

L'etica di chi non crede

Un percorso di storia delle idee da Voltaire a Il nome della rosa

A CHE COSA NON CREDE, CHI NON CREDE

Per onestà, devo precisare che il tema di questo intervento è direttamente ispirato ad una celebre conversazione – *In cosa crede chi non crede?* – che ebbe luogo nel 1995 tra il cardinal Carlo Maria Martini e Umberto Eco. Il taglio che darò alla mia riflessione, tuttavia, sarà del tutto differente, visto che il percorso che vi propongo è di carattere storico, non teologico né filosofico.

Non procederò per astrazioni o concetti universali: più semplicemente, cercherò di esaminare come hanno ripensato l'etica, e rifondato le basi del comportamento morale, alcuni intellettuali che, a mio modesto avviso, possono essere considerati solidi punti di riferimento per tutti, in virtù della potenza delle domande che hanno sollevato, prim'ancora che delle risposte che hanno avanzato. Insomma, tenterò un percorso di *storia delle idee*, e partirò da lontano, da molto lontano, visto che un serio discorso sull'argomento del rapporto tra etica e laicità (più o meno radicale) non può che iniziare nel tardo XVII secolo.

Si faccia attenzione ad un altro problema, di segno diametralmente opposto: il nostro percorso non può iniziare prima. Infatti, fino al Seicento inoltrato, chiunque in Europa dichiarasse di *non credere* rifiutava uno o più articoli della fede cristiana, ma si muoveva all'interno del medesimo sistema mentale, delle medesime coordinate. In ultima analisi, il *non credente* era tale perché rifiutava uno o più dogmi, oppure perché non credeva all'autorità del papa o all'esistenza del purgatorio; in pochi casi limite, si poteva persino giungere fino ad affermare che il concetto di Trinità era un'assurdità, che era un'inutile forzatura concettuale e che il Nuovo Testamento (nella sua essenzialità e sobrietà dottrinale) non aveva nulla a che fare con le speculazioni teologiche dei Concili di Nicea, di Costantinopoli o di Efeso.

Il punto, però, è proprio questo: fino al Seicento inoltrato, *chi non crede* si appella alla Bibbia, e in fondo è alla ricerca di un cristianesimo più puro e più autentico. Può spingersi fino all'estremo, cioè fino a dichiarare che nessuna Chiesa può essere certa di trovarsi nel giusto, perché all'uomo non è concesso sapere se hanno ragione i cattolici, i luterani o i seguaci di Calvino; può perfino sostenere che lo Stato, per questo motivo, non deve prendere posizione, né mettere la sua spada e il suo potere a servizio di una confessione invece di un'altra, e lasciare l'intera questione alla coscienza del singolo individuo. Ci si può spingere, addirittura, fino alla riduzione dell'intero cristianesimo a etica: eppure, ripeto, ci si muove all'interno di coordinate cristiane.

I primi bersagli del nuovo atteggiamento che, gradualmente, vediamo emergere, a fine Seicento sono i *malefici*, termine con cui venivano designate le diaboliche azioni di cui erano accusate le streghe. Con coraggio via via più solido, ed una lucidità mentale sempre più determinata, un numero crescente di giudici si rifiutò di prendere in considerazione il reato di stregoneria, dapprima liquidato e poi semplicemente cancellato in virtù della *impossibilità* degli atti in questione (il sabba, il volo notturno, la possibilità di danneggiare il prossimo in modo soprannaturale). La seconda offensiva colpì le comete, temute per secoli perché ritenute segni divini, annunciatrici di sventure, e considerate invece, da parte chi non condivide più queste idee (degradate a sciocche superstizioni buone, al massimo, per il popolino) semplici corpi celesti, non diversi dagli altri astri. Il passo successivo fu il rifiuto deista del miracolo, che andò di pari passo con la critica – iniziata, tra gli altri, da Benedetto Spinoza – della Bibbia come libro infallibile, che contiene la rivelazione divina.

Siamo di fronte alla prima grande sfida che la cultura laica lancia alla tradizione cristiana: una sfida che mantiene ancor oggi tutta la propria validità. Il testo biblico e qualsiasi altro libro sacro, infatti, da parte di chi non crede, sono guardati come opere puramente umane. Quindi, possono (devono) essere esaminati con lo stesso rigore critico che viene applicato all'*Iliade*, all'*Odissea* e a tutti gli altri prodotti dell'antichità; abbiamo citato Omero apposta: infatti, come nel caso di quegli antichi poemi, ben presto una lettura attenta (*storico-critica*, si può già dire) mise in luce contraddizioni e contrasti, segno evidente del fatto che gli autori erano diversi, numerosi e caratterizzati da idee molto differenti. A livello etico, potremmo dire che la prima istanza che la cultura laica – in via di definizione – ha posto come ineludibile è il *sensu della veracità*, o, se si preferisce, *l'onestà intellettuale*.

<<*Sapere aude!* Osa conoscere! Abbi il coraggio di servirti del tuo intelletto, senza la guida di un altro>>. È questo, secondo Immanuel Kant, il *motto dell'Illuminismo*. Questo principio vale in qualsiasi ambito, anche se nasce nello specifico campo degli studi biblici; infatti, come lo studioso di problemi religiosi e il teologo non possono ignorare o minimizzare i problemi che sono posti alla fede dal fatto che il testo sacro è figlio di un preciso contesto culturale, così le posizioni politiche (o, di nuovo, religiose) di uno scienziato, di uno storico o di un docente non possono intralciare la serietà e l'obiettività del suo lavoro di ricerca o di divulgazione.

Portiamo, per essere chiari il più possibile, qualche esempio, il primo dei quali ci rimanda all'epoca storica da cui è partito il nostro percorso: Galileo Galilei, infatti, nelle lettere che scrisse nel 1613, applicò al suo campo di studi il moderno (laico) concetto di *onestà intellettuale*, si pose il problema della *libertà di ricerca* e chiese che lo studio della natura non fosse intralciato dai dogmi. Il problema si ripropose due secoli dopo, con le teorie di Darwin, che i *fondamentalisti* cristiani protestanti¹ degli Stati Uniti hanno cercato di combattere in ogni modo, opponendosi, soprattutto, al loro ingresso nei programmi scolastici. Applicato al campo degli studi storici, il principio della *veracità* ci spinge a guardare ai numerosi tentativi cattolici di *addolcire* la durezza delle crociate o delle procedure del tribunale dell'Inquisizione, non meno che alla necessità di affrontare in termini veritieri tutti i drammi del XX secolo: il fascismo, nella sua dimensione dittatoriale e totalitaria; il tragico fallimento dell'esperimento comunista in URSS o in Cina, oppure alcune pagine non del tutto limpide della vicenda resistenziale. L'istanza dell'*onestà intellettuale* è un micidiale rasoio, che chiunque –credente o laico– deve usare senza esitazione, proprio perché non crede a nessun idolo, di qualsiasi natura o colore.

Il crollo delle ideologie ha decisamente mutato il clima culturale, permettendo un'analisi più corretta del passato; d'altra parte (dopo un breve momento di euforia, che aveva spinto qualche ingenuo ad affermare che era giunta *la fine della Storia*, poiché pareva che la democrazia e il capitalismo non avessero più rivali né alternative) il caos che è seguito alla caduta del Muro di Berlino e alla disintegrazione dell'URSS ci ha posto bruscamente a confronto con un problema che pensavamo di esserci lasciati per sempre dietro le spalle: il fenomeno del fanatismo religioso. Paradossalmente, è proprio alle radici stesse del pensiero laico che dobbiamo tornare, e chi non crede deve davvero alzare la propria voce per sostenere di nuovo il concetto di tolleranza.

Ovviamente, la figura di riferimento cui volgerci è Voltaire, che l'istanza dell'*onestà intellettuale* obbliga a ricordare anche nei suoi numerosi atteggiamenti a dir poco problematici: basti pensare al disprezzo che provava (al limite del razzismo) per i neri e per gli ebrei. Resta che i suoi appelli al rispetto delle opinioni di tutti e, in particolare, ad evitare qualsiasi violenza che nasca da motivazioni religiose, sono tornati di stringente attualità. Basti pensare a quanto il filosofo francese scriveva nel *Dizionario filosofico*, nel quadro più vasto del suo *Credo deista*:

<<Credo che il persecutore sia abominevole, e venga subito dopo l'avvelenatore e il parricida.

Credo che le dispute teologiche siano al tempo stesso la farsa più ridicola e il flagello più orribile della terra, immediatamente dopo la guerra, la peste, la carestia e la sifilide²>>.

Sicuramente, possiamo affermare che il *dialogo*, l'*apertura mentale* e la *curiosità* per chi è portatore di un'esperienza religiosa e culturale diversa dalla nostra sono valori più alti e più nobili. Personalmente, però, mi accontenterei della *tolleranza*, obiettivo minimo, certo, ma raggiungibile, forse, e sicuramente meno lontano degli altri menzionati in precedenza.

VOLTAIRE E LEOPARDI: IL CORAGGIO DI GUARDARE LA REALTÀ IN FACCIA

Esponente di punta dell'Illuminismo francese, Voltaire può essere preso come punto di riferimento da chiunque rifletta sul tema della fondazione di un'etica laica, per varie altre ragioni. La prima riguarda la capacità (l'*onestà intellettuale*, potremmo di nuovo chiamarla) di mettere in discussione alcuni concetti fondamentali del suo stesso movimento. Nel 1755, infatti, quando un tremendo terremoto distrusse la città di Lisbona, provocando migliaia di vittime, Voltaire ebbe il coraggio di discutere uno dei presupposti su cui poggiava l'intero progetto culturale illuminista, quello secondo cui *il cosmo è ordinato*, per cui *viviamo nel migliore dei mondi possibili*.

L'Illuminismo ne era profondamente convinto. Era fiducioso nella possibilità, per l'uomo, di raggiungere la felicità terrena, proprio perché il mondo intero era retto da regole razionali e comprensibili: chiunque le avesse seguite, e comprese mediante la ragione, sarebbe vissuto in armonia con i propri simili e con la natura. Il giudizio sul passato, pertanto, era duro e severo: tutto il Male che aveva caratterizzato la storia passata era attribuito al fanatismo o al mancato uso della ragione; all'opposto, e di conseguenza, l'Illuminismo credeva nel futuro e nel progresso (un concetto nuovo, tutto moderno, visto che Rinascimento e Riforma, del tutto identici sotto questo profilo, proiettavano entrambi la perfezione in un passato remoto ampiamente idealizzato).

Il brusco risveglio dal sogno illuminista arrivò –come abbiamo detto– nel 1755. Il terremoto del 1° novembre, in effetti, sbriciolò tutte le certezze dei *filosofi*. La prospettiva di una felicità terrena parve d'un tratto quanto mai aleatoria e fondata su basi tutt'altro che solide; la ragione –che prometteva di spiegare ogni cosa e avrebbe dovuto essere la magica chiave capace di aprire tutte le porte– si rivelava improvvisamente incapace di capire e impotente nella lotta contro una natura imprevedibile, che si era mostrata improvvisamente maligna.

Voltaire fu il più lucido e coraggioso (di nuovo dobbiamo tirare in ballo l'*onestà intellettuale*) a trarre tutte le conclusioni che bisognava tirare; le sue provocatorie domande vennero esposte dapprima nel *Poème sur le désastre de Lisbonne* e poi nel romanzo filosofico *Candide* (del 1759). Il messaggio di entrambe le opere può essere riassunto mediante un verso del *Poema*: <<Bisogna confessarlo, il male è sulla terra>>. Si tratta di un *male metafisico*, sovrumano (ed anzi disumano), irrazionale e incomprensibile, connaturato all'essere stesso del mondo, e che, quindi, mette in discussione la bontà stessa del suo Creatore. Voltaire infatti, com'è noto, non era affatto ateo, ma deista, cioè credeva all'esistenza di un Essere Supremo, di un Architetto che aveva dato vita al grande sistema dell'universo, ma poi non aveva più bisogno di interferire nel suo perfetto funzionamento.

Altri intellettuali – primo fra tutti Rousseau – non ebbero lo stesso coraggio di Voltaire e cercarono di limitare i danni ricorrendo ad argomenti già esposti in passato dai teologi. Il filosofo ginevrino, ad esempio, mise l'accento sugli errori compiuti dagli abitanti della capitale portoghese, che avevano costruito le loro case troppo alte e troppo a ridosso del mare. Voltaire non nega questo tipo di errori, e condanna con la solita durezza l'idea che il terremoto sia una punizione divina. Resta che l'idea della perfezione del mondo e la provvidenza divina, a suo giudizio, hanno ricevuto a Lisbona un colpo mortale.

Nel giro di una generazione, il deismo lasciò il posto al *naturalismo meccanico*, alla prima concezione materialistica moderna pienamente compiuta e veramente matura. In natura, secondo tale visione, *nulla si crea, nulla si distrugge, tutto si trasforma*. Può essere utile ricordare che, in Francia, questa nuova dottrina trovò all'inizio un singolare strumento di divulgazione, quello dei romanzi erotici. Si trattava di libri che erano pubblicati in modo affatto clandestino, oppure erano importati di contrabbando dall'Olanda; erano rigorosamente anonimi, perché proibiti, cioè colpiti dalla censura del re, e avevano un contenuto licenzioso, per non dire decisamente pornografico. Ad una prima elementare lettura, ci si può limitare ad osservare che tale insistenza sul sesso è perfettamente coerente con alcuni dei tratti dell'Illuminismo sopra delineati: esattamente come, in età medievale, l'insistenza sulla felicità ultraterrena aveva portato a disprezzare e rifiutare il piacere sessuale, così ora, da un movimento preoccupato soprattutto della *felicità mondana*, esso poteva essere completamente rivalutato.

Ad una lettura più attenta e approfondita, però, ci si accorge che il vero elemento nuovo presente in tali testi consiste nel fatto che l'uomo è descritto come un essere puramente materiale, del tutto privo di quella componente spirituale che la tradizione cristiana chiamava *anima* e che non era stata negata neppure dalla maggior parte dei deisti. L'uomo, in questi romanzi (che mescolano con estrema disinvoltura erotismo e filosofia), è considerato come una specie di macchina, di congegno meccanico; pur possedendo una sua perfezione e una sua meravigliosa armonia, non differisce assolutamente in nulla dagli animali, in quanto, come loro, è composto di pura materia. A titolo di esempio, leggiamone un brano, tratto da *Therese philosophe* (pubblicato clandestinamente nel 1748):

<<Tutte le religioni, senza eccezione alcuna, sono opera dell'uomo. [...] Le religioni traggono origine dalla paura: tuoni, tempeste, burrasche, grandine distruggevano i frutti e i raccolti che nutrivano i primi uomini dispersi sulla faccia della terra. L'impotenza di costoro dinanzi a queste catastrofi li spinse a ricorrere a preghiere rivolte a un potere che essi riconoscevano più grande di loro e che vedevano propenso a

tormentarli. Più tardi, uomini geniali o ambiziosi, nonché abili politici, in diverse epoche e in diverse regioni, sfruttarono la credulità popolare per creare degli dei, spesso stravaganti, fantastici o tirannici. [...] Sulla scorta di chiare e semplici osservazioni possiamo constatare come l'anima non controlli alcunché, ma si limiti a rispondere alle sensazioni e alle facoltà del corpo. Le stesse cause che possono gettare nel caos gli organi del corpo possono disturbare l'anima e alterare la mente. Il danneggiamento di un vaso sanguigno o di una fibra del cervello può trasformare anche il più intelligente degli uomini in un imbecille. [...] Da ciò dobbiamo concludere che le anime sono determinate da qualche altra cosa, e questa cosa non può essere che materia, perché anche il pensatore più scadente non ammette che lo spirito e la materia.

Proviamo a domandare a questi creduloni che cos'è mai lo spirito? Può esistere pur non trovandosi in nessun posto in particolare? Se è posto in un luogo particolare, allora deve occupare uno spazio, avere estensione, e se ha estensione, deve avere delle parti, e se ha delle parti allora non ha altro che materia. Quindi: o lo spirito è solo un parto dell'immaginazione o è parte della materia³>>.

Date tutte queste premesse settecentesche, il passaggio successivo sarà rappresentato da Giacomo Leopardi, il cui pensiero costituisce la sfida più radicale che la fede cristiana e la tradizione biblica abbiano ricevuto in tutta la loro lunghissima storia. Leopardi è ancora poco noto, fuori dall'Italia, e anche nella nostra tradizione scolastica è stato spesso *addomesticato*: mentre si celebrava la musicalità dei suoi versi, si cercava di nascondere la potenza (ma, forse, sarebbe più corretto dire: *la violenza, l'aggressività*) del suo messaggio. Quest'ultimo è stato espresso nella sua forma più pura e completa nelle *Operette morali*, brevi testi con finalità didattiche e didascaliche finalizzate a divulgare in forma volutamente urticante e provocatoria una nuova *concezione del mondo*, scomoda e antipatica –dice Leopardi– ma tragicamente vera.

Questa visione amarissima della vita poggia su alcuni concetti complementari e rigorosamente concatenati:

- il piacere non esiste e non può esistere, per il fatto che ogni esperienza alla portata dell'uomo è *finita*, cioè dotata di limiti e di confini, mentre la sete umana di piacere è illimitata e infinita;

- il piacere non può essere sperimentato nel presente: l'uomo infatti lo proietta continuamente o nel futuro (si pensi alla *donzella* del *Sabato del villaggio* che si illude di provarlo il giorno seguente, la domenica, giorno di festa) o nel passato (si prenda la figura speculare della *vecchierella* nel medesimo componimento);

- il dolore, viceversa, è universale e onnipresente, come dimostra il viaggio compiuto in tutte le regioni del mondo dall'*Islandese*, nell'operetta in cui egli dialoga con la Natura. Anche Candido aveva viaggiato da un capo all'altro della Terra: queste peregrinazioni non avevano nulla di realistico; avevano una finalità filosofica: mostrare che la sofferenza è ovunque, connaturata con l'essere stesso, inscindibile da esso;

- vivere significa dunque provare solo noia (assenza di piacere) o dolore, prima di essere riassorbiti dal ciclo della Natura (*tutto si trasforma*). Nessun individuo può essere esente dalla sofferenza o dalla morte, pena il collasso dell'intero sistema.

A questa impietosa analisi dell'*Islandese*, la Natura risponde con un perfetto compendio del *naturalismo meccanico* (che, ricordiamolo, è la concezione materialistica più coerente e lucida elaborata dalla cultura europea):

<<Tu mostri non aver posto mente che la vita di quest'universo è un perpetuo circuito di produzione e distruzione, collegate ambedue tra sé di maniera, che ciascheduna serve continuamente all'altra, ed alla conservazione del mondo; il quale sempre che cessasse o l'una o l'altra di loro, verrebbe parimente in dissoluzione. Per tanto risulterebbe in suo danno se fosse in lui cosa alcuna libera da patimento>>.

Alcune domande, per bocca dell'*Islandese*, le domande fondamentali (vere e proprie *domande di senso*) che ogni individuo a questo punto si pone:

<<Cotesto medesimo odo ragionare a tutti i filosofi. Ma poiché quel che è distrutto, patisce; e quel che distrugge, non gode, e a poco andare è distrutto medesimamente; dimmi quello che nessun filosofo mi sa dire: a chi piace o a chi giova cotesta vita infelicissima dell'universo, conservata con danno e con morte di tutte le cose che lo compongono?>>

La Natura, com'è noto, non risponde, cosicché le domande restano del tutto inevase, al punto che, nella poesia *La quiete dopo la tempesta*, Leopardi non esita a presentare la morte come una liberazione. Sorge immediata, di conseguenza, la radicale e ulteriore domanda relativa al suicidio, una questione discussa molto frequentemente dall'Illuminismo radicale di fine Settecento. La risposta di Leopardi è interlocutoria e dialettica, nel senso che il poeta di Recanati ritiene l'atto di chi si uccide perfettamente legittimo sotto il profilo razionale (in virtù dell'infelicità e del dolore che ogni individuo deve sopportare), ma egoista ed egocentrico, non rispettoso del dolore che il suicida provoca in chi gli vuol bene e lo ama. Quindi, per quanto lecito e del tutto sensato, il suicidio viene rifiutato per ragioni etiche e per non provocare dispiacere al prossimo, verso il quale Leopardi, già nell'operetta *Dialogo di Plotino e Porfirio*, chiede ad ogni persona di dimostrarsi solidale, offrendo fraterno aiuto nell'affrontare il dolore e la sofferenza:

<<Ora io ti prego caramente, Porfirio mio, per la memoria degli anni che fin qui è durata l'amicizia nostra, lascia cotesto pensiero; non volere esser cagione di questo gran dolore agli amici tuoi buoni, che ti amano con tutta l'anima; a me, che non ho persona più cara, né compagnia più dolce. Vogli piuttosto aiutarci a soffrir la vita, che così, senza altro pensiero di noi, metterci in abbandono. 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 incoraggiando, e dando mano e soccorso scambievolmente; per compiere nel miglior modo questa fatica della vita. La quale senza alcun fallo sarà breve. E quando la morte verrà, allora non ci dorremo: e anche in quell'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>>.

Nel 1837, mentre viveva a Napoli, Leopardi compose *La ginestra o fiore del deserto*, la sua opera di impegno morale più elevata e complessa. Si tratta di un denso testo poetico, volutamente aspro e durissimo nei toni, finalizzato a rifondare su nuove basi l'etica umana. Infatti, secondo il poeta di Recanati, tutte le precedenti proposte si erano basate su un clamoroso errore di fondo: quello relativo alla possibilità di raggiungere la felicità (in questo mondo o nell'altro). Per Leopardi si tratta di menzogne, e come tali esse sono incapaci di fondare davvero il retto comportamento umano. Alla base di quest'ultimo può stare solo la constatazione del tutto opposta: *la felicità è impossibile; anzi, il dolore e la sofferenza sono inevitabili*.

Questa ammissione sgombra il campo da numerosi atteggiamenti quanto mai pericolosi:

- innanzi tutto, esclude gli altri esseri umani da ogni colpa per il dolore che si patisce. Certo, agendo in modo del tutto assurdo e stupido, gli uomini possono combattersi tra di loro per conquistare più beni; ma questo modo di agire, mentre da un lato aggrava la situazione di chi subisce violenza, non migliora per nulla la possibilità di chi la compie di accedere davvero al piacere;

- gli uomini devono rendersi conto del fatto che hanno un unico comune avversario, la Natura, che ha dato origine ad un sistema demenziale e perverso, in cui il dolore è inevitabile e il piacere è impossibile;

- di conseguenza, è contro la Natura <<matrigna>> che gli uomini devono rivolgere tutte le proprie energie: invece di combattersi, devono unirsi per affrontarla insieme e, soprattutto, sostenersi nel momento del dolore.

Si presti attenzione alle caratteristiche fondamentali di questo appassionato messaggio che Leopardi lanciò alle generazioni future (a noi, in ultima analisi) negli ultimi anni della sua (faticosa) esistenza:

- il poeta demolisce qualsiasi atteggiamento narcisista dell'essere umano, considerato come pura specie biologica, che la Natura può distruggere in un attimo; in altre parole, rifiuta categoricamente l'idea biblica di una posizione speciale dell'uomo nell'ambito del creato (che oltre tutto, per Leopardi, non è più tale: non è più *creato*, visto che non c'è un Creatore e ciò che esiste è eterno e del tutto autosufficiente: *nulla si crea...*);

- Leopardi tuttavia rilancia per un'altra strada, del tutto inedita, la grandezza e la dignità degli uomini. Essi infatti sono gli unici che sono in grado di agire *contro Natura*, cioè sono in grado di assumere atteggiamenti del tutto diversi da quelli che la logica dell'esistenza parrebbe imporre a tutti i viventi. La Natura ha imposto una regola di violenza e di sofferenza universale: nella logica della Natura non c'è spazio per la compassione, e la solidarietà viene esclusa a priori. Nel momento in cui prende proprio tali valori come

proprio fondamentale criterio d'azione etica, l'uomo si stacca di nuovo dal resto degli esseri viventi, assumendo una posizione del tutto speciale;

- eppure, ripetiamo, non c'è posto per alcun trionfalismo. La relazione uomo-Natura può essere esemplificata dal rapporto di forze esistente tra l'umile ginestra e il Vesuvio, l'imponente e arrogante vulcano che, presto o tardi, la distruggerà. Eppure, la ginestra è testarda, cioè *si ostina* a crescere sulle pendici del <<formidabil monte sterminator Vesevo>> e con il suo profumo consola lo squallore del paesaggio reso muto, grigio e morte dalla lava;

- simbolo eloquente dell'atteggiamento della Natura verso l'uomo e verso tutti gli esseri viventi, il Vesuvio avrà sempre l'ultima parola. Ma la lotta titanica della ginestra (e degli uomini, che provano compassione gli uni verso gli altri) proseguirà fino all'ultimo istante di vita del mondo, così descritta nell'operetta morale *Cantico del gallo silvestre*:

<<Tempo verrà, che esso universo, e la natura medesima, sarà spenta. E nel modo che di grandissimi regni ed imperi umani, e loro meravigliosi moti, che furono famosissimi in altre età, non resta oggi segno né fama alcuna; parimente del mondo intero, e delle infinite vicende e calamità delle cose create, non rimarrà pure un vestigio; ma un silenzio nudo, e una quiete altissima, empieranno lo spazio immenso. Così questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale, innanzi di essere dichiarato né inteso, si dileguerà e perderassi>>.

PROGRESSO E RIVOLUZIONE?

Abbiamo già detto che l'approccio laico e materialista di Leopardi è la sfida più radicale che la *concezione del mondo* biblica (ebraico-cristiana) avesse mai ricevuto lungo tutta la storia. Paragonabile ad essa ci sarà solo, una generazione dopo, quella di Nietzsche. Rispetto al loro tempo e ad alcune tendenze che si imposero nel corso dell'Ottocento, il poeta di Recanati e il filosofo tedesco vollero essere deliberatamente *altri*, provocatoriamente *diversi, inattuali*.

Il bersaglio privilegiato della *Ginestra* era il cattolicesimo liberale, che si illudeva a proposito delle <<magnifiche sorti e progressive>> dell'umanità. In effetti, il concetto di progresso – già lanciato dagli illuministi – fu ripreso da vari intellettuali all'inizio dell'Ottocento e trovò infine la propria consacrazione suprema nella mentalità positivista, che sostituì la settecentesca fiducia nella *ragione* con la convinzione che la *scienza* avrebbe risolto tutti i problemi dell'umanità. Marx condivideva con i positivisti questa idea, che applicò al campo della Storia, di cui l'uomo può conoscere le leggi, la direzione e la meta ultima.

Leopardi non fu sempre amato dai marxisti, in quanto vari punti del suo pensiero apparivano del tutto incompatibili con la concezione socialista; per le medesime ragioni, Nietzsche rifiutava sia il marxismo sia il positivismo. Prendiamo, a titolo d'esempio, il più celebre passo del filosofo, il testo della *Gaia scienza* in cui *l'uomo folle* annuncia la *morte di Dio*. In una pagina visionaria e potente, Nietzsche riassume l'intera parabola della cultura europea, fino all'età moderna; l'uomo folle, infatti, annuncia la *morte di Dio* a persone che in Dio *non credono più*, al punto che –di fronte alle parole del pazzo– si mettono a ridere.

Positivisti e marxisti –dice Nietzsche (e Leopardi, a mio avviso, sarebbe stato d'accordo)– sono *atei*, ma professano ancora una concezione della vita e della Storia identica a quella ebraico-cristiana: una visione *teleologica*, secondo la quale la Storia ha una direzione, un senso, un fine (e una fine: semplicemente, chiamano questa meta *socialismo* invece di *regno di Dio* o *tempi messianici*). Per Nietzsche, essere consapevoli della *morte di Dio* va molto al di là del semplice ateismo, in quanto significa essere consci del nonsenso assoluto che ci circonda e in cui siamo immersi. Non esiste più nulla di sacro e supremo, niente di cui non si possa *ridere*, quando assume pretese assolute e totali.

Torneremo alla fine del nostro percorso sul tema del riso; per ora ci interessa solo rilevare che –da quanto abbiamo appena osservato– risulta con estrema chiarezza fino a che punto sia stato arbitrario *arruolare* Nietzsche tra i profeti del nazionalsocialismo, che a sua volta, invece, pretende un atteggiamento di adorazione totale del proprio Führer, concepisce la Storia in termini teleologici (il *Reich dei mille anni*) e giustifica ogni violenza, in nome di tale supremo obiettivo.

I pericoli di un approccio fideistico alla politica –in altri termini, di un approccio ideologico alla realtà e alla Storia– emergono con la massima evidenza, di nuovo, non appena ci allontaniamo dalla Germania hitleriana, e ci spostiamo nella Russia di Lenin e di Stalin, a loro volta convinti che il raggiungimento del socialismo giustificasse qualsiasi violenza. Nel dopoguerra, il dibattito su questi temi era più vivo che mai, in

tutta l'Europa, ma soprattutto in Francia, dopo che Albert Camus ebbe pubblicato *La peste* (un'opera che l'autore, dopo la prima edizione, nel 1947, non volle più fosse definita *romanzo*).

Da un lato risulta chiaro che la malattia con la quale i vari protagonisti del libro si devono rapportare, assumendo atteggiamenti molto diversi, è sicuramente il nazismo. Alcuni individui cinici hanno scelto di rassegnarsi a convivere con esso e, al limite, di sfruttare i vantaggi materiali che la situazione temporaneamente offre a chi sa approfittarne. Per tutti gli altri –per chi conduce un'azione di *resistenza*– il problema è quello di mantenere in sé l'energia necessaria a sostenere uno scontro che sembra votato alla sconfitta e non presenta alcuna prospettiva di vittoria nell'immediato. Tuttavia, nella parte conclusiva dell'opera, il problema etico più serio viene affrontato di petto da uno dei personaggi di maggior rilievo, Tarrou, allorché fa una drammatica confessione al dottor Rieux, il protagonista:

<<Ho fatto della politica, come si dice [...] e non vi è paese in Europa alle cui lotte non abbia partecipato. [...] Beninteso, sapevo che anche noi, all'occasione, pronunciamo condanne; ma mi dicevano che quei pochi morti erano necessari per portare a un mondo in cui non si sarebbe più ucciso nessuno. [...] Sino al giorno in cui ho veduto un'esecuzione (era in Ungheria) e la stessa vertigine che aveva colto il ragazzo che io ero oscurò i miei occhi d'uomo. [...] Ho capito allora che io, almeno, non avevo finito di essere un appestato durante i lunghi anni in cui, tuttavia, con tutta la mia anima, credevo appunto di lottare contro la peste. Ho saputo di aver indirettamente firmato la morte di migliaia d'uomini, che avevo persino provocato tale morte, trovando buoni i principi e le azioni che l'avevano fatalmente determinata. Gli altri non ne sembravano urtati, o almeno non ne parlavano mai spontaneamente. Io avevo un nodo alla gola. Quando mi capitava di esprimere i miei scrupoli, mi dicevano che bisogna riflettere a quanto era in gioco e mi davano ragioni sovente impressionanti, per farmi mandar giù quello che non riuscivo a inghiottire. [...] Ma io mi dicevo allora che se si cedeva una volta, non c'era ragione di fermarsi. Mi sembra che la storia mi abbia dato ragione, oggi si fa a chi uccide di più. Sono tutti nel furore del delitto, e non possono fare altrimenti⁴>>.

In questo severo atto d'accusa contro le modalità della prassi politica del movimento comunista si trova già, in sintesi, tutta la più vasta tematica che Camus affronterà, negli anni seguenti, arrivando alla conclusione che, nella lotta contro l'ingiustizia, la violenza omicida –inevitabile, quando la non-violenza assoluta finirebbe solo per rafforzare l'oppressione– deve essere considerata sempre e solo una <<provvisoria effrazione>>, pena la trasformazione del <<ribelle>> in aguzzino, cioè in una figura del tutto analoga a quella che ha provocato la rivolta stessa.

Il vertice della polemica tra Camus e gli intellettuali di sinistra si ebbe nel 1951, allorché uscì in Francia *L'uomo in rivolta*, un denso saggio nel quale lo scrittore sviluppò in forma organica il *grido di allarme* lanciato nella *Peste* e denunciò le pratiche totalitarie dei giacobini e degli altri rivoluzionari, disposti a innalzare <<il delitto a legittimo strumento d'azione, quando non a forma di governo. In nome della Rivolta, è stato istituito il Terrore, e Stalin ha rinchiuso Spartaco in un campo di concentramento⁵>>. La reazione di Sartre e di vari altri intellettuali *impegnati* fu severa e feroce; Camus fu accusato di essersi schierato con i potenti, di essere un'*anima bella*, che non si era reso conto della durezza dell'oppressione borghese e della conseguente necessità di un'azione forte e implacabile da parte del governo rivoluzionario.

Il 4 gennaio 1960, Camus morì in un incidente stradale, senza essere riuscito a terminare il suo nuovo lavoro, un romanzo autobiografico intitolato *Il primo uomo*, che sarebbe stato pubblicato soltanto nel 1994. Figure centrali del racconto sono Jacques Cormery (un vero e proprio alter ego dello scrittore), sua madre, donna poverissima e semi-analfabeta, rimasta vedova dopo la morte del marito, nei primi mesi della prima guerra mondiale. È proprio la figura paterna che ci interessa in questa sede, per il fatto che –grazie ad essa– Camus non solo riprende la tesi centrale di *L'uomo in rivolta*, ma le conferisce piena umanità, calando concetti astratti e teorici in espressioni che raddoppiano il proprio valore, perché pronunciate da persone comuni.

L'episodio decisivo è ambientato in Marocco, dove il padre del protagonista era stato inviato come soldato semplice (prima di essere trasferito sul fronte occidentale); Cormery riconosce che la guerriglia dei marocchini è perfettamente sensata e pienamente giustificata: gli invasori francesi sono dalla parte del torto, mentre gli arabi hanno tutte le ragioni. Eppure, secondo il soldato semplice Cormery, questo fatto non può in alcun modo giustificare lo scempio che i ribelli compiono dei cadaveri e le brutali umiliazioni che

infliggono ai prigionieri caduti nelle loro mani. Un suo compagno gli fa notare che, <<secondo loro, in certe circostanze, un uomo deve permettersi tutto>>; al che, furioso, Cormery ribatte: <<No, un uomo si trattiene. È questo che è un uomo, altrimenti... Sono povero, vengo dall'orfanotrofio, mi mettono questa divisa, mi trascinano a far la guerra, ma io mi trattengo>>.

È questa *assenza di limiti* – insieme al fanatismo che offende la ragione – che ci lascia interdetti negli attentati terroristici, efferati e brutali al punto da far dimenticare il fatto che l'invasione dell'Iraq (né più né meno dell'occupazione coloniale del Marocco) è stato un gesto arrogante, contro il quale la rivolta era perfettamente lecita, doverosa o per lo meno inevitabile. <<L'uomo in rivolta –commenta A. Finkelkraut– dev'essere un uomo che non si lascia andare... Cormery rifiutava di lasciarsi trascinare nella notte in cui non si distingue più la decenza dall'abiezione, contestava con risolutezza l'oblio di ciò che è bene a vantaggio di ciò che non lo è o di ciò che si ritiene possa servire la causa del Bene, e nulla lo indignava quanto l'obliterazione dell'orrore in virtù di una spiegazione intelligente⁶>>.

Qualche anno più tardi, lo scrittore russo Vasilij Grossman approdava a conclusioni del tutto analoghe nel suo monumentale romanzo *Vita e destino*. Non possiamo certo sintetizzare in questa sede il vasto affresco che l'autore tratteggia dello stalinismo, della guerra mondiale e della *Shoah*. Ci basta ricordare, al fine di evitare fraintendimenti, che Grossman è un ebreo assimilato, del tutto ateo e privo di qualsiasi interesse religioso: le tematiche teologiche, nei suoi scritti sono completamente assenti, anche se innumerevoli temi di etica sono affrontati con eccezionale finezza e profondità. Il discorso che ci preme mettere in evidenza prende le mosse da un lager tedesco, in cui sono internati numerosi deportati sovietici, chi più chi meno legato all'ortodossia del partito, e quindi più o meno disposti a giustificare gli orrori dello stalinismo: per alcuni, si tratta di crimini del tutto inaccettabili, per altri si tratta del prezzo da pagare (alto, ma inevitabile e necessario) per industrializzare l'URSS e infine giungere al socialismo.

All'interno di questo dibattito, fa udire la sua timida voce Ikonnikov, un uomo semplice, il quale dichiara senza mezzi termini che l'uomo non deve seguire il *Bene*, ma la *bontà*; in nome del Bene, infatti, cristiani, nazisti e stalinisti hanno compiuto crimini inenarrabili. Nessuno dei cavalieri che hanno partecipato ad una crociata, nessun guardiano di gulag e nessun SS di Treblinka ammetterà mai di essere stato un assassino: ciascuno di loro (e, a maggior ragione, chi ne ha diretto l'azione) dichiarerà di aver agito in nome di un Bene superiore, che di volta in volta poteva assumere il volto della volontà di Dio, della vittoria del proletariato e della rivoluzione o del trionfo della razza superiore. La bontà, invece, non può conoscere equivoco di sorta: è gesto, è azione, comportamento concreto contro chi mi si para davanti e chiede (per non dire *esige*) il mio aiuto. Anzi, aggiunge Grossman, tanto più è insensata, illogica e gratuita, tanto più quella bontà è vera, autentica, credibile, trasparente:

<<Io ho avuto modo di constatare l'autentica forza del male. I cieli sono vuoti. Sulla terra l'uomo è solo. Con cosa, allora, soffocare il male? [...] Avendo perso la speranza di trovare il bene in Dio e nella natura, ho cominciato a perdere la fede nella bontà. Ma quanto più si dilata lo spazio della notte nazista, con tanta maggiore chiarezza io vedo che l'umanità, indistruttibile, continua ad albergare negli uomini, anche al margine della fossa sanguinante, anche nell'inferno della camera a gas.

Io la mia fede l'ho temprata nell'inferno. La mia fede è uscita dal fuoco dei forni crematori, è filtrata attraverso le camere a gas. Ho visto che non l'uomo è impotente nella lotta contro il male, ma che il potente male è senza forza quando lotta con l'uomo. Nell'impotenza della bontà fine a se stessa consiste il segreto della sua immortalità. Essa è invincibile. Quanto più è stupida, insensata, quanto più è impotente, tanto più è infinita. Davanti ad essa il male non può nulla. I profeti, i leaders, i riformatori, sono impotenti davanti a lei. L'amore cieco e muto è il senso dell'uomo.

La storia dell'uomo non è dunque la battaglia del bene che cerca di sopraffare il male. La storia dell'uomo è la battaglia del grande male che cerca di macinare il semino dell'umanità. Ma se anche ora l'umanità nell'uomo non si è spenta, significa che il male non può riportare la vittoria definitiva⁷>>.

RIDERE DELLA VERITÀ

Il tema della violenza giustificata da un Bene superiore, che legittima qualsiasi crimine, occupa un posto centrale anche nel celebre romanzo di Umberto Eco *Il nome della rosa*, pubblicato nel 1980, mentre in Italia era ancora vivissima l'eco del sequestro e dell'uccisione di Aldo Moro. Com'è noto, si tratta di un denso giallo di ambientazione medievale, ricco di riferimenti storici e filosofici. Protagonista del romanzo è

Guglielmo da Baskerville, un francescano arrivato in una non meglio identificata abbazia dell'Italia settentrionale, nel novembre del 1327, quale ambasciatore dell'imperatore Ludovico il Bavaro. Subito dopo il suo arrivo al monastero, Guglielmo è incaricato dall'abate dapprima di chiarire i particolari che rendono misteriosa la recente morte di un monaco, e poi di scoprire il colpevole della catena di delitti che essa pare avere innescato. A complicare ulteriormente la vicenda, interviene l'inquisitore Bernardo Gui: nel corso delle indagini di Guglielmo, infatti, emerge che frate Remigio, uno dei monaci, ha avuto un posto di rilievo in un violento movimento ereticale, esplosivo circa trent'anni prima.

Nel romanzo, dunque, sono numerosi i personaggi sicuri di essere nel giusto: convinti di possedere in grado assoluto infallibilità e onniscienza, si ergono a giudici e finiscono per mettersi al posto di Dio. Così, l'inquisitore Bernardo Gui colpisce gli eretici, il bibliotecario cieco Jorge da Burgos elimina tutti coloro che potrebbero seminare il germe del dubbio, mentre l'eretico Remigio uccideva in nome di un mondo più giusto, privo di povertà e di sfruttamento:

<<Abbiamo bruciato e saccheggiato perché avevamo eletto la povertà a legge universale e avevamo il diritto di appropriarci delle ricchezze illegittime degli altri, e volevamo colpire al cuore la trama di avidità che si estendeva da parrocchia a parrocchia, ma non abbiamo mai saccheggiato per possedere, né ucciso per saccheggiare, uccidevamo per punire, per purificare gli impuri attraverso il sangue, forse eravamo presi da un desiderio smodato di giustizia, si pecca anche per eccesso d'amor di Dio, per sovrabbondanza di perfezione, noi eravamo la vera congregazione spirituale inviata dal Signore e riservata alla gloria degli ultimi tempi, cercavamo il nostro premio in paradiso anticipando i tempi della vostra distruzione, noi soli eravamo gli apostoli di Cristo, tutti gli altri avevano tradito, e Gherardo Segarelli era stato una pianta divina [...], la nostra regola ci veniva direttamente da Dio, non da voi cani dannati, predicatori bugiardi che spargete intorno l'odore dello zolfo e non quello dell'incenso, cani vili, carogne putride, corvi, servi della puttana d'Avignone [= il papato, che dal 1309 aveva spostato la sua sede ad Avignone, accusato di aver tradito Cristo - *n.d.r.*], promessi che siete alla perdizione! Allora io credevo, e anche il nostro corpo si era redento, ed eravamo la spada del Signore, bisognava pur uccidere degli innocenti per potervi uccidere tutti al più presto. Noi volevamo un mondo migliore, di pace e di gentilezza, e la felicità per tutti, noi volevamo uccidere la guerra che voi portavate con la vostra avidità, perché ci rimproverate se per stabilire la giustizia e la felicità abbiamo dovuto versare un po' di sangue... è... è che non ce ne voleva molto, per fare presto, e valeva pur la pena di fare rossa tutta l'acqua del Carnasco, quel giorno, a Stavello, era anche sangue nostro, non ci risparmiavamo, sangue nostro e sangue vostro, tanto tanto, subito subito, i tempi della profezia di Dolcino erano stretti, bisognava affrettare il corso degli eventi... >>.

Tremava tutto, si passava le mani sull'abito come se volesse pulirle del sangue che evocava. <<Il ghiottone è ridiventato un puro>> mi disse Guglielmo. <<Ma è questa la purezza? >> domandai inorridito. <<Ce ne sarà anche di un'altra sorta>>, disse Guglielmo, <<ma, quale che sia, mi fa sempre paura>>⁸.

Remigio non nega di aver ucciso e saccheggiato; tuttavia, ritiene di poter discolarsi affermando che lui e i suoi compagni pensavano di essere *angeli sterminatori*, incaricati da Dio di ripulire il mondo e di trasformarlo in un rinnovato paradiso terrestre. La posizione di Jorge è diametralmente opposta: se Remigio vuole distruggere tutto, egli è preoccupato di difendere la tradizione a qualunque costo. Anche Jorge, però, di fatto si è sostituito a Dio, cioè ha pensato che la sua azione omicida fosse legittimata e autorizzata (se non esplicitamente voluta) da Dio stesso.

Le paure di Jorge hanno raggiunto il loro massimo livello quando il vecchio bibliotecario cieco ha saputo che qualcuno stava per impossessarsi del trattato in cui il grande e venerato filosofo Aristotele valuta positivamente il riso. Secondo Jorge, se quel libro fosse entrato in circolazione, la Verità sarebbe andata perduta, perché gli uomini non avrebbero avuto più paura né di Dio né dell'inferno⁹, oppure avrebbero iniziato a dubitare di tutto: <<Della verità e del bene non si ride. Ecco perché Cristo non rideva. Il riso è fonte di dubbio. Ridendo, l'insipiente dice implicitamente *Deus non est* [= Dio non esiste - *n.d.r.*] >>.

Guglielmo ragiona in termini diametralmente opposti, rispetto a tutti questi personaggi, che hanno in comune il fatto di trasformarsi in assassini, in nome della Verità. A suo giudizio, l'uomo deve riconoscere tutta la propria debolezza e utilizzare proprio il riso come strumento capace di contrastare qualsiasi fanatismo.

<<Temi, Adso, i profeti e coloro disposti a morire per la verità, ché di solito fan morire moltissimi con loro, spesso prima di loro, talvolta al posto loro. Jorge ha compiuto un'opera diabolica perché amava in modo così lubrico [= osceno, morboso, perverso - *n.d.r.*] la sua verità da osare tutto pur di distruggere la menzogna. Jorge temeva il secondo libro di Aristotele perché esso forse insegnava davvero a deformare il volto di ogni verità, affinché non diventassimo schiavi dei suoi fantasmi. Forse il compito di chi ama gli uomini è di far ridere della verità, *fare ridere la verità*, perché l'unica verità è imparare a liberarci dalla passione insana per la verità>>¹⁰.

Attraverso la voce di Guglielmo, parla l'autore, quell'Umberto Eco che scrive nel secolo dei regimi totalitari, che vive negli anni bui degli attentati delle Brigate rosse e che, per contrastare tutte le ideologie assolute, riprende e applica l'insegnamento di Nietzsche sulla capacità demistificatrice della risata e della leggerezza.

Insieme all'*onestà intellettuale* di matrice illuminista, alla capacità –segnalata da Camus– di porsi precisi *limiti* anche nella più legittima e doverosa delle rivolte, alla *bontà illogica e insensata* di Grossman (sorella gemella della compassione invocata dal Leopardi della *Ginestra*) l'arma del riso, utilizzata come antidoto al fanatismo di qualsiasi forma, appare uno degli elementi più efficaci che permettano la formulazione di un'etica laica ampiamente condivisa, di cui tutti –giovani e meno giovani– sembriamo alla ricerca, dopo il crollo delle grandi certezze religiose e ideologiche.

NOTE

1 Com'è ormai noto, il termine *fondamen-talismo* è di origine americana, e solo dopo il 1979, a scopo divulgativo, è stato applicato al contesto musulmano. A partire dal 1910, nel momento in cui le idee di Darwin si stavano diffondendo in tutto il mondo, un gruppo di protestanti americani conservatori pubblicò una serie di opuscoli in cui metteva in evidenza i concetti *fondamentali* della propria fede: si trattava di concetti considerati centrali, basilari, non negoziabili. L'idea secondo cui il mondo era stato creato in sei giorni (come dice la prima pagina della Bibbia) faceva parte di tali dottrine, che dovevano essere accettate senza discutere. La Bibbia era considerata la pura e semplice Parola di Dio: ai fini della salvezza, il suo messaggio era da prendere alla lettera, senza nessun'altra considerazione.

2 Voltaire, *Dizionario filosofico*, Roma, Newton Compton, 1991, pp. 93-94.

3 R. Darnton, *Libri proibiti. Pornografia, satira e utopia all'origine della Rivoluzione francese*, Milano, Mondadori, 1997, pp. 275 e 282.

4 A. Camus, *La peste*, Milano, Bompiani, 1980, pp. 193-194.

5 A. Finkelkraut, *Un cuore intelligente. Letture*, Milano, Adelphi, 2011, p. 85. Traduzione di F. Bergamasco.

6 A. Finkelkraut, *op. cit.*, p. 105-106.

7 V. S. Grossman, *Vita e destino*, Milano, Jaka Book, 1998, pp. 402-408. Traduzione di C. Buongiorno.

8 U. Eco, *Il nome della rosa*, Milano, Bompiani, 1984, pp. 388-389.

9 <<Ogni libro di quell'uomo [= Aristotele, il Filosofo per eccellenza - *n.d.r.*] – disse Jorge – ha distrutto una parte della sapienza che la cristianità aveva accumulato lungo i secoli. [...] Ogni parola del Filosofo, su cui ormai giurano anche i santi e i pontefici, ha capovolto l'immagine del mondo. Ma egli non era giunto a capovolgere l'immagine di Dio. Se questo libro diventasse... fosse diventato materia di aperta interpretazione, avremmo varcato l'ultimo limite>>.

<< Ma cosa ti ha spaventato in questo discorso sul riso? Non elimini il riso eliminando questo libro>>.

<< No, certo. Il riso è la debolezza, la corruzione, l'insipidità della nostra carne. [...] Ma qui, qui...>> ora Jorge batteva il dito sul tavolo, vicino al libro che teneva davanti, <<qui si ribalta la funzione del riso, lo si eleva ad arte, gli si aprono le porte del mondo dei dotti, se ne fa oggetto di filosofia, e di perfida teologia... [...] E da questo libro potrebbe partire la scintilla luciferina che appiccherebbe al mondo intero un nuovo incendio: e il riso si disegnerebbe come l'arte nuova, ignota persino a Prometeo, per annullare la paura>> (U. Eco, *op. cit.* pp. 476-478).

10 (U. Eco, *op. cit.*, pp. 494)

MATERIALI PER L'APPROFONDIMENTO

PIERRE BAYLE E LA NEGAZIONE DEL MIRACOLO, A FINE SEICENTO

Nel suo classico lavoro La crisi della coscienza europea, Paul Hazard presenta il nuovo atteggiamento che si fece strada nella mentalità europea a fine Seicento e preparò la strada all'Illuminismo, giunto a piena maturità una generazione dopo

Il miracolo, con la sua maniera brutale di violare le leggi della natura e il suo prestigio insolente, era il nemico per antonomasia. Seduceva le moltitudini; e quello che i *razionali* volevano conquistare erano, appunto, le moltitudini, i credenti, la gente che pregava nelle chiese, le donne: il loro successo dipendeva da tale condizione. Con il miracolo, dovevano star bene attenti: non potevano attaccarlo apertamente. In compenso, potevano prendersela con qualche superstizione particolare: non ne mancavano. Quindi, essi ricorsero al metodo di denunciare un qualche pregiudizio più o meno grossolano, di dimostrarne l'assurdità e il danno, di risalire alle sue cause, - l'autorità, il comune consenso, la consuetudine; - e poiché la credenza nel miracolo poggiava sull'autorità, sulla consuetudine, sul consenso, di far ritorno per questa via al loro assunto fondamentale.

Journal des Savants, lunedì 1° gennaio 1681: <<Tutti parlano della cometa, la più importante novità del principio di quest'anno. Gli astronomi ne osservano il corso, e il popolo le fa presagire mille calamità...>>. Il fatto è che, nel dicembre del 1680, apparve in cielo una cometa; che negli anni successivi ne comparvero altre e che gli uomini ricominciarono allora una vecchia diatriba, ma in tono nuovo. Le comete, dicevano gli uni, sono per se stesse pericolose; la loro materia è costituita di un ammasso di esalazioni della Terra: quando queste esalazioni s'infiammano, il che indica una grande intemperie nella regione elementare [= quella sub-lunare, secondo la cosmologia pre-copernicana – *n.d.r.*], ne consegue qualche grande e considerabile rivoluzione... - Così ragionava l'antica filosofia, rispondevano gli altri; ma noi, oggi, sappiamo che le comete sono corpi celesti, e che da esse la Terra non ha nulla da temere... Le comete sono dei presagi, diceva la gente credula, dei presagi inviati dall'alto per annunciare qualche grave castigo meritato dagli uomini: guai a chi, alla vista delle comete, non si pentirà dei propri peccati! [...]

Intervenire allora nel dibattito il Bayle, discutendo metodicamente le varie difficoltà. Su che si fonda, di grazia, l'opinione che le comete siano il presagio e persino la causa di gravi sventure? Sui racconti dei poeti, professionisti della menzogna? Sull'autorità di storici favolosi? Sull'astrologia, la cosa più risibile del mondo? È un'opinione priva di qualsiasi fondamento. Quand'anche fosse vero che le comete furono sempre seguite da calamità, ciò non significherebbe che ne siano state il segno o la causa: <<salvo non si voglia ammettere che una donna, la quale non può affacciarsi alla finestra, in via Saint-Honoré, senza veder passare delle carrozze, abbia il diritto di immaginarsi di esser lei la causa del passaggio delle carrozze o, almeno, di costituire affacciandosi alla finestra, un presagio per tutto il quartiere, del prossimo passaggio di carrozze...>>. In realtà, -e solo i fatti positivi devono contare,- negli anni successivi all'apparizione di comete non accaddero più sciagure che in quelli ordinari; ci sono sciagure senza comete, e comete senza sciagure. Confondere una concomitanza con una relazione di causa ed effetto, significa sragionare; affermare una concomitanza a dispetto dei fatti, significa mentire. Lasciate in pace le comete! Non han nulla a che vedere con gli uomini: soltanto la vanità, la stoltezza, la pigrizia, tutte le potenze di errore, hanno potuto immaginare che esse si occupano di noi. [...]

Non dobbiamo credere alla potenza delle comete nemmeno se fosse testimoniata da interi popoli, affermata da milioni di uomini, nemmeno cioè se avesse ottenuto la prova di cui ci si vuol servire contro gl'increduli per dimostrar loro l'esistenza di Dio. E il Bayle ripudia altresì la tradizione, a cui i credenti attribuiscono il potere di conservare e perpetuare le verità di fede. <<Lo ripeto ancora una volta: pretendere che un'opinione tramandata di secolo in secolo e di generazione in generazione non possa essere interamente falsa è un'illusione, e niente più>>. Il dibattito si eleva ancor più. Il Bayle ricorre all'argomento che più gli è caro, che gli sembra più nuovo e più originale: se le comete fossero dei presagi di sventura, Dio compirebbe dei miracoli per confermare l'idolatria del mondo... Si appassiona, s'infiamma, diventa eloquente e quasi lirico: guardiamoci dal ricorrere, nella nostra debolezza e nella nostra ignoranza, all'idea del miracolo, ogni qualvolta l'interpretazione di un fatto ci riesce ardua! Il miracolo ripugna alla ragione. Nulla è più degno della grandezza di Dio del mantenere in vigore le leggi generali da Lui istituite; nulla di più indegno del credere che intervenga per violarle. E a che proposito? A proposito di avvenimenti così secondari, così infimi in confronto dell'ordine universale, come la nascita o la morte di un re. [...]

L'opinione che le comete siano presagi di calamità pubbliche è una vecchia superstizione pagana insinuata e perpetuata nel cristianesimo. [...] Ora non c'è male peggiore dell'idolatria: nemmeno l'ateismo. [...] Non ci sono forse atei che tengono una condotta virtuosa; che sono perfettamente sensibili alle leggi dell'onore; che, senza credere all'immortalità dell'anima, lavorano a meritare al loro nome una gloria eterna? Una società di atei che sia non solo uguale, ma superiore a una società di cristiani è perfettamente concepibile. E se, infine, la bontà di un'idea si misura dagli eroi ch'essa ispira, dai martiri che suscita, chi non sa che l'ateismo ha avuto i suoi eroi, i suoi martiri? Così, muovendo dalle innocenti comete, il Bayle perviene alla glorificazione dell'ateismo.

(P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, Torino, UTET, 2007, pp. 121-125. A cura di P. Serini)

<<IL MALE È SULLA TERRA!>>. LA REAZIONE DI VOLTAIRE AL TERREMOTO DI LISBONA

Subito dopo il disastroso terremoto che distrusse Lisbona provocando migliaia di vittime, Voltaire assunse una dura posizione polemica che attaccava il deismo. Il principale bersaglio della sua polemica furono le ingenuo prospettive ottimistiche di alcuni intellettuali illuministi (tra cui spiccavano A. Pope e G. Leibniz), secondo cui quello in cui viviamo è <<il migliore dei mondi possibili>>.

1° novembre 1755: la terra trema a Lisbona. Le prime notizie sulla portata del disastro sono spaventose: decine di migliaia di morti, l'intera città annientata, i sopravvissuti che si aggirano tra le rovine alla ricerca dei loro cari. <<Ecco una fisica ben crudele, scrive Voltaire a un amico ginevrino. Grande sarà l'imbarazzo di chi vorrà capire come le leggi del movimento producano disastri così spaventosi nel *migliore dei mondi possibili*. Centomila formiche, il nostro prossimo, schiacciate in un colpo solo nel nostro formicaio: metà di esse periscono probabilmente tra angosce inesprimibili in mezzo a macerie da cui non le si è potute liberare; famiglie rovinare a un capo dell'Europa, le fortune di cento commercianti della vostra patria inabissatesi nelle rovine di Lisbona. Che razza di triste gioco d'azzardo è la vita umana? Che diranno i predicatori, soprattutto se il palazzo dell'Inquisizione è rimasto in piedi? Mi compiaccio che almeno i reverendi padri sono stati schiacciati come tutti gli altri>>. È questa la prima reazione di Voltaire alle terribili notizie. Nello stesso periodo, comincia a stendere il *Poème sur le désastre de Lisbonne*. La raffigurazione delle sventure che si sono abbattute sulla città fa da pretesto a riflessioni che vanno di gran lunga al di là dei funesti avvenimenti da cui il poema trae origine.

<<Filosofi fuorviati che gridate

"Tutto è bene"

Accorrete,

contemplate queste orribili rovine,

E le macerie, e gli stracci,

e le misere ceneri,

Le donne e i bambini ammicchiati

gli uni sugli altri,

Sotto i marmi in frantumi

queste membra sparse,

Centomila sventurati che la terra divora,

Sanguinanti, straziati, ancora in vita,

Seppelliti sotto i loro tetti,

terminano senza soccorso,

Nell'orrore dei tormenti,

i loro giorni pietosi! [...]

"Tutto è bene, dite, tutto è necessario".

Ma come! L'universo intero,

senza questo baratro infernale,

Senza inghiottire Lisbona,

sarebbe stato peggiore? [...]

Elementi, animali, umani,

tutto è in guerra.

Bisogna confessarlo,

il male è sulla terra>>. [...]

La letteratura apologetica dà risposte tradizionali ai quesiti angosciosi: la scossa è una manifestazione dell'ira del Signore. Tuttavia, chiarire le ragioni di una collera siffatta, e soprattutto comprendere perché essa si sia abbattuta proprio su Lisbona, è una faccenda ben altrimenti delicata. Protestanti e giansenisti se la cavano più facilmente: aver dato buona accoglienza all'Inquisizione e ai gesuiti costituiva probabilmente una ragione sufficiente per incorrere in una punizione esemplare. Questo stesso fatto spiega l'imbarazzo degli apologeti gesuiti: perché la folgore ha colpito la pia Lisbona e non Londra, infedele e superba, o Amsterdam, eretica ed empia? Forse Lisbona si era lasciata coinvolgere nella brama dei beni terreni, badando solo al commercio e alle ricchezze, la qual cosa, secondo giustizia, comportò il suo castigo?

Diffidando radicalmente di queste interpretazioni pseudoteologiche, le menti più aperte cercano le cause razionali, cioè naturali, del terremoto. Ma la geologia era una scienza ancora agli albori; e le conoscenze naturaliste sono terribilmente carenti. Inoltre, che siano più o meno convincenti, le spiegazioni proposte dagli storici della natura non permettono di cogliere il *senso* di quella catastrofe. Se si ammette che la natura, grazie alle sue leggi universali, non è un caos, costituendo bensì un ordine in cui trova posto ogni fenomeno, come rendere ragione della catastrofe di Lisbona, una calamità che con ogni evidenza sovverte l'idea stessa di ordine? Le catastrofi naturali sono forse i momenti in cui la natura balbetta, in cui il suo ordine è rimesso in questione e, anzi, si contraddice? L'Essere supremo, che ha disposto razionalmente la natura, è forse responsabile anche dei disordini che la agitano, di quel <<male che esiste sulla terra>>? [...]

Il *Poème* di Voltaire incrementa le sorde inquietudini provocate dal sisma e, lanciando una sfida alla Provvidenza, amplifica il turbamento intellettuale. Un testo scandaloso, dunque. La forza del *Poème* è dovuta chiaramente al talento di Voltaire: la sincerità di accenti si coniuga all'audacia intellettuale. Nella vita di Voltaire, il sinistro di Lisbona catalizza una crisi intellettuale ed esistenziale. Ma se il grido <<*Il male è sulla terra*>> ha una tale eco e suscita tante polemiche, lo si deve al fatto che il *Poème*, a sua volta, rivela (e radicalizza) una crisi generale dei valori. Il mondo concepito come un tutto razionale, nel quale la ragione si rispecchia e l'uomo è ovunque a casa propria, era un bell'edificio, opera delle migliori menti di quel secolo. Lo stesso Voltaire, del resto, aveva dato un contributo importante alla sua edificazione. Ma ora, non diversamente da una scossa tellurica, il suo grido di rivolta e di disperazione contro la fatalità del male minaccia di demolire quella magnifica costruzione, facendola sprofondare nell'abisso dell'assurdo.

(B. Baczko, *Giobbe amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male*, Roma, manifestolibri, 1999, pp. 15-20. Traduzione di Paolo Virno)

GLI INTELLETTUALI EUROPEI DI FRONTE ALLA CATASTROFE DEL 1755

Jean Jacques Rousseau respinse i dubbi di Voltaire circa la bontà del creato e scaricò le colpe del disastro sugli uomini e, in particolare, sul processo di civilizzazione che li aveva fatti uscire dallo stato di natura. La prospettiva di Voltaire sarà ripresa e portata fino alle estreme conseguenze da Leopardi.

La prima ondata di pubblicazioni (Ulrich Löffler ne conta ben quarantaquattro solo in ambiente protestante durante l'anno 1756, ma nel novero non sono compresi i numerosi articoli usciti sulle riviste) fu quella di carattere religioso e moralistico-edificante. Le odi e le poesie di questo genere seguivano uno schema fisso. All'inizio, come nelle incisioni dell'epoca, in cui il foglio, diviso a metà lungo la linea orizzontale, raffigurava le vedute di Lisbona prima e dopo il terremoto, si dava una descrizione della fiorente capitale del Portogallo, denunciandone i vizi connessi con il lusso, la ricchezza e il benessere dei cittadini. Per il poemetto *La distruzione di Lisbona*, pubblicato dallo svizzero Johann Georg Zimmermann nel luglio 1756, il terremoto ha punito gli abitanti della città che nuotano nell'oro delle colonie brasiliane, macchiandosi di ogni peccato e dissolutezza, ma l'insegnamento della catastrofe può redimerne ora i costumi, spingendo persino lo stesso monarca del Portogallo a divenire un buon principe, giusto e amante della pace. [...] All'epoca del terremoto Voltaire risiede a *Les Délices*, una tenuta alle porte di Ginevra, in cui si è stabilito nel febbraio del 1775. La notizia della catastrofe di Lisbona raggiunge il filosofo la sera del 23 novembre. Voltaire ne rimane subito assai turbato e [...] scrive di getto, in neanche una ventina di giorni, i 234 versi del *Poema* e li consegna a gennaio al suo editore. Il 1° aprile del 1756, esattamente sei mesi dopo il terremoto, il *Poema sul disastro di Lisbona* esce stampa in Svizzera e in Francia e gode subito di un enorme successo. In poco tempo se ne faranno ben venti edizioni. Secondo Shklar, la percezione del

tradimento, che è il cuore stesso del senso di ingiustizia, <<cova in ogni verso del poema>> di Voltaire. La *morte dell'ottimismo* che vi viene proclamata ha per obiettivo apparente Dio medesimo, riproponendo a gran voce quello che la storiografia filosofica ha chiamato il *dilemma di Epicuro* e che un'efficacissima pagina del *De ira Dei* di Lattanzio, agli inizi del IV secolo dell'era cristiana, così riassume: <<Dio, egli dice, o vuole eliminare i mali e non può; o può e non vuole; o non vuole, né può; o vuole e può. Se vuole e non può è impotente (*imbecillis*), cosa che non si conviene a Dio. Se può e non vuole è malevolo (*invidus*), il che è altrettanto estraneo alla natura di Dio. Se non vuole, né può è impotente e malevolo, e quindi non è neppure Dio (*neque Deus*). Se vuole e può, la quale tesi è la sola conforme alla natura di Dio, allora da dove provengono i mali (*unde ergo sunt mala*)? O perché egli non li elimina?>>. [...]

Il 4 giugno 1756, Voltaire inviò una lettera a Thiérot con la raccomandazione di recapitare la sua nuova opera a Rousseau, che, per un disguido, la ricevette solo un mese più tardi. Altre due copie furono inviate a D'Alembert e Diderot. Il filosofo, consapevole che il contenuto del *Poema sul disastro di Lisbona* gli avrebbe procurato aspre critiche da parte degli ambienti della Chiesa cattolica e dai tradizionalisti del partito dei *dévots* [= devoti – *n.d.r.*], faceva affidamento sull'appartenenza di Rousseau al fronte dei *philosophes*. <<D'Alembert, Diderot e Rousseau>>, scriveva Voltaire, mi capiranno. Vedranno che non potevo esprimermi in altro modo... Non accuseranno certo i miei discorsi>>. Per questo la risposta di Rousseau, che invia la sua lunga lettera a Voltaire il 18 agosto, poco più di un mese dopo aver ricevuto il *Poema*, lo lascerà sconcertato. Voltaire aveva scritto: <<La frase *Tutto è bene*, presa in senso assoluto e senza la speranza di un avvenire, è solo un insulto ai dolori della nostra esistenza>>. Rousseau gli risponde schierandosi con Pope e Leibniz: <<Quell'ottimismo che trovate tanto crudele mi consola, tuttavia, di quegli stessi dolori che descrivete come insopportabili>>. Più oltre nel testo fa intendere, con un giro di parole, di ritenere l'opera di Voltaire <<un poema contro la provvidenza>>. Infine, messo davanti ai due corni del *dilemma di Epicuro* Rousseau non ha dubbi: <<Se il problema dell'origine del male vi costringeva a intaccare qualcuna delle perfezioni di Dio, perché voler giustificare la sua potenza a scapito della sua bontà? Se è necessario scegliere tra i due errori, personalmente preferisco il primo>>.

Ma ciò che maggiormente risalta dal nostro punto di vista è come, nella lettera di Rousseau, il terremoto di Lisbona sia passato del tutto in secondo piano, trasformandosi in una disgrazia completamente riconducibile al novero delle responsabilità umane. Non si deve accusare Dio di ciò che era ed è esclusivamente opera nostra! <<Restando al tema del disastro di Lisbona, converrete che, per esempio, la natura non aveva affatto riunito in quel luogo ventimila case di sei o sette piani, e che se gli abitanti di quella grande città fossero stati distribuiti più equamente sul territorio e alloggiati in edifici di minor imponenza, il disastro (*décat*) sarebbe stato meno violento o, forse, non ci sarebbe stato affatto. Ciascuno sarebbe scappato alle prime scosse e si sarebbe ritrovato l'indomani a venti leghe di distanza, felice come se nulla fosse accaduto>>.

(A.Tagliapietra, "La catastrofe e la filosofia", in Voltaire, Rousseau, Kant, *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Milano, Bruno Mondadori, 2004, pp. XXI-XXXII)

UN GESTO DI BONTÀ, NEL CUORE DELLA VIOLENZA DEL NOVECENTO

La violenza del Novecento assunse le forme più disparate. A volte, dimentichiamo che sia il regime nazista sia quello staliniano usarono la fame, come strumento per eliminare i propri nemici. I tedeschi usarono questa strategia sia nei confronti degli ebrei (soprattutto nei ghetti polacchi) sia nei confronti dei prigionieri di guerra sovietici (ne morirono almeno 3 milioni). Stalin, da parte sua, condannò a morire di fame milioni di contadini, soprattutto in Ucraina. Su questo sfondo disumano, risalta il semplice gesto della vecchia Christja, che accoglie e cura Semënov, catturato a Stalingrado, ma poi abbandonato al suo destino dai tedeschi.

Dopo dieci settimane di lager durissimo nella zona del fronte, l'autista Semënov, fatto prigioniero insieme a Mostovskoj e Sof'ja Levinton, venne trasferito verso il confine occidentale insieme a un folto gruppo di soldati russi prigionieri. Nel lager del fronte non lo avevano mai preso a pugni né a pedate, né l'avevano picchiato col calcio del fucile. C'era la fame, nel lager.

L'acqua gorgoglia nei canali, sciaborda, sospira, rumoreggia, lungo la riva e poi di colpo ringhia, ruggisce, stacca grosse zolle sassose, trascina tronchi enormi come fossero fili di paglia; il sangue si gela a guardare un fiume schiacciato tra due rive strette che fa tremare le rocce; non sembra nemmeno acqua, la sua, ma una pesante massa di piombo trasparente – viva, folle, imbroccata. Come l'acqua, anche la fame è legata in

modo continuo e naturale alla vita e, come l'acqua, di colpo si trasforma in una forza che distrugge il corpo, che spezza e deforma l'anima, che stermina masse di milioni di persone.

La mancanza di cibo, il gelo e la neve, la siccità di boschi e steppe, le inondazioni, le epidemie falciano greggi e mandrie, uccidono lupi, uccelli canterini, volpi, api, cammelli, pesci e vipere. E durante le calamità naturali anche gli esseri umani soffrono e diventano come bestie. Lo Stato può decidere di rinchiudere la vita all'interno di dighe, di forzarla artificialmente e allora, come l'acqua intrappolata fra due rive strette, la forza tremenda della fame scuote, spezza, deforma, distrugge un uomo, una razza, un popolo. Molecola dopo molecola, la fame sprema grassi e albumine delle cellule umane, rende friabili le ossa, fa incurvare le gambe rachitiche dei bambini, annacqua il sangue, fa girare la testa, asciuga i muscoli, corrode il tessuto nervoso; la fame svuota l'anima, scaccia la gioia e la fiducia, toglie la forza di pensare e genera rassegnazione, bassezza, crudeltà, sconforto e indifferenza. L'uomo arriva a perdere ciò che ha di umano, e un uomo affamato è capace di uccidere, di mangiare cadaveri, di mangiare altri esseri umani. Lo Stato è in grado di costruire dighe per separare il grano e la segale da chi li ha seminati, provocando così una moria tremenda, simile a quella che uccise milioni di persone a Leningrado durante l'assedio nazista e milioni di prigionieri di guerra nei lager di Hitler.

Cibo! Mangiare! Nutrimento! Pappatoia! Pane e companatico! Vivande e cibarie! Pietanze e manicaretti! Piatti ben conditi, piatti di carne, o dietetici e modesti! Tavole imbandite e abbondanti, raffinate e semplici, campagnole! Viveri. Cibo, cibo...

Bucce di patata, cani, rame, lumache, foglie marce di cavolo, barbabietole andate a male, carne di cavallo rancida, carne di gatto, carne di corvo e di cornacchia, frumento crudo, cuoio di cinture, pelle da stivali, colla, terra impregnata di grasso di scarto delle mense ufficiali: tutto si mangia. Tutto ciò che riesce a passare attraverso la diga. E il cibo si procura, si spartisce, si baratta, si ruba.

L'undicesimo giorno di viaggio, mentre la tradotta era ferma alla stazione di Chutor Michajlovskij, le guardie trascinarono fuori dal vagone Semënov, che aveva perso conoscenza, e lo consegnarono alle autorità ferroviarie. Un vecchio tedesco, un comandante, osservò qualche momento il soldato russo più morto che vivo addossato alla parete del deposito dei pompieri e disse all'interprete: «Lasciamolo andare in paese. In cella morirebbe domani, e non ho motivo di fucilarlo». Semënov si trascinò al villaggio accanto alla stazione. Nella prima casa non lo fecero entrare. «Non abbiamo più niente. Cerca da un'altra parte» gli disse da dietro la porta la voce di una vecchia. Bussò a lungo al secondo casale, ma nessuno rispose. O era disabitato, o era sbarrato dal di dentro. Nella terza casa la porta era socchiusa; Semënov varcò la soglia, nessuno rispose alla sua domanda e lui entrò. Il calore lo avvolse, gli diede alla testa, lo costrinse a sedersi su una panca accanto alla porta. Faceva respiri frequenti e profondi, e intanto osservava i muri bianchi, le icone, il tavolo, la stufa. Dopo le baracche del lager, era uno shock.

Un'ombra alla finestra; entrò una donna, lo vide e diede un grido: «Lei chi è?». Lui non rispose. Si capiva, chi era. Quel giorno non furono le nazioni potenti a decidere della sua vita e del suo destino, ma un essere umano, la vecchia Christja Cunijak. Dalle nuvole grigie il sole faceva capolino sul mondo in guerra, e il vento, il vento che sferzava le trincee e le postazioni dei mitra, il filo spinato dei lager, i tribunali e le sezioni speciali, ululava anche alla finestra dell'izba. La donna gli diede una tazza di latte e lui la bevve avidamente, faticando a deglutire. [...] La donna prese della biancheria e un paio di pantaloni da un baule. Aiutò Semënov a spogliarsi e fece un fagotto con le sue cose. Lui sentì l'odore del suo corpo lurido, delle mutande impregnate di urina e di feci sanguinolente. La vecchia lo aiutò a sedersi nella tinozza, e il corpo di lui, mangiato dalle pulci, percepì il contatto delle mani forti e ruvide di lei, l'acqua calda e saponata che gli scivolava sulle spalle e sul petto. Di colpo si sentì mancare il respiro, tremò tutto, e inghiottendo il moccio che gli colava gridò: «Mamma... mamma...».

Lei gli tamponò gli occhi bagnati di lacrime, i capelli e le spalle con un asciugamano di tela grigia. Poi lo afferrò sotto le ascelle, lo fece sedere sulla panca, si chinò e gli asciugò quelle gambe che sembravano bastoni; poi gli infilò la camicia e le mutande e gli abbottonò la biancheria, i bottoncini bianchi ricoperti di stoffa. Versò l'acqua nera e lurida della tinozza in un secchio e la portò fuori. Stese sulla stufa una pelle di montone, la coprì con un panno a righe, tolse dal letto un grosso cuscino e lo sistemò in cima al giaciglio. Poi sollevò Semënov con facilità, come se fosse un pollo, e lo aiutò a salire sulla stufa.

(V. Grossman, *Vita e destino*, Milano, Adelphi, 2008, pp. 530-533. Traduzione di C. Zonghetti).

BONTÀ INSENSATA, A STALINGRADO, DOPO LA DISFATTA TEDESCA

Dopo la resa dei tedeschi, molti dei loro soldati furono oggetto di profondo disprezzo, al limite del linciaggio. Da parte dei militari e dei civili (che avevano sperimentato fino in fondo la brutalità della violenza nazista) c'era un'eccezionale e formidabile volontà di vendetta. Tuttavia, Grossman ci mostra come la vera vittoria sul nazismo e sulla spietata logica dei totalitarismi si possa realizzare solo grazie ad un radicale cambio di mentalità, che riscopra quanto di migliore c'è in ogni essere umano.

Dalle cantine dell'edificio a due piani in cui era situato il comando della Gestapo, alcuni prigionieri tedeschi portavano fuori i cadaveri dei sovietici. Malgrado il freddo, donne, vecchi e bambini restavano accanto alla sentinella a guardare i tedeschi che depositavano i corpi sulla terra gelata. Erano quasi tutti senza espressione, trascinavano i piedi e si riempivano il naso, rassegnati, di odore di cadavere. Soltanto uno, un giovane con il cappotto da ufficiale e un fazzoletto sporco che gli copriva il naso e la bocca, scuoteva la testa in modo convulso, come un cavallo morso dai tafani. Nei suoi occhi si leggeva un tormento che rasentava la follia.

I prigionieri poggiavano a terra le barelle e osservavano penserosi i cadaveri prima di cominciare a scaricarli: alcuni corpi erano senza braccia e senza gambe, e i tedeschi avvicinavano loro l'una o l'altra estremità cercando di capire a chi appartenesse. I morti erano per buona parte seminudi, con la sola biancheria; alcuni indossavano pantaloni militari. Uno era completamente nudo, con la bocca spalancata in un grido, lo stomaco incavato, incollato alla spina dorsale, e una peluria fulva sui genitali e le gambe sottili, magre. Non era possibile immaginare che quei cadaveri, i buchi che avevano al posto della bocca e degli occhi, fossero stati fino a poco prima degli esseri viventi con un nome e una casa, uomini che avevano detto: <<mia cara, amore mio, dammi un bacio, non mi dimenticare>>, che avevano sognato un boccale di birra e fumato qualche sigaretta. L'unico a rendersene conto sembrava l'ufficiale con il fazzoletto sulla bocca. Eppure era proprio lui a esasperare le donne in piedi all'ingresso del sotterraneo, che non gli staccavano gli occhi di dosso e ignoravano gli altri prigionieri tedeschi, due dei quali indossavano un cappotto con una chiazza più chiara al posto delle mostrine da SS strappate.

<<Giri la testa, eh?>> mormorò, seguendolo con gli occhi, una donna tarchiata con un bambino per mano. Il tedesco con il cappotto da ufficiale sentì addosso la pressione dello sguardo lento, smanioso della donna russa. Una volta apparso, l'odio non può non trovare uno sfogo, così come non può non trovare uno sfogo l'elettricità raccolta in una nuvola nera sospesa sopra un bosco, che sceglie a caso un tronco d'albero da incenerire. Il tedesco con il cappotto da ufficiale lavorava insieme a un soldato basso con un asciugamano al collo e le gambe avvolte da sacchi, legati con un filo del telefono. Le persone mute in piedi accanto allo scantinato avevano sguardi talmente malvagi che per i tedeschi era un sollievo tornare sottoterra. Non avevano fretta di uscire, preferivano il buio e il fetore all'aria e alla luce del sole.

E quando tornavano sotto con le barelle vuote, ad accompagnarli c'era una salva di impropri russi che ben conoscevano. Camminavano lentamente, i prigionieri: l'istinto suggeriva che sarebbe bastato un movimento brusco perché la folla li attaccasse.

Il tedesco con il cappotto da ufficiale diede un grido. <<Ehi tu, ragazzino, perché tiri i sassi?>> sbottò la sentinella. <<Se quello mi cade, la porti tu la barella, al posto suo?>>. Intanto nel sotterraneo i soldati commentavano: <<Per il momento l'unico bersaglio è l'Oberleutnant [= il tenente – n.d.t.] >>. <<L'hai vista, quella donna che lo fissa in continuazione?>>.

Dal buio si stagliò una voce: <<Resti un po' qua sotto, tenente. Hanno cominciato con lei, ma finiranno con noi>>. <<No no, non serve nascondersi, >> farfugliò l'ufficiale con voce spenta <<è il giorno del Giudizio>> e rivolto al suo compare aggiunse: <<Andiamo, andiamo...>>.

Quella volta l'ufficiale e il soldato uscirono dal sotterraneo con un passo leggermente più deciso: il carico era leggero. Sulla barella c'era il corpo di una ragazza, un'adolescente. Il cadavere era tutto raggomitato, rinsecchito, e solo i capelli chiari e arruffati erano ancora belli come il grano e fluidi come il latte, sparsi intorno al viso orrendo e scuro di quell'uccellino ferito a morte. Un sospiro si levò fra la folla. Poi toccò al grido lancinante della donna tarchiata, e fu come se una lama avesse lacerato l'aria fredda. <<Bambina! Bambina mia! Tesoro adorato! >>. Quell'urlo per un figlio che non era il suo scosse la folla. La donna si diede a sistemare intorno al viso del cadavere quei capelli che conservavano l'arricciatura. Fissava quel viso, la bocca storta, impietrita, e insieme all'orrore vedeva anche – come solo una madre può fare – il viso vivo e amato che un giorno le aveva sorriso dalle fasce.

La donna si rialzò e andò verso il tedesco. La videro tutti: lo fissava, e intanto i suoi occhi cercavano un mattone che il gelo non avesse incollato per sempre ad altri mattoni, un mattone che la sua grossa mano deformata dal troppo lavoro, dall'acqua troppo fredda o troppo calda e dalla candeggina potesse staccare. La sentinella capì che stava per accadere qualcosa di inevitabile, capì di non poter fermare una donna che era più forte di lui e della sua mitraglia. I soldati tedeschi non riuscivano a distogliere lo sguardo, i bambini la fissavano impazienti.

Intanto la donna non vedeva altro che il viso del tedesco con il fazzoletto sulla bocca. Senza capire cosa le stesse succedendo, latrice [= portatrice – *n.d.r.*] e vittima di una forza che aveva soggiogato a sé ogni cosa, la vecchia cercò tentoni nella tasca della giacca un pezzo di pane che un soldato le aveva regalato il giorno prima, lo porse al tedesco e disse: <<Tieni, mangia>>. Sarebbe stata la prima, poi, a non capire come fosse successo e perché. Nelle ore peggiori dell'umiliazione, dell'ira e dell'impotenza – e ce n'erano state tante nella sua vita: la zuffa con la vicina che l'aveva accusata di averle rubato una bottiglietta d'olio di girasole; il presidente del comitato di zona che l'aveva buttata fuori dal suo ufficio pur di non ascoltare le sue lamentele riguardo alla casa; il dolore e l'umiliazione di quando il figlio, appena sposato, l'aveva cacciata dalla sua stanza e la nuora l'aveva chiamata <<vecchia puttana>> –, la rabbia non la faceva dormire... Una notte, rigirandosi nel letto arrabbiata e nervosa, ripensò a quella mattina d'inverno. Scema ero e scema rimango, si disse.

(V. Grossman, *Vita e destino*, Milano, Adelphi, 2008, pp. 764-767. Traduzione di C. Zonghetti).