "In questo senso è possibile dire che la *causalità non è altro che la condizione della finalità*, cioè senza di cui la nostra attesa immaginativa non si distinguerebbe dalla fantasticherie o dal sogno che sono l'anticamera della delusione. Questa capacità di trasferire se stessi e le cose in situazioni diverse da quelle abituali costituisce quel fenomeno irriducibile dell'immaginazione che, evitando la delusione e rendendo possibile il proseguimento dell'azione, è per l'uomo una delle fondamentali condizioni di esistenza"<sup>7</sup>. L'intervento dell'uomo sul mondo si inserisce dunque all'interno di un orizzonte di senso caratterizzato da una particolare sistemazione del rapporto tra mezzi e fini, il quale a sua volta è reso possibile dal controllo e dalla prevedibilità della catena causa-effetto.

La straordinaria moltiplicazione delle potenzialità tecniche e delle opportunità produttive che caratterizza la società ipermoderna mette tuttavia in crisi tale modello e, più precisamente, ne mette in discussione i presupposti categoriali. In particolare, il dispiegarsi della possibilità di "totalitarismo" della tecnologia, il manifestarsi su grande scala delle cosiddette

<sup>7</sup> Galimberti, op. cit., pag. 213.

"conseguenze imprevedute" dell'azione tecnica, l'aprirsi definitivo della natura a essa, richiedono il radicale ripensamento del ruolo dei concetti di "controllo" e "prevedibilità", dei modi di costruzione di senso delle traiettorie tecnologiche, del ruolo della progettualità umana nella determinazione degli orizzonti sociotecnici futuri, e della stessa relazione uomo-mondo-tecnica nella quale l'ultimo termine sembra inesorabilmente conquistare il sopravvento sui primi due. In tal senso, l'analisi dei processi che caratterizzano la cosiddetta "società tecnologica" (e in particolare quelli inerenti alla cosiddetta "rivoluzione biotecnologica ricombinante") non può prescindere dal riferimento alle tematiche inerenti:

1. alla crisi delle strategie di interpretazione e gestione del mondo incentrate attorno al dualismo natura-società;
2. al ripensamento della tecnica moderna intesa non più come mezzo razionale di dominio e controllo dell'uomo sul mondo, ma come prassi globale origine di rischio e incertezza;
3. al modo di declinazione del rapporto tra uomo e tecnica, in particolare alla tesi del primato della tecnica sul cosiddetto mondo-della-vita e del primato della dimensione dei mezzi sulla dimensione dei fini; ovvero del primato dell'agire finalizzato e della costruzione di senso;
4. ai meccanismi di costruzione di sen-

so nelle condizioni di globalizzazione dei processi socio-tecnologici e di imprevedibilità dei loro effetti;

5. alle modalità di sviluppo, fissazione e governo dei quadri socio-tecnici e di manifestazione dell'azione socio-tecnica.

### 1.1. Sul dualismo natura-società.

La radicalizzazione dell'intervento tecnico dell'uomo sul mondo mette in discussione la distinzione classica natura-società. La prima non ospita più la "città dell'uomo" ma, al contrario, ne è diventata una realizzazione particolare. In tal senso, è possibile dire che la tecnica si pone nei confronti della natura contemporaneamente come forza trasformatrice e ultimo rifugio. Le zone verdi all'interno delle città rappresentano, al pari delle aree forestali e delle specie animali protette, un esempio tra i più banali di tale condizione. I cosiddetti "giardini pubblici" offrono riparo a una natura, in realtà, completamente tecnicizzata e ridotta, paradossalmente, a simbolo del dominio incontrastato dell'innaturalità di quello che la circonda in tutte le direzioni. Gli alberi, le siepi, e i fiori collocati nei centri cittadini suscitano l'impressione di una natura che "resiste strenuamente" all'uomo e ai suoi progetti di colonizzazione; e tuttavia, essa coincide con questi, sopravvive solamente grazie alle cure che la tecnologia umana le riserva gior-

no dopo giorno.

Se si intende la tecnica come il modo di essere dell'uomo nel mondo, allora la declinazione tecnica della natura comporta di fatto l'indistinguibilità tra l'ordine naturale e l'ordine della *pólis*. Da tale punto di vista, la complessità che caratterizza la condizione ipermoderna dell'uomo si esprime, in verità, come coincidenza tra "crisi ecologiche" e "crisi sociali". Non solo la natura diventa "sistema politico", ma, nella misura in cui la tecnica fallisce le sue promesse di controllo e prevedibilità, la sua vulnerabilità di fronte al "fare" tecnico si trasferisce immediatamente a esso. Così, ad esempio, le conseguenze del verificarsi di un incidente in una centrale atomica non si limitano al danno ambientale provocato dalla fuoriuscita di materiale radioattivo dai reattori, esse si propagano, bensì, sino a includere la problematizzazione della politica energetica nazionale, la rinegoziazione tra gli obiettivi di crescita della produzione energetica e quelli di salvaguardia della salute e della sicurezza degli individui e dell'ambiente, la messa in discussione delle reti politico-sociali sottostanti allo sviluppo e alla diffusione della particolare tecnologia nucleare di produzione di energia elettrica.

### 1.2. Sulla tecnica come fonte di rischio e di incertezza.

Il mutamento di scala delle poten-

zialità trasformatrici della tecnica moderna svela definitivamente il carattere del connubio tra scienza e tecnica; non solo esso è estraneo al senso greco del "rispecchiamento", ma esprime il primato del "saper fare" sul "saper previsionale". Il progetto tecnico-scientifico moderno si dispiega infatti come progressiva autonomizzazione del fare produttivo dalla dimensione della progettualità e della previsione dei suoi effetti. Per Galimberti "in ciò è l'essenza *operativa* della ragione scientifica. Il suo *operazionismo* la esclude dalle espressioni teoretico-contemplative [...] per includerla tra le espressioni pratico-produttive prima ancora del suo impiego tecnico. Anzi la ragione scientifica può produrre e di fatto produce la tecnica, perché la sua essenza non è contemplativa, ma fin dall'origine produttiva. Ciò significa che la tecnica non è la semplice applicazione dei risultati scientifici, ma è la *forma della scienza* che, in quanto tale, traduce il pensiero da teoretico in produttivo".<sup>8</sup>

In realtà, nel momento in cui le potenzialità insite nei mezzi tecnici a disposizione dell'uomo eccedono la sua capacità anticipatoria e, contemporaneamente, l'agire tecnico si situa nella complessità delle connessioni so-

<sup>8</sup> *Ibidem*, pagg. 378-9.

cio-tecniche caratteristiche della cosiddetta società iper-moderna, contraddistinta dall'estensione "smisurata" del "tecnicamente possibile", la previsione e il controllo delle conseguenze del "fare produttivo" si presentano non solo come difficilmente raggiungibili ma anche, e soprattutto, *come un ostacolo alla sua piena estensione*. La *realizzazione* delle capacità produttive, logicamente indipendente dalla *valutazione* (misurazione) dei loro effetti, richiede, nelle condizioni della "società ipertecnica", il rinvio fattuale delle questioni inerenti alla loro sostenibilità. L'incertezza degli esiti diventa allora il tratto significativo e imprescindibile dell'azione socio-tecnica, il cui orizzonte di senso non appare *prima*, ma *dopo* la sua attuazione concreta.

### 1.3. Sul primato dell'uomo e sul primato della tecnica.

Se l'uomo non è più capace e, nella corsa alla produzione, non può più sostenere il compito di anticipare pienamente le conseguenze del suo agire socio-tecnico, allora cambia radicalmente il senso del dominio sulla natura e il senso del rapporto uomo-tecnica. Laddove gli esiti significativi del fare tecnologico si presentano come indipendenti da un qualsiasi rapporto di intenzionalità, viene infatti messa definitivamente in discussione la tesi del primato del soggetto e della sua volon-

tà anticipatrice sull'universo dei mezzi e delle sue autoproduzioni.

Lo stato del mondo può dunque essere interpretato secondo due prospettive analiticamente contrapposte: da una parte come il risultato dell'agire finalizzato (inteso come espressione di un soggetto e della sua progettualità anticipatrice), dall'altra come l'esito del fare produttivo afinalistico (inteso come autorealizzazione delle potenzialità rese disponibili dall'espansione dell'insieme dei mezzi tecnici). L'estensione dei processi tecnologici conferisce forza e plausibilità a quest'ultima prospettiva alla cui luce compare un diverso modo di darsi del senso del mondo: non più antropocentrico, bensì tecno-centrico; esso non scaturisce dal mondo-della-vita come espressione del primato dell'uomo, bensì dall'ambito della funzionalità tecnologica come realizzazione del primato della tecnica e della sua indipendenza dal concetto di "fine". Tale presunto primato viene descritto da Galimberti utilizzando la categoria di *assoluto*. "Assoluto significa sciolto da ogni legame [...], quindi da ogni orizzonte di fini, da ogni produzione di senso, da ogni limite e condizionamento. Questa prerogativa, che l'uomo ha attribuito prima alla natura e poi a Dio, ora si trova a riferirla non a se stesso, come lasciavano presagire la promessa prometeica e la promessa

biblica quando alludevano al progressivo dominio dell'uomo sulla natura, ma al *mondo delle sue macchine*, rispetto alla cui potenza, per giunta iscritta nell'automatismo del loro potenziamento, l'uomo [...] risulta decisamente inferiore e inconsapevole della sua inferiorità".<sup>9</sup>

L'era tecnologica pone all'uomo la sfida di un nuovo possibile imperativo: *si deve fare tutto ciò che si può fare*, alla luce del quale il rapporto tra uomo e tecnica si ribalta. Infatti, laddove è la funzionalità tecnica il limite del dover essere, anche l'uomo acquista dignità ontologica solamente come parte indifferenziata dell'universo tecnico: quest'ultimo non si presenta più come strumento di costruzione di senso da parte dell'uomo, ma come nuovo orizzonte autonomo e autoreferenziale. Si può dire, in tal senso, che l'imperativo *tecnico* pone il problema della relazione uomo-tecnica in una prospettiva completamente estranea alle categorie antropologiche classiche (soggetto, azione, intenzionalità). È interessante rilevare l'implicazione che ne trae Galimberti: "A questo punto l'argomento che si sente ripetere fino alla noia, secondo cui il pericolo della tecnica risiede nel suo cattivo uso, rivela tutta la sua ingenuità, perché all'altezza

<sup>9</sup> *ibidem*, pag. 40.

del problema non è questa denuncia, ma la domanda che chiede se davvero l'uomo dispone così liberamente della tecnica, se davvero il pericolo è limitato al suo cattivo uso, o non sia invece implicito nell'essenza della tecnica in quanto tale che, come apparato universale, scioglie tutti i rapporti che gli uomini nella storia hanno sempre intessuto fra loro, per sostituirli con relazioni funzionali a cui accedono individui atomizzati, tra loro coordinati da processi di massificazione".<sup>10</sup> In tal modo, le problematiche associate, ad esempio, alla diffusione delle tecnologie di comunicazione di massa non riguarderebbero direttamente i contenuti di volta in volta veicolati o la distribuzione del potere di controllo su di essi, bensì, più radicalmente, la capacità dell'uomo di rendere tali strumenti (*e, a fortiori*, le reti diffuse e coordinate di tali strumenti) funzionali ai propri tentativi di costruzione di senso e di identità individuale e collettiva. Allo stesso modo, la questione centrale inerente alle tecniche genetiche applicate ai processi della riproduzione biologica umana riguarderebbe meno la loro sicurezza ovvero la loro accettabilità dal particolare punto di vista etico, e maggiormente la loro "intrinseca attitudine" a liquefare e a svuotare

<sup>10</sup> *ibidem*, pag. 600.

di significato le relazioni tradizionali di parentela, nonché i rapporti psicologici e affettivi solitamente espressi nel nucleo familiare, e dunque a definire, *in primis*, le caratteristiche essenziali dell'individuo in riferimento al procedimento tecnico utilizzato per la sua creazione.

#### 1.4. Sulla costruzione di senso nel mondo socio-tecnico contemporaneo.

La temporalità costituisce una dimensione imprescindibile del rapporto dell'uomo con il mondo. Il significato che l'uomo attribuisce al proprio esistere e al proprio agire si presenta contemporaneamente come senso *nel* tempo e come espressione di una particolare interpretazione del significato *del* tempo.

In particolare, il senso del mondo e il senso dell'essere dell'uomo in esso propri del progetto tecnico-scientifico moderno non possono essere interpretati a prescindere dal riferimento alla temporalità originale inaugurata dalla tradizione giudaico-cristiana. Il tema del progresso scientifico può infatti essere inteso come una delle forme secolarizzate della prospettiva escatologica la quale spezza il circolo metafisico dell'"eterno ritorno", fissa una direzione privilegiata al tempo che diviene dunque storia, e pone il significato del mondo nel futuro inteso come realizzazione della dop-

pia promessa di dominio e redenzione. La scienza moderna non è pensabile al di fuori di tale visione del divenire: in verità, il suo senso risiede nella realizzazione ultima del progetto umano di dominio sulla natura e si concretizza nell'idea del continuo e irreversibile progresso e perfezionamento degli strumenti (tecnici) adatti a raggiungerlo. La modernità segna il pieno manifestarsi di tale concezione: essa propone una sistemazione particolare del rapporto dell'uomo con il tempo e dunque della sua relazione con il mondo. Una manifestazione particolare e interessante del dibattito intorno al rapporto dell'uomo con il tempo è quella che va sotto il nome di *querelle des anciens et des modernes*. Sorta nell'ambito letterario francese nella seconda metà del Seicento essa costituisce un momento importante per la precisazione teorica della categoria storiografica di *progresso*. Quest'ultima si sarebbe presentata più tardi come elemento centrale nelle opere di filosofia della storia dei maggiori pensatori e filosofi del Settecento e dell'Ottocento; tra gli altri: Voltaire, Turgot, Condorcet, Herder, Kant, Hegel, Saint-Simon, Comte, Darwin, Spencer. Per tutti questi autori il senso del mondo emerge proprio a partire dalla particolare direzionalità del tempo e dei processi che in esso si svolgono (direzionalità, dunque, unica e

irreversibile). Nell'ambito della modernità, il significato del mondo non solo si iscrive in una storia di continuità e miglioramento, esso si rivela altresì in modo chiaro e privo di contraddizioni; in tal senso, la "narrazione moderna" può essere interpretata come il tentativo di raccogliere i momenti del rapporto dell'uomo con se stesso e con l'ambiente nel quale vive in uno schema coerente e privo di ambiguità il cui significato unico e universale coincide con le idee di ordine e progresso.<sup>11</sup>

Il progetto tecnico-scientifico della modernità si presenta come una delle espressioni più significative di tale filosofia della storia: la sua straordinaria potenzialità trasformatrice scaturisce dall'idea di progresso come significato ultimo del divenire, dalla speranza di un senso definito dell'agire nel tempo che essa concede, e dunque dal riconoscimento della possibilità progettuale dell'uomo rivolta a esso e al futuro. Nel tempo moderno l'azione (tecnica) assume allora significato come espressione della possibilità di costruzione e di attribuzione di senso oggettivo al divenire del mondo, il qua-

le coincide con l'ideale universale di progresso (scientifico).<sup>12</sup>

E tuttavia, proprio l'espansione della scienza e della tecnica pone una sfida radicale alla temporalità moderna, alla sua interpretazione del significato del mondo e del ruolo dell'uomo in relazione a esso. In particolare, la complessità e la globalità delle trasformazioni indotte dai sistemi tecnologici sembrano mettere in dubbio l'idea modernista secondo la quale il senso del mondo e dei suoi processi si dà naturalmente come conseguenza della sua originaria conoscibilità e, *a fortiori*, come espressione della sua stabilità ontologica, ma anche l'idea del-

<sup>12</sup> La critica storiografica, filosofica e sociologica ha messo in discussione molti degli elementi costitutivi di tale interpretazione che vede nel primato del modello lineare e oggettivo della scienza e della tecnica il tratto costitutivo della modernità stessa. Non è certo possibile ricordare qui, anche solo per accenni, tutto l'insieme delle argomentazioni critiche che sono state elaborate. Tra le altre ricordo tuttavia quelle inerenti: alla categoria storiografica di progresso; al ruolo del soggetto di fronte al totalitarismo della ragione strumentale; al metodo di conoscenza e di attribuzione del senso del mondo fondato sul modello riduzionistico e causalistico delle scienze della natura opposto al modello delle cosiddette scienze dello spirito; alla concezione dell'impresa tecnico-scientifica come indipendente rispetto al contesto sociale e capace di raggiungere una conoscenza oggettiva del mondo; alla possibilità di previsione e controllo dei processi tecnologici e dei loro effetti; alla distinzione tra ambito tecnico e ambito sociale.

<sup>11</sup> In quest'ottica, è forse possibile dire che la soluzione *moderna* del problema epistemologico (fondazionismo) appare come uno dei corollari principali di tali idee.

la possibilità di ricondurre i loro effetti alla dimensione della finalità propria dell'azione del soggetto sul mondo. Alla luce del cambiamento di scala raggiunto dai processi tecnologici, il processo di espansione della tecnica (tecnologia) sembra infatti assumere un carattere fondamentale afinalistico rispetto al quale muta il rapporto dell'uomo con il mondo e, conseguentemente, con il tempo. Nel momento in cui il significato della realtà non trova fondamento in una struttura ontologica stabile e la progettualità non è più riferita alla realizzazione di senso intesa come tentativo dell'uomo di comprendere se stesso e la realtà (nonché di resistere a essa), ma alla produzione di nuovi elementi tecnici che da "mezzi" dell'agire finalizzato si trasformano in fine autonomo (irresistibile ai tentativi del soggetto di ridurlo a sé stesso), sembra infatti che il tempo non possa essere più inteso come tensione realizzatrice e significativa verso il futuro, ma semplicemente come successione di *momenti indistinguibili lungo la dimensione di senso*. Le parole di Galimberti sono ancora una volta suggestive: "Noi viviamo nella pura *accelerazione* del tempo che, consumando con crescente rapidità il presente, toglie anche al futuro il suo significato prospettico, per cui non è più possibile parlare di *progresso*, che è un avanzamento all'interno di un

orizzonte di senso, ma semplicemente, come fanno gli economisti, di *sviluppo* o di *crescita*, ossia di un processo evolutivo che si dice tale in riferimento agli stadi precedenti, senza alcun riferimento a giudizi di valore. Il tempo perde il suo tratto *qualitativo*: il futuro non è più il tempo della speranza in cui reperire i rimedi per i mali del passato, ma diventa solo il tempo che *viene dopo* il presente [...]"<sup>13</sup>

*L'estensione della tecnica moderna ha svelato e immensamente dilatato l'originaria dimensione di "incertezza di senso" che caratterizza la relazione dell'uomo con il mondo, trasferendola immediatamente al piano della temporalità. L'accumulazione sfrenata dei mezzi di produzione sembra aver trasformato profondamente il senso di tale incertezza, la quale non si riferisce più alla disponibilità (ovvero all'assenza) delle condizioni per il raggiungimento di un fine specifico (ad esempio, la sopravvivenza e la continuità fisica e psicologica dell'individuo, la tensione verso le quali imprime uno speciale significato sia al trascorrere del tempo – il quale viene allora inteso come faticosa progettualità realizzatrice – sia alla ricerca degli strumenti adeguati a raggiungerle), bensì all'evapora-*

<sup>13</sup> Galimberti, op. cit., pag. 517.

zione e alla raggiunta irrilevanza del concetto stesso di fine dovute all'accrescimento autoreferenziale e al surplus dei "mezzi a disposizione" rispetto agli orizzonti espressi di significato. Laddove tutto, o quasi tutto, è possibile, il rapporto tra presente e futuro sembra allora mutare radicalmente e assegnare alla relazione uomo-mondo un carattere di pura sperimentazione priva di tempo e dunque di significato. In realtà, il carattere inflattivo dello sviluppo degli strumenti tecnici funzionali alla produzione socio-tecnologica tende a svuotare di contenuto il dibattito sui fini ultimi dell'azione e, contemporaneamente, a destrutturate il modo di essere-dell'uomo-nel-mondo inteso come capacità di opposizione a un'insopportabile apertura totale (anomica) del mondo e dunque come processo di costruzione e negoziazione di senso (nel tempo).

Non è più possibile allora (come fanno i postmodernisti) identificare e scegliere il senso del mondo? L'uomo è condannato a giocare un ruolo minore rispetto al divenire (tecnico) privo di significato della realtà che lo circonda? Il tempo, nell'ambito di una totale sperimentabilità che sembra non sostenere alcun criterio di accettabilità, ritorna a essere "eterno ritorno"? Dove risiede la speranza di senso? La tesi che propongo poggia sul capovolgimento della tentazione postmoderni-

sta secondo la quale nel momento in cui non è più possibile il riferimento a un senso sicuro e oggettivo del mondo – definitivamente aperto alle prassi rese possibili dalla tecnica – l'azione dell'uomo è condannata a una sostanziale insignificanza. Al contrario, proprio la consapevolezza dell'impossibilità di ogni scorciatoia ontologica, insieme alla consapevolezza dell'enorme potenzialità creatrice concessa all'uomo dallo sviluppo delle sue tecniche, ripropongono la centralità del ruolo dell'uomo stesso nella costruzione e negoziazione del senso del mondo, e dunque la possibilità di ripensare il "tempo" della ipermodernità e della ipertecnica privato finalmente di ogni improponibile carattere necessitante, e aperto quindi agli incerti e tuttavia imprescindibili tentativi dell'uomo di dare un significato alla propria esistenza. Il significato del mondo, dunque, né si dà una volta per tutte come vorrebbero gli esegeti delle idee di ordine e progresso, né, nel caos delle innumerevoli proposte, è assolutamente irraggiungibile come vorrebbero far intendere i lamenti dei loro avversari.

### 1.5. Sui sistemi socio-tecnici.

Affrontare il tema della tecnica e della tecnologia significa riconoscere il ruolo importante che esse hanno assunto non solo nella configurazione del rapporto tra l'uomo e la natura, ma

anche e soprattutto nella strutturazione delle relazioni sociali tra i soggetti individuali e collettivi. In verità, la complessità e la profondità delle implicazioni sociali dello sviluppo tecnologico moderno fanno di quest'ultimo un elemento chiave per ogni valida interpretazione sociologica della realtà contemporanea.

La vasta letteratura sull'argomento è stata classicamente indirizzata secondo due prospettive diverse e complementari:

1. studio delle implicazioni economiche, sociali e culturali della tecnica e dello sviluppo tecnologico;
2. analisi dell'influenza dei fattori socio-culturali, politici ed economici sulla definizione dei quadri tecnologici e dell'azione tecnica.

Le teorie classiche sul rapporto tra la tecnologia e gli altri ambiti dell'essere e dell'agire dell'uomo nel mondo (sociale) considerano dunque di volta in volta la tecnologia come variabile indipendente ovvero dipendente rispetto agli altri fattori considerati.<sup>14</sup> Nel primo caso lo sviluppo tecnologico viene inteso principalmente come il risultato dell'applicazione razionale della conoscenza scientifica alle tecniche di ma-

nipolazione e produzione della realtà; in tale ottica, esso si pone dunque come elemento condizionante e autonomo. Nel secondo caso il rapporto di influenza si capovolge: la tecnologia non viene riferita esclusivamente al progresso o alla conoscenza scientifica, bensì di volta in volta alle dinamiche economiche, sociali, culturali con cui essa si trova in relazione. È interessante notare come questi due approcci facciano riferimento a uno schema di spiegazione comune: nel primo caso come nel secondo l'analisi è infatti impostata secondo la prospettiva deterministica propria del concetto di causalità. Lo sviluppo tecnologico è visto alternativamente come causa del cambiamento del cosiddetto sistema sociale (determinismo tecnico) ovvero come suo effetto (determinismo sociale). Tale modello generale di analisi è contraddistinto dunque da almeno due principali caratteristiche:

- distinzione tra sistema tecnico e sistema sociale;
- dipendenza causale di uno di essi dall'altro.

Come esempio, Flichy riporta il dibattito specifico sviluppatosi intorno al rapporto tra l'innovazione tecnologica e la dimensione economica del mercato, nell'ambito del quale si contrappongono la cosiddetta teoria del "pilotaggio attraverso la domanda" e la teoria della "pressione dell'offerta".

<sup>14</sup> Per una rapida ma efficace discussione critica sulle cosiddette "teorie standard" dell'innovazione tecnologica si veda Flichy, P., *L'innovazione tecnologica*, Feltrinelli, Milano, 1996.

Per la prima "l'innovazione [tecnologica] sembra essere stimolata dai mercati in espansione e dall'aumento dei costi, avendo per scopo di ridurre l'utilizzo dei fattori più costosi". La seconda invece "attribuisce un ruolo importante al rapporto tra scienza e tecnica. Il progresso scientifico vi è spesso presentato come un fattore esogeno che determina l'evoluzione delle tecniche, a loro volta all'origine dei nuovi prodotti messi sul mercato. In tale prospettiva, la tecnologia è concepita come semplice applicazione di un sapere scientifico precedentemente stabilito".<sup>15</sup>

Lo sviluppo delle ricerche empiriche inerenti alle interazioni tra ambito tecnico e ambito sociale ha posto tuttavia una seria ipotesi sulle capacità esplicative di un simile approccio. In particolare, la critica si è rivolta alla cosiddetta concezione forte dell'idea di causalità secondo cui è possibile separare in modo assoluto i termini determinanti dai termini determinati e riconoscere dunque tra di essi una relazione di dipendenza unidirezionale. Al determinismo forte sono stati contrapposti altri modelli che tentano di allontanarsi dallo schema meccanicistico propriamente inteso; in particolare sono stati proposti: un determinismo debole (scrive, ad esempio Abbot Usher: "In un dato momento, le scelte

[tecnologiche] sono limitate dall'ambiente geografico e sociale, ma dopo un certo periodo di tempo si sviluppano modificazioni significative dell'ambiente"<sup>16</sup>), ma anche un rapporto di causalità multipla e complessa rispetto alla quale non si dà un termine assolutamente autonomo e condizionante tutti gli altri. Da un punto di vista storiografico, già Marc Bloch sottolinea l'inconsistenza di ogni forma pura di determinismo nella relazione tra innovazione tecnologica e organizzazione dei rapporti sociali: "Non esiste assolutamente una corrente causale privilegiata, un ordine di fatti sempre e comunque determinanti, e opposti a dei perpetui epifenomeni; al contrario ogni società, come ogni spirito, è il risultato di interazioni costanti".<sup>17</sup>

Thomas Hughes condivide tale posizione. Egli nota infatti che "un sistema tecnologico è nello stesso tempo causa ed effetto, può modellare la società o esserne modellato. Più i sistemi divengono importanti e complessi, più tendono a modellare la società essendone, a loro volta, meno modellati".<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Abbot Usher, citaz., *ibidem*, pag. 51.

<sup>17</sup> Marc Bloch, citaz., *ibidem*, pag. 50.

<sup>18</sup> Thomas Hughes, *Technological Momentum*, in Merritt Roe Smith, Leo Marx (a cura di), *Does technology drive history? The dilemma of technological determinism*, MIT Press, Cambridge (Mass.), 1994, pag. 55.

<sup>15</sup> *ibidem.*, pagg. 44-6.

La sfida più radicale alle teorie standard è stata tuttavia portata dai nuovi approcci allo studio della scienza e della tecnica sviluppatasi attorno alla critica del dualismo natura-società e attorno al concetto di *ibrido socio-tecnico*. Quest'ultima espressione vuole indicare innanzitutto la raggiunta *significatività politica* dell'incertezza dei confini tra ambito tecnico e ambito sociale – cioè la rilevanza di tale incertezza per il manifestarsi dell'azione sociotecnologica – e dunque la fondamentale inadeguatezza delle teorie e delle strategie gestionali che di tale distinzione fanno il presupposto basilare. Secondo tale prospettiva, lo spazio delle interazioni e dei processi socio-tecnici non si espande (più) e non può (più) essere efficacemente descritto secondo un'ontologia (causale) data a priori definita dalla composizione di una dimensione propriamente tecnico-naturale e di una dimensione propriamente sociale fra loro logicamente indipendenti e date una volta per tutte. Piuttosto, queste ultime devono essere considerate come particolari, parziali e temporanee stabilizzazioni retorico-politico-epistemiche di molteplici e complessi processi di negoziazione tra modalità complesse e reciprocamente diverse di espressione, definizione (fissazione) e gestione del rapporto uomo-mondo. Natura e Società si rivelano dunque con-

temporaneamente come categorie interpretative mutevoli sia da un punto di vista intensionale che da un punto di vista estensionale: a un tempo, il senso loro attribuito (e da esse suscitato), e l'insieme delle oggettivazioni da esse descritte non sono prodotti o scoperti una volta per tutte ma, al contrario, continuamente ri-negoziati nell'ambito dei generali processi (politici) più o meno estesi di governo (governance) delle interazioni tra gli umani e non umani.

Da tale interpretazione può essere dedotto un corollario principale: l'analisi sociologica delle complesse dinamiche socio-tecniche non ha come obiettivo quello di scoprirne la composizione specifica a partire dal riferimento ai concetti di natura e società intesi come elementi originari e autoevidenti. Piuttosto, essa deve far luce sulle strategie retorico-politico-epistemiche messe in atto dagli umani e non umani attraverso le quali ogni ibrido socio-tecnico prodotto viene definito in riferimento a tali (o altri) elementi e contribuisce a sua volta alla loro ri-negoziazione. Da ciò segue che il modello di spiegazione causale, nella misura in cui fa riferimento a una struttura stabile di trascendenza-immanenza, non riesce a cogliere il processo di co-costruzione di questa e degli ibridi socio-tecnici; e dunque che il processo epistemico-retorico di categorizzazio-

ne e descrizione delle dinamiche socio-tecniche e il processo della loro realizzazione (azione socio-tecnica) si sovrappongono. Nei termini di tale approccio metodologico, la stabilizzazione di un particolare ibrido socio-tecnico non può dunque essere spiegata a partire dal riferimento alle caratteristiche intrinseche della Natura o del Sistema Sociale intese come fattori statici e diacronicamente condizionanti ogni produzione tecnologica. Piuttosto, Natura e Società si presentano come categorie retoriche e parziali stabilizzazioni socio-tecniche negoziate sincronicamente all'espansione dei processi produttivi innescati dalle interazioni tra gli umani e non umani.

In tal senso è allora possibile interpretare il dispiegarsi di ogni processo tecnologico (i suoi esiti e i modi con i quali esso è descritto) come il ri-manifestarsi di richieste di legature socio-tecniche *ibride e complesse* (il concetto di *legatura* sta qui a indicare ogni particolare sistemazione retorico-politico-epistemica dotata di *sensò* delle relazioni tra gli *umani e non umani* e tra le *professioni*, la quale ne gerarchizza la significatività e l'importanza reciproca) che contribuiscono a rinforzare ovvero a mettere in discussione i modi negoziati dell'organizzazione del collettivo e delle molteplici retoriche che lo descrivono. L'azione tecnologica può dunque essere intesa co-

me un insieme eterogeneo di proposte-richieste di mutamento di particolari legature socio-tecniche; e a sua volta ogni innovazione tecnologica si configura come la risultante complessa di azioni socio-tecniche rivelatesi capaci di produrre e stabilizzare nuovi ibridi socio-tecniche o di modificare significativamente i modi riconosciuti e legittimati della loro espressione e della loro categorizzazione. Nei termini di tale approccio interpretativo, la particolare innovazione biotecnologica ricombinante si situa dunque nell'ambito di un *campo sociotecnologico fluido* caratterizzato non dalla presenza di *essenze stabili e definite*, bensì da *processi di ridefinizione di senso* dei concetti, solo apparentemente fissi, che descrivono le relazioni totali tra l'uomo e il mondo (come i concetti di Natura e di Uomo), i valori e le norme socialmente condivise, le relazioni (istituzionalizzate) tra i molteplici soggetti (e oggetti) coinvolti direttamente o indirettamente nell'impresa biotecnologica ipermoderna). A sua volta, la messa a punto di una peculiare tecnica (o soluzione) biogenetica (come ad esempio gli alimenti geneticamente modificati) costituisce a tutti gli effetti un *processo di ri-negoziazione di senso* di tali relazioni che potrà comportare, ad esempio, la rottura e la crisi di equilibri istituzionali consolidati, lo squilibrio di rappor-

ti economici di lunga durata, la riformulazione di imperativi etici e morali condivisi, e così via).

Il concetto di ibrido socio-tecnico richiama dunque una strategia politico-cognitiva di governo e interpretazione del processo dell'innovazione tecnologica radicalmente diversa da quella proposta dalle teorie standard informate dal modello lineare e causale di spiegazione. Esso esprime il riconoscimento dell'inefficacia di queste ultime nella gestione delle crisi dell'oggettività – cioè della trasformazione in profondità e in lontananza delle relazioni di senso che descrivono il mondo – le quali scaturiscono contemporaneamente dalla complessificazione dei processi tecnologici propri della società contemporanea e dalla dispersione (globalizzazione) delle loro implicazioni politiche a una pluralità di luoghi e a una molteplicità di umani e non umani.

Tale prospettiva d'indagine si rivela dunque completamente diversa rispetto a quella proposta dalle cosiddette teorie standard dell'innovazione tecnologica, secondo le quali questa si dà come l'esito di processi propriamente tecnico-razionali (inerenti, ad esempio, alle leggi di natura), ovvero di processi propriamente socio-culturali, ovvero di una loro qualsiasi

combinazione. In vero, il concetto di ibrido socio-tecnico propone una metodologia di analisi e di gestione (politico-epistemica) dei processi tecnologici alternativa rispetto a ogni forma di riduzionismo (o causalismo) tecnico o sociologistico, suggerisce una diversa interpretazione della natura dei rapporti tra le diverse professioni le quali modificano incessantemente le caratteristiche (intese come "abitudini") del collettivo in espansione, e richiede dunque una nuova strategia di interpretazione e di organizzazione pubblica delle modalità di partecipazione e di decisione sociotecnologica centrate attorno all'idea di *fluidità e ibridità semantica* del reale. Così, ad esempio, in prospettiva storica, è possibile reinterpretare il movimento luddista sviluppatosi in Inghilterra agli inizi del XIX secolo non più come conseguenza sociale di un movimento tecnologico esogeno, o come una forma particolare di rifiuto del progresso tecnico, bensì, più precisamente, come il tentativo di difesa di un peculiare orizzonte di senso sociotecnico nell'ambito del quale l'innovazione tecnologica tessile, a un tempo, introduce modificazioni traumatiche e significative, e viene sottoposta a un tentativo (violento) di negoziazione e regolamentazione.

## 30 anni...

di Anna Dalla Costa

Una volta la crisi arrivava con la mezza età. Oggi, molto prima. Insieme ad una frustrante incapacità di diventare adulti. Maschi e femmine. Immaturi dal punto di vista lavorativo e insicuri nella vita di relazione.

Se un tempo per età critica si intendeva quella intorno ai cinquanta, colpita dalla sensazione che la giovinezza stesse scivolando via, oggi il vero giro di boa si situa intorno ai trenta, quando a turbare è l'impressione che la vita vera sia ancora tutta da cominciare.

In Europa, le colpe ricadono sui costi degli affitti, sulla disoccupazione diffusa... In Italia, la cosiddetta "adolescenza prolungata" si estende talvolta ben dopo i trent'anni, quando è il mercato del lavoro a offrire poche possibilità di emancipazione economica.

I trentenni sono il nuovo obiettivo dei media che costruiscono loro addosso statistiche, prodotti e intere campagne elettorali e costituiscono

no oggi un'enorme massa in movimento, tra negozi, viaggi e consumi: ogni anno almeno duecento mila di loro si prendono "un anno sabbatico" per ripensare il proprio futuro, e magari dare una svolta radicale alle scelte compiute prima dei venticinque anni. Sembra che un'intera generazione abbia preso la decisione collettiva di non crescere. Se i nostri genitori prima dei trent'anni si sposavano e facevano figli, ora tutto si è spostato in là di un decennio. Questo perché noi abbiamo troppe possibilità. Per esempio, l'idea di prendersi un anno di pausa adesso è diffusa, ma solo vent'anni fa era impensabile. E se queste scelte apparentemente ci danno più libertà, nei fatti rendono le decisioni più dure, perché è difficile sapere se stiamo facendo la cosa giusta. Viaggiare o stare a casa? Trovare un lavoro o prendersi un anno di riflessione? Andare a vivere con il fidanzato o rimanere single? Il numero di domande è frastornante. Per

di più le donne crescono più velocemente degli uomini che sono riluttanti a diventare adulti. Le donne invece abbracciano il cambiamento anche se sono alle prese con una scelta drammatica: essere realizzate sul lavoro ma anche nella scelta affettiva, professioniste ma anche mamme. Le ragazze sono determinate, capaci, consapevoli del proprio valore: una forza che è anche una fragilità, perché matura proprio nel momento in cui il mercato del lavoro è più impervio, sfilacciato. Se i maschi stentano a trovare il loro posto nella società, le femmine rischiano di perdersi con la prima maternità. Così tutti e due restano immaturi dal punto di vista lavorativo e insicuri nella vita di relazione. E quando intere generazioni sono dedite al salvataggio di sé, non trovano modo e tempo di far crescere relazioni sentimentali di qualità. Le donne si lamentano della superficialità dei maschi, gli uomini dell'aggressività femminile.

Inoltre non esiste più un modello univoco, ma tante strade individuali. Più ardue da trovare, ma meno spersonalizzanti. I giovani oggi non smettono di chiedersi cosa cercano, cosa vogliono: vi è una diversa consapevolezza delle proprie possibilità.

Causa la generazione "figlia di genitori divorziati" ci si interroga di più sulle relazioni. Ci si chiede costantemente quale sia la persona con cui si vuole passare il resto della vita. E se in realtà non c'è modo di saperlo con certezza, mi pare però che incontrarsi più tardi dia maggior probabilità di stabilire relazioni di successo, perché ognuno si conosce meglio. Altro aspetto importante è che oggi gli uomini conoscono l'importanza di un rapporto stretto con i figli, e sono più coinvolti nella loro crescita. E' qualcosa che mancava in passato e che mi auguro dia corpo a una generazione futura di adulti più sicuri di se stessi e della propria identità.

## RELIGION TODAY: nel 2005 vogliamo vedere Almodovar

di Alberto Brodesco

religioso re | li | gió | so  
agg., s.m.

1 agg., che osserva la religione e si comporta secondo i suoi principi: *è una persona molto, poco religiosa; un popolo molto r.*

2a agg., relativo alla religione o a una determinata religione: *sentimento, precetto, comandamento, rito r.; idee, verità, pratiche religiose* (dal Dizionario De Mauro della Lingua Italiana)

Dopo l'edizione di quest'anno, spiace dover dire che il festival trentino di cinema religioso "Religion Today" sembra inesorabilmente spiaggiato. L'ortodossia, il tradizionalismo, la mancanza di apertura ai momenti problematici dell'esperienza religiosa hanno portato ad arenarsi questa che prometteva di essere una bella realtà.

Vediamo quali sono stati a nostro giudizio i più gravi errori del festival e dell'edizione di quest'anno in particolare.

1) Il festival non dedica nessuna attenzione ai passaggi problematici, al dissenso, ai lati dolenti dell'appartenenza religiosa. Negli ultimi anni so-

no usciti diversi film "critici" a tematica religiosa, alcuni dei quali piuttosto belli. Nessuno di questi è passato al Religion Today. Non abbiamo visto "L'ora di religione" (Marco Bellocchio, 2002); non abbiamo visto "Amen" (Costa-Gavras, 2002); non abbiamo visto "Le invasioni barbariche" (Denys Arcand, 2003). L'anno prossimo vedremo "Palindroms" di Todd Solondz - che tocca il tema dell'aborto, con la comunità religiosa di aiuto ai ragazzi disagiati che sembra la casa degli Addams? Vedremo "La mala educacion" di Pedro Almodovar? Non che il film sia un capolavoro imperdibile, ma al tappeto rosso steso per "The Passion" di Mel Gibson sarebbe stato sano affiancare questo lenzuolo bianco di denuncia.

2) Bisogna quindi constatare che il festival è "di cinema religioso" proprio nel primo significato che assume il termine nel Dizionario De Mauro: "osserva la religione e si comporta secondo i suoi principi". Forse sarebbe meglio chiamarlo festival del cinema osservante. Già il titolo della rassegna di quest'anno ("I believe") connota il

Religion Today come un festival di cinema religioso ad uso e consumo *dei religiosi*. Le tante aperture all'ecumenismo non considerano che ci potrebbe essere in città qualche appassionato di cinema attento alle tematiche religiose che ha tuttavia intenzione di tenere lontani i ricordi del catechismo.

Ad esempio, la presentazione del film "Doctor God" dice: "Le persone religiose vivono più a lungo, si ammalano di meno e rispondono meglio alle cure. I risultati di numerosi studi statistici e scientifici." Purtroppo il film non è una parodia delle semplificazioni giornalistiche che si nascondono dietro frasi-passepartout come "numerosi studi scientifici" o "un'università americana". Allora i non credenti sono condannati a morire giovani? In questa furia di ecumenismo e dialogo interreligioso, si finisce per respingere chi non è moneisticamente immatricolato. Nella frase citata sopra, basta sostituire la parola "persone religiose" con dei credenti di una fede qualsiasi ("i cattolici", "i musulmani"...) per capire che il messaggio è vagamente intollerante.

3) I dubbi sul Religion Today escono moltiplicati dai verdetti della giuria. "The Passion" di Mel Gibson non aveva assolutamente bisogno di vincere un premio minore in un festival minore. Un festival che si vanta di essere ecumenico non può premiare un film impregnato di un tradizionalismo cattoli-

co che viene dritto dal medioevo, e che così tante discussioni interreligiose ha suscitato, a partire dall'accusa di antisemitismo (anche se secondo noi, più che antisemita, con tutti quei nasi adunchi il film è semplicemente lombrosiano).

La motivazione al premio lascia decisamente perplessi: "Nonostante l'estrema violenza delle immagini, questo ritratto delle ultime dodici ore della vita di Cristo mostra le estreme conseguenze dell'amore che perdona." Cosa vuole dire questa frase? Questa motivazione non spiega affatto perché "The Passion" è un film da premiare.

4) Invitare Claudia Koll in giuria non è stato un errore. Si sa che i personaggi televisivi possono dare alle piccole manifestazioni una visibilità che altrimenti farebbero fatica a trovare. Non è grave poi che la Koll vada in conferenza stampa col cagnolino. E non è grave che la Koll vada da Vespa a parlare in quelle puntate-pastone a tema pseudo-spirituale che Vespa sa imbastire così bene. Quello che secondo noi è grave è che l'ufficio stampa del Religion Today diffonda dei comunicati in cui si vanta della presenza della Koll a "Porta a porta" come se entrare in quel salotto per interposta persona fosse un grande traguardo da valicare.

Speriamo sinceramente che l'anno prossimo il festival sappia cogliere qualcuna delle ultime chance per rilanciarsi.

# Venezia 61 - Cinema Star in abbondanza

## Seconda parte

di Stefano Co'

Storie di malattie, di morte e di povertà sono cucite da giovani autori italiani come Vincenzo Marra e Daniele Gaglianone a storie di urbana disperazione che sembrano mettere il tappo a qualsiasi rigurgito di speranza.

In **Vento di terra** Marra, osservando il microcosmo dell'entroterra napoletano, inquadra un diciottenne che alla morte del padre cresce in fretta, vivendo senza paracadute (come dice lo stesso regista) e lottando per conquistare lo stipendio ma soprattutto il concetto di dignità in famiglia e nella società. Marra colpisce con un toccante e semplice documento di vita, che termina anche accusando lo scandalo dell'uranio impoverito, causa di malattia professionale negli eserciti. La storia, anonima, semplice e giusta nell'essenza, ha una forza morale che porta lontano, riferendosi anche al dolore sempre attuale e mai dimenticato dell'emigrazione (interna o esterna che sia). Egli ha una gran voglia di raccon-

tare, pur con i pochi mezzi disponibili, e dosa gli sguardi e i silenzi con riferimenti precisi alla poetica del neorealismo. Vuole testimoniare la priorità degli esseri umani al di là delle mode e dei bisogni fittizi, e parla perciò di bisogni e sentimenti primari, senza far morale; ci pensano le immagini e l'espressività di un cast tutto particolare ad arrivare al cuore e alla mente dello spettatore.

Gaglianone in **Nemmeno il destino** racconta la storia di tre vite disagiate giovanili, trasferite dal Veneto dell'ambientazione del libro di Gianfranco Bettin da cui è tratto al Piemonte, e fra di esse ne inquadra soprattutto una, su una cornice metropolitana che non offre alternative al lavoro forzato e su un handicappato rapporto di famiglia. Il nuovo cinema italiano guarda in faccia la società con la forza implicita della denuncia usando i volti di attori-non attori, resuscitando un cinema di impegno che però non sottova-

luta mai la forza del privato. Gaglianone, poi, a metà dell'opera, inserisce la storia in un riformatorio con una forza visiva e un ritmo e una coerenza narrativa che ci chiama complici. Affronta l'attualità dei sentimenti mixandoli ai problemi della vita dei giovani, facendo le rimostranze esistenziali e affettive a una società non più a misura d'uomo. Per cui il ragazzo che resterà solo, lasciato dagli amici per la morte di uno e la fuga dell'altro, affronterà l'amore della madre e lo capirà solo quando interviene la follia: per il resto lui e i suoi amici vivono più che emarginati in un limbo tra adolescenza e maturità che l'autore indaga con commossa partecipazione.

Interessante, anche se non del tutto convincente, **Il giorno del falco**, primo lungometraggio di un documentarista, fotografo e regista tv, Rodolfo Bisatti, in cui si narra un fatto di cronaca del Nord est: due tipi mascherati, il Vecchio e il Cinese, tentano una rapina armati di una pistola di plastica e il colpo va male. Un giornalista televisivo in crisi ricostruisce le identità delle persone che stanno dietro quelle maschere: un fioraio ambulante-poeta d'osteria che lavora senza particolare entusiasmo con la sorella e un meccanico specializzato in procinto di sposare una ragazza russa. Dall'indagine giornalistica sgorgano a fiotti due istantanee del ricco nord-est in cui due

persone «normali» diventano «banditi». Indagando sui due, si rende conto che sta realizzando un personale percorso nel tentativo di recuperare egli stesso un motivo profondo per il proprio lavoro e la propria esistenza. Scopre che quello che conta non è il risultato ma il cammino interiore di quel mondo dove ha ritrovato ancora umanità, autoironia e il valore dell'amicizia e del lavoro come strumento di conoscenza. I personaggi, anche minori come l'operatore frustrato che lo accompagna, raccontano però la storia di un luogo sfigurato sia da un punto di vista ambientale che morale da una crescita selvaggia. Piccola storia di "cani sciolti", con i suoi due "eroi" donchiescotteschi, **Il giorno del falco** mantiene un taglio comunque leggero, guarda ai margini della società, mostra - con sincero affetto - le loro idiosincrasie e i loro impulsi - e offre pure uno squarcio sull'ambiente conformista e superficiale del giornalismo televisivo locale, dando un'inusuale rappresentazione del nord-est mentre sottolinea con la penna rossa l'evoluzione (o involuzione) veneta degli ultimi decenni.

L'ultimo film italiano considerato, **Tartarughe sul dorso** di Stefano Passotti, è una storia d'amore, un melodramma triestino di trentenni sfortunati. Le prime immagini sono il gioco dello Scarabeo, metafora e simbolo da cui muove il film nel ricostruire, con le

lettere sparse e il gioco a incastri delle parole, i tasselli di un passato, la storia di due persone che cercano un altro. Lui è un ex galeotto, pasticciere per necessità, fotografo per talento, amante del circo e della fune, e grui-sta irrequieto. Lei è una studentessa in medicina, dal misterioso passato, che lavora come inserviente e vive con la zia sola a Trieste. Le loro vite si incontrano, ma non si trovano. Pasotti lavora creando "pannelli", fotografando situazioni, cesellando particolari, dettagli, fili di fumo, nuche scoperte, corde da circo in una teoria lenta di atmosfere degradanti. Cerca nei volti evocativi di Barbara Bobulova e Fabrizio Rongione i luoghi di un melodramma esistenziale che ha Trieste come sfondo e cornice. Nel melodramma è appassionato nel rievocare il melò, ma risulta troppo delicato per sostenerne il dramma e per coinvolgere gli altri.

Melò esistenziali sono riscontrabili anche al di là del confine nei **Predmetje (Sobborgi)** dello sloveno Vinko Möderndorfer, un'altra interessante scoperta veneziana. Qui un gruppo di amici di mezz'età trascorre il suo tempo in un bowling. Le giornate passano tutte uguali nella squallida periferia in cui vivono, tra le mura del club, i birilli e le battutacce ai limiti dell'insulto, alcool e sigarette. Piano piano le loro conversazioni rivelano le vicende delle loro vite, storie di persone ir-

realizzate, senza propositi e "povere". Un giorno una giovane coppia di origine straniera va a vivere nello stesso condominio di uno di loro. I due sono felici, stanno bene e vivono ancora di desideri. I "vecchi" invidiosi decidono di filmare la coppia mentre fa sesso. Dalla burla arriveranno a ogni genere di bassezze e violenze, giungendo ad una terribile ottica di irrazionale intolleranza, che li spinge a incolpare gli altri per le proprie miserie. Il regista racconta una storia d'odio in una periferia qualsiasi (come di ogni periferia del mondo?). L'irrazionalità dell'odio, sembrerebbe anche razziale e/o etnico, e la violenza estrema in cui si può tramutare uno scherzo sono ben resi dalle atmosfere evocate e dalla tensione piana, placida ma stringente con cui la narrazione evolve e lo stile minimal-realista si trasforma anche in un thriller alla Tarantino, mettendo in evidenza delle tracce sul conflitto jugoslavo ma soprattutto concentrando più ampiamente in un'analisi delle alienazioni delle periferie urbane.

Amos Gitai, stavolta, arriva a Venezia con un duro colpo alla Terra Promessa in cui torna sui drammi medio-orientali, ma da una prospettiva diversa, affrontando un tema particolare: la tratta delle bianche. Un film scioccante e duro: i fotogrammi iniziali mostrano una scena notturna, nel deserto del Sinai. Alcune donne dell'Europa del-

l'Est si scaldano intorno a un fuoco. Prima dell'alba, un gruppo di beduini le farà entrare in Israele. Qui saranno vendute all'asta come bestiame da Anna, trafficante di schiave bianche. Le vittime sono destinate a essere vestite, lavate con docce gelate, percosse, stuprate, costrette a rapporti orali. Non avranno altra scelta che eseguire quello che viene loro ordinato da Anna nell'Hostess Club, una casa chiusa in mezzo al Mar Rosso per il divertimento di israeliani e occidentali. Scandaloso e paradossale il finale: una discoteca in fiamme, per un attentato, ambulanze che portano via i feriti e Diana – una delle protagoniste – che urla felice «sono libera!». E, sullo sfondo, un coro di prostitute vestite di bianco che cantano un salmo inneggiante alla Terra Promessa e a Gerusalemme. L'amarissimo racconto di Gitai – con le sue ragazze razziate in Estonia con la promessa di un lavoro e via via ridotte ad annullarsi come persone – intercetta un ulteriore aspetto della devastazione che consegue al ferino istinto della vessazione e dello sfruttamento sull'essere umano che in ambito bellico diventa, se possibile, e purtroppo sempre più attuale, ancora più mostruoso.

L'altro film israeliano degno delle giornate veneziane, che ha vinto pure il premio (del pubblico) della Settimana della Critica, è **Ve lakachta lecha isha (E prenderai moglie)**, firma-

to dai fratelli Ronit e Shlomi Elkabetz, lei attrice di Gitai (in Alila), anche interprete del film. Siamo in Israele, alla fine degli anni '70, nei tre giorni che precedono i festeggiamenti del sabato, in una famiglia ebrea di origini marocchine e tunisine. Il marito è ossessionato dalla religione, lei inquieta cerca di rompere il silenzio. Ma non è un film sulla religione, non solo almeno nonostante il titolo biblico. Il set è la casa, pochissime le scene fuori, la cucina in cui tutto avviene: si mangia, si litiga; Viviane è lì che fa i capelli alle vicine... una claustrofobia di stridori emozionali che non riguarda solo lo spazio fisico o la vicinanza estrema a corpi e respiro dei personaggi. È come se questa mancanza di respiro concentrasse al massimo l'esterno, ne seguisse contraddizioni e violenza accumulata, la brutalità della guerra in una macchina sociale profonda, ambigua, non solo quasi rassicurante visione di terrorismi televisivi. Ma Viviane è un personaggio ostinato, che ha gli strumenti per rispondere ai tentativi delle sue due famiglie di controllo. Lo scontro riguarda l'amore, le relazioni affettive, l'essere individui pensanti e autonomi tra due modelli in sovrappressione: il pensiero arabo e ebraico che usa tradizione e religione in forma di controllo e di necessità politica e un pensiero (e un immaginario) obliquo di possibili verità. Così anche

qui – pur con la forza e la leggerezza di un'immagine metaforica – c'è una forte atmosfera "politica" che rimanda a un presente pesante.

Altra metafora storica passata (utile e necessaria per conoscere il presente) la si trova nell'ultimo film di Manoel De Oliveira **O Quinto Imperio** (dal sottotitolo **Allora come Oggi**), implacabile – per quanto anche sì ironica – demolizione/esaltazione del mito del potere, della «vana gloria di comando», del sogno di follia, del 'sogno' catastrofico dell'imperatore Sebastiano, sognatore che vuole esportare e allargare a tutto il Mediterraneo e ai mondi nuovi man mano scoperti la supremazia di una cultura e di una lingua e di un impero politico-religioso, a "maggior gloria di Dio, del Portogallo e della sua casata".

Film (immensamente?) costretto nelle "camere" della reggia e del potere, film da camera dove il mondo non si vede e guarda con noi la disputa storico-cerebral-religiosa tra la volontà di potenza e le sofferenti e deboli razionalità dei consiglieri e familiari. E anche di iperbolica autocritica sull'illusione di comando e di indirizzo, e infine di "regia" stessa, pur costretta nei limiti di un teatralissimo immaginario e inventario.

Uno sguardo più attento a quel continente africano evocato e rimosso è ne **L'enfant endormi** della ma-

rochina (che vive in Belgio) Yasmine Kassari, dove vengono mostrate le vicende di due giovani donne che vivono in uno sperduto gruppo di case nel Nord del Marocco, in assenza di uomini. Questi infatti partono alla ricerca da di un lavoro, lontano dal loro paese per mesi e mesi, lasciando spesso le loro compagne incinte. Protagoniste dell'**Enfant endormi**, quell'infante ancora nel grembo materno che con un rito magico viene addormentato in attesa che il proprio padre torni, sono Zeinab e Alina, donne che vivono nella speranza, il più delle volte vana, del ritorno dei loro uomini. E allora il villaggio diventa fioriere di nuovi incontri, di situazioni non codificate dalle usanze e dai riti del luogo. Così un supposto adulterio, una necessaria e sentita indipendenza della propria persona, fanno esplodere un piccolo scandalo che sfocia, come sempre, in brutta violenza. E una videocamera, in mezzo a un insieme di pratiche arcaiche, di pareti domestiche senza piastrelle, di letti appoggiati per terra, può diventare mezzo primario di comunicazione, momento liberatorio, strumento di emancipazione. Per abbattere lo stallone, per non ripiegare su se stesse e scegliere da sole il proprio futuro. Magari in compagnia di qualche uomo.

Contraltare di **Izo**, sussulto 'da suicida' di un grande eccentrico come

Miike Takashi, l'esibizione degli eccessi e il tentativo folle di riorchestrarli, o di consegnarli in un blues nipponico tra punk e John Lee Hooker, dove un demone fuoriluogo, anarchico e cattivo, pura distruzione e puro male, pura volontà di annullamento e azzeramento (anche della filosofia del potere o del potere della filosofia, rappresentato da un Kitano ancora attore sublime), percorre tutti i corridoi, i labirinti, i vicoli ciechi della società e della storia giapponese; risulta il film giapponese del taiwanese **Hou Hsiao-hsien, Kohi Jikou (Café Lumière o L'ora del caffè)**, in cui i due giovani inquieti protagonisti, tra il controllato disordine di un negozio di libri e molte tazze di caffè, tra l'amicizia e la consuetudine di trovarsi, cercano di mettere ordine nelle proprie vite. Omaggio esplicito a Ozu e al suo Giappone che torna qui nel racconto di pathos minimalista, nella linea tracciata di una ragazza vagante per una Tokyo disegnata quasi astrattamente dai treni sospesi sulla città. Intrecci di suoni e coincidenze, una storia quasi senza storia con lei che insegua qualcosa sulla mappa metropolitana, ha un amico libraio appassionato di rumori ferroviari, mentre aspetta un bambino da un cinese di Taiwan che produce ombrelli, e due genitori gentili e silenziosi. Hou Hsiao-hsien dà una direzione al caos dei segni, li ricostruisce sul suo schermo cinema-

tografico, crea false prospettive, ridisegna Ozu con la leggerezza di un altro tempo dove però il tè (ora diventato caffè) versato forma un flusso dorato, perfettamente corrispondente a quello dei pensieri in movimento.

Il personale leone d'oro di chi scrive è **Hauro no ugoku shiro (Il castello errante di Howl)** di Hayao Miyazaki, ultima fatica del suo magico inchiostro che mischia ambientazioni in costume e modernismo tecnologico. Siamo in un set europeo della fine Ottocento, città di eclettiche architetture asburgiche e inglesi, dominate da palazzi imperiali di assoluta magniloquenza, Londra sembra Praga, Vienna, Parigi, con i ponti cesellati, le stradine tortuose, le botteghe, lo svettante skyline di comignoli, campanili e chiese, dove 'si svolge una guerra, la battaglia tra forze occulte legali e illegali. Faraonici zeppelin di ferro dotati di ali d'uccello solcano il cielo e sganciano bombe "vive", così intelligenti da colpire la città, infiammare le case e sterminare tutti, esseri umani e esseri mutanti. A contendere questi mostri di ferro è il mago Howl, bello come l'argento di giorno e cupo come l'uccello notturno, predatore grifagno, aquila urlante in preda a furia vendicativa, in cui è costretto a trasformarsi. È la prima delle metamorfosi cui assistiamo, il primo incantesimo metà magia metà condanna. Non c'è pietà in Howl, fin-

ché non la vede negli occhi di Sophie, che pensa di essere brutta e lo diventa davvero trasformata da un incantesimo in una 90enne dalle ossa scricchiolanti. Il «castello che si muove» di Howl è un agglomerato sbuffante, un assemblaggio di ferraglia, un incastro di tubi, ventole, cannoni, un astronave di archeologia industriale che procede traballante su quattro zampe d'uccello. Dentro il più grande scompiglio, ruggine e degrado, vi abitano oltre al mago-uccello un bambino con un cappuccio barbuto pronto a trasformarsi, per gli estranei, in un nano e uno spiritello del fuoco dagli occhioni sgranati che manda avanti il baraccone. Sul castello sale la Sophie nonnina che, insieme a uno spaventapasseri vestito da mago di Oz nipponico, a un cagnolino asmatico e a una vecchia strega afflosciata e senza più poteri, ridotta a disabile centenaria, libereranno Howl dalla condanna ad essere rapace alato e il mondo dalla guerra. Miyazaki costella sue favole di esseri in bilico con la fantasia occidentale in un mix stupefacente di misterioso e sacro, di comico e tragico: spettri giapponesi e figure in metamorfosi distillate dal pensiero scintoista s'incontrano con le figure nate dalla penna della scrittrice inglese Diana Wynne Jones, suo è il romanzo d'origine riscritto da Miyazaki. Si aprono nella tela della vicenda mondi su mondi, e ogni invenzio-

ne ne porta un'altra in un carosello di infinite possibilità, come quelle che apre la porta del Castello errante: sopra c'è una girandola colorata e prima di uscire la si fa correre, dal colore che essa sceglie cambia il mondo che fa trovare fuori: città o le Alpi, alpeggi bianchi e verdi con caprette e pastori. È così che il castello si nasconde dalle bombe e dalla distruzione. Siamo sempre da un'altra parte, dislocati, disorientati. È tutta una costellazione di soggetti e oggetti ai margini della storia, la "cornice" del quadro più che la scena madre, la frenesia dei più piccoli che agiscono fuori dai riflettori, a dare l'impulso al cinema di Miyazaki. E la pietà per ogni irrecuperabile «cattivo» come la strega della spazzatura che ha fatto l'incantesimo a Sophie, sconfitta dalla magia ufficiale, che si convincerà a restituire il cuore a Howl con la promessa di condividere la vita nel "Castello volante". La guerra avrà dunque termine e Howl può tornare ragazzo. E lei, la cappellaia un po' matta del "Wonderland", vestita esattamente come Alice, si riprende i suoi 18 anni ma resta bianca, scolorata dai raggi stellari, a testimonianza del futuro e del «cinema d'animazione per anziani»: l'età non separa gli individui, e nessun'altra cosa, né il colore dei capelli, della faccia, né il numero delle gambe, la forma gasosa o materica ... la giustizia è unica

per tutti. C'è un solo sogno, dice Miyazaki, e – purtroppo – anche un solo incubo.

Ma anche il film della regista finlandese Pirjo Honkasalo "The 3 rooms of Melancholia" – I tre stati della melancholia" meritava a parere di chi scrive un premio tra i più prestigiosi. Si tratta di un film documentario con dentro delle microstorie in tre momenti, rispettivamente: "Stati n° 1 Nostalgia", ambientato in Russia nell'Accademia militare di Kronstadt, l'isola fortezza di fronte alla città di San Pietroburgo; "Stato n° 2 Respiro", ambientato a Grozny la capitale della Cecenia ridotta a un ammasso di rovine; "Stato n° 3 Ricordo", ambientato in Inguscizia a 4 chilometri dal confine con la Cecenia. La grande capacità di questo film documento è quella di saper raccontare attraverso piccole microstorie di vita la vulnerabilità della mente dei bambini e la conseguente angoscia che si proietta sul loro e sul nostro futuro. I personaggi principali del film sono infatti dei bambini dai 9 ai 14 anni. I primi, quelli dell'Accademia voluta da Putin per raccogliervi orfani provenienti da famiglie sfasciate dall'alcolismo e dalla guerra (in Afghanistan prima e in Cecenia poi) e qui raccolti e accolti dai più disparati angoli della Russia per essere educati alla disciplina militare in funzione dell'annientamento del nemico, identificato

oggi col ceceno, la cui definitiva sconfitta trasforma il soldatino di oggi in eroe della patria domani. Gli altri personaggi in Cecenia sono bambini orfani o in procinto di diventarlo raccolti a decine in una Grozny, rasa al suolo dai russi in 10 anni di guerra, da una donna, Hadizhat Gataeva, che fa loro da mamma e li trasferisce in Inguscizia nei campi di raccolta per profughi ceceni sfuggiti al nemico che incombe poco distante. Le icone del nemico sono così collocate in maniera inesorabile su entrambi i fronti e questi bambini hanno la serenità di un albero privo di foglie, come se avessero già vissuto al loro interno una vita, come se tutto il dolore e la nostalgia che sono propri della vita adulta, tutto l'abbandono, fossero già accumulati sulla loro fragili spalle. La regista nelle sue parole di presentazione del film conclude con la considerazione che "cancellare le icone del nemico richiede che si accetti la grazia insieme alla giustizia. La grazia non risiede nel mondo della logica e della ragione – in altre parole: è una liberazione totalmente gratuita dalla coazione di odiare". Da qui forse il significato di quella melancholia con cui ha voluto titolare sinteticamente il suo racconto, alla riuscita del quale, bisogna aggiungere, contribuisce adeguatamente una colonna sonora di rara intensità, e degli esterni tra le rovine di Grozny e sul Caucaso che danno la

misura della tragedia e dell'impossibilità di venirne a capo con logiche di guerra e con mezzi militari.

Ricordiamo solo brevemente le altre opere viste su cui si potrà ritornare in un futuro – i corti politici ed essenziali di W. Kentridge come **Tide Table**, sulle differenze razziali ed economiche, e Rachid Bouchareb, **L'ami y'a bon**, sul contributo negato dei senegalesi e degli africani alla II° guerra mondiale; gli interessanti cinesi, ma non compiutamente riusciti, **Il Mondo** di un grande come Jia Zhangke, sull'insofferenza controllata dei giovani che lavorano e sognano in un parco di Pechino d'attrazioni miniaturizzate e sull'avvenuta globalizzazione, e **Kuang Fang** (letteralmente più o meno *Disinibiti*) di Leste Chen, sulle difficoltà della crescita e dell'amicizia e dei sentimenti interpersonali tra tre giovani studenti; il (mica tanto) fanta-thriller politico **The Manchurian Candidate** di Jonathan Demme, con il ruolo determinante e manipolatorio dei mass media, l'influenza e il predominio delle multinazionali, lobby petrolifere innanzitutto, l'uso più o meno spregiudicato delle "medaglie di guerra", che racconta sotto forma di spy-story d'altri tempi un'America scossa, tumefat-

ta, spaventata, così come la commedia agro-dolce di Steven Spielberg, **The Terminal**, nuovo esperimento alla Capra con sottotesto critico-amaro, che ci riportano dritti agli aurei anni sessanta; la storia tragica di una vendetta che trova la sua terribile "giustificazione" in **Dead Man's Shoes**, di Shane Meadows, tra i più interessanti del cinema indipendente britannico, sulla violenza a un fratello minore afflitto da un leggero ritardo mentale e "sedotto" da una gang cittadina di provincia...

Non si può allora che concludere con una metafora lo stato della Mostra di Venezia, la "cornucopia dell'abbondanza", e constatare l'interesse del cinema attuale non solo per i privati sentimenti, le emozioni, le crisi familiari e di coppia di tanti film "di interni", ma pure per le riflessioni più generali, nei temi e nei modi più diversi, sulle questioni collettive che domandano a tutti le basi della vita, chi siamo, dove andiamo, cos'è la morte, dov'è la coscienza, e affrontare il tema del "cancro" della tecnologia non rielaborata, la fine della natura, l'alienazione, il più che possibile suicidio delle metropoli e infine il "cuore, l'amore in tutte le sue forme ed espressioni...

## A proposito di suicidio

di Silvano Bert

**Un adolescente, di quattordici anni, si suicida in un paese del Trentino. Lascia una lettera in cui si intravede il malessere. Dei suicidi quasi mai conosciamo l'identità. I genitori questa volta ne svelano il nome per tutti, e parlano. Sui giornali locali attorno a Leonardo nasce il dibattito. L'Adige, il 14 novembre, organizza una tavola rotonda a Trento, a Palazzo Geremia, e non tutti gli interessati trovano posto.**

**Alla domanda del direttore, Paolo Ghezzi, "del suicidio dobbiamo parlare? e come?", ho provato, quel giorno, da insegnante, a rispondere così.**

### Reimparare il "mestiere di vivere"

Per parlarne, per pensarci, abbiamo la parola. Non abbiamo che la parola. La parola comunica, unisce, è un filo che lega. Ma la parola, anche, separa, taglia, è un'arma che ferisce. Sia quando la sussurriamo, muovendo le labbra, guardandoci in faccia, sia quando tracciamo righe nere sulla pagina bianca. Per questo la sentiamo inadeguata a spiegare la scelta di un ragazzo che rinuncia alla vita, a consolare chi resta, lo ha amato, e noi, coinvolti, seppure lontani. Inadeguata a mediare con qualche chiarezza il guazzabuglio di pensieri e di emozioni che ci turbinano dentro.

Ma il silenzio non è potersi ritrarre dal rischio della parola. E' anch'es-

so un filo che lega, un'arma che ferisce, perché il silenzio non è l'alternativa, è il grado zero della parola.

I giornali, scriverli, leggerli, sono il modo con cui una società interroga se stessa, ogni mattina. Hanno cento difetti però: sottoporli ad analisi critica è il modo con cui una società moderna ripensa, ri-interroga se stessa, per quel suo ragazzo che rinuncia alla vita. Un bambino, moderno, che ha frequentato la scuola per anni, che doveva esservi accolto per altri anni ancora.

Per questo la scuola, gli insegnanti, hanno la responsabilità di rispondere sulla modernità, sul contesto in cui gli eventi accadono, e ci traumatizzano. Nel futuro non intravediamo più il pro-

gresso, né la provvidenza. Possiamo però aiutare i ragazzi a capire come siamo approdati alla modernità, come siamo divenuti moderni. Come si è formato storicamente questo mondo che ha reso l'individuo più libero dai vincoli che lo opprimevano: vincoli familiari, sociali, territoriali, politici, religiosi. Lo ha reso più libero, e lo ha lasciato più solo.

Dobbiamo raccontare storie che spieghino un poco il trionfo della libertà e la lacerazione della solitudine.

Il formarsi della polis, che cresce, dalla città, alla nazione, all'Europa, al mondo, che chiede impegno e adesione, ci rassicura con l'identità, e insieme vede crescere i mali che la corrodono, dall'interno.

La tensione a convivere insieme, diversi, e la pulsione allo scontro armato, per vincere. L'eros, l'amore, che ci costituisce, ci attrae, e ci travolge nel vortice, fino alla morte. La religione secolarizzata che ci impegna, ci consola, e ci rende fanatici.

Storie dalla letteratura, in cui la modernità ci appare un grande progetto, un trionfo, ma incompiuto. *"Quando muti questi occhi all'altrui core, / e lor fia voto il mondo, e il dì futuro / del dì presente più noioso e tetro..."*. Quando la vita diventa tempesta, la morte può apparire un porto in cui trovare la quiete. *"Meglio è morir che trarre/ selvaggia vita in solitudine, dove / a niun sei caro, e di nessun ti cale"*. Quando non importi a nessuno,

e non ti importa di nessuno, dice il re Saul nella tragedia di Vittorio Alfieri, allora è meglio morire. O il pensiero viene, ti chiama, come racconta Giacomo Leopardi ne *Le Ricordanze*: *"E già nel primo giovanil tumulto / di contenti, d'angosce e di desio, / morte chiamai più volte, e lungamente / mi sedetti colà sulla fontana / pensoso di cessar dentro quell'acque / la speme e il dolor mio."*

Anche la scienza, e la tecnica, hanno bisogno di storie. Un grande fisico, Ludwig Boltzmann, dedicò la vita al progetto di ridurre la natura al rigore delle leggi meccaniche. Dopo il fallimento sperimentò l'angoscia della solitudine, fino al suicidio, nel 1906.

La modernità è una lacerazione che dobbiamo provare a sanare, almeno un poco. Nel Dialogo leopardiano il filosofo Plotino sussurra all'amico Porfirio: *"Viviamo Porfirio mio, e confortiamoci insieme: non ricusiamo di portare quella parte che il destino ci ha stabilita, dei mali della nostra specie. Si bene attendiamo a tenerci compagnia l'un l'altro; e andiamoci incompagnando, e dando mano e soccorso scambievolmente; per compiere nel miglior modo questa fatica della vita. E quando la morte verrà, allora non ci dorremo: e anche in quest'ultimo tempo gli amici e i compagni ci conforteranno: e ci rallegrerà il pensiero che, poi che saremo spenti, essi molte volte ci ricorderanno, e ci ameranno ancora."*

È possibile parlare, e scrivere, del suicidio, come di un interrogativo, una

comunicazione estrema di chi non vede vie d'uscita, che ci viene dal fondo di questo progetto incompiuto, lacerato, che è la modernità? Anche il suicidio occulto, quegli itinerari autodistruttivi che hanno il nome di alcolismo, droga, incidenti stradali.

In questo periodo sono stato chiamato a parlare di scuola qua e là. Leggo sempre, a studenti, insegnanti, genitori, un articolo scritto nell'aprile 2002, dopo l'incidente stradale in cui, in Val di Non, persero la vita quattro ragazzi. *"Perché non sono sufficienti le raccomandazioni, né la paura e la minaccia di ciò che è già successo ad altri ragazzi? Io penso che i giovani fanno, razionalmente, che a bordo del loro cavallo d'acciaio possono anche morire. Lo mettono nel conto. Forse, in qualche istante, persino lo pensano. Qualcuno, inconsciamente, lo desidera addirittura."* È stata quest'ultima frase, che io ho scritto di corsa, quasi sopra pensiero, a sollecitare, spesso, la discussione. E l'affermazione di Stefano, il ragazzo di Campodenno morto nell'incidente: *"noi non capiamo il mondo, il mondo non capisce noi"*.

A scuola, come fragile antidoto al desiderio di correre, possiamo elaborare un pensiero più profondo, e più tenero, sul mondo, sul piacere, sulla donna, sull'infinito, su Dio. La scuola protegge con il suo sapere, con lo stare insieme, piccoli e grandi, adolescenti e adulti, ad elaborare una cultura che

fronteggi i problemi che cambiano.

La modernità è un campo d'azione in cui anche tu, insegnante, studente, puoi portare un mattone al "fare società". E instillare così fiducia. Quante volte ho raccontato dell'assemblea con Antonino Caponnetto, il magistrato che fondò il pool antimafia. I miei studenti rimasero allora colpiti da una sua frase: *"A Palermo, i giovani che riusciamo a trattenere a scuola, sanno resistere meglio alle sirene della mafia, al rischio di morire, e di uccidere"*.

Instillare fiducia. Certo, anche gli insegnanti hanno diritto di essere stanchi. Nella società tante cose giocano contro: il contesto politico, quello ristretto, in Italia, quello più vasto, nel mondo, non educa certo a "sprazzi di senso". *"La via corre lungo una corda che non è tesa nel vuoto, ma appare appena sopra la terra, sembra fatta più per inciamparci che per camminarci sopra"*, scrive Franz Kafka in suo aforisma.

Eppure noi insegnanti dobbiamo saperlo, ce lo ripete Sigmund Freud: *"La scuola deve fare qualcosa di più che evitare di spingere i giovani al suicidio; essa deve creare in loro il piacere di vivere, e offrire appoggio, e sostegno"*.

Persino quando dobbiamo punire, perché un ragazzo ha allagato la scuola, a nessuno di noi venga in mente di espellere un ragazzo da scuola. Perché a scuola si reimpara ogni giorno il "mestiere di vivere".

A conclusione di questo numero vogliamo segnalare ai nostri lettori l'ultimo numero della rivista "CONCILIUM" dedicato al tema "Un altro mondo è possibile" di cui riportiamo il sommario:

Necessità di alternative  
 Altri mondi nell'orizzonte della cittadinanza planetaria  
 L'utopia sequestrata  
 Rappresentare Dio e "un altro mondo"  
 Il Dio di Gesù e i "possibili" della storia  
 Dio dalla parte dei poveri e della giustizia?  
 Alla ricerca della fionda di Davide  
 Religione e potere  
 Economia e spiritualità  
 Invertire la storia

Si tratta di un numero che pone coraggiosamente domande impegnative già nell'editoriale che introduce i saggi del volume.

Eccone alcune:

- La chiesa "sacramento universale di salvezza" (LG 1) ha ancora posto in un mondo diverso?
- In un mondo più fortemente globalizzato e familiarizzato, le religioni, con il loro potenziale di fedi, di sogni e di etica, hanno la possibilità di assumersi un compito trasformatore? – considerato che lasciate alla loro inerzia, le chiese e le religioni crocifiggono e seppelliscono, sotto il loro peso istituzionale, le energie messianiche.
- La religione, la spiritualità, la teologia possono aiutare questo mondo ad essere sostenibile ecologicamente ed eticamente, aiutandolo a diventare "altro"?
- Potrebbe Dio, alla fine, volere qualcosa di diverso per il nostro mondo?

Lo sviluppo dei vari saggi che compongono il volume abbozza rispo-



*Saremo grati ai lettori che vorranno comunicarci l'indirizzo di altri amici interessati a ricevere questa rivista.*

In caso di mancato recapito, restituire a Trento C.P.O. Il mittente si impegna a pagare la relativa tassa.

«L'INVITO», trimestrale - Recapito provvisorio: via Salè 111 - Povo (TN), Tel. 0461 810568 - Collettivo redazionale: Maurizio Agostini, Daniela Anesi, Chiara Bert, Silvano Bert, Alberto Brodesco, Stefano Cò, Nino Di Gennaro, Selena Merz, Mara Orsi, Mattia Rauzi, Piergiorgio Rauzi (resp.le a termini di legge), Giovanni Sartori, Viviana Tarter, Cristiano Zuccher - Abbonamento annuo € 15,00 - Un numero € 4,00 - C.C.P. 16543381 - Reg. presso il trib. di Trento, li 3.6.78 n. 272 reg. stampe - Poste Italiane S.p.A. - Sped. in abb. post. - D.L. 383/2003 convertito in legge 27/02/2004 n. 46, art. 1, comma 2 DCB Trento - Litografia Effe e Erre s.n.c., Trento. [www.linvento.it](http://www.linvento.it) - [linvento@virgilio.it](mailto:linvento@virgilio.it)