

**ANNALI**  
**del Liceo classico statale**  
**“Umberto I” - Palermo**

**N. 2 – 2015**

# Indice

Prefazione del Dirigente Scolastico, prof. Vito Lo Scrudato	pag. 3
Un saluto dal dr. Francesco Del Bene	pag. 7

## Sezione I – SAGGISTICA

Vito Lo Scrudato - <i>L'invenzione delle salsicce al curry. Una recensione neppure troppo seria della novella di Uwe Timm Die Entdeckung der Currywurst</i>	pag. 9
DANIELA MUSUMECI - <i>Devota come un ramo</i>	pag. 15
GIUSEPPE SAVAGNONE - <i>La dinamica della libertà</i>	pag. 22

## Sezione II – Cultura siciliana

MICHELE AMARI - <i>La guerra del vespro, Capitolo VI</i>	pag. 39
BERNARDO PULEIO - <i>Gli avvertimenti cristiani di Argisto Giuffredi</i>	pag. 53
MARIO PINTACUDA - <i>Ricordo del poeta bagherese Pietro Maggiore</i>	pag. 76
BERNARDO PULEIO - <i>Un breve ricordo di Giuseppe Lo Verde e dell'Austria infelix</i>	pag. 97
MARIO PINTACUDA - <i>Un'antica antologia dialettale per la V classe elementare: Li cosi nuvelli (1924) di G. A. Di Giacomo (Vann'Antò) e L. Nicastrò</i>	pag. 100
GIUSEPPE ODDO - <i>Considerazioni sulla decorazione in opus sectile a motivi geometrici del duomo di Monreale</i>	pag. 108
FRANCESCO CACCIOPPO - <i>Aspetti del pensiero sociologico di Luigi Sturzo</i>	pag. 118

## Sezione III - Didattica

CINZIA DE FLORIO - <i>Proposta di un percorso possibile di orientamento al liceo classico (con particolare riferimento alla fase di accoglienza)</i>	pag. 123
ADA MAGNO - <i>CIAM SI GIRA - Racconto di un'esperienza scolastica vivificante</i>	pag. 126
KARIN GUCCIONE - <i>Il corso POF di Mitopsicologia classica e moderna</i>	pag. 128

## Sezione IV - L'UMBERTO SI RACCONTA

PIPPA MACALUSO - <i>Una consonante e due vocali</i>	pag. 136
CLAUDIO DI CARA - <i>Umberto I - formativa palestra di vita dei futuri cittadini</i>	pag. 137

**Un nuovo Annale! Il secondo**  
di Vito Lo Scrudato (Dirigente Scolastico)

La scrittura della Prefazione di questo **secondo Annale** della **Nuova Serie** si presenta come una preziosa occasione per fare il punto della situazione dopo ben 227 anni d'esistenza della nostra istituzione Scolastica e dopo tre anni e mezzo dall'assunzione della Dirigenza Scolastica da parte di chi scrive questa nota<sup>1</sup>.

Oggi si tratta di fare il punto della situazione e di formulare una **Dichiarazione Programmatica di Intenti** per il futuro immediato e di indicare una più lunga prospettiva di valenza strategica. Si tratta allora di pensare ad un documento serio, un documento difficile, un documento vincolante, perché impegna e condiziona le nostre comuni azioni da qui in avanti.

Che cos'è oggi il Liceo Classico Statale Umberto I di Palermo? Come si presenta una delle più antiche Istituzioni Scolastiche della Regione? Qual è il suo stato di salute?

Riportiamo di seguito stralci dal Rapporto di Valutazione sul nostro Liceo redatto dall'**Istituto nazionale per la valutazione del sistema educativo di istruzione e di formazione** (INVALSI) nel 2014 all'interno del programma "Valutazione e Miglioramento", avvertendo il lettore non umbertino che anche quando i giudizi sono positivi e chiaramente lusinghieri non c'è in noi compiacimento alcuno, ma semmai si fa strada la consapevolezza di una difficoltà crescente, man mano che cresce la complessità gestionale interna ed esterna nelle relazioni con le Istituzioni Cittadine, Provinciali, Regionali, Ministeriali e con gli *stakeholders*, i cosiddetti portatori di interesse, di fatto tutti gli interlocutori sociali del Liceo. Lo diciamo più chiaramente: ad ogni riconoscimento positivo che arriva a noi dall'esterno cresce il nostro senso di responsabilità, aumenta l'ampiezza del compito, si ha consapevolezza che occorre una vista più acuta per guardarsi attorno (il presente) e allungare lo sguardo all'orizzonte (il futuro).

Ecco dunque cosa dice tra altro l'INVALSI dell'Umberto I di Palermo:

*"Il curriculum della scuola risponde pienamente alle necessità educative e formative dei discenti. L'Istituzione ha elaborato un curriculum flessibile a seconda delle esigenze di ogni allievo. Tutte le attività di progetto riscontrano il gradimento di alunni e genitori. (...) Le regole di comportamento all'interno della scuola sono ben delineate. Si privilegia l'utilizzo di azioni interlocutorie per rispondere ad eventuali comportamenti problematici degli allievi, con il coinvolgimento dei genitori. Si è instaurato un clima fortemente positivo e di rispetto reciproco fra alunni e fra alunni e docenti".*

Un altro autorevole giudizio positivo riferito all'Umberto I di Palermo viene espresso nella Graduatoria Nazionale stilata dalla **Fondazione Giovanni Agnelli di Torino** che per la Provincia di Palermo mette in cima proprio la nostra Istituzione Scolastica in relazione al decisivo parametro del Successo Universitario e perciò Professionale.

Ma anche qui non vogliamo appuntarci medagline di latta sul petto: siamo perfettamente consapevoli che una parte del risultato della Graduatoria Nazionale della Fondazione torinese Giovanni Agnelli è dovuta ad una serie complessa di elementi non necessariamente riconducibili alla pur qualificata prestazione professionale delle diverse componenti del Liceo (docenti, amministrazione, tenuta dell'efficienza funzionale della struttura) che si traduce, com'è ovvio, in complessiva efficacia dell'azione formativa.

---

<sup>1</sup> L'ultima duratura organica serie di Annali si era conclusa nel remoto 1935 ed era stata voluta e condotta da un memorabile Preside, il Prof. Giovanni Cupaiolo, che ci piace ancora ricordare. Per più approfondite notizie sul Preside Cupaiolo e sulla sua illuminata azione formativa e culturale si può vedere nel primo dei Nuovi Annali l'ampio e dettagliato saggio storico del Prof. Bernardo Puleio docente di materie letterarie nel nostro Liceo. Il presente Annale è stato redatto dallo stesso Prof. Puleio e dal prof. Mario Pintacuda.

Tra gli elementi concomitanti c'è anche l'alto livello medio culturale di molte famiglie di provenienza dei nostri studenti. Elemento che da solo però non spiega il buon esito formativo, dato che non tutti gli allievi umbertini provengono da famiglie capaci di trasmettere forti impulsi culturali, mentre, al contrario, una parte considerevole del corpo studentesco è formata da rilevanti personalità che, anche provenendo da famiglie culturalmente più modeste, sono però capaci di esprimere con vivacità, allegria e creatività, variegata gamma di abilità nelle acquisizioni di conoscenze e competenze, tali da farne studenti capaci di trascinare in avanti i loro compagni. Quest'ultima tipologia di giovani spiega così un'altra parte del risultato positivo che vede in campo altri fattori, il primo dei quali è sicuramente la presenza presso di noi di docenti generalmente di alto profilo culturale e pedagogico, inseriti in un quadro organizzativo rodato, funzionale e atto a esaltare l'azione di ciascuna componente scolastica.

In questo senso è senz'altro da menzionare l'azione della Vice Preside Prof. Maria Butera e della seconda collaboratrice del Dirigente Scolastico Prof. Sara di Martino.

Anche l'efficienza degli uffici di segreteria ben condotti dal Dott. Gaetano Festa sono una parte considerevole del buon andamento del Liceo: a merito degli uffici amministrativi citiamo l'alta capacità di spesa di Fondi Europei che, com'è a tutti noto, richiedono l'attivazione di procedure complesse per una struttura scolastica, procedure per di più inserite in tempi rigidamente sequenziati non sempre paralleli alle diverse fasi delle attività formative.

Identica annotazione positiva si può fare per lo staff degli Assistenti Tecnici, tutti rappresentati dal buon carattere del signor Santo Adelfio, che hanno saputo associare alle competenze specifiche anche la capacità di portare a termine compiti ordinari e straordinari loro affidati, quali il supporto tecnico per manifestazioni, spettacoli, giornali d'Istituto, produzione grafica varia.

Una caratteristica peculiare del nostro Liceo è un fortissimo senso di appartenenza all'identità "umbertina", a ben vedere un bene immateriale cresciuto nell'oramai plurisecolare storia dell'Istituzione Scolastica, che minimizza la differenze sociali e culturali dei nostri allievi e crea una coesione e un riconoscersi che generalmente dura tutta la vita. Una specie di farmaco a rilascio lento che accompagna e risolve talune fasi d'esistenza dove il ricorso anche solo affettivo all'identità umbertina assume un significato di supporto e di assicurazione.

Non infrequentemente capita al Dirigente Scolastico di intrattenere relazioni con ex allievi di tutte le età o con gruppi di essi che talvolta chiedono di potersi rivedere insieme proprio nella sede scolastica, per ricordare un docente particolarmente amato o anche solo per il desiderio di trasmettere agli allievi di oggi le loro più antiche esperienze scolastiche o i loro percorsi professionali successivi.

Questo forte senso di appartenenza è un valore aggiunto che crea condizioni positive per il conseguimento del successo formativo liceale, universitario e poi professionale, che è poi il dato riconosciuto dalla Fondazione Giovanni Agnelli.

Ciò detto riaffermiamo l'assenza di qualunque compiacimento; al contrario ci sovengono ragioni di preoccupazione legate al contesto territoriale e allo scenario nazionale: la preoccupazione deriva dagli effetti di un generale calo demografico che incide pesantemente nella Regione, calo non compensato dal generoso approdo di immigrati, interessati semmai ad una formazione rivolta agli adulti o a fasce dell'infanzia che attualmente frequentano le scuole siciliane dei primi cicli. Inoltre si registra una parziale disaffezione alla tipologia liceale classica, frutto secondo noi di un malinteso e non di credibili dati di realtà: l'attualità e l'adeguatezza della formazione classica è una realtà riscontrata in verificabili dati statistici, in relazione ai successi universitari e professionali, tuttavia la disaffezione è dimostrata persino da un dibattito intrattenuto dall'autoreferenziale *intelligenza italica* sulla ipotesi di soppressione *tout court* del Liceo Classico! Una prospettiva che ci vede naturalmente contrari: noi sappiamo in quale squadra giochiamo in questa partita che comporta cambiamenti sociali e culturali epocali non sempre migliorativi, ricchi come siamo di una tradizione di cui riconosciamo il valore, mentre allo stesso tempo guardiamo al futuro con la capacità di interpretarlo senza averne paura!

Il Liceo intrattiene una relazione molto stretta con l'Università degli Studi di Palermo per la realizzazione di tirocini di studenti universitari presso il nostro liceo, attività comuni di formazione e ricerca, partecipazione a convegni, programmi di orientamento atti ad aiutare i nostri liceali a capirsi in relazione alle scelte universitarie e professionali. In questo senso si rende merito al Magnifico Rettore Prof. Roberto Lagalla di avere sempre espresso una grande disponibilità al dialogo.

Sapersi guardare attorno, ma soprattutto guardare avanti, ha significato per noi richiedere l'attivazione già per il prossimo Anno Scolastico di una Sezione Internazionale di lingua tedesca: la procedura nel momento di redazione di questa nota è stata avviata con le delibere positive sia del Collegio dei Docenti sia del Consiglio d'Istituto inoltrate, come previsto, alle Istituzioni competenti che ne delibereranno l'esito, con l'ultima parola spettante al Governo Regionale di questa tormentata Sicilia.

Il risultato più visibile dell'auspicata trasformazione del nostro Liceo sarà il conseguimento di un titolo di studio riconosciuto dai Governi tedesco e austriaco, così gli allievi che ne entreranno in possesso potranno iscriversi in tutte le Università di lingua tedesca dei due Paesi Comunitari senza dover passare per ulteriori convalide ed esami di idoneità linguistica. Il tutto avverrà sulla base di solidi accordi governativi che stanno favorendo la nascita di Sezioni Internazionali di Lingua tedesca in Italia sul modello del Liceo Galvani di Bologna che partì pionieristicamente circa 15 anni fa.

La nostra Sezione Internazionale di Tedesco potrebbe essere la prima nella Regione, introducendo così nel Territorio alcuni positivi elementi di cambiamenti: la presenza di docenti di madre lingua tedesca ad impartire discipline curriculari (non linguistiche) nella lingua di Goethe e inoltre il prevedibile realizzarsi di conseguenti numerosi scambi con i Licei che in Germania hanno già istituito le Sezioni Internazionali di Lingua Italiana.

Riaffermiamo anche per il futuro alcuni elementi che abbiamo dichiarato essere punti programmatici da svilupparsi nel nostro progetto formativo:

- Acquisizione di dotazione tecnico-didattica avanzatissima, con un deciso svecchiamento della strumentazione informatica e laboratoriale. In questo ambito abbiamo acquisito attraverso il ricorso a finanziamenti europei una elevata mole di materiale;
- Acquisizione con tutte le risorse disponibili di Lavagne Interattive Multimediali (LIM) e processo di formazione-aggiornamento dei docenti e dei tecnici di laboratorio per un ampliamento del loro uso nella didattica quotidiana;
- Massiccio apporto di temi e argomenti matematico-scientifico-tecnologici nella programmazione e realizzazione dell'Ampliamento dell'Offerta Formativa (i cosiddetti progetti pomeridiani), sia con fondi di finanziamento Europei sia Nazionali;
- Sviluppo del settore Orientamento nella direzione dell'approdo consapevole agli studi universitari e verso le professioni;
- Raccordo con altre Istituzioni Scolastiche e territoriali, associazioni professionali di imprenditori per la creazione di una cultura d'impresa capace di realizzare una prospettiva occupazionale per gli allievi nella nostra Regione;
- Mantenimento e intensificazione delle modalità di comunicazione della scuola con le famiglie. Le crescenti esigenze educative dei nostri tempi possono essere affrontate con efficacia solamente attraverso un'azione coordinata e concordata tra gli educatori scolastici e le famiglie.

Naturalmente l'acquisizione di nuova tecnologia avanzata pone il tema dell'aggiornamento dei docenti e del personale tecnico chiamato ad utilizzarlo, soprattutto perché, tanto per fare un esempio, vorremmo passare all'adozione del registro elettronico solo dopo che avremo tutto l'hardware installato nelle classi (wireless, armadietto blindato, portatile o tablet, LIM) e tutti i docenti in grado di attivarsi per ogni ora senza dovere perdere la prima mezz'ora di lezione

cercando di capire come funziona il tutto! Se il nostro tempo richiede innovazioni significative, allora occorre prepararsi con serietà: non farlo significa perdere il passo con lo spirito del presente, andare fuori tempo, annaspere goffamente. Noi pensiamo di volere vivere il nostro tempo consapevoli delle difficoltà che ci toccherà gestire, ma senza paure preventive. Cercheremo di fare con determinazione il nostro lavoro di educatori, ogni giorno.

Palermo, 14.01.2015

Prof. Vito Lo Scrudato\*  
(Dirigente Scolastico)

\*Vito Lo Scrudato, Palermo 1958, ha studiato Lingue e Letterature straniere presso l'Università di Palermo, la Philipps Universität di Marburg an der Lahn e la Maximilians Universität di Würzburg. Dal 1986 è stato docente di Lingua e Civiltà Francese presso Scuole Statali Secondarie di Palermo, Vicenza e Agrigento; dal 2000 al 2005 ha svolto la funzione di Lettore Ministeriale presso la Gutenberg Universität Mainz (Germania). L'11 Luglio del 2003 ha conseguito un Dottorato di Ricerca (Dr. Phil.) cum Laude presso la Johannes Gutenberg Universität Mainz con una trattazione sul tema: "Il brigantaggio in Sicilia tra '800 e '900 – un caso esemplare" e due temi orali: "Multilinguismo in Sicilia dalle origini ai nostri giorni" e "Letteratura Siciliana dalla Magna Curia di Federico II a Tomasi di Lampedusa"; successivamente ha accettato l'invito della Goethe Universität di Francoforte sul Meno a conseguire una Habilitation con una ricerca (in fase di redazione) sui rapporti di Leonardo Sciascia con la Letteratura francese. Dal 2007 al 2011 è stato Dirigente Scolastico del Liceo Scientifico Statale Ernesto Basile nel quartiere palermitano di frontiera di Brancaccio. Dall'inizio dell'anno scolastico 2010/11 dirige il Liceo Classico Statale Umberto I di Palermo. Attualmente si occupa di Ricerca nell'ambito dell'Orientamento (Percorsi formativi e professionali) e di nuove tecnologie applicate alla Didattica. Dall'anno Accademico 2013/14 insegna Didattica Generale presso l'Università degli Studi di Palermo. Ha scritto i seguenti volumi: *Teatro Instabile*, quattro atti unici a carattere sperimentale, Ed. Il Paese, Cammarata, 1993; *Prudente perversione*, romanzo, Ed. Il Paese, San Giovanni Gemini, 1993; *Mare d'azolo*, racconti. Ed. ILA Palma, Palermo, 1994; *Scrittura effimera, saggi giornalistici*, Ed. Il Paese, Cammarata, 1995; *Rotative*, romanzo, Ed. ILA Palma, Palermo, 1996; *La sindrome di Cenerentola* (scritto assieme ad Elisa Albani), romanzo epistolare, Mazzotta Edizioni, Castelvetrano, 1998; *La magara – Processo di stregoneria nella Sicilia del '500*, Editore Sellerio, Palermo, 2001; *Il brigantaggio in Sicilia tra '800 e '900 – un caso esemplare*, Editore Peter Lang, Francoforte sul Meno, 2004); *Varsalona, l'ultimo brigante*; Pietro Vittorietti Editore, Palermo, 2010, *Le porte di Camico Soprano* Pietro Vittorietti Editore, Palermo, 2014. Ha scritto e pubblicato i saggi: *Latifondo e brigantaggio, fenomeni vecchi nel giovane Stato Unitario d'Italia. Il caso Sicilia*, in *Atti del Convegno del 18° Forum Junge Romanistik, Alterungsprozesse: Reifen – Veralten – Erneuern* a cura di E.K. Müller, H. Siever, N. Magnus, Romanistischer Verlag, Bonn 2003; *La magara: Hexenverfolgung auf Sizilien im 16. Jahrhundert* in *Moderne Sprache* 47 (2003) Editore da Thomas Lindner, Edition Praesens, Vienna. Giornalista pubblicista, ha fatto parte della Commissione Cultura dell'Associazione della Stampa di Agrigento.

*Pubblichiamo, con gratitudine e piacere, un saluto di un autorevole magistrato impegnato in prima fila nella lotta alla mafia: Francesco Del Bene, papà di un'alunna che frequenta il nostro Liceo.*

Vorrei lasciarvi, cari ragazzi, la mia testimonianza di forte determinazione per diventare un magistrato del pool antimafia di Palermo.

Infatti, sin da ragazzo, ho sempre sognato di fare questo mestiere e, pertanto, ero avido di letture di saggi ed articoli sul fenomeno mafioso in Sicilia.

In particolare, ricordo che la mia formazione sul tema, necessaria per compensare la mia "non sicilianità", è avvenuta sui libri dello scrittore e giornalista Michele Pantaleone di Villalba, la cui opera ha rappresentato la prima e esauriente analisi del fenomeno e delle sue cause storiche e sociologiche.

Ecco che allora, per raggiungere il mio obiettivo, mi sono impegnato a fondo negli studi di giurisprudenza, riuscendo a laurearmi in poco più di tre anni, potendo così partecipare alle prove scritte del mio primo concorso in magistratura nel Maggio del 1992.

Si tratta del concorso in cui tra i membri della commissione esaminatrice vi era la signora Morvillo. Era per me in quel momento un piacere e un onore avere di fronte addirittura la moglie del dottore Falcone, il modello di vita e di magistrato cui aspiravo; ma quell'onore si è trasformato prima in delusione per non aver completato le prove scritte, poi in tragedia e smarrimento perché, quando il sabato rientrai a Napoli, accendendo la televisione, appresi dell'attentato a Capaci.

Quel tragico episodio però ha accresciuto in me la determinazione a diventare magistrato perché sentivo essere arrivato il momento di impegnarmi per la difesa dello Stato democratico, abbandonando l'apatia e l'indifferenza che albergavano in troppe categorie di cittadini che dovevano tornare a essere protagonisti.

Finalmente riesco nel novembre del 1998 ad arrivare alla Procura di Palermo come primo incarico. Fui da subito così preso dal mio lavoro che fissai la mia prima trasferta fuori sede per interrogare il collaboratore di giustizia Giovanni Brusca il 24 marzo del 1999, assentandomi così da casa per più giorni proprio in occasione del primo compleanno di mia figlia.

Ebbene questa mia testimonianza vi sia di aiuto per scegliere la strada più consona alle vostre attitudini per dare avvio a quella rivoluzione copernicana delle coscienze siciliane, condizione indispensabile per il cambiamento e il superamento della cultura mafiosa così, ahinoi, diffusa in tutti i ceti della società siciliana.

Un cordiale saluto

Francesco Del Bene

# SEZIONE I - SAGGISTICA



**Antonello da Messina,  
*S. Girolamo nello studio*,  
National Gallery, Londra**

## **L'invenzione delle salsicce al curry. Una recensione neppure troppo seria della novella di Uwe Timm "Die Entdeckung der Currywurst" di Vito Lo Scrudato**

Le salsicce sono il simbolo della gastronomia beccera, grassa, oleosa e godereccia, quella che non ha riguardo alcuno per trigliceridi e colesterolo, concetti e parole che, sconosciuti appena mezzo secolo fa, tanta amarezza hanno portato nelle tavole di noi italici indecisi sul da farsi: dare sfogo alla remota fame atavica, di stirpe, e tuffarsi senza riguardo per la linea su saporiti rigatoni alla norma o nutrirsi (si fa per dire) informati alle salubri e parche diete al bastoncino di sedanino, il tutto condito con il tirchio filino d'olio "*che sia extravergine d'oliva, mi raccomando*" dei tanti esperti televisivi che ogni giorno scoprono una verità fondamentale in fatto di diete e ci propinano servizi dove, ad onta delle immagini che, tracimanti dallo schermo, da sole, ci fanno salivare (secondo i riflessi condizionati di Pavlov), ci ingiungono di alzarci da tavola ancora affamati! Così vivremmo sani, ma soprattutto belli, con i vestiti che ci cadono a pennello e con frotte di signorine succinte che ci corrono dietro mostrandosi in modalità *selfie* nel display dell'ultimo telefonino multifunzione.

Chi scrive ha memoria di quando nella campagne attorno a Cammarata, sui Monti Sicani, i contadini facevano fatica a comperare un etto di ambita mortadella, spesso barattandola con uova fresche (che erano però buone il doppio di quelle di adesso, semplicemente perché anche le galline allora erano felici, libere sull'aia e non stivate all'inverosimile in maleodoranti capannoni), perché di soldi contanti manco a parlarne. La dieta allora – dichiarano i moderni soloni delle scienze nutrizioniste – erano più sane ed equilibrate. Come dire che si moriva di fame senza neppure potersi consolare con la consapevolezza che cinquant'anni dopo il piatto di lenticchie, al quale c'erano poche alternative, sarebbe diventato l'ultimo grido in fatto di diete. Anche i frutti degli sparuti alberi della campagna sicana erano spesso delle scelte obbligate per i ragazzini sempre affamati per fare merenda. Neppure loro erano consapevoli che quei frutti sopprimevano senza pietà i trigliceridi e facevano lo sgambetto al colesterolo, ne prendono invece tardiva nozione oggi che magari possono permettersi succulenti alternative e perciò cresce la loro incertezza, la loro indecisione sul da farsi, sul cosa mangiare. I risultati sono diversificati, ci sono i fighetti che a cinquant'anni hanno fisici asciutti da diciottenni e chi al contrario non sa più a che santo votarsi per non rischiare un infarto da ipernutrizione, per eccessivo ingurgitamento di salsicce, per esempio.

Parlando di salsicce raccontiamo di un apprezzabile libro di un ultrasessantenne tedesco (classe 1940) che ha vissuto la miseria della guerra e dell'immediato dopoguerra e che con noi condivide un giudizio ambivalente sul cibo, tra le ristrettezze del passato e l'abbondanza, spesso senza qualità, del presente. Lo scrittore è Uwe Timm, nativo di Amburgo, ed il volumetto del 1993 si chiama *Die Entdeckung der Currywurst* (DTV, 2004), cioè *L'invenzione della salsiccia al Curry* (brutta e non immediata la traduzione del titolo nella pubblicazione italiana: *La scoperta della currywurst*, Edizioni Le Lettere) che non è un libro di gastronomia, ma una novella. Per incidente e prima di tornare alle salsicce, diciamo che questo scritto di Timm si inserisce in quel filone della letteratura tedesca contemporanea che, non nascondendo notevoli difficoltà a decodificare e a narrare la Germania del secondo decennio dopo l'unificazione, scappa e si rifugia nel passato o più facilmente in luoghi esotici.

Uwe Timm, tediato dalla Germania di Schröder - cancelliere più grigio che rosso accusato da sinistra di non essere di sinistra e da destra di non sapere riformare il Paese - scappa nel passato di Amburgo, ma non per trovarvi una comoda nicchia nella quale orientarsi con punti di riferimento al reale certi e comprensibili, quanto per caricarsi ancora una volta del fardello (e del rovello) tedesco del capire ancora una volta e fino in fondo il passato, quel passato fatto di *vergogna* e di *dolore*. *Vergogna* per il delirio nazista con gli effetti collaterali dei campi di sterminio e *dolore* per la durezza della guerra e del dopoguerra. Sulle città tedesche si è scaricata l'apocalisse ad opera dei bombardieri angloamericani che non lesinarono gli ordigni al tritolo e le bombe incendiarie che

illuminavano a giorno quelle notti infernali. Le ultime fasi della guerra poi furono segnate da una precisa volontà di andare ad una resa dei conti definitiva, attuata senza freni inibitori e al di fuori di ogni codice di comportamento. *Se la sono voluti i tedeschi* – si è più volte obiettato. Tuttavia – e senza volerla fare lunga – vogliamo fornire un dato che certamente calcolato per difetto dà la misura della rappresaglia (altri dati sul trattamento dei prigionieri di guerra tedeschi lasciati morire di fame e sui profughi o più propriamente gli *scacciati* - come meglio tradurre il termine *Vertriebene*? - dai territori dell'est sono oggi disponibili in serissime ricerche storiografiche); questo il dato scelto tra gli altri a far da emblema: a Berlino nei primi tre giorni di occupazione da parte dell'Armata Rossa, gloriosa a Stalingrado, ai cittadini della capitale fu fatto divieto di chiudere la porta di casa (laddove non c'erano quasi più case né perciò porte) e ai soldati di Stalin fu concessa licenza di saccheggio. Centomila, numero che scriviamo in lettere per non destare il sospetto che sia il frutto di un refuso, ripetiamo, almeno centomila furono gli stupri che si consumarono in quei tre giorni nelle strade e nelle case aperte per necessità, lasciate aperte per ubbidienza o fatte aprire con la forza. La drammaticità del dato viene sottolineato dal terribile effetto dell'oltraggio subito principalmente dalle donne di Berlino: dopo l'orgia a cui si abbandonarono orde di Calmuchi, Siberiani, Kazachi, Ceceni, Georgiani, Ucraini col berretto con la stella rossa di Stalin, oltre seimila tra donne e uomini di Berlino si uccisero.

Nell'Amburgo di Timm per primi arrivarono i soldati inglesi che, se, da una parte, avevano usato la mano pesante per quanto riguarda i bombardamenti esplosivi e incendiari, tuttavia risparmiarono ai superstiti le lacerazioni e le umiliazioni che i soldati sovietici riservarono, con calcolata vendetta, ad arte, e simbolicamente, ai cittadini della capitale. Un quadro della città anseatica bombardata ci viene fornito da Timm in una ritrovata sintonia con molta narrativa della seconda guerra mondiale, la *Trümmerliteratur* (letteratura delle macerie) e con la letteratura degli autori che vissero quel diaframma storico rappresentato dalla *Null Stunde* (l'ora zero), quali Hermann Kasack e Marie Luise Kaschnitz, che avevano avuto il tempo di produrre letterariamente ancora nella Weimarer Republik. Inoltre non vanno dimenticati altri autori che da giovani si impegnarono a sinistra prima del 1933 come Hans Werner Richter e Alfred Andersch o chi sperimentò la guerra da soldato come Heinrich Böll e Paul Schallück o chi infine visse la fine della guerra da adolescente come Siegfried Lenz e Günter Grass. Autori questi che in quella livida alba di fine guerra, la *Null Stunde*, l'ora zero, quando la pace non era ancora veramente cominciata, perché invasivi erano i segni della battaglia, uscirono stralunati da malfidi rifugi urbani e si ritrovarono a dovere decodificare e tradurre in parola scritta una realtà dolente per la distruzione (e che distruzione si ebbe la Germania!) e riformulare una qualche ipotesi di futuro.

Questo allora il quadro - da leggersi attraverso una nostra estemporanea traduzione - dell'Amburgo di Uwe Timm che in quell'alba ingrignata da fine insidiosa pioggerellina aveva cinque anni: *“in strada, solo a pochi metri dalla casa, c'era il cratere, profondo tre, quattro metri. Di fronte in diagonale erano in fiamme il tetto e il piano superiore di un'altra casa. Delle donne portavano fuori dal piano inferiore una poltrona, un orologio a pendolo, vasi, sul marciapiede c'era già un piccolo tavolo rotondo, sul quale era posta con cura della biancheria. Nell'aria svolazzavano brandelli di tende in fiamme. Ciò che sorprese Bremer, come già un'altra volta durante un bombardamento aereo a Braunschweig, fu il constatare che le persone non piangevano, non urlavano, non agitavano disperatamente le mani, e che invece, come in un qualsiasi trasloco, portavano fuori gli oggetti più leggeri da una casa il cui tetto era in fiamme. Altri passavano calmi, no, imperturbabili. Una vecchia signora stava seduta su una poltrona come stesse in salotto, solo che le pioveva addosso, sul grembo una gabbia, dentro saltellava e strillava un lucherino, un altro giaceva sul fondo”* (per chi potesse godere dell'originale tedesco: U. Timm, cit., pag 24).

Di notevole e studiato effetto è la sovrapposizione della guerra insensata con gesti umani apparentemente riconducibili alla quotidianità ed il suo (ed il nostro) stupore: *“le persone non piangevano, non urlavano... come in un qualsiasi trasloco portavano fuori oggetti... altri passavano calmi... una vecchia signora stava seduta come in salotto...intanto che Amburgo bruciava”*. *“Che ti*

*hanno fatto Amburgo mia!*” - esclamò tra quei sinistri bagliori una sopravvissuta quando si diradò il fumo la nebbia e la pioggia fine.

Timm ricostruisce il contesto storico più generale nell’annunciare: *“Io faccio cominciare la storia il 29 di Aprile 1945, una domenica. Il tempo ad Amburgo: generalmente nuvoloso, secco. Temperatura tra 1,9 e 8,9 gradi.*

*Ore 2,00: matrimonio di Hitler con Eva Braun* (che sorte questa eroiche donne dei dittatori, come non pensare alla nostrana Claretta Petacci, non meno innamorata e dedita fino al supremo sacrificio, che il Duce non poté neppure sposare perché già maritato, potendole solo offrire una morte storica per fucilazione e il successivo esecrabile dileggio di Piazzale Loreto). *Testimoni di nozze sono Bormann e Goebbels.*

*Ore 3,30 Hitler detta il suo testamento politico. Il Grande Ammiraglio Dönitz deve succedergli quale Capo dello Stato e Comandante Supremo.*

*Ore 5, 30: gli inglesi attraversano l’Elba presso Artlenbung.*

*Amburgo dev’essere difesa come una fortezza fino all’ultimo uomo...”* (Timm, cit., pag.16)

Ma torniamo alla voce *salsicce* per porci assieme all’autore, un tedesco del nord, la domanda se il Currywurst sia nato da un’invenzione individuale o collettiva: *“i più dubitano che la salsiccia al curry sia stata inventata. E per giunta da una persona precisa? O non è piuttosto come per i miti, le fiabe, e le saghe tramandate oralmente, le leggende alle quali non ha lavorato uno solo, bensì in molti? Esiste forse l’inventore delle polpette? Non sono tali cibi il frutto di lavoro collettivo? Cibi che si formano lentamente secondo la logica delle loro condizioni materiali, come per esempio potrebbe essere stato per le polpette. Si avevano resti di pane e solo poca carne, e ci si voleva riempire la pancia, si aveva voglia di ambedue gli alimenti disponibili, si doveva solo mescolare la carne ed il pane. In molti lo avranno fatto, contemporaneamente e in diversi luoghi, e i nomi diversi lo testimoniano: Fleischbengelchen, Boulette, Fleischpflanzerl, Hasenhor, Fleischplätzchen.*

*È possibile, dissì, ma per la salsiccia al curry è diverso, già il nome lo indica, perché collega una cosa lontana ad una cosa vicina, il curry con la salsiccia...”*

E ci sovviene di paragonare la salsiccia al curry inventata a metà degli anni Quaranta secondo Timm, ai siciliani panini con le panelle che certamente sono più antichi, ma si portano nell’odore acre di olio fritto e rifritto lo stesso sentore di fame, atavica, antica, mai vinta definitivamente, del popolo palermitano. E mentre agli amburghesi dell’ora zero, pensiamo come ad una popolazione transitoriamente affamata per contingenze belliche, presto fronteggiate con piani di rilancio industriale, commerciale (oggi il porto è una realtà economica gigantesca) e sociale, alla fame dei palermitani siamo costretti a pensare come ad una condizione perdurante, almeno nelle sue componenti sociali più esposte, controversa e contraddittoria. E che la fame abbia accompagnato per lunghissime fasi della storia le popolazioni più povere dell’isola lo dimostrano una serie di proverbi, che oltre che porgersi come conoscenza schematica per i semplici e metafora dei rapporti sociali (sempre improntati a crudeltà e disprezzo) sembrano fatti apposta per muovere l’appetito - non che ce ne fosse molto bisogno - presso popolazioni affette da fame senza tempo. Passiamo in rassegna i proverbi sul tema dunque: *la fami è la megghiu cucinera* (la fame è la migliore cuoca), consolazione per quanti erano costretti a mettere qualunque cosa nella pancia pur di non lasciarla desolatamente vacante; *a pocu pani lu corpu s’insigna. Cu fa accusi la spisa sparagna* (al poco pane il corpo s’abituava. Chi così fa risparmia la spesa) proverbio decisamente dietetico e parsimonioso, il problema delle plebi rurali e del sottoproletariato cittadino essendo quello di risparmiare anche alla voce pane, qui nel significato di cibo, nutrimento; *farisi ‘na panza quantu ‘na ciarmedda* (farsi la pancia quanto il vello di una cornamusa) che ritrae invece uno stato di beatitudine per un’abbuffata senza limiti, piacere saltuario in chi non abitava i palazzi della nobiltà inurbata nel capoluogo (tutta la cucina siciliana è classista come la società, presenta due facce estreme e opposte), dove questi *Lumpenproletarier*, nel migliore dei casi, erano servi e quindi ammessi a relativo benessere (di sicuro mangiavano). A Palermo infatti c’era una precaria moltitudine che s’industriava a campare alle spalle di nobili e ricconi: si offrivano come artigiani, falegnami, tappezzeri, vetturini di piazza, muratori, arrotini, venditori di *acqua e zammù* (acqua

con spruzzata d'anice), mentre si salvavano dalla fame i commercianti di generi alimentari. Recuperiamo senza ordine altri modi di dire sull'argomento: *essiri nutricato a passuli e ficu* (essere nutrito ad uva passa e fichi), l'espressione è principalmente rivolta ai bambini che hanno il privilegio di crescere nell'abbondanza e nel superfluo: *passuli* e fichi erano appunto i dolciumi di una volta. A Cammarata quando un padre voleva rimproverare al figlio oramai grande d'essere ingrato gli diceva: *Ti ho cresciuto a ciambelle e biscotti* volendogli con ciò dire: "e tu mi ripaghi con amarezze"; *Pridicari lu diunu a panza china* (predicare il digiuno a pancia piena) ci sembra l'eterno rimprovero che i poveri hanno rivolto a chi sazio e non stretto dal bisogno si è potuto permettere anche di pontificare sui buoni costumi, la morale e i principi della religione. *Lu saziu nun cridi a lu diunu* (chi è sazio non crede a chi è digiuno), alle sue ragioni, ai suoi dolori, anche fisici, da crampi allo stomaco e da debolezza sopraggiunta. Un'altra esplicita accusa di poca comunicazione tra i ceti di Sicilia, ma soprattutto di poca solidarietà tra chi mangia in abbondanza e chi rimane digiuno o, al meglio, resta *a mezza panza*, mangia cioè in modo non sufficiente.

La cucina è indubbiamente uno specchio della storia e della società, ne ritrae le abitudini, le tradizioni, la disponibilità (e l'indisponibilità) di mezzi finanziari, la reperibilità di prodotti agricoli, ittici, di diversi tipi di carne, com'è vero che ogni piatto ha una sua collocazione spazio temporale: sono il frutto del loro tempo le salsicce al curry di Uwe Timm, la cui invenzione viene individuata in un momento imprecisato degli anni quaranta a lenimento della fame degli scampati alle macerie di Amburgo, le panelle a soddisfacimento della fame dei poveri palermitani di epoche imprecisate (oggi invece fanno trend e vengono servite come sfizioso antipasto), ma anche i piatti baronali, di quelli che venivano serviti in pompa magna nei palazzi che portavano i nomi altisonanti delle famiglie che hanno fatto (molto spesso male) la storia della Sicilia. Tra questi ricordiamo la *caponata di melanzane*, un piatto conosciutissimo ovunque, di esclusiva origine siciliana e che nella sua versione *baronale* prevedeva come ingredienti principali il pesce, spesso il polipo, o come nella versione spagnola (spagnola di Sicilia, ai tempi della dominazione imperiale) diverse varietà di molluschi. Fin qui la caponata che diffondeva il suo odore nelle capienti cucine e poi nelle sontuose sale da pranzo dei vari Palazzi Abatellis, Moncada, Branciforti, (queste tre dinastie governarono Cammarata da cui il vostro autore origina), insomma dei Palazzi dei Gattopardi qui assunti a simbolo di una classe, mentre esiste una versione plebea della caponata che è caratterizzata dall'eliminazione dell'inarrivabile pesce e dalla valorizzazione delle verdure in primo luogo appunto proprio le melanzane. La parola *caponata* potrebbe derivare dal latino *cauponae* le taverne romane o dal nome del biscotto dei marinai spagnoli che si chiamava *capon*. Una spiegazione più diretta ci sembra quella per cui la denominazione deriverebbe dal nome del *pesce capone*, che in origine ne era ingrediente.

Ma prima di consegnarci definitivamente al libro di Timm, in questa divagazione molto libera sul tema salsicce e dintorni, in un gioco della rimembranza linguistico-gastronomica – e avendo rinunciato ad indicare l'improbabile nome dell'inventore delle panelle, – diamo invece delle panelle la ricetta nell'originale siciliano (in tempi di magra può anche risultare utile): *Dintra mezzu litru d'acqua salata e fridda jttatici 200 grammi di farina di ciciri e cu 'na cucchiara di lignu riminati e riminati. Pigghiàti la pignata e sempri riminannu faciti còciri la farina finu a falla 'ncuddari tutta. A stu puntu pigghiati n'anticchia di pitrusinu tritatu e siminaticcillu dintra. Ora scinniti la pignata, pigghiati li formi di lignu fatti apposta e cu 'na palittedda mittitici di supra la pasta e facitili arripusari. Friddi chi sunnu livati li panelli di la furma, tagliatili a fidduzzi e jttatili dintra na padedda cu ogghiu bollenti. Facitili natari 'ntra l'ogghiu rivutannuli a momentu giustu e scinnitili cavudi cavudi* (ricetta citata con qualche adattamento da Antonio Cardella, *Sicilia e le Isole in bocca*, Il Vestro Ed., Palermo, 1978). Le panelle così ottenute si possono mangiare da sole con una spruzzata di limone, magari come antipasto, o più comunemente e come da tradizione di piatto povero, come condimento di una pagnotta che divisa a metà le accoglie insaporite con un pizzico di sale.

Nei libri di ricette la voce che si accompagna alle *panelle* è quella di *cazzilli*, un impasto di patate insaporito con aglio, prezzemolo, sale e pepe, fritto in olio di semi e che ha già mutato il proprio nome in quello di *crocché*, che suona neutro, quasi straniero.

*L'invenzione della salsiccia al curry* è organizzata secondo lo schema della narrazione dentro la narrazione: c'è una narratrice, la vecchia signora Brücker che sferruzza un colorato maglione, chiusa dentro un triste capolinea della vita (un pensionato per anziani), la quale afferma essere lei stessa la scopritrice della formula gastronomica, un ascoltatore-scrittore, plausibilmente e senza troppe mediazioni lo stesso Timm, infine Hugo un pacifista obiettore di coscienza in servizio presso l'ospizio e beneficiario dello sferruzzare dell'anziana (ne indossa i larghi e coloratissimi maglioni).

È la lingua dialettale della signora Brücker che ci riporta indietro nel tempo, al tempo della *Null Stunde*, ai tempi in cui Amburgo si riscuoteva, ferita a morte, dal torpore dei vinti e cercava di riprendere il cammino tra sfacciata prostituzione, truppe di occupazione, mercato nero e scene da surrealismo felliniano tra le macerie: *“un vecchio si tirava dietro un carretto (Blockwagen) con dentro due tavole carbonizzate sulle quali sedeva un pollo”*. Allora Lena Brücker era una donna, ancorché non giovanissima, ancora piacente, con un figlio disperso per il mondo, e abbandonata dal marito, una specie di Gary Cooper in versione teutonica: *“die Frauen waren hinter ihm her. Und er hinter den Frauen, le donne gli correvano dietro e lui correva dietro alle donne”*. Durante un bombardamento Frau Brücker incontrò un soldatino di marina, bravo, ligio e quasi eroico, con all'attivo un'onorificenza, ma che per una serie di contingenze psicologiche – non per vigliaccheria – disertò l'ultima inutile battaglia a difesa di Amburgo e si accompagnò dentro la casa della donna. Qui dentro una *fredda stanza* al cospetto del lettone matrimoniale sul quale si era coricata da sola da ben cinque anni, la donna si lasciò andare ad un invito piuttosto chiaro: *“Du kannst, wenn du willst, auch ganz hier bleiben”*, se vuoi puoi rimanere qui completamente. Quel *completamente* in tale contesto era una parola imprecisa – come spiega sapientemente Timm, - ma era una parola che aveva il potere di decidere per entrambi. E difatti i due – Lena col marito Gary Cooper disperso dietro le sottane d'altre donne per la Germania al tramonto del Regno Millenario e il marinaio Bremer neodisertore della Marina Imperiale con moglie e figlio piccolo in un altro angolo di quel Paese agonizzante – in quel freddo letto matrimoniale vi si coricarono insieme e vi si intrattennero nei giorni successivi mettendo in piedi una strana relazione nella quale la donna operò una specie di sequestro nascondendo lungamente all'uomo la fine della guerra. Bremer osservava dalla finestra della casa, dove la paura lo teneva prigioniero, i cambiamenti della strada sottostante, leggeva logori giornali, si industriava facendo piccoli lavori casalinghi, sognava un proseguimento della guerra della Germania stavolta a fianco degli alleati occidentali contro i sovietici e si interrogava circa le ragioni della disfatta finendo, come sempre in questi casi, col dare la colpa ai tradimenti e ai sabotaggi. Dove anche le barzellette irriverenti contribuivano a demoralizzare le truppe al fronte. Un esempio: *“qual è la differenza tra il sole e il Führer? Il sole sorge ad oriente, il Führer invece tramonta ad oriente”*.

Sul fronte, diremmo ideologico, Uwe Timm non prende posizioni nuove e storico-revisioniste, al contrario riafferma tutte le argomentazioni della colpa tedesca collettiva di fronte al Nazismo, dell'assenza di coscienze critiche individuali e organizzate, fatta eccezione per i protagonisti della storia che a loro modo trasgredirono e disubbidirono: Bremer disertò e Lena Brücker nascose (e amò) un disertore.

Viene anche fornito il ritratto di un irriverente oppositore, un tipo goliardico, non certo un partigiano, sequestrato dalla Gestapo: *“Wehrs ritornò (dall'arresto) solo dopo tre settimane. Wehrs era Wehrs e però non era più Wehrs. Egli, la cui risata era possibile sentire attraverso due piani, non rise più, egli che raccontava barzellette su questi avvoltoi visionari e poi ci rideva sopra rumorosamente, non rise più. Era come se il riso gli fosse stato rubato. Come nelle fiabe: Wehrs non era ferito, non presentava macchie bluastre, non aveva unghie sanguinanti, tracce di punture, nulla, ma non rideva più, e non si capiva perché non ridesse più. Il riso, diceva Frau Brücker, gli era passato. Un oscuro silenzio. Non rideva, non imprecava, non piangeva. Ha l'aspetto di un fantasma (Wiedengänger), diceva uno del palazzo. Neppure con sua moglie faceva niente. Non la*

*toccò più da allora. Egli stava a letto, sveglio, qualche volta emetteva lamenti. E poi, non russava più. (...) Solo una volta disse: bisogna averlo visto. Che cosa? Ma non aggiunse niente. Un giorno venne già dall'Helling, sul quale non aveva proprio niente da andare a fare. Morì sul colpo. Si disse che si suicidò* (U. Timm, cit., pag. 67). Un quadro raggelante questo, dove la Polizia politica della Germania Nazionalsocialista nel corso di sole tre settimane di detenzione riuscì a disseccare la voglia di vivere di un uomo altrimenti pieno di dissacrante buonumore. Che cosa gli avrà potuto infliggere? Se sul corpo non c'erano tracce di violenza? Come si è compiuta la morte morale del dissidente Wehrs? Perché dopo quelle decisive tre settimane l'uomo non rise più? Perché non fece più l'amore con la moglie, in precedenza oggetto di gioiosi assalti nel talamo? E infine: Wehrs si è suicidato in preda ad una disperazione definitiva o è stato fatto fuori dall'onnipresente Gestapo che non lo perse di vista neppure dopo la scarcerazione? Timm lo lascia intendere piuttosto chiaramente, esprimendo ancora una volta un giudizio di merito negativo sul regime hitleriano.

Bremer, il bravo marinaio disertore, ostaggio dell'amore di Lena Brücker, ingannava intanto il tempo facendo parole crociate tratte da attempate riviste, tanto datate che poté capitargli di dovere indovinare la definizione di *"una città in Prussia Orientale, sei lettere. Tilsit. Nel frattempo la città non esisteva più"*. Casi della guerra. *"Pensava a suo figlio che aveva visto solo per venti giorni, un bimbo che, se provava ad accarezzarlo, cominciava a strillare"*. Il giovane uomo essendo il protagonista di una paternità incompiuta, appena e maldestramente iniziata e subito interrotta. Altri casi della guerra. La situazione di Amburgo intanto si faceva incerta e grottesca: le massime autorità cittadine perdute le speranze della miracolosa vittoria finale cercavano di uscirne indenni, senza ben sapere come fare: *"il comandante distrettuale Kaufmann si vuole arrendere, non può però dirlo, perché non sa se il comandante della città Wolz, il quale si vuole arrendere, si vuole arrendere; anche il comandante del porto l'Ammiraglio Bütow si vuole arrendere, ma neanche lui può dire niente, perché non sa se Kaufmann e/o Wolz si vogliono arrendere o anche solo uno dei due o se entrambi sono contrari. Così tutti lavorano da soli alla resa della fortezza Amburgo"*. Miserie della sconfitta e prosaica fine del Regno Millenario i cui fautori mostrarono tutti i loro limiti umani, umanissimi, le paure e la consapevolezza che in gioco c'era anche la loro incolumità personale.

Nell'appartamento di Lena Brücker, intanto, il giovane disertore faceva le prove mentali del ritorno a casa dalla moglie e dal figlio piccolo e immaginava la fuga da Amburgo e poi attraverso i territori tedeschi verso sud in abiti civili. In un armadio trovò un vestito del marito della sua ospite e amante e allora inventò persino la bugia che avrebbe raccontato alla moglie: *"direbbe di essersi fatto prestare questo vestito da un camerata. Egli non sa mentire bene. Non sa mentire bene perché non sa raccontare delle storie. Sa solo tacere. Questo lo sa fare. Il marito di lei invece sapeva mentire, perché sapeva raccontare delle magnifiche storie. Bremer avrebbe dunque raccontato una storia al risparmio, forse così..."* Ci sono dunque le bugie per omissione e allora si tace o si raccontano le storie al risparmio, come quella che Bremer preparava per la moglie ignara del tradimento, una bugia piccola, ma ben organizzata, con tanto di nome del collega: *Detlef*, specializzazione in marina: *sommozzatore*, e ubicazione della casa: *vicina al porto*. Nel frattempo Lena Brücker firmò la più importante bugia della novella, anche questa una bugia per omissione: nascose a Bremer la verità della capitolazione avvenuta, e che dunque lui uscendo dalla casa non rischiava più la fucilazione per diserzione. Non disse la bugia con premeditazione, ma utilizzò una contingenza. Arrivando dentro la casa dove Bremer si muoveva indossando le sole calze per non fare rumore gli disse che Hitler era morto e avrebbe aggiunto che la guerra ad Amburgo era finita. E invece lui la prese tra le braccia, cominciò a baciarla e la premette contro il divano. E forse glielo avrebbe detto dopo che la guerra era finita, ma dopo fu lui a parlare: *"adesso si va contro i russi, assieme agli Amis a ai Tommys"*. E gridò: *"Ho una fame da lupi"*. Lena Brücker esitò, quella volta, ebbe paura di perdere un *buon amante*, tacque e non si sentì in colpa che nel primo periodo, nel quale dovette fare attenzione a non tradire la verità.

Confessò molto dopo di avere avuto anche qualche rammarico per non avere detto subito della capitolazione; magari la storia con Bremer avrebbe preso una piega diversa, chissà. La vecchia

signora narrante sorride e si compiace: *“mi sono divertita se devo essere sincera. Laddove io non ho mai mentito volentieri. Davvero. Imbrogliato si, spesso. Ma le menzogne, lo diceva sempre mia madre, le menzogne fanno ammalare l’anima. Tuttavia mentire alle volte guarisce. Io penso di avere taciuto qualcosa e anche egli ha taciuto qualcosa: sua moglie e suo figlio”*.

La vicenda narrata da Timm si arena per molte pagine in questa situazione piuttosto statica dove i progressi ed i cambiamenti sono per lo più solo psicologici; disturba inoltre la lettura il dovere cambiare continuamente il piano e il tempo della narrazione, laddove si passa dalle macerie di Amburgo alla cucina dell’ospizio dove Lena Brücker a dispetto della cecità sferruzza con maestria, prepara il caffè assieme al suo ospite (il nostro autore) e mangia burrose fette di torta. Ma in fondo questa diversità di livelli narrativi è anche il pregio di un libro che con onestà si riporta costantemente e diligentemente alle ragioni del titolo, narrando come macchinosamente nacquero, per intuizione di Frau Brücker, le salsicce al curry che – sia detto per i lettori non tedeschi – effettivamente sono parte integrante e non secondaria della *gastronomia fast food* della Germania di oggi. Non ci sentiamo neppure obbligati a credere alla verità storica dell’invenzione raccontata da Timm; mentre il finale della novella, tra ulteriori rovelli della colpa tedesca del dopoguerra e una realtà non ancora ideale, lo lasciamo alla scoperta del lettore, al quale lasciamo anche libertà di scordarsi per un momento i dati delle ultime analisi di colesterolo e trigliceridi e di ordinare una salsiccia al curry, se si trova in Germania, o un ricco panino con panelle e croché, se si trova a Palermo.

Prof. Vito Lo Scrudato  
(Dirigente Scolastico)

## DEVOTA COME UN RAMO \*

*Cristina Campo, l'imperdonabile*  
di Daniela Musumeci



*Cristina Campo*

“Alle prime ore del 10 gennaio 1977, Cristina Campo morì. Aveva cinquantatré anni. In apparenza, morì per una crisi di cuore. Sebbene sino alla fine fosse scintillante di spirito e di leggerezza, non posso non credere che si sia immolata per ansia di perfezione: la più tremenda di tutte le ansie umane”. Così la ricorda l'amico Pietro Citati<sup>2</sup>.

Cristina Campo era, in verità, uno pseudonimo, il preferito fra i tanti che Vittoria Guerrini usava, talvolta condividendoli, come quello di Giusto Cabianca, con il suo compagno di un tratto di vita e di ricerca, Elémir Zolla. Vien fatto di accostare il suo uso della pseudonimia a quello di Kierkegaard o di Pessoa: non si intende nascondersi dietro un teatro di maschere né sconcertare il lettore per puro gusto di provocazione; se mai la mossa spiazzante vuol essere un invito alla fatica ermeneutica, chiede l'impegno dell'interpretazione, nello stesso momento in cui offre una o più chiavi di decifrazione. La pseudonimia, scrive Monica Farinetti ne *Le ricongiunte*<sup>3</sup>, è in realtà una “ortonimia”: attraverso la sequela di “sospia spirituali” si schiude “la vocazione”; “si identificano la ricerca del nome e la ricerca di sé, ed al culmine di una successione di pseudonimi, che designa un imperativo di trasformazione interiore, il nome si converte in plenitudine di sé”.

E di sé la Campo amava dire: “Scrisse poco e vorrebbe aver scritto ancor meno”.<sup>4</sup> La sua scrittura è aforistica, frantumata, nomade, molto simile, nella forma oltre che nei contenuti, a quella dell'amata Simone Weil, la Weil dei *Quaderni* soprattutto. Anche questo nomadismo ci coinvolge in profondità, esigendo ancor più irrinunciabile fatica ermeneutica. “Gli scritti della Guerrini” si legge sul sito della Enciclopedia Treccani<sup>5</sup> “non seguono un procedimento dimostrativo, spesso sono

---

\*Questo breve saggio è stato composto espressamente per gli *Annali* del Liceo Umberto I, come prosecuzione ideale del precedente dedicato a Maria Zambrano, ma è uscito anche come premessa alle poesie di Cristina Campo nell'antologia “La poesia del secondo Novecento”, CFR edizioni, nel febbraio 2014

<sup>2</sup> Su “La Repubblica” del 23 novembre 1999, in una recensione al libro postumo *Lettere a Mita*, edito da Adelphi in quei giorni.

<sup>3</sup> In *Sotto falso nome*, Milano 1998, pagg. 254 e 256.

<sup>4</sup> Nel risvolto di copertina di *Sotto falso nome* (Milano, 1998).

<sup>5</sup> Cfr. [www.treccani.it/Portale/elements/categorie/Items](http://www.treccani.it/Portale/elements/categorie/Items).

divisi in paragrafi o frammentati da pause che rendono poco evidente il nesso che lega le varie parti: quasi annotazioni di un suo diario intimo, nascono da imprevedibili intuizioni che spetta al lettore mettere in relazione fra loro”. Quando uscì *Il flauto e il tappeto*<sup>6</sup>, Ceronetti definì “questa raccolta di Cose Scritte [...] un fiore indefinibile e inclassificabile[...] [nel quale] l’argomento e il risultato combaciano nell’inafferrabilità: la Perfezione”.<sup>7</sup>

Socratica, dunque, la Campo non solo per la rarità della sua scrittura (Platone tramanda che Socrate musicò solo favole per bambini) o per la sua “ossessione della perfezione”, come ella stessa la chiamava, ma soprattutto per la sua *atopia*: Mario Luzi, Guido Ceronetti e Margherita (Mita) Pieracci Harwell, che la conobbero bene e l’amarono molto, concordano nel ritenerla “estranea ad ogni tradizione consacrata del nostro Novecento [...] rifuggendo la sua vita e la sua opera da qualsiasi partizione di regola”<sup>8</sup>. E a questa *atopia* si lega l’*inattualità* che l’accomuna a Nietzsche e fa di lei una *imperdonabile*, per la sua inesausta sete di bellezza e di verità, che la spinge sino a rifiutare la riforma liturgica del Concilio Vaticano II con la rinuncia al latino e a preferirle il rito bizantino-slavo del Collegium Russicum di Roma, dove studia anche l’esicismo, la postura china e la respirazione alterna per il raccoglimento nella preghiera dei monaci ortodossi.

Come Maria Zambrano, infatti, avverte l’estrema urgenza di compiere il passo, impercettibile e smisurato a un tempo, che *dal sacro conduce al divino*: dalla bellezza del rito, del mito, della favola persino, sino alla epifania dell’Emanuele, presenza di Dio nel mondo, ebraica *Shekinah* o greca *Parusia*. Di qui la sua predilezione per il canto gregoriano ed il suo accostamento al rito cristiano orientale; di qui anche la sua collaborazione alla ricchissima raccolta di Zolla *I mistici dell’Occidente*, per la quale traduce le poesie di John Donne e le storie dei Padri del deserto.<sup>9</sup>

Eppure il misticismo della Campo, anche in questo inequivocabilmente femminile, non si nutre di mortificante disprezzo del corpo, ma al contrario coniuga Eros e Logos, celebrando un “pensiero del cuore”<sup>10</sup> in sintonia con la “filosofia della carne” suggerita dalla Arendt e con la “filosofia delle viscere” della sua amica Zambrano<sup>11</sup>. “La Guerrini parla di *sensualità trascendente*<sup>12</sup> ingiustamente condannata, poiché è il nostro corpo che deve entrare in contatto con Dio e passare dal naturale al soprannaturale. Il rito è per eccellenza questa esperienza di morte-rigenerazione attraverso la bellezza”<sup>13</sup>.

D’altra parte, come Simone Weil, ella coglie il nesso profondo tra bellezza e sventura, entrambe numinose epifanie del divino che perciò destano smarrimento e sgomento nei più. Poco dopo il bombardamento alleato del 25 settembre 1943 su Firenze, nel quale perde l’amica Anna, di ritorno da una visita alla loro casa devastata, scrive al padre: “ Papà, non dubitare: scriverò, scriverò bene[...] e vedrai che [...] non ti deluderò. Ho tante cose da dire! Quasi direi da *salvare*: tutta la *tragica bellezza* di ciò che è passato in noi e vicino a noi – cose che io sola sento di aver visto e sentito fino alla sofferenza e che assolutamente non devono morire”<sup>14</sup>.

Tante, dunque, le chiavi di lettura possibili, anzi necessarie, per accostarci a Vittoria - Cristina ed un’ultima ci viene da una lettera a Mita che risale probabilmente al 4 dicembre 1975: “Ah, questa lezione della gioia, della sacra intangibile gioia che nemmeno il Toro e l’Ariete (ed è tutto dire!) riescono mai a imparare compiutamente! Chi ci insegnerà la disciplina della gioia, i suoi meravigliosi catechismi? Chi ci rivelerà la sua gravità estrema, il suo valore di comando quale pure è uscito dalla bocca del Verbo: ‘La vostra gioia sia piena’? Bisognerebbe scrivere su questo presto, molto presto e sempre di nuovo”<sup>15</sup>. Non solo per assonanza e neppure per semplice contrasto

<sup>6</sup> Adesso nella raccolta di saggi *Gli imperdonabili*, Milano 1987.

<sup>7</sup> G. Ceronetti, *C. Campo o della perfezione* in *Gli imperdonabili* (Milano 1987), pag. 277.

<sup>8</sup> In [www.treccani.it](http://www.treccani.it): da Dizionario Biografico degli Italiani: *Guerrini, Vittoria (Cristina Campo)* di S. Carando

<sup>9</sup> Elémir Zolla, *I mistici dell’Occidente*, Milano 1976-80.

<sup>10</sup> James Hillman, *L’anima del mondo e il pensiero del cuore*, Milano 2002.

<sup>11</sup> Cfr. D. Musumeci, *Innamorata della filosofia* in *Annali del Liceo Classico Umberto I* 2011-12, pag.71-75.

<sup>12</sup> Cristina Campo *Se tu fossi qui. Lettere a Maria Zambrano 1961-75*, Milano – Pertile, Archinto.

<sup>13</sup> S. Carando in *Guerrini Vittoria* cita *Gli imperdonabili* (pag.236) e un’intervista dell’A. a *Il tempo* del 16 aprile 1972.

<sup>14</sup> Lettera reperibile tramite un link ad ALF dal sito [treccani.it](http://www.treccani.it) (corsivi miei).

<sup>15</sup> Lettera non presente nella raccolta *Lettere a Mita* (Milano, 1999) ma reperibile sul sito [www.cristinacampo.it](http://www.cristinacampo.it).

sovviene qui il romanzo di Goliarda Sapienza, *L'arte della gioia*<sup>16</sup>: si tratta dell'apprendimento del coraggio della bellezza, estenuante umbratile dolorosa bellezza, da cui tutto dipende e che tutto dota di senso; carnalità e passione sono cifre della Campo, sia pure più remote da rinvenire, così come è cifra nascosta, ma non troppo, della Sapienza, la sete di trascendenza, ben oltre ogni schema codificato, s'intende!

Colpisce infine che questa "lezione della gioia" e della "gravità della gioia" ci venga da una donna la cui breve vita fu tutta segnata dalla sofferenza, per via di una malformazione cardiaca congenita. Ed ecco ancora una volta rinvenibile un'analogia tra lei e i grandi filosofi dell'esistenza, da Socrate ad Agostino, da Pascal a Kierkegaard e Nietzsche: l'intreccio fittissimo tra vita e pensiero. La rete di nodi che costruisce, come note dissonanti in armonia, la trama e l'ordito dell'esistenza, nella figura del tappeto, alla Campo tanto cara fin dagli *Stromata* di Clemente Alessandrino, questa rete non è che un gioco di rimandi tra vicende biografiche e versi e accordi e frasi.

*"Due mondi – e io vengo dall'altro": una biografia interiore*<sup>17</sup>

*Devota come ramo  
curvato da molte nevi  
allegra come falò  
per colline d'oblio,  
su acutissime lame  
in bianca maglia d'ortiche,  
ti insegnerò, mia anima,  
questo passo d'addio.*<sup>18</sup>

Vittoria Guerrini nasce a Bologna il 28 aprile 1923; è figlia unica di Emilia Putti e Guido, musicista e musicologo. Non può frequentare la scuola, perché il suo cuore è troppo fragile, e non solo in metafora... Così i genitori, coltissimi, curano che sia seguita da pedagoghi privati. Si appassiona allo studio dell'inglese e del tedesco, studio che farà di lei una ineguagliabile traduttrice di Emily Dickinson, Katherine Mansfield, Christina Rossetti, T. S. Eliot, Hugo von Hofmannsthal, Carlos Williams e tanti altri; tradurrà infatti anche dal francese e dallo spagnolo, dal latino e dal greco. Nel 1928 il padre è nominato direttore del Conservatorio di Firenze e qui Vittoria frequenta il salotto di Anna Banti e costruisce la sua inossidabile amicizia con Mita Pieracci, che sarà custode attenta dei suoi scritti, specie del loro carteggio che uscirà postumo<sup>19</sup>. Nel 1953 progetta, oltre ad una rivista, *L'attenzione*, dal titolo weiliano, anche un'antologia, *Il libro delle ottanta poetesse*. Nessuna delle due iniziative vedrà la luce, ma la bozza per la raccolta di liriche è un indice interessante non solo e non tanto dei gusti letterari della Guerrini quanto piuttosto del suo intrapreso percorso spirituale prima che intellettuale. Da Saffo alle dame cinesi e giapponesi del Medioevo, dalle grandi mistiche – Ildegarda di Bingen, Eloisa, Teresa d'Avila, Juana de la Cruz – fino a Elisabetta Goethe, Bettina Brentano e Sofia Tolstoj, rispettivamente madre, sorella e moglie di ben più noti autori, Cristina immagina un coro possente nutrito di voci di donne che dall'ombra tessono un canto necessario, come necessaria è la fragranza di una rosa, e indimenticabile ancorché immeritatamente misconosciuto.<sup>20</sup> Può darsi che questa ricerca di presenze inconsuete o trascurate (tra le altre, le italiane del Rinascimento) sia stata sollecitata da una suggestione, inquietante e dolorosissima, di Virginia Woolf in *Una stanza tutta per sé*, libricino preziosissimo e tanto caro alla Campo. "Cosa sarebbe successo se Shakespeare avesse avuto una sorella, meravigliosamente

<sup>16</sup> Goliarda Sapienza, *L'arte della gioia*, Torino 2008.

<sup>17</sup> Fonte ricchissima di informazioni, testi, documenti e links è il sito [www.cristinacampo.it](http://www.cristinacampo.it); c'è poi un bel film del 2006 di Manuela Vigorita e Loredana Rotondo, *L'imperdonabile*, presentato dalla Libreria delle Donne di Milano, e un seminario curato da Clelia Lombardo nel 2011 per il Liceo Psico-pedagogico Danilo Dolci di Palermo (anche questi documenti sono reperibile tramite la rete).

<sup>18</sup> In *La tigre assente*, Milano 1999, pag.29.

<sup>19</sup> Vedi nota 1.

<sup>20</sup> Il progetto è ora in *Sotto falso nome*, Milano 1998, pag.193.

dotata, di nome, Judith, diciamo? [...] Non l'avevano mandata a scuola [...] Forse in soffitta scribacchiava furtivamente qualche pagina, ma aveva cura di nasconderla o bruciarla. [...] Si uccise, una notte d'inverno e venne sepolta a un incrocio"<sup>21</sup>. A questa immaginaria ma tanto ardente sorella di Shakespeare avrebbe potuto essere dedicata l'antologia. Sarebbe bello che qualche editore riprendesse adesso tra le mani quell'idea e la portasse a compimento...

Quando il padre viene chiamato a dirigere il Conservatorio di Santa Cecilia, nel 1955, la famiglia Guerrini si trasferisce a Roma: Cristina è costretta a lasciare un "amore impossibile".

*Amore, oggi il tuo nome  
al mio labbro è sfuggito  
come al piede l'ultimo gradino...  
Ora è sparsa l'acqua della vita  
e tutta la lunga scala  
è da ricominciare<sup>22</sup>.*

Dal 1956 inizia una collaborazione con la Rai che durerà sino al 1961; purtroppo ce ne sono rimasti tre soli copioni radiofonici<sup>23</sup>: uno serba la pregevolissima traduzione della tragedia incompiuta di Simone Weil *Venezia salvata*; un altro, scritto a quattro mani col padre, tratta della *Musica di scena nel teatro di Shakespeare*. Sono anni intensissimi di lavoro e di affetti; Cristina stringe amicizia con Corrado Alvaro, Ignazio Silone, Elsa Morante, i coniugi Bellonci; convive con Elémir Zolla, sempre vagliando e cernendo con attenzione i suoi studi e soprattutto i suoi affetti, perché possano solidamente costituirsi come affinità elettive al riparo dalla volgarità dilagante. Cristina è esile, bellissima, raffinata senza ricercatezza, elegante per una grazia naturale priva di qualsiasi posa; eppure questa sua bellezza è anche il marchio della sventura: la fragilità che tanto ci seduce nelle sue foto è il segno della malattia che non lascia di tormentarla, nonostante il suo pervicace attaccamento alla vita. Legge, scrive, discute, riflette, ama. Frequenta l'abbazia benedettina di S. Anselmo e poi il Collegium Russicum, trascorre le estati a Nervi: il mare la risana, come pure le passeggiate nei boschi.

Nel dicembre 1964 muore la madre e il padre non le sopravvive a lungo, soltanto fino al giugno successivo. La *tigre assenza* morde in profondità nella carne dell'anima.

*Ahi che la tigre,  
la tigre assenza,  
o amati,  
ha tutto divorato  
di questo volto rivolto  
a voi! La bocca sola  
pura  
prega ancora  
voi: di pregare ancora  
perché la tigre,  
la tigre assenza,  
o amati,  
non divori la bocca  
e la preghiera.<sup>24</sup>*

Sembra di udire l'eco dei versi di William Blake, che certo Cristina conosceva e amava:

*Tiger, tiger, burnin' bright  
In the forests of the night.<sup>25</sup>*

---

<sup>21</sup> Virginia Woolf, *Una stanza tutta per sé*, Roma 1993, pagg. 51-52.

<sup>22</sup> In *La tigre assenza*, pag.27.

<sup>23</sup> Ora in *Sotto falso nome*, Milano 1998.

<sup>24</sup> In *La tigre assenza*, pag. 44.

<sup>25</sup> William Blake, *The tiger in Songs of experience*, Roma 2007, pag.76.

L'abisso del distacco, il dolore acuminato della malattia devastante, l'aspirazione a una quiete più alta tracciano un sentiero di crescente solitudine; anche il rapporto con Zolla si attenua, ma persistono come pilastri etici le amicizie, fino all'attimo dello spegnimento o sarebbe più giusto dire dell'illuminazione.

*All'incrocio del tempo e dell'eterno,  
là dove la Bellezza,  
la Bellezza a doppia lama, la delicata,  
la micidiale, è posta [...] ]  
per la vivente, efficace separazione  
di spirito e anima, di midolla e giuntura,  
di passione e parola... [...] ]  
ancora e ancora, scoperta e ricoperta  
la tua cifra per ogni angolo della terra, per ogni angolo  
dell'anima da te è gettata, da te è scagliata,  
a testimoniare, a ferire  
a insolubilmente saldare  
a inguaribilmente separare<sup>26</sup>.*

*“Niente idee, se non nelle cose”: invito alla lettura*

Innumerevoli sono le suggestioni, le intuizioni che squarciano un velo, le immagini che chiariscono orizzonti, le parole ora accattivanti ora inquietanti che ciascuno può rintracciare negli scritti della Campo e ogni volta si tratta di uno sprone a costruire il proprio unico e irripetibile cammino. Le lettere a Mita e a Maria Zambrano intersecano una foresta di simboli che prendono vita da eventi quotidiani elementari: l'economia del dolore, l'angoscia dell'abbandono, l'attenzione contrapposta all'immaginazione (fantasmagoria fuorviante), l'attenzione che si fa attesa di Dio e preghiera (come suggerisce la Weil), lo sradicamento (ancora sulla scorta della Weil) e il tedio sono situazioni-limite che si incarnano in simboli per nulla arcani, nei luoghi e negli incontri più semplici e comuni, un ramo di mandorlo, “un grande giardino di rose troppo aperte”<sup>27</sup>, gattini appena nati dai quali si può apprendere il fiducioso abbandono che è il segreto della loro forza<sup>28</sup>. Dal Rinascimento la Campo ha appreso “il canone della sprezzatura”<sup>29</sup>, l’ “arte del *minus dicere*”<sup>30</sup> e questo *modus tollens*, questa capacità, faticosamente acquistata, di riconoscere l'essenziale e assaporarlo e custodirlo le consente di purgarsi del superfluo; la sua scrittura ma, prima ancora, i passi di danza con cui percorre la sua vita sono come i gesti di uno scultore, il cui scalpello accuratamente riduce in trucioli leggeri tutto ciò che eccede il nitore della forma. Ciò che resta dopo la politura sono pochi luoghi eletti, come il giardino o la trappa.

*Qui sul mio pino c'è usignoli a profusione quest'anno, e ho studiato con attenzione le ore diverse del loro canto e il loro canto alle diverse ore. Verso le 3.45, ora, toccano il massimo; e alle 4 circa, ai grandi a solo e duetti, si aggiunge il concertato meraviglioso delle cingallegre, poi il piccolo, perfettamente italiano, pizzicato dei passerii. E poi, nel dilagare di questa piena musica, i primi lunghi arpeggi delle rondini.<sup>31</sup>*

Se nel giardino il concerto degli uccelli è armonia che riecheggia una musica più alta, sovrumana forse, nella trappa è il canto gregoriano a divenire occasione di elevazione.

<sup>26</sup> *Canone IV* in *La tigre assente*, pag. 54-55.

<sup>27</sup> *Lettere a Mita*, Milano 1999, pag. 138.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pag. 256.

<sup>29</sup> *Con lievi mani*, in *Gli imperdonabili*, pag. 97.

<sup>30</sup> *Ville fiorentine*, in *Sotto falso nome*, pag. 124.

<sup>31</sup> *Lettere a Mita*, pag. 183.

*Se si penetri verso il crepuscolo, all'ora della grande Salve Regina cistercense, nella possente, nuda chiesa romanica, si penserà di assistere a una cerimonia di anime già liberate dal corpo [...]. Il silenzio è tale che si odono ardere i ceri [...]*<sup>32</sup>

E la riflessione scivola, nei numerosi saggi in contrappunto e solo apparentemente distanti, attraversando poesia e pittura, dalla cristiana comunione dei santi, grazie alla quale il dolore può essere offerto nel mistero della sostituzione, all'impermanenza buddista, che rende "clemente il distacco"<sup>33</sup>.

Figura ricorrente dell'enigma dell'esistenza è poi il tappeto, rinvenuto nella tradizione ellenistica e paleo-cristiana come nella mistica *sufi*.

*A un tappeto di meravigliosa complicazione, del quale il tessitore non mostri che il rovescio – nodoso, confuso – fu da molti poeti, da molti savi, assimilato il destino. Solo dall'altro lato della vita – o per attimi di visione – è dato all'uomo intuire l'altro lato [...] I tappeti di Senneh erano dovuti a dita di bimbi – le sole capaci di annodare nodi di così magica piccolezza [...] Ritmava il lavoro l'ardente voce del flauto*<sup>34</sup>.

Il tappeto è "terra trasfigurata" nel "linguaggio dell'estasi", terra su cui medita il fachiro, su cui danzano i dervisci, segno (mandala?) che rinvia a dimensione altra proprio mentre si immerge nel cuore dell'esistenza, segno come la spada, la palma, il pane, luogo "ove in cerchi concentrici la liturgia tesse destini"<sup>35</sup>.

Tanti altri piccoli assaggi potrebbero essere proposti, briciole di un discorso, poetico e filosofico a un tempo, di vasta intima risonanza. Invece, ci fermiamo con un interrogativo: perché incitare ad una lettura o rilettura di Vittoria-Cristina, proprio qui e ora? Perché la sua figura ci investe di una questione non facile: "inseguire la bellezza fin dentro la sua tana"<sup>36</sup>, inseguire la Bellezza ad ogni costo, a rischio di trovarsi isolati, contro corrente, fuori moda, incompresi, attiene davvero e senza scampo a un'etica irrimediabilmente aristocratica? E' davvero impossibile rompere l'equivalenza fra società di massa e bruttura, scempio, sciupio vistoso, grossolanità? L'autentica scommessa di una società egualitaria e interculturale, che valorizzi tutte le differenze, non dovrebbe consistere invece in una diffusa, complessa, variegata, polifonica e multiforme passione per la bellezza? E non dovrebbe essere questo il succo della nostra vocazione pedagogica? Se così è, non deve spaventarci lo sforzo. Scriveva Gramsci nei suoi *Quaderni dal carcere*: "La partecipazione di più larghe masse alla scuola porta con sé la tendenza a rallentare la disciplina dello studio, a domandare facilitazioni. Occorrerà resistere alla tendenza di render facile ciò che per natura non può esserlo senza essere snaturato".<sup>37</sup>

DANIELA MUSUMECI  
docente di Storia e Filosofia,  
Liceo classico Umberto I

---

<sup>32</sup> *La trappa in Sotto falso nome*, pag. 143.

<sup>33</sup> *Fuga e sopravvivenza in Sotto falso nome*, pag. 157.

<sup>34</sup> *Il flauto e il tappeto in Gli imperdonabili*, pag. 115.

<sup>35</sup> *Il flauto e il tappeto*, ibidem, pag. 134.

<sup>36</sup> Arundhati Roy, *La fine delle illusioni*, Milano 1999, pag.133. *Eppure c'è bellezza in questo nostro mondo brutale e guasto. Nascosta, feroce, immensa. La bellezza che è esclusivamente nostra e la bellezza che abbiamo ricevuto gratuitamente da altri, accresciuta, reinventata e resa nostra, che dobbiamo stanare, alimentare, amare.*

<sup>37</sup> Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere, Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Roma 1991, pag.127-133 sulla scuola creativa.

## **La dinamica della libertà** (di Giuseppe Savagnone)

### *Esplorare il continente libertà*

Non c'è termine più equivoco, oggi, di "libertà". Tutti la considerano irrinunciabile, ma quando si chiede loro cosa intendano, le risposte sono le più diverse. Quello che sembra a prima vista uno dei pochissimi valori sopravvissuti alla fine della modernità, forse l'unico rimasto indiscutibile, rischia di rivelarsi una facciata dietro cui c'è il vuoto. Dobbiamo concludere che la libertà è un'illusione? Neanche questo è vero. È chiaro che non si tratta di un concetto univoco e che, quando qualcuno si appella ad esso, come oggi spessissimo avviene, bisogna sempre mettersi d'accordo sul senso che dà alle sue parole. Ma ciò non vuol dire che siamo condannati a rimanere sul piano della vana retorica.

Probabilmente bisogna avere la pazienza di fare un giro di esplorazione che ci permetta di individuare e di distinguere almeno alcuni dei diversi significati che il termine ha finito per assumere, cercando al tempo stesso di cogliere il legame che li unisce e consente di raccoglierci sotto un solo nome.

Non è un impegno puramente teorico: dal modo di intendere la libertà dipendono il nostro rapporto con noi stessi e con gli altri, il nostro stile di vita, la nostra identità. Perciò è inevitabile che sulla riflessione che faremo influiscano esigenze e timori di carattere più esistenziale. Ciò non la rende superflua. Diceva qualcuno che nelle cose di massima importanza la cosa più pratica è avere una buona teoria. E l'esperienza di ogni giorno ci dice che, dietro molti comportamenti inaccettabili, a livello sia personale che pubblico, ci sono in realtà delle filosofie sbagliate o, almeno, molto discutibili.

In questa sede non affronteremo il problema della libertà principalmente dal punto di vista politico. Ma le definizioni che via via emergeranno hanno delle implicazioni anche sotto questo profilo e, in margine, cercherò di evidenziarle brevemente. Di fatto, dedicherò più spazio alle prime due forme di libertà perché sono quelle oggi dominanti nella cultura contemporanea e di cui mi preme perciò analizzare le dinamiche e mettere in luce la problematicità.

### *Primo significato: la libertà come "libertà-da" (autonomia)*

La libertà come autonomia si potrebbe definire il poter fare ciò che si desidera, senza che qualcuno o qualcosa fuori di noi ce lo impedisca. È il significato più comune. Quando si chiede a una ragazza se i suoi genitori la "lasciano libera", oppure, ancora, si distinguono i paesi "liberi" da quelli sottoposti ad una dittatura, la libertà a cui ci si riferisce è quella che una lunga tradizione ha definito "libertà-da", dove questo "da" potrebbe essere completato con il lunghissimo elenco dei condizionamenti esterni a cui un essere umano può essere sottoposto, da quelli politici a quelli economici, da quelli relazionali a quelli giuridici. Quando questo tipo di libertà viene conquistato attraverso una lotta si parla anche di "liberazione".

Non è ancora del tutto svanito il ricordo di un tempo in cui ferree regole di comportamento ingabbiavano l'esistenza delle persone. Tabù, divieti, obblighi di ogni genere spesso soffocavano le reazioni più spontanee, costringevano a reprimere le proprie emozioni, ponevano la vita delle persone sotto il segno dell'artificio e dell'ipocrisia. Magari in nome della tradizione: «Qui si è fatto sempre così!».

A tradurre in una concreta repressione questo soffocante clima culturale c'era la figura di genitori e maestri, che pretendevano di essere obbediti senza neppure fare caso alle reali esigenze delle persone, soprattutto dei giovani. Ne ha dato una magnifica rappresentazione il regista Peter Weir nel suo famoso film *L'attimo fuggente*, dove descrive il conflitto tra questo autoritarismo cieco, incarnato nei personaggi del direttore del *College* e del padre di Neil, e l'anelito alla libertà dei giovani, che si traduce alla fine, inevitabilmente, in una insubordinazione collettiva e trionfante di questi ultimi. I sociologi dicono che la nostra è una società "senza padre", non perché sia rimasta

orfana per disgrazia, ma perché ha “ucciso” (simbolicamente, è ovvio) il padre-padrone a cui si doveva obbedienza assoluta. Il film di Weir aiuta a capirne il motivo.

Al di là della figura paterna come tale, erano i vincoli irreversibili del gruppo a escludere questa libertà. Nelle società tradizionali la forza del clan familiare era costituita da legami viscerali, indissolubili, che si estendevano anche al di là della comunanza di sangue e coinvolgevano la cerchia di persone che in senso generale si chiamava “famiglia”. Essa allevava, proteggeva, identificava l’individuo in ogni fase della sua vita, ma, a sua volta, esigeva una piena conformazione di quest’ultimo alle proprie logiche e ai propri interessi. E c’erano anche altri legami da cui si era vincolati e che non si potevano rompere se non traumaticamente, al prezzo di sentirsi accusare di “tradimento”: quello di membri dell’una o dell’altra Chiesa entro cui si era educati, quello del villaggio, quello della nazione...

La pressione del gruppo familiare o sociale si manifestava anche in un eccesso di responsabilizzazione, col conseguente senso di colpa che accompagnava la trasgressione. Alla base, la negazione del ruolo del desiderio e l’enfaticizzazione del comando della ragione, identificato con quello della comunità di appartenenza. Un esempio letterario illustre: la monaca di Monza, di cui racconta nei *Promessi sposi* Manzoni, viene convinta a violentare le proprie naturali inclinazioni al matrimonio e a una vita nel mondo dal richiamo al superiore interesse della famiglia. Quante donne hanno subito questo destino! Hanno dovuto sacrificare i loro sogni, le loro inclinazioni, forse, in qualche caso, il loro genio (anche per questo ce ne sono così poche nelle storie della letteratura e della filosofia), in nome del loro “dovere” di mogli e di madri, nei confronti di mariti e di figli che spesso le hanno ricompensate con l’indifferenza o (i primi) col tradimento. E oggi le persone, soprattutto le donne, dopo la rivoluzione femminista, percepiscono come una liberazione la loro emancipazione da questi schiacciati doveri e ridono quando le loro nonne le richiamano, scandalizzate, a rispettarli.

Oggi il singolo si sente libero di pensare ciò che vuole e di comportarsi di conseguenza. Si sente libero da questa rete avvolgente di rapporti “ereditari” e ritiene significativi solo quelli che lui stesso sceglie di creare e che può in ogni momento sciogliere. Le appartenenze “forti” della famiglia, della comunità religiosa, della patria, che definivano l’identità di un individuo, sono un ricordo. Ognuno ritiene di essere innanzi tutto se stesso e di dover valere agli occhi degli altri non come membro di un gruppo, ma per il proprio modo di essere.

Certo, sarebbe un equivoco immaginare questa libertà come assoluta. Sarebbe il modo più sicuro per liquidarla, dichiarandone l’assurdità. Nessuno è mai del tutto indipendente dalle situazioni, dagli altri, dalla sua stessa storia. Pretendere di essere liberi di fare *tutto* ciò che si desidera è evidentemente al di là della portata dell’essere umano. Perciò i teorici di questo modello di libertà hanno di solito saggiamente ristretto la sua portata, indicandone i limiti che, ben lungi dall’annullarla, la rendono concretamente praticabile.

### *Il risvolto politico della “libertà-da”*

È un esempio di questo sforzo di determinazione e di concretizzazione l’applicazione della libertà-da al terreno politico. In un celebre saggio del 1958, Isaiah Berlin affrontava il problema della libertà politica polarizzandolo su due concezioni fondamentali, da lui indicate come «libertà negativa» e «libertà positiva». La prima di esse corrisponde a quello che in generale ho definito “libertà-da”. In questo senso, infatti, «la libertà politica non è che lo spazio entro cui un uomo può agire senza che altri glielo impediscano»<sup>38</sup>. È il concetto di libertà propria del liberalismo classico.

---

<sup>38</sup> I. Berlin, *Deux conceptions de la liberté*, in Id., *Éloge de la liberté*, traduction de l’anglais par J. Carnaud et J. Lahana, Calmann-Lévy, Paris 1988, p.171. Come si evince da questa definizione, la libertà negativa non consiste in realtà in una pura assenza di coercizione dall’esterno, ma implica la possibilità di agire che ne risulta. In questo senso, Norberto Bobbio ha osservato che la si potrebbe denominare sia libertà-da (condizionamenti esterni) che libertà-di (operare secondo la propria spontanea inclinazione). Se evito, qui, di introdurre questa terminologia è perché ho riservato il nome di “libertà-di” a quella che si pone non più sul piano dell’agire, ma su quello del volere. In questo

Invece «il senso “positivo” della parola libertà discende dal desiderio di un individuo di essere padrone di se stesso»<sup>39</sup> ed è legato all’idea di una partecipazione attiva degli individui al governo della comunità di cui fanno parte. È il concetto di libertà proprio della democrazia.

Sulla scia di Berlin, anche Norberto Bobbio è convinto che, nonostante la varietà dei sensi dati al termine “libertà”, «i significati rilevanti nel linguaggio politico (...) sono soprattutto due» e «si riferiscono a quelle due forme di libertà che si sogliono chiamare, con sempre maggiore frequenza, ‘negativa’ e ‘positiva’»<sup>40</sup>. Mentre la libertà negativa è quella dei diritti civili, quella positiva è «la partecipazione della maggior parte dei cittadini al potere politico»<sup>41</sup>.

Un importante chiarimento che Bobbio apporta, rispetto alla posizione di Berlin è che «la libertà negativa è una qualifica dell’azione, la libertà positiva è una qualifica della volontà (...). Più che di libertà negativa e positiva, sarebbe forse più appropriato parlare di libertà d’agire e di libertà di volere»<sup>42</sup>. In questo senso la libertà negativa corrisponde a quello che ho chiamato “libertà-da”, che appunto implica la libertà di fare o non fare quello che si desidera, mentre la libertà positiva riguarda quelle di cui si parlerà più avanti, che riguardano la capacità della volontà di determinarsi in un senso o nell’altro e il suo orientamento a un fine.

Qui dobbiamo occuparci del primo modello di libertà indicato da Berlin, che corrisponde a quella che ho chiamato “libertà-da”. Ma con una fondamentale differenza. Il tipo di impedimento a cui Berlin fa riferimento - e che è quello da cui proteggono i diritti civili, richiamati anche da Bobbio - è, come egli stesso precisa, quello che comporta un costrizione, quello, cioè, che «implica l’intervento deliberato di altri», cosicché la libertà negativa non richiede l’assenza di un qualsiasi limite, per esempio di tipo economico, ma solo «l’assenza d’ingerenza»<sup>43</sup>.

La libertà come potere di fare ciò che si desidera (la definizione che ho dato prima della libertà-da) è evidentemente assai più ampia. Perché essa sussista, infatti, è decisivo anche non avere altre forme di impedimento. Un miserabile che non è in grado di condurre una vita decorosa, secondo il modello della libertà come non-ingerenza sarebbe libero, se non vivesse in un regime dittatoriale! Secondo la mia definizione di “libertà-da”, invece, essa c’è, come sosteneva Marx, solo a condizione che si trovi anche in una condizione economica che consenta di soddisfare i propri bisogni (è l’ideale di ciò il filosofo tedesco chiama «comunismo»). Questo, sempre sul piano della libertà esteriore.

È appena il caso di dire che, se poi si passa al concetto di libertà-di, la definizione liberale si rivela ancora più inadeguata. Definire la libertà come non-ingerenza significa dire che un uomo che, per una serie di condizionamenti fisici e intellettuali - per esempio la mancanza di un’adeguata istruzione - , è incapace di cogliere la gamma di alternative tra cui scegliere, in fondo è libero, purché non ci sia alcuno che lo costringe! Un uomo-lupo sarebbe libero, perché nessuno si ingerisce nella sua sfera! Per non parlare della libertà-per e della libertà con, del tutto ignorate in questo concetto di libertà politica.

### *I rischi e i limiti della “libertà-da”*

La libertà “da” pregiudizi culturali, “da” figure autoritarie, “da” regole sociali, “da” opprimenti responsabilità, presenta sicuramente aspetti ampiamente positivi (nessuno vorrebbe ritornare alla società vittoriana, con il suo moralismo e la sua ipocrisia!), ma ne ha anche di fortemente problematici, che esplodono quando essa viene unilateralmente identificata con “la” libertà.

---

senso la mia distinzione tra libertà-da e libertà-di coincide con quella che, come si vedrà fra poco, Bobbio ha posto tra libertà negativa e libertà positiva. Ovviamente, si tratta di una questione puramente terminologica.

<sup>39</sup> I. Berlin, *Deux conceptions de la liberté*, cit., p.179.

<sup>40</sup> N. Bobbio, *Libertà*, in N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino 1995, p.45.

<sup>41</sup> Ivi, p.62.

<sup>42</sup> Ivi, p.50.

<sup>43</sup> Ivi, pp.171 e 176.

## *Il rischio dell'assolutizzazione*

Al di fuori di un più ampio contesto, infatti, il rifiuto delle regole troppo rigide e puramente convenzionali può facilmente degenerare in quell'atteggiamento trasgressivo che il Sessantotto ci ha lasciato in eredità e che ha reso molto difficile la convivenza a tutti i livelli comunitari, dalla famiglia, alla società civile, alla Chiesa, alla comunità politica. La vita associata si regge sulla condivisione di alcune regole che stabiliscono diritti e doveri. Quando esse non vengono rispettate, come spesso ormai accade, in ogni ambito, c'è il rischio che si scivoli nell'arbitrio e che alla fine si impongano, a danno degli altri, le preferenze e gli stili di comportamento dei più forti o dei più disinvolti. Quando, in una famiglia, un figlio o uno dei genitori, in nome della libertà, fa quello che gli pare, senza rispettare né gli ovvi criteri della vita comune né le regole esplicitamente convenute, protestando ad alta voce, ogni volta che lo si richiama ai suoi compiti, di sentirsi oppresso, è chiaro che la sua libertà è ottenuta a spese di quella dei suoi familiari. Lo stesso vale in tutti i casi in cui in un gruppo qualcuno pretende di far valere le proprie insindacabili preferenze senza tener conto del bene comune. In questa logica, ogni pulsione viene presa per un desiderio, ogni desiderio viene presentato come un bisogno, ogni bisogno diventa una pretesa, e ogni pretesa viene fatta valere come un diritto. Usato in questo modo, il concetto di "libertà-da" è anche contraddittorio, perché non può essere esercitato da tutti contemporaneamente.

Ambigua può essere pure la liberazione dall'autoritarismo, se diventa – come spesso accade – rifiuto dell'autorità. Né basta sostituire quest'ultima con l'autorevolezza, che ha una valenza spesso esclusivamente psicologica. Una società senza padri e senza maestri – che siano tali in base a criteri il più possibile oggettivi, sanciti dalla comunità - è una società senza punti di riferimento ed è destinata irrimediabilmente ad essere preda dei loro banali surrogati, vale a dire da conduttori televisivi che fanno *audience*, da personaggi che si impongono all'attenzione con la loro volgarità e la loro stravaganza, da abili persuasori occulti capaci di manipolare le simpatie del pubblico. L'autorità non si può ridurre al "carisma" di questa o quella forte personalità. La stessa etimologia del termine ci avverte di questa irriducibilità: *auctoritas* deriva da *augēre*, che significa "far nascere", "far crescere"; l'altro sostantivo che si riferisce a questo verbo è, infatti *auctor*, "autore". Non si è autorità perché si è simpatici, coinvolgenti, affascinanti, ma perché si fa nascere e crescere delle persone o una comunità. Per questo la società si preoccupa di stabilire chi è autorità e chi no. La De Filippi o Sgarbi possono essere carismatici e dunque più autorevoli del proprio padre o del proprio professore, ma se non si impara a capire che questi ultimi, in quanto esercitano un'autorità, meritano attenzione e rispetto, anche quando non hanno carisma, c'è il serio rischio di vivere di suggestioni che - queste sì - rendono schiavi di meccanismi incontrollabili.

Analoghi problemi nascono da un modo unilaterale di vivere la libertà-da nei legami sociali. Se viene assolutizzata, essa rischia di trasformarsi nella negazione di ogni vincolo di dipendenza. Ma già Pirandello, ne *Il fu Mattia Pascal*, avvertiva che l'identità di una persona non si dà al di fuori di un contesto sociale di appartenenza e che il senso di liberazione che deriva dall'azzerarli può dar luogo ad una spaventosa solitudine. Se non dipendiamo da nessuno e nessuno dipende da noi, diventiamo semplicemente irrilevanti per la vita degli altri. Non c'è più chi aspettare, né chi ci aspetti. E può accadere che solo dopo alcuni mesi ci si accorga che un individuo è morto, sfondando la porta della sua casa.

Quanto alla liberazione dalle pressioni psicologiche dei legami sociali, c'è il serio rischio che essa si trasformi in una allergia ad ogni forma di responsabilità. Al matrimonio si preferiscono legami che durano finché «si sta bene insieme». Ai figli si preferiscono i cani, che danno affetto senza impegnare

Connesso a questo è il rischio che, con la liberazione dai "sensi di colpa", ci si sbarazzi anche dell'idea stessa di colpa. I primi hanno a che fare con la psiche e riflettono una pressione ambientale che genera ossessioni prive di fondamento, da cui è bene farsi curare. Il secondo, invece, riguarda la coscienza ed esserne immuni – magari all'insegna del «fanno tutti così» - rende cinici e privi di

scrupoli. In passato spesso il confessore ha fatto le veci dello psicologo. Ma oggi constatiamo la tendenza a credere che il primo possa essere sostituito dal secondo.

### *Il limite come condizione del vero desiderio*

Bisogna allora rinunciare alla libertà di fare ciò che si desidera? Dicevo prima che essa rappresenta, rispetto al passato (anche recente!) una irrinunciabile conquista e che sarebbe una follia rimpiangere i tempi in cui gli individui erano soggetti a meccanismi coercitivi che impedivano loro di seguire i propri desideri.

Il problema, se mai, oltre che nell'unilaterale assolutizzazione di questa libertà, sta in un fraintendimento del concetto stesso di desiderio, che oggi viene spesso ridotto a una pulsione immediata. Recentemente Massimo Recalcati, sulla scia di Lacan, ha utilizzato la teoria freudiana del complesso di Edipo per mettere in guardia dalla liquidazione della figura del padre e della Legge. È ciò che si sta verificando nell'attuale logica consumistica, che «rigetta il limite, la mancanza, il desiderio». Perché, allora, «il godimento deborda senza argine, senza freni, non si aggancia al desiderio, sospinge verso la consumazione dissipativa della vita»<sup>44</sup>.

Il punto è che, «se non c'è distanza da questo godimento assoluto (...) non si dà possibilità alcuna che vi sia desiderio. È necessaria una perdita originaria, una differenziazione, un limite, una lontananza dalla Cosa materna perché vi sia desiderio». Senza questo limite, diventa impossibile «umanizzare il desiderio», e lo si sostituisce con una «pulsione che conduce la vita verso un godimento tanto illimitato quanto distruttivo», che perciò diventa «pulsione di morte»<sup>45</sup>.

Non è solo una teoria. Nel 44° Rapporto Censis, del 2010, troviamo, da questo punto di vista, una diagnosi spietata della situazione: «Sembra avvenire ogni giorno di più che il desiderio diventi esangue, senza forza, indebolito da una realtà socioeconomica che da un lato ha appagato la maggior parte delle psicologie individuali attraverso una lunga cavalcata di soddisfazione dei desideri (...) e che dall'altro è basata sul primato dell'offerta che garantisce il godimento di oggetti e di relazioni mai desiderati, o almeno non abbastanza desiderati» (n.13).

Alla fine, se c'è solo la libertà di fare quello che si desidera, se manca un livello superiore in cui si riesca anche a decidere cosa desiderare, l'oggetto di questo desiderio viene stabilito dalle mode e dal consenso sociale. Così, di fatto, al posto delle regole dell'etica tradizionale oggi ce ne sono altre, che abbracciano tutti campi dell'esistenza, dall'abbigliamento allo stile dei rapporti tra i sessi, dal modo di parlare, all'uso del tempo libero, e che non sono meno cogenti. Certo, non sono imposte con la costrizione esteriore. Non incombe la minaccia di una polizia segreta né ci sono campi di concentramento per i dissidenti. Non c'è neppure una spietata sanzione sociale. Ma, se è vero che l'essenza del totalitarismo non consiste nella perdita della libertà esteriore, bensì di quella interiore, non è difficile rendersi conto che qualcosa di totalitario è presente anche nella nostra democraticissima civiltà occidentale. Al posto della propaganda di regime, ci sono la pubblicità e i meccanismi dell'imitazione.

Così, la sola trasgressione possibile è quella, illusoria, consentita dal conformismo dell'anticonformismo. I nostri giovani sono "liberi" di camminare con jeans sdruciti che costano di più di quelli integri, di dire le parolacce che tutti dicono, di avere rapporti sessuali precoci - ma non di restare vergini fino al matrimonio (questo farebbe sentire anormali) - , possono ostentare la loro autonomia dai genitori, ma devono nascondere, quando ci sono, gli atti di obbedienza.

Ci sono, infine, più insidiosi dei condizionamenti che dall'esterno ci portano – pur senza costringerci - a desiderare una cosa o l'altra, quelli interni, derivanti dalle nostre abitudini mentali, dalle nostre pigrizie, dalle nostre passioni disordinate. Alla fine le nostre azioni, più che essere il frutto di vere scelte, sono determinate da ciò che siamo: «Sono fatto così!», ci giustifichiamo

---

<sup>44</sup> M. Recalcati, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011, p.47.

<sup>45</sup> Ivi, p. 55.

quando avvertiamo che un nostro comportamento è criticabile. Talora aggiungiamo anche, per maggiore chiarezza: «E non ci posso fare niente». La nostra psiche ci domina incontrastata, con i suoi meccanismi più o meno nevrotici – nervosismi, timori ossessivi, fobie, depressioni, aggressività, etc. – senza che ci poniamo mai veramente il problema di superare tutte queste cose con la forza della nostra consapevolezza e della nostra volontà (ciò che si chiama “spirito” e che non è la psiche, anche se di fatto le due cose sono inscindibili). Che senso ha, allora, essere liberi di fare ciò che si desidera, se non siamo padroni della nostra volontà?

*Secondo significato: la libertà come “libertà-di” (libertà di scelta)*

Dalla libertà di fare a quella di volere

Cercare di superare questi rischi e questi limiti non significa svalutare la “libertà-da”, ma integrarla con altre forme di libertà che le possono dare senso più compiuto e che invece sono spesso misconosciute o incomprese. Cosicché la maggior parte delle persone non vi accede in tutto il corso della propria vita. Oggi il problema non è, come spesso si sente ripetere, che “c’è troppa libertà”, ma che ce n’è troppa poca.

Per scoprire questi altri livelli di significato del termine “libertà” bisogna però passare dal livello del “fare”, che è comunque un dato esteriore, a quello della scelta interiore, che è specifica dell’essere umano. La libertà come mancanza di impedimenti esterni può essere condivisa dall’uomo con gli animali. Basta aprire i cancelli del recinto in cui sono chiusi. Ma un animale – almeno per quanto ne sappiamo – segue automaticamente il suo istinto. Libero dalla catena che lo tratteneva, un cane affamato si getterà sul primo cibo alla sua portata, a meno che un altro istinto più forte – per esempio quello di autoconservazione – non lo trattenga. Non c’è traccia di scelta.

Educare un essere umano alla libertà non può dunque ridursi a renderlo autonomo dai condizionamenti esteriori, ma, oltre che a questo (che resta comunque importante), fargli scoprire la “libertà-di” volere una cosa o l’altra, insomma la libertà di scelta, che la tradizione filosofica ha denominato “libero arbitrio”. È quella a cui dobbiamo ricorrere quando ci sentiamo indecisi tra due alternative e percepiamo che dipende da noi – solo da noi – far inclinare la bilancia in un senso o nell’altro. Senza questa libertà, l’autonomia da vincoli esterni non è reale. A che varrebbe essersi sbarazzati dei diversi condizionamenti, se poi non si è capaci di fare effettivamente delle scelte? A che varrebbe poter fare quello che si vuole, se poi la volontà non è libera di decidere cosa volere?

La libertà-di si colloca a un livello più profondo e perciò è sociologicamente assai meno misurabile di quella “da”. Si può più facilmente controllare quante ragazze vengono lasciate “libere” di uscire la sera, che non quante sono poi effettivamente in grado di fare liberamente la scelta se uscire o non uscire. Il fatto è che la prima libertà dipende dai genitori e si concretizza in uno stile statisticamente controllabile, la seconda un padre e una madre non possono darla, ma solo sollecitarla, educando le figlie alla consapevolezza e al senso di responsabilità che ne sono le condizioni indispensabili, con risultati che solo in parte si manifestano esteriormente.

Eppure è vero che siamo a un livello più decisivo di libertà. Qui è in gioco il mistero di ogni uomo e donna, l’orientamento che essi danno alle loro azioni, ma, più a monte, alle loro vite, quello che scelgono di essere prima che di fare. È per questo che siamo davanti a qualcosa di invisibile, di cui addirittura si può dubitare che esista. Molti teorici della libertà-da hanno negato, in passato, che ce ne sia una “di” e, pur insistendo sulla necessità di abolire tutti i condizionamenti esterni derivanti dalla società, sono stati convinti che l’essere umano è meccanicamente determinato a seguire i propri istinti, esattamente come gli altri animali, e non è dunque dotato di libero arbitrio. Oggi sono numerosi gli studiosi di neuroscienze che riprendono questa posizione deterministica, attribuendo le scelte a meccanismi neuronali. Senza dire delle concezioni filosofiche secondo cui la libertà si riduce all’accettazione inevitabile della necessità (Spinoza, Hegel).

Ma, se così fosse, che senso avrebbero allora le valutazioni morali e quelle giudiziarie dei comportamenti umani? Nessuno si indigna perché un cavallo si imbizarrisce e disarciona il suo

cavaliere. E, se un cane ruba un pezzo di pane, non viene processato. L'istinto spiega ampiamente questi comportamenti e li sottrae ad ogni condanna etico-giuridica. Le regole morali e i tribunali sono fondati entrambi sulla convinzione che, nel caso dell'essere umano – salvo situazioni eccezionali da dimostrare volta per volta –, chi compie un'azione lo fa perché è libero di farla. La "libertà-di" probabilmente è indimostrabile in sede teorica, ma è sottintesa dal nostro modo comune di pensare e di parlare (anche i cultori di neuroscienze ritengono di condurre i loro studi e di difendere le loro posizioni per una scelta volta alla ricerca e alla difesa della verità, e non per una meccanica imposizione fisica). Soprattutto essa è presupposta da ciascuno di noi quando si trova di fronte ad una scelta e percepisce con chiarezza che essa non è già predeterminata, ma che dipende da lui farla o non farla.

Si tratta di prendere sul serio, dunque, gli aut-aut davanti a cui la vita ci pone, senza cercare di "addomesticarli" con i nostri compromessi. In una immaginaria lettera a un amico, Kierkegaard scrive: «Questo è il tesoro che intendo lasciare a quelli che amo nel mondo. Se il mio figlioletto fosse adesso nell'età di poter comprendere e fosse giunta la mia ultima ora, gli direi: non ti lascio né sostanze né titoli, né onori; ma so dove giace un tesoro che ti può far più ricco di ogni cosa al mondo, e questo tesoro ti appartiene e di esso non devi ringraziare me (...): questo tesoro è sepolto nel tuo interno, è un aut-aut che rende gli uomini più grandi degli angeli»<sup>46</sup>.

### *Gli ostacoli che rendono difficile scegliere*

Per passare dalla libertà-da alla libertà-di, però, bisogna superare degli ostacoli oggi enormi. Il più evidente è l'insicurezza, che colpisce soprattutto i giovani. Non si è sicuri di esistere e si cerca su *Face book* o apparendo un minuto in Tv la conferma che ci siamo (come diceva Berkeley: «esse est percipi», esistere significa essere visti da qualcuno).

Molti, non sentendosi pronti, si illudono di poter rimandare le scelte a "dopo". Soprattutto tra i più giovani, si cova a volte l'illusione che sia troppo presto per cercare di dare risposta agli interrogativi fondamentali dell'esistenza e per le prese di posizione corrispondenti. Ancora una volta è Kierkegaard a smascherare questa illusione: «Immagina un capitano sulla sua nave nel momento in cui deve dar battaglia; forse egli potrà dire, bisogna fare questo o quello; ma se non è un capitano mediocre, nello stesso tempo si renderà conto che la nave, mentre egli non ha ancora deciso, avanza colla solita velocità, e che così è solo un istante quello in cui sia indifferente se egli faccia questo o quello. Così anche l'uomo, se dimentica di calcolare questa velocità, alla fine giunge un momento in cui non ha più la libertà della scelta, non perché ha scelto, ma perché non l'ha fatto, il che si può anche esprimere così: perché gli altri hanno scelto per lui, perché ha perso se stesso»<sup>47</sup>.

Il secondo ostacolo che rende difficile esercitare la libertà di scelta è la sovrabbondanza di possibilità e di stimoli tra cui farla. Come l'asino di Buridano che, posto a uguale distanza tra due balle di fieno identiche, morì di fame per l'impossibilità di decidere verso quale delle due andare. Non riusciamo più neppure a scegliere un programma televisivo e, con lo zapping, ci capita di passare dall'uno all'altro, per ritrovarci, alla fine della serata, a non avere visto nulla. Si potrebbe definire "sindrome da buffet": tutti sappiamo come, davanti a una tavola imbandita a cui bisogna servirsi da soli, spesso subentri in noi un senso di incertezza e di nervosismo davanti alla difficoltà di scegliere cosa prendere per primo. Un eccesso di opportunità è paralizzante quanto l'assenza di esse. Si ha sempre il dubbio, scegliendo una cosa, di stare perdendo qualcos'altro che forse sarebbe migliore. Per crescere in direzione della libertà come libertà-di oggi bisogna seguire il metodo dello scultore, che, per fare emergere i lineamenti del volto della statua, deve togliere, non aggiungere.

Il terzo ostacolo è l'incapacità di accettarsi. «Odiarsi è più facile di quanto si creda», ha scritto Bernanos. «La grazia consiste nel dimenticarsi. Ma se in noi fosse morto ogni orgoglio, la grazia delle grazie sarebbe di amare umilmente se stessi»<sup>48</sup>. Ci si vorrebbe diversi, migliori. Fisicamente,

<sup>46</sup> S. Kierkegaard, *Aut-Aut*, intr. R. Cantoni, tr. it. K. M. Guldbrandsen e R. Cantoni, Mondadori, Milano 1988, p.52.

<sup>47</sup> Ivi, p.40.

<sup>48</sup> G. Bernanos, *Diario di un curato di campagna*, tr. it. A. Grande, Mondadori, Milano 1965, p.272.

si hanno dei modelli irraggiungibili (quante ragazze anoressiche, anche per la tentazione di imitare la top model di turno!). Ma anche intellettualmente e sentimentalmente si è frustrati dai propri fallimenti, dalle proprie incapacità, confrontandosi con altri che hanno più successo. Scegliere diventa difficile, se ci si sente in partenza inadeguati, impotenti.

Alla radice ultima della incapacità di fare delle scelte, però – ed è questo il quarto ostacolo - , c'è la difficoltà di avere un io, una unità interiore. Per Nietzsche – il “padre” della nostra cultura post-moderna - l'io è solo «una favola, una finzione, un gioco di parole»<sup>49</sup>. L'io, dice un filosofo contemporaneo, Dennett, è una società per azioni a maggioranza variabile. Una molteplicità dall'equilibrio instabile. Rispetto al modello di uomo del passato, quello odierno è come un quadro di Picasso confrontato con un ritratto rinascimentale: i singoli elementi del volto ci sono tutti, ma si trovano dispersi e rappresentati secondo prospettive contraddittorie.

Chi non ha coscienza della propria esistenza come “io” e vive in uno stato di perenne frammentazione interiore, incapace di assumersi la responsabilità delle sue scelte davanti a Dio, non può scegliere. Kierkegaard ha scritto: «Si parla tanto di vite sprecate: ma sprecata è soltanto la vita di quell'uomo che così la lasciava passare, ingannato dalle gioie della vita e dalle sue preoccupazioni, in modo che non diventò mai, con una decisione eterna, consapevole di se stesso come spirito, come Io, oppure - ed è lo stesso - perché mai si rese conto, perché non ebbe mai, nel senso più profondo, l'impressione che esiste un Dio e che “egli”, proprio lui, il suo Io, sta davanti a questo Dio».

Eppure, egli aggiunge amaramente, «di una tal cosa non si fa molto caso nel mondo; perché dell'io il mondo si cura meno di qualsiasi cosa; e il pericolo più grande per un uomo è mostrare di averlo. Il pericolo più grande, quello di perdere se stesso, può nel mondo passare così inosservato; di ogni altra perdita, della perdita di un braccio, di una gamba, di cinque talleri, della moglie, ecc., uno se ne accorge certamente» - mentre di questa può accadere che non ci si renda mai conto. E che un uomo sia in fondo contento di farne a meno, perché «trova troppo rischioso essere se stesso» e preferisce, piuttosto che un io, «essere un numero fra gli altri nella folla»<sup>50</sup>.

### *Fuga dalla libertà*

Essere liberi ci angoscia. Per sfuggire a questa angoscia spesso ci si rifugia nel “destino”. O si fa leva sul proprio temperamento: si accennava prima al «sono fatto così», che è compatibile con la libertà-da, ma esonera dal rispondere di quella “di”. Oppure si chiamano in causa i condizionamenti ambientali: la famiglia che non capisce e non aiuta, la scuola che non funziona, la Chiesa che è corrotta. Non si vuole più sentirsi responsabili della proprie scelte.

È interessante, a questo proposito, il film *Minority Report*, di Steven Spielberg (2002). La vicenda è ambientata a Washington, nel 2054. In una città ossessionata dall'insicurezza e scossa dal dilagare della criminalità, viene costituita una sezione di polizia, la *Precrime*, che si avvale di tre veggenti, i *precog* (precognitivi) - due uomini e una donna, Agatha (Samantha Morton) - che sono in grado di “vedere” anticipatamente, come se si fossero già verificati, gli imminenti episodi di violenza, consentendo così alle forze dell'ordine di intervenire prima che il delitto venga compiuto, arrestando in anticipo i potenziali colpevoli.

A fianco dell'ideatore e fondatore della *Precrime*, Lamar (Max von Sydow), vi è l'infaticabile e inflessibile agente John Anderton (Tom Cruise), dietro la cui efficienza poliziesca si nasconde una tragica esperienza personale: il suo bimbetto di sei anni è stato rapito, quasi sotto i suoi occhi, e non è stato più ritrovato. In seguito a questo trauma, anche il suo matrimonio è andato in rovina ed egli – quando non è in servizio - non ha altro sbocco alle sue amarezze che annegarle nella droga.

Il colpo di scena nel film si ha quando un giorno i *precog* “vedono” un omicidio – quello di un certo Leo Crow - il cui autore sarà, secondo loro, proprio Anderton. Per sfuggire all'arresto preventivo, il

<sup>49</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, a c. di G. Colli e M. Montinari, tr. F. Masini, Mondadori, Milano 1975, p.72

<sup>50</sup> S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale* a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1965, pp.233 e 239-241.

poliziotto - che è sicuro di un errore (non conosce neppure la sua presunta vittima) - è costretto a darsi a una fuga rocambolesca, braccato dai suoi ex collaboratori. Per dimostrare la sua innocenza, egli rapisce Agatha, la più “dotata” dei tre *precog*, nella speranza di far emergere dalla sua mente un eventuale “rapporto di minoranza” che possa smentire la versione degli altri due.

Quando però, dopo una serie di peripezie, il fuggitivo incontra davvero un uomo di nome Leo Crow, una serie di indizi convergenti sembra indicare quest’ultimo come il rapitore e l’assassino di suo figlio. Un impulso violentissimo di odio e di rabbia si impadronisce di lui.

È la sequenza culminante del film. Il destino sembra compiersi, perché l’ora e il luogo sono esattamente quelli che erano stati “pre-visti” nelle immagini proiettate dai *precog*. Anderton sta, con la pistola in mano, di fronte all’uomo che crede un pedofilo, responsabile della tragica morte del suo bambino e che perciò, con tutte le sue forze, desidera uccidere.

Proprio in questo momento, però, Agatha - la veggente che aveva formulato la previsione, e che il protagonista ha trascinato con sé nella sua fuga - , esce improvvisamente dal suo stato di trasognata passività e gli grida: «Tu puoi scegliere!». Lui esita, col dito sul grilletto, e lei ripete ancora, più sommessamente: «Tu puoi scegliere».

Dopo un istante di fortissima tensione, Anderton a questo punto ritorna in se stesso e assume, nei confronti del sospettato, il ruolo ufficiale che gli compete come poliziotto, elencandogli i suoi diritti prima di arrestarlo. In realtà alla fine Crow morirà, ma non per mano del protagonista, la cui scelta è sfuggita ai binari del “destino”.

Per comprendere tutta la grandezza della libertà-di bisogna però aggiungere che la posta in gioco delle scelte di un essere umano va ben al di là dei singoli oggetti che gli stanno davanti. Anche quando essa riguarda alternative che nulla, a prima vista hanno a che fare con l’Assoluto, sempre la decisione è tra «l’abisso del nulla dal quale l’uomo è stato tratto», e «l’abisso del tutto che lo chiama». Può sembrare che sia in questione un gesto, una parola, privi di valore per l’eternità. Non è così. «L’uomo inevitabilmente, come qualsiasi altra creatura, si trova sospeso fra questi due abissi (...). L’uomo si trova sempre di fronte a questa scelta, in tutte le cose (...), perché nelle cose intermedie c’è sempre il segno e del nulla in cui tu precipiti e del tutto che ti chiama (...). C’è da impazzire veramente!»<sup>51</sup>.

Non si può concludere questa illustrazione del concetto di libertà-di senza aggiungere che anch’essa, come la libertà-da, sarebbe resa immediatamente impossibile se la si pretendesse assoluta. Così come non si può essere del tutto autonomi dai condizionamenti esterni, non si può mai fare una scelta senza essere influenzati da quelli interni. Il temperamento, gli stati d’animo, la nostra stessa storia, circoscrivono inesorabilmente l’ambito entro cui siamo in grado di esercitare il nostro libero arbitrio. Ma questo non significa che esso non esista. Accumulare prove che ne dimostrano i limiti significa solo confermare che, malgrado essi, sussiste comunque un margine di scelta. È questo che rende l’essere umano diverso da tutti gli altri che popolano l’universo.

### *Il delirio della “libertà-di”*

Il paradosso del nostro tempo è che, quanto meno sono capaci di impegnarsi nel fare delle scelte, tanto più gli uomini e le donne di oggi enfatizzano questa libertà. A molti sembra importante il potere scegliere in quanto tale. In questo modo, però, la libertà-di rischia di smarrirsi nel vuoto e di trasformarsi in un lucido esercizio di follia. Perché se nulla ha importanza, se non perché viene scelto, in base a che cosa preferire un’alternativa all’altra, visto che entrambe sono comunque oggetto della stessa libertà?

È emblematica la paradossale vicenda narrata da André Gide nel suo romanzo *I sotterranei del Vaticano*. Il protagonista, il giovane Lafcadio, si trova sul treno, di notte. Nel suo scompartimento, oltre lui, un solo compagno, un comune commesso viaggiatore che egli scruta con indifferenza mista a disprezzo (lo battezza: “il tapiro”) e che a un certo punto si affaccia al finestrino. Nella

---

<sup>51</sup> D. Barsotti, *La libertà*, Edizioni Parva, Melara (Ro) 2009, pp. 10-11.

mente di Lafcadio balena improvvisamente un'idea: perché non ucciderlo, gettandolo giù dal treno? «Un delitto senza motivo, che pasticcio per la polizia! Non tanto degli avvenimenti sono curioso, quanto di me stesso. Ci sono tanti che si credono capaci di tutto e poi, al momento d'agire, si tirano indietro... Che abisso fra l'immaginare e il fare! (...) Se posso contare fino a dodici, senza affrettarmi, prima di vedere una luce nella campagna, il tapiro è salvo. Cominciamo: uno; due; tre; quattro (piano, piano!); cinque; sei; sette; otto; nove... Dieci, una luce...»<sup>52</sup>. Il “tapiro” viene scaraventato giù dal treno in corsa, vittima innocente di una scommessa che non aveva fatto, di un gioco a cui non aveva deciso di partecipare.

Oggi ci sono ragazzi che fanno scommesse simili, giocando con la vita altrui e gettando sassi dai cavalcavia, oppure con la propria, stendendosi sui binari all'arrivo di un treno, oppure correndo al buio in macchina, per esaltare la propria libertà.

Il valore ultimo qui non è ciò che si sceglie, ma la libertà stessa di scegliere. Le cose non sono scelte perché sono buone, ma sono buone in quanto vengono scelte. Può collegarsi a questo il testo teatrale di Jean-Paul Sartre *Il Diavolo e il buon Dio*, dove il feroce capitano di ventura Goetz si gioca ai dadi con un prete la propria conversione. Goetz perde e diventa un rigidissimo asceta, considerato da tutti un santo. Ma alla fine del dramma si scoprirà che, quel giorno, ha barato e che anche la sua santità, come la sua perfidia, è stata solo il frutto di una sua scelta arbitraria fatta da lui stesso. Non ci sono né Dio né il Diavolo. Il Cielo è in realtà vuoto. Non c'è nessun ordine oggettivo da rispettare, né da violare, perché è la nostra libertà che crea il vero e il falso, il bene e il male<sup>53</sup>.

Questa libertà autoreferenziale finisce però per restare paralizzata. Tutto si equivale. Non c'è più niente che faccia la differenza. La nostra società può aver tutto, ma non sa più perché dovrebbe volerlo. E le persone sembrano condannate, al di là della loro frenetica agitazione, a una sostanziale indifferenza che sfocia poi nella noia e nell'apatia. Se la “libertà-da” e la “libertà-di” si chiudono in se stesse e vengono assunte come il valore ultimo, rischiano, paradossalmente, di suicidarsi. Lo dicevo prima, ma è bene sottolinearlo ancora una volta: una libertà che abbia come ultimo fine solo quello di non dipendere dai condizionamenti esterni e di poter scegliere, senza però avere nulla che valga la pena di scegliere, è senza scopo è una condanna. Per Jean-Paul Sartre, che lo pensava, «l'uomo è una passione inutile»<sup>54</sup>.

L'esito di questa “libertà nel vuoto” è il nichilismo. Non sono solo i credenti che ne sono allarmati. «Con questa libertà totale, tipica di noi occidentali, non rischiamo di approdare semplicemente al messaggio reso dall'assenza di messaggio, quindi all'anti-parola, all'anti-senso, all'anti-discorso, all'anti-natura, all'anti-uomo (...)?»<sup>55</sup>.

La scelta deve seguire la coscienza. Ma la coscienza, a sua volta (è questa la differenza rispetto a Kant) deve seguire la verità e il bene che sono iscritti nella realtà e di cui essa non è l'unica misura. Solo la ricerca della verità e del bene rende liberi.

### *Terzo significato: la libertà come “libertà-per” (desiderio del bene)*

Si impone, a questo punto, il ricorso a un terzo livello di libertà, che chiameremo “libertà per”, che è quella che si dà quando non si resta chiusi in se stessi, ma ci si apre alla realtà – degli altri, dei valori, di Dio - e, in rapporto ad essa, si ha un motivo per fare le proprie scelte. Se è vero che essere liberati dai condizionamenti esterni (“libertà-da”) non vale a nulla se non si è capaci poi di fare delle scelte (“libertà-di”), lo è altrettanto che essere liberi di scegliere ha un senso solo se si ha qualcosa che vale la pena di scegliere (“libertà-per”).

Ma questo suppone che vi sia qualcosa che veramente abbia valore. L'enfasi posta dal pensiero moderno sulla soggettività ha fatto spesso dimenticare che la libertà non può mai esercitarsi nel

<sup>52</sup> A. Gide, *I sotterranei del Vaticano* tr. it. E. Spagnol Vaccari, Feltrinelli, Milano 1965, pp.139-140.

<sup>53</sup> J.-P. Sartre, *Il Diavolo e il buon Dio*, tr. it. F. Dessi, Mondadori, Milano 1964.

<sup>54</sup> J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, tr. it. G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1980, p.738.

<sup>55</sup> U. Galimberti, *I vizi capitali e i nuovi vizi*, Feltrinelli, Milano 2008, p.28.

vuoto e che la creatività che la caratterizza, nel momento della scelta, non può mai prescindere dall'orizzonte dell'essere, entro cui la scelta stessa si compie. Appare a questo punto suggestiva l'idea, avanzata da Heidegger, che libertà e verità - intesa quest'ultima nell'antichissimo senso di *aletheia*, "svelamento", "manifestazione" dell'essere - finiscano per coincidere. Per il pensatore tedesco, infatti, prima ancora che scelta, la libertà altro non è che «il lasciar-essere l'ente (...) nel senso di lasciar-essere l'ente come quell'ente che è»<sup>56</sup>. Ma in ciò consiste anche, secondo lui, la verità, che è un «affidarsi all'esser-svelato dell'ente (...) tirandosi indietro, davanti all'ente, in modo che questo si manifesti in ciò che esso è»<sup>57</sup>. Perciò può dirsi che «l'essenza della verità è la libertà»<sup>58</sup>, intesa non come atto del soggetto che pone l'oggetto del suo volere e lo plasma a proprio piacimento, bensì come apertura originaria agli enti nell'orizzonte dell'essere.

Ciò comporta, indubbiamente, il riconoscimento, da parte del soggetto, del proprio limite. Abbiamo già notato, del resto, parlando degli altri due significati di "libertà", che essi diventano contraddittori e svaniscono non appena si prova ad assolutizzarli. L'autonomia non può mai essere totale e la libertà di scegliere non può mai pretendere di essere perfetta. Il soggetto umano non è Dio e quando si illude di esserlo perde anche la propria umanità. Questa constatazione acquista tutto il suo significato parlando del terzo significato: la libertà-per sta lì a indicare la relatività costitutiva del pensiero e della volontà dell'uomo a qualcosa d'altro, che inevitabilmente, nel momento stesso in cui lo attira e determina il suo percorso esistenziale, lo condiziona, ma che al tempo stesso costituisce la meta grazie a cui questo percorso ha il suo significato.

L'alternativa a ciò – oggi purtroppo ben nota alla nostra società - è un'autoreferenzialità dell'essere umano e della sua libertà a cui Freud ha dato il nome di «narcisismo». Ma il suo esito ultimo, come nel mito di Narciso, è la morte.

In questa logica, non è vero che la libertà viene meno quando si misura con la verità. Al contrario, essa ne dipende. È la frase del vangelo che ho citato all'inizio: «La verità vi farà liberi» (Gv 8,32).

Questo significa che non solo non si è meno liberi, se ci si impegna in modo pieno in una causa o con una persona "vere", ma che solo allora lo si è fino in fondo. Solo allora, infatti, si compie il senso più profondo della libertà, per cui il suo aspetto di autonomia e quello di libero arbitrio sono finalizzati alla donazione di sé, all'orientamento verso ciò che la tradizione occidentale ha chiamato "bene" e in cui soltanto l'essere umano trova la sua realizzazione.

È particolarmente espressivo, a questo proposito, un testo del poeta americano, Edgar Lee Master (1869-1950) contenuto in una raccolta intitolata *Antologia di Spoon River*, in cui l'autore immagina di leggere le lapidi del cimitero di un paesino chiamato appunto Spoon River e dar voce a coloro che là hanno vissuto. La tomba che ci interessa qui porta il nome di George Gray:

«Molte volte ho studiato  
la lapide che mi hanno scolpito:  
una barca con vele ammainate, in un porto.  
In realtà non è questa la mia destinazione  
ma la mia vita.  
Perché l'amore mi si offrì e io mi ritrassi dal suo inganno;  
il dolore bussò alla mia porta, e io ebbi paura;  
l'ambizione mi chiamò, ma io temetti gli imprevisti.  
Malgrado tutto avevo fame di un significato nella vita.  
E adesso so che bisogna alzare le vele  
e prendere i venti del destino,  
dovunque spingano la barca.  
Dare un senso alla vita può condurre a follia,  
ma una vita senza senso è la tortura

<sup>56</sup> M. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, a cura di U. Galimberti, Editrice La Scuola, Brescia 1973, p.22.

<sup>57</sup> Ivi, p.23.

<sup>58</sup> Ivi, p.18.

dell'inquietudine e del vano desiderio -  
è una barca che anela al mare eppure lo teme»<sup>59</sup>.

In un tempo come il nostro, in cui le grandi ideologie politiche sono tramontate o fallite, deludendo i propri sostenitori, in cui - almeno in Occidente - la secolarizzazione ha indebolito la forza totalizzante della religione, in cui perfino gli ideali di dedizione alla professione maturati, sotto la spinta del calvinismo, all'inizio dell'ascesa del capitalismo, sono meno avvincenti per molti giovani, si è quasi perduto il senso di questo tipo di libertà. Oggi si pensa più spesso alla propria realizzazione - alla propria "fioritura", come si dice - che al perseguimento di finalità oggettive al cui servizio prodigarsi fino al sacrificio di sé.

Da questa situazione deriva la crisi dell'idea stessa di missione. È quanto emerge dal romanzo di Milan Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*: «Nessun uomo ha una missione. Ed è un sollievo enorme scoprire di essere liberi, di non avere una missione», dice il protagonista alla fine dell'opera<sup>60</sup>.

Ma questa liberazione è, in realtà, come dicevo prima, il suicidio della libertà stessa, perché colpisce al cuore la sua forma più alta, che dà senso alle altre. Da qui il paradosso a cui oggi assistiamo: la libertà, che dovrebbe essere sempre il valore penultimo, quello che permette l'adesione ad un bene, anzi, in ultima istanza, al Bene, diventa essa stessa il valore supremo e viene continuamente esaltata come tale. Come in certe case, dove il servizio di piatti migliore non viene mai messo in tavola dalla padrona di casa, per paura che si sciupi e, a dispetto del suo nome - "servizio" - non serve più a niente. Lo stesso Kundera deve riconoscere che la leggerezza che risulta dalla rinuncia alla missione è in realtà una specie di vuoto. «L'assenza assoluta di ogni fardello fa sì che l'uomo diventi più leggero dell'aria (...), diventi solo a metà reale e i suoi movimenti siano tanto liberi quanto privi di significato»<sup>61</sup>.

Come giustamente ha osservato Luigi Alici, «il sospetto nei confronti di una determinazione troppo "forte" della "libertà-per" finisce per indebolire e capovolgere il cammino ordinato verso il bene, nel quale la libertà trova il suo fondamento e il suo approdo: il positivo della libertà, anziché essere il fine primario alla luce del quale si determina anche il momento negativo, si riduce allora a un'appendice residuale e vuota del processo di liberazione. A questo punto la "libertà-per" assomiglia sempre più alla "libertà-di", cioè al semplice evento ontico della scelta»<sup>62</sup>, e quest'ultimo, a sua volta, alla "libertà-da", in una specie di impressionante regressione che appiattisce la libertà proprio mentre se ne sventola entusiasticamente la bandiera.

A monte di quella della missione, sta la crisi della vocazione. Non solo di quella al sacerdozio e alla vita religiosa, ma anche di quelle al matrimonio, alla politica, a un impegno professionale che non abbia di mira innanzi tutto l'autorealizzazione. Nella Bibbia la vocazione non è una semplice inclinazione soggettiva, ma - come dice il termine - una chiamata impegnativa che veniva dal di fuori del soggetto, anche se risuonava dentro di lui. Quando Dio chiama Mosè e lo invia in Egitto non è in funzione delle sue aspirazioni e della sua autorealizzazione, ma del grido di dolore del popolo ebreo schiavo degli egiziani, che è salito fino a Lui. E Mosè realizza la sua libertà andando oltre le proprie esigenze immediate e lasciandosi coinvolgere in una vicenda più grande di lui.

Il problema è innanzi tutto dei giovani, alieni da ogni vocazione che non sia quella - ben poco missionaria, perché autoreferenziale - alla propria autorealizzazione. In realtà essi sono però le vittime della desertificazione che ha colpito, da questo punto di vista, gli adulti. Sono questi ultimi che devono assumersi il compito di testimoniare ai loro figli, alunni, parrocchiani, che vale ancora la pena di uscire dal proprio piccolo mondo e di darsi a una causa più grande di se stessi.

<sup>59</sup> E. L. Master, *Antologia di Spoon River*, tr. it. F. Pivano, Einaudi, Torino 2005.

<sup>60</sup> M. Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, tr. it. A. Barbato, Adelphi, Milano 1985, p.317.

<sup>61</sup> Ivi, p.13.

<sup>62</sup> L. Alici, *Metamorfosi della libertà tra moderno e postmoderno*, in G. L. Brena - R. Presilla (a cura di), *Per una libertà responsabile*, Messaggero di S. Antonio Editrice, Padova 2000, p.54.

Non c'è bisogno di essere credenti per rendersene conto. «Quali possibilità abbiamo noi di svegliare e stimolare, nei nostri figli, la nascita e lo sviluppo d'una vocazione?», si chiedeva Natalia Ginzburg. E rispondeva: «Questa è forse l'unica reale possibilità che abbiamo di riuscir loro di qualche aiuto nella ricerca di una vocazione, avere una vocazione noi stessi, conoscerla, amarla e servirla con passione». Solo così ci sarà possibile educarli a quella compenetrazione tra ragione e sentimento, che è al cuore delle virtù e di cui la vocazione è una possibile espressione: «Se abbiamo una vocazione noi stessi, se non l'abbiamo tradita, se abbiamo continuato ad amarla, a servirla con passione»<sup>63</sup>.

*Quarto significato: la libertà come "libertà-con" (la cooperazione)*

Resta da parlare di un'ultima forma di libertà, quella che riguarda la sfera relazionale e, più specificamente, comunitaria. Per un verso, se essa viene per ultima, è perché scaturisce come un effetto e una logica conseguenza delle forme precedenti. Senza la libertà-da, l'aggregazione tra le persone sarebbe solo il frutto di una coercizione. I forzati incatenati alla stessa catena non formano una comunità anche se si trovano a stare insieme. Senza la libertà-di c'è solo la massa, nella logica del "Si" heideggeriano, dove «ognuno è gli altri e nessuno è se stesso»<sup>64</sup>, perché non c'è chi scelga. Senza la libertà-per gli individui possono anche unirsi, senza coercizione esterna ed esercitando una libera scelta, ma senza formare veramente una comunità, perché, anche se hanno fini uguali (per questo si riuniscono), manca però un fine comune.

Non bisogna confondere, infatti, l'avere fini uguali, con il condividere un fine comune. Nel primo caso, il tipo di unione che si realizza non implica, per i singoli che si trovano insieme, né una cooperazione nel perseguire i propri obiettivi né una comunanza di destino. Ognuno opera per conto proprio. E ad alcuni può andar bene, ad altri male. Come in un esame, dove tutti i candidati sono riuniti per affrontarlo, con l'uguale obiettivo di superarlo, ma senza che questo dia luogo a una collaborazione (se ciò accade, a volte, è motivo di annullamento della prova) e senza che le loro sorti siano per questo accomunate: ci sono i promossi e ci sono i bocciati. In molti casi, addirittura, il fatto che un partecipante raggiunga il proprio fine non solo non richiede che lo raggiungano gli altri, ma, a priori, lo esclude. Due giocatori di tennis scendono in campo con un uguale obiettivo, che è quello di vincere, ma solo uno, ovviamente, potrà realizzarlo.

Ciò che, invece, caratterizza un fine veramente comune è che nessuno può raggiungerlo se non con l'aiuto degli altri e a condizione che lo raggiungano anche gli altri. Solo se c'è un bene comune da perseguire (libertà-per) può esserci una comunità. La differenza con le altre forme di aggregazione, fondate sul perseguimento di beni particolari, che ciascuno si sforza di realizzare per conto proprio, è la stessa che passa tra somma e moltiplicazione. Mentre in una somma ogni fattore vale per se stesso e non dipende dagli altri, cosicché, se uno di essi è zero, ciò non cambia il risultato determinato dagli altri, «il bene comune è qualcosa di indivisibile, perché solamente assieme è possibile conseguirlo, proprio come accade in un prodotto di fattori: l'annullamento di anche uno solo di questi, annulla l'intero prodotto»<sup>65</sup>.

In una squadra di calcio, al di là dei fini uguali dei singoli giocatori - giocare al meglio delle proprie capacità e far crescere le proprie quotazioni sul mercato -, ce n'è uno unico per tutti, che è il vincere la partita.

La natura dell'obiettivo influisce fortemente sulle modalità con cui va perseguito. Per il raggiungimento del fine comune non basta che ognuno si impegni individualmente, come nel caso dei fini uguali. Non basta, in altri termini, che i partecipanti vogliano fare la stessa cosa, ma occorre che la vogliano fare insieme, sviluppando un'attività unica, che per sussistere ha bisogno del

<sup>63</sup> N. Ginzburg, *Le piccole virtù*, a cura di D. Scarpa, Einaudi, Torino 1998, pp.126-128.

<sup>64</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. P. Chiodi, UTET, Torino 1969, pp.216-217.

<sup>65</sup> S. Zamagni, *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma 2007, § 1.

concorso di ciascuno, ma che alla fine si presenta non come la mera somma delle singole azioni, bensì come un insieme indivisibile.

È il passaggio dalla logica della mera coordinazione a quella della cooperazione. Nella coordinazione, ciascun partecipante, pur sapendo che il suo impegno coesiste e si incrocia con quello di altri, tende in modo esclusivo al proprio obiettivo, che può raggiungere solo con le proprie forze. Così avviene, per esempio, nel mercato. Nella cooperazione, invece, «l'intenzione di ogni partecipante riguarda anche ciò che dovranno fare gli altri»<sup>66</sup>.

Per tornare all'esempio del gioco del calcio, non basta, per vincere la partita, che i singoli siano bravi: una squadra di assi può perdere, di fronte a una molto più modesta, se ognuno gioca per conto proprio. Bisogna sviluppare quello che si chiama "gioco di squadra", e questo non è una mera somma delle singole prestazioni, che resterebbero così indipendenti l'una dall'altra, ma il frutto di una sintonia per cui tutte sono indispensabili. Lo stesso vale per un'orchestra. Basta un orchestrante che suoni il suo strumento fuori tempo per rovinare un'esecuzione musicale, anche se tutti gli altri sono bravissimi.

Da qui una serie di conseguenze pratiche. Nel caso dei fini uguali, ciascun partecipante non assume su di sé la responsabilità dell'altro e della riuscita delle sue intenzioni, anche se ne prende atto e ne tiene conto. Quando è in gioco un fine comune, invece, il successo di ciascuno sta a cuore a tutti gli altri quanto a lui ed essi hanno buoni motivi per intervenire in soccorso di chi si trova in difficoltà, non per altruismo, ma perché il suo fallimento sarebbe anche il loro. Reciprocamente, nel perseguimento di fini uguali non si risponde agli altri delle proprie scelte, in quello di un fine comune sì. Un giocatore deve render conto della sua assiduità agli allenamenti e della sobrietà del suo tenore di vita, dal momento che gli effetti ricadono su tutta la squadra.

### *Il risvolto politico e i rischi della "libertà-per" e della "libertà-con"*

Secondo Berlin, il concetto di libertà politica storicamente alternativo a quello liberale della libertà negativa è quello di «libertà positiva». Come abbiamo visto, per lui «il senso "positivo" della parola libertà discende dal desiderio di un individuo di essere padrone di se stesso»<sup>67</sup>. Questa concezione suppone l'esistenza in noi di un io dominatore e di un io dominato. «Questo io dominatore è stato identificato con la ragione (...) e messo in opposizione con le pulsioni irrazionali, i desideri incontrollati, il perseguimento di soddisfazioni immediate»<sup>68</sup>.

Tale idea di libertà si è presentata in due forme. La prima è la teoria stoica, ripresa da Kant, della libertà come padronanza di sé e autonomia rispetto al mondo esterno e alle proprie stesse passioni naturali. Essa implica «una ritirata strategica all'interno di una cittadella – la mia ragione, la mia anima, il mio io "noumenico" – che né la malvagità umana né alcuna forza cieca possono raggiungere»<sup>69</sup>.

Vale la pena di fermarsi su questa prima ipotesi, al di là di ciò che dice Berlin. Il grande rischio della libertà-per è che, nell'additare il bene come fine, essa viva questa destinazione come un obbligo a cui sottostare, dando luogo a una nuova, più sottile forma di oppressione. Perché l'etica sia piena espressione di libertà è necessario un coinvolgimento delle passioni, una tensione di tutto l'essere dell'uomo e del suo stesso desiderio verso ciò che è buono, come insegna Aristotele. Secondo lui, le virtù non indicano dei doveri da adempiere, in nome di un comando – poco importa qui se esteriore o interiore – , magari soffocando le proprie inclinazioni naturali, ma una maturazione di queste stesse inclinazioni che le orienta al bene, senza far loro violenza, anzi consolidando la loro destinazione originaria. Non a caso Aristotele afferma che la virtù «assomiglia

---

<sup>66</sup> F. Viola, *Il modello della cooperazione*, in F. Viola (a cura di), *Forme della cooperazione. Pratiche, regole, valori*, Il Mulino, Bologna 2004, p.28.

<sup>67</sup> I. Berlin, *Deux conceptions de la liberté*, cit., p.179.

<sup>68</sup> Ivi, p.180.

<sup>69</sup> Ivi, p.183.

alla natura»<sup>70</sup>. Anche se - non va dimenticato - la disposizione consolidata al giusto mezzo, propria delle virtù, esige l'intervento della ragione che da una parte interagisce con le passioni, dall'altra evita lo scadimento dell'*habitus* virtuoso nel puro automatismo dell'abitudine<sup>71</sup>.

La seconda forma della libertà positiva indicata da Berlin consiste nel razionalizzare gli ostacoli e le passioni, trasformandoli in idee consapevolmente accettate. «Questo è il credo del razionalismo illuminato, da Spinoza fino ai discepoli più moderni (...) di Hegel»<sup>72</sup>, Marx incluso. «Una regola non mi opprime né mi asservisce se io la prescrivo a me stesso volontariamente, o se la accetto liberamente dopo averla compresa»<sup>73</sup>.

In entrambe le sue versioni, la libertà viene fatta consistere nella capacità di dar luogo a un ordine razionale, o imponendolo (prima forma), o scoprendolo nella realtà stessa e facendolo proprio (seconda forma).

La valenza politica di questo concetto di libertà, fondato sul dualismo tra un io dominatore e una sfera passionale da dominare, appare evidente quando i suoi sostenitori «assimilano questo vero io a qualcosa di più vasto dell'individuo (...), a una "totalità" (...), una Chiesa, uno Stato (...). Imponendo ai suoi "membri" recalcitranti la sua volontà unica, collettiva o "organica", questa entità, o "vero" io, raggiunge un più alto grado di libertà per lei e conseguentemente per essi»<sup>74</sup>.

L'analogia tra la sfera personale e quella politica è chiara. Posto che si è liberi se si è razionali, la conclusione diventa inevitabile: «Se vuole trionfare, la ragione in me deve reprimere o soffocare i miei istinti "più bassi", le passioni e i desideri che mi rendono schiavo; allo stesso modo (il passaggio funesto dall'individuale al sociale è quasi impercettibile), i migliori elementi di una società (...) hanno il diritto di esercitare una costrizione sulle categorie sociali irrazionali, al fine di elevarle fino alla ragione»<sup>75</sup>.

Questo, secondo l'autore, è stato storicamente il destino del concetto di libertà positiva. «Un club giacobino faceva questa dichiarazione: "Nessun uomo è libero commettendo il male. Impedirglielo, significa renderlo libero"»<sup>76</sup>. In questo modo, però, si legittima la «mostruosa soperchieria, che consiste nell'assimilare ciò che un tale sceglierebbe se fosse ciò che non è, o almeno non ancora, con ciò che in realtà egli cerca e sceglie»<sup>77</sup>.

Si arriva così alla visione di una totalità sociale che, in nome della ragione-verità impone ai singoli di essere "liberi" assoggettandosi alla sua idea. Questa potrebbe essere la parodia della libertà-per e della libertà-con. Una parodia, peraltro, storicamente realizzata nei totalitarismi, che va tenuta presente come un rischio, a cui le forme di libertà diverse da quella "da" si possono prestare se utilizzate in ambito politico. Questo vale anche per i regimi democratici, di cui spesso si dimentica la stretta parentela con quelli totalitari. Rousseau è stato l'ispiratore delle conquiste della Rivoluzione francese, ma anche dell'aberrante involuzione del Terrore. Dove, in nome dei fini rivoluzionari e della compattezza della nazione, le libertà di autonomia furono soppresse e gli individui diventarono funzionali alla massa.

Perciò è importante tenere presente che, sia a livello individuale che collettivo, le quattro forme di libertà che sono state qui esaminate sono necessarie l'una all'altra.

Senza la libertà-da, le altre rimangono astratte, impossibilitate a produrre i loro frutti nella vita concreta. Una persona, in un campo di concentrazione, potrà aver la più grande libertà interiore, ma nessuno la definirebbe "libera". Reciprocamente, senza le altre forme di libertà, quella "da" diventa l'individualismo possessivo della cultura liberal-borghese.

---

<sup>70</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1152 a.

<sup>71</sup> Mi permetto di rimandare, per tutto questo, al mio *Educare oggi alle virtù*, Elledici, Torino (Leumann) 2011.

<sup>72</sup> Ivi, p.189.

<sup>73</sup> Ivi, p.191.

<sup>74</sup> Ivi, p.180.

<sup>75</sup> Ivi, p.197.

<sup>76</sup> Ivi, p.270, nota 21.

<sup>77</sup> Ivi, p.181.

Così, senza la libertà-di, si possono ridurre quella “da”, quella “per” e quella “con” alla pura sottomissione alle dinamiche del consumismo di massa (tramite la pubblicità), oppure delle mobilitazioni politiche (tramite la propaganda). Ma, senza le altre, la libertà-di diventa un delirio di indifferenza nichilista e autodistruttiva.

La libertà-per è fondamentale per giustificare le altre, dando loro un senso (sia come significato che come direzione). Ma senza di esse, può essere messa al servizio del fanatismo in tutte le sue versioni – nazionalismo, fondamentalismo religioso, etc. - giustificando ogni comportamento funzionale al fine che si crede di dover raggiungere ad ogni costo.

La libertà-con sottrae la libertà al rischio dell'autoreferenzialità individualista. Ma senza la libertà-di, può facilmente scadere nell'assolutizzazione del gruppo e in derive totalitarie, dando luogo a forme di appartenenza e di cooperazione criminali o comunque distorte.

In conclusione, nessuna forma di libertà, isolatamente presa, rende veramente liberi. È necessario coniugarle e viverle insieme. Un compito difficile, che probabilmente impegna tutta una vita.

GIUSEPPE SAVAGNONE  
Docente di Storia e Filosofia