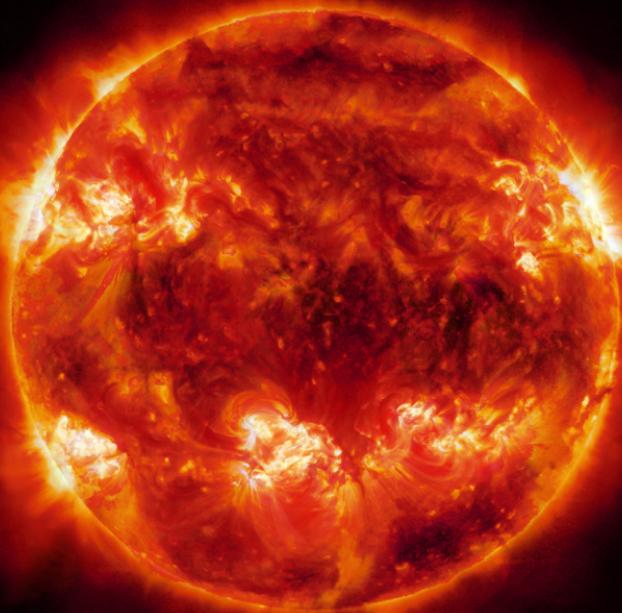


Daniele Pugliese

Apocalisse, il giorno dopo

La fine del mondo fra deliri e lucidità



Baskerville

Daniele Pugliese

Apocalisse, il giorno dopo

La fine del mondo fra deliri e lucidità

Una fine senza fine. Interminabile. È la fine del mondo. Ipotizzata da migliaia di anni, più nota come apocalisse, come quella attesa il 21.12.2012, secondo una profezia Maya, non c'è ancora stata. Insomma una fine infinita. E proprio per questo può continuamente essere riproposta in vista di una nuova. Anzi, non una, quella. Perché il giorno che dovesse arrivare non ci sarebbe un "day after" nel quale dire com'è andata e immaginarne una nuova in arrivo, come una perturbazione annunciata che prima o poi ci lascerà. Questo libro parte proprio dall'incombente minaccia di un meteorite che cancelli l'umanità dalla faccia della Terra, se non addirittura la Terra dal monotono walzer del sistema solare, inquietante ipotesi da qualcuno narrata come avvio di una nuova era. Fa un balzo indietro a quando non c'erano nemmeno le religioni monoteiste e la parola apocalisse significava ancora solo rivelazione, in cerca di miti sulle possibili origini del mondo e, specularmente, sulla sua fine.

Si sofferma, ad una ad una, sulle fatiche date in cui, con quasi rassicurante periodicità, è stata annunciata la catastrofe prossima ventura, sulle paure che hanno alimentato quelle attese, sulle delusioni che hanno seguito quel nulla di fatto. Cerca di spiegare i meccanismi, e le ricorrenze, di una sterminata produzione libraria divenuta un vero e proprio genere letterario (e poi cinematografico): l'apocalittica. Ma invita anche a prestare ascolto alle inquietudini, agli avvertimenti, alla lucidità che il pessimismo estremo mette in evidenza. In attesa del prossimo pronostico.

Daniele Pugliese, torinese, movimento studentesco in gioventù, laurea in filosofia, più di vent'anni al "l'Unità" fra Firenze e Bologna, autore e curatore di libri sulla storia del Pci, sulla nascita del movimento cooperativo, sulle origini e la fortuna del sigaro Toscano, sugli intrighi della massoneria e sul mostro di Firenze. Ha pubblicato la raccolta di racconti "Sempre più verso Occidente" e "Io la salverò, signorina Else".

Baskerville Coordinate

Daniele Pugliese

Apocalisse, il giorno dopo

ISBN 978 88 8000 702 9

Euro 20,00



ISBN-13: 978-8880007029

ISBN-10: 8880007025



9 788880 007029

Coordinate

3

Daniele Pugliese

Apocalisse, il giorno dopo

La fine del mondo fra deliri e lucidità

Baskerville

Daniele Pugliese
Apocalisse, il giorno dopo

© 2012 Baskerville, BOLOGNA, ITALIA

www.Baskerville.it

ISBN: 978 88 8000 702 9

TUTTI I DIRITTI RISERVATI

Questo volume non può essere riprodotto, archiviato o trasmesso,
intero o in parte, in alcun modo (digitale, ottico o sonoro)
senza il preventivo permesso scritto dell'autore
e di Baskerville, Bologna,
editrice del libro.

Baskerville

è un marchio registrato da Baskerville *Bologna, Italia*.

Il volume è composto in caratteri Baskerville



Questo libro è stampato su carta riciclata ecologica di qualità.

La carta è inoltre "ACID FREE" e "CHLORINE FREE"
prodotta con un processo di sbiancamento effettuato
senza acidi e senza cloro.

C A T A L O G A Z I O N E

Pugliese, Daniele, APOCALISSE, IL GIORNO DOPO

La fine del mondo, fra delusioni e lucidità

Baskerville, Bologna, 2012

Pag. 245, cm 21, Collana Coordinate

ISBN: 978 88 8000 702 9

Indice

1. APOCALISSE, FINE DEL MONDO

2. FILOSOFIA, LETTERATURA

I. PUGLIESE, Daniele

Indice

1. Introduzione	pag. 1
2. Cosmogonie e escatologie	5
3. L'apocalisse	10
4. L'idea di Mille apocalittico	13
5. L'attesa dell'anno Mille	19
6. I primi 800 anni con l'uno davanti	27
7. La fine del vecchio mondo	47
8. Dal progresso al nulla	55
9. Utopie e non luoghi	66
10. L'anno 900 con l'uno davanti	88
11. Un capodanno lungo un secolo	93
12. La nuova apocalittica	107
13. Il malessere del Novecento	123
14. Romanzi apocalittici	151
15. La catastrofe al cinema	159
16. L'attesa del Duemila	166
17. Il Duemila	192
18. L'idea della morte	199
19. Storia della paura	210
20. Nessun fatto, un'idea	232

*Quid aeternis minorem
Consiliis animum fatigas?*
Quinto Orazio Flacco,
Odi, II, 11, vv. 11-12

*Questo libro è dedicato, e debitore, a Paolo Rossi Monti,
a cui devo la curiosità di guardare con rigore:
se fossi stato uno studente più zelante sarebbe stata
la tesi di laurea che avrei dovuto discutere con lui.
Poi le cose hanno preso un'altra piega.*

Apocalisse, il giorno dopo

1. Introduzione

I casi sono due: questo libro non è in libreria e tu, lettore che lo hai in mano, non esisti più. Come cantava Leporello nel *Don Giovanni* di Mozart «Ah padron, ah padron... Ah padron siam tutti morti»¹.

Oppure il libro c'è, tu lo hai in mano e il 21 dicembre 2012 non c'è stata l'annunciata fine del mondo, l'ultima di una lunga serie: un meteorite che ha centrato la Terra come avrebbero previsto i Maya molto tempo addietro. Se è vera la seconda ipotesi e hai appena letto la frase "Se è vera la seconda ipotesi", come Leporello possiamo anche noi tranquillamente andare all'osteria «a trovar padron miglior».

Scriveva Leopardi nel *Dialogo di un folletto e di uno gnomo*:

Fol – Voglio inferire che gli uomini sono tutti morti, e la razza è perduta.
Gno – Oh cotesto è caso da gazzette. Ma pure fin qui non s'è veduto che ne ragionino.

Fol – Sciocco, non pensi che, morti gli uomini, non si stampano più gazzette?²

Le gazzette invece sono in edicola. E certamente si stamperanno anche altri libri pronti ad annunciare la

¹ WOLFGANG AMADEUS MOZART, GIOVANNI DA PONTE, *Don Giovanni. (Il dissoluto punito) Dramma giocoso in due atti*. in WOLFGANG AMADEUS MOZART, *Tutti i libretti*, a c. di Marco Beghelli, intr. di Giovanni Raboni, Milano, Garzanti, 1990.

² GIACOMO LEOPARDI, *Dialogo tra un folletto e uno gnomo*, in *Operette morali*, Milano, Stella, 1827, poi Napoli, Starita, 1835, a c. di Sergio Solmi, Milano-Torino, Ricciardi-Einaudi, 1956-1976.

prossima fine del mondo. Ogni volta ce n'è almeno un'altra a disposizione. E le gazzette son pronte a darne testimonianza.

Ci sono libri antichissimi che dicono questo. Che contengono profezie relative alla fine del mondo.

Quella relativa al 21 dicembre 2012 - particolarmente succulenta se letta 21122012 - anziché su un libro, si basa su un'iscrizione rilevata in Messico sul Monumento 6 del sito archeologico di Tortuguero, riferibile alla misteriosa divinità Maya, Bolon Yokte, associata in genere alla guerra e alla creazione, benché vi siano numerosi altri reperti che indicano tutt'altre date: saranno probabilmente queste i prossimi tormenti dell'umanità³.

Mescolata quella scritta a calcoli fatti sui tre calendari di cui si avvalevano i Maya, si è giunti alla predizione, ovviamente trasferita poi sul calendario gregoriano⁴.

La congiunzione delle due credenze religiose, quella sudamericana e quella mediterranea, farcite poi da un certo numero di considerazioni astronomiche⁵, hanno

³ LINDA SCHELE; DAVID FREIDEL, *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*, New York, Harper Perennial, 1990.

⁴ I Maya, come altre culture mesoamericane, misuravano il tempo utilizzando un sistema di tre calendari. I giorni erano organizzati attraverso un calendario religioso rituale della durata di 260 giorni (*Tzolk'in*) e un calendario solare di 365 giorni (*Haab'*). Un ulteriore calendario, il cosiddetto Lungo computo, calcolava, invece, il tempo trascorso dalla data della creazione del mondo secondo la mitologia maya, corrispondente all'11 agosto 3114 a.C. secondo la correlazione con il calendario gregoriano. Questo, a differenza dei precedenti, era progressivo e suddivideva il tempo in cicli non ricorrenti (*b'ak'tun*). Secondo il Popol Vuh - uno dei principali documenti storici sul corpus mitologico dei maya - il Lungo computo attuale è solo il quarto in ordine di tempo poiché gli dei avrebbero distrutto le tre precedenti creazioni ritenendole fallimentari. La terza creazione fu distrutta al termine del 13° *b'ak'tun*, una data che ricorrerà nuovamente alla fine del 2012.

⁵ Le considerazioni astronomiche prendono spunto dal fatto che le costellazioni si posizionano a cavallo dell'eclittica, la linea ideale lungo la quale il Sole, osservato da Terra, si sposta e che corrisponde alla proiezione in cielo del piano in cui giace l'orbita della Terra. A causa del moto di precessione dell'asse terrestre (o precessione degli equinozi) che determina uno spostamento di 1° circa ogni 72 anni, il periodo dell'anno di visibilità delle costellazioni muta.

indotto alcune scuole New Age a formulare lo scenario apocalittico che, come si è sostenuto, ha due varianti: una terrifica e l'altra soteriologica. Nel primo caso, infatti, il mondo andrebbe perduto, nel secondo si inaugurerebbe la cosiddetta *Era dell'Acquario*, un periodo di pace globale e profonda evoluzione spirituale.

Se l'astronomia vede delle cose, l'astrologia ne immagina delle altre. Così negli anni Ottanta del secolo e del millennio scorso, John M. Jenkins ha ipotizzato che l'allineamento galattico del 2012 avrebbe potuto assumere un significato speciale entro le previsioni del calendario Maya, i quali sarebbero stati a conoscenza che l'eclittica avrebbe attraversato la *Xibalba be*: questa, nella loro lingua, è la Fenditura del Cigno⁶.

Il collegamento di tale scenario con le profezie sul 21 dicembre 2012 era fatto: un picco di attività solare talmente intenso da innescare un'inversione dei poli magnetici terrestri con conseguenze disastrose. A nulla son valse le smentite della comunità scientifica.

Tale fenomeno – in base al quale ogni 2.160 anni cambia la costellazione visibile in corrispondenza del sorgere del Sole nel giorno dell'equinozio di primavera, così come da Terra i pianeti e la Luna, che orbitano su piani poco inclinati rispetto all'eclittica, appaiono in prossimità di essa –, assorbito nello zodiaco ha dato adito nella tradizione astrologica occidentale, alla fine e all'inizio delle Ere astrologiche, secondo un ciclo la cui durata complessiva è di 26.000 anni. Secondo questa tradizione l'attuale Era è quella dei Pesci perché è in questa costellazione che si verifica l'equinozio di primavera, mentre il solstizio d'inverno si verifica nella costellazione del Sagittario, dove si situa tra l'altro il centro della Via Lattea. In ognuno dei solstizi d'inverno degli ultimi mille anni circa, dunque, Terra, Sole e centro galattico, in quel giorno, si sono trovati quasi allineati e risulta che il migliore di tali allineamenti prospettici sia avvenuto il 21 dicembre 1998. Si tratta, è bene ribadirlo, dell'attraversamento di una linea ideale, immaginaria, un allineamento che in sé non comporta alcun effetto per la Terra ed il Sistema solare.

⁶ Del tutto inutili i calcoli degli astronomi secondo i quali in quella data Marte, Giove e Saturno si troveranno in tre posizioni ben distinte se osservati dalla Terra. E così, per qualcuno, nella data faticida saremmo passati dall'Era dei Pesci all'Era dell'Acquario. Per rinvigorire i presagi funesti sono stati chiamati in causa anche l'inversione dei poli magnetici del campo terrestre e il ciclo dell'attività solare.

Al resto ha pensato la macchina mediatica: il romanzo fantascientifico di Whitley Strieber *2012: The War for Souls*, pubblicato nel 2007⁷, poi un film intitolato *2012 - L'avvento del male*, e un secondo di Roland Emmerich, intitolato proprio *2012*, nonché l'ultima puntata del serial televisivo di fantascienza *X-Files* che annuncia per il 22 dicembre 2012, con un giorno di ritardo, l'invasione della Terra da parte degli alieni.

Ma la profezia del 2012 è, come si è detto, solo l'ultima di una lunga serie e, probabilmente, nel frattempo ne sono state partorite altre.

Qui cercheremo di percorrere alcune delle tappe di questa lunga catena di previsioni catastrofiche disattese o di scampate apocalissi, e di comprendere qualche aspetto del pensiero che le ha originate.

Propriamente la parola *apocalisse*, non vuol dire “fine del mondo”, ma “rivelazione”. Il fatto che al libro di Giovanni si sia attribuito di aver “rivelato” la fine del mondo, è altra cosa. Ma anche qui, come vedremo oltre, per quanto fosche siano le tinte di quella scrittura, più che a un destino ultimo dell'umanità essa allude a una svolta.

Anche la parola *catastrofe*, con cui spesso si indica la distruzione totale, salvo sui giornali dove talvolta indica uno starnuto, ha originariamente un altro significato: è un rivolgimento, un rovesciamento, un capovolgimento. In matematica è l'interruzione del continuo. Ciò non ha impedito, tuttavia, che come sconvolgimento sia stato sempre carico di pessimismo e sventure.

È questa direzione verso il basso della catastrofe, e la sua irrimediabilità, ad averne marcato il senso di collasso e tragedia. Col quale, da almeno due millenni, volenti o nolenti, facciamo i conti.

⁷ WHITLEY STRIEBER, tr. it. *2012 l'Apocalisse*, Roma, Newton Compton, 2009.

2. *Cosmogonie e escatologie*

La quasi totalità delle religioni ha un capitolo dedicato alla nascita del mondo, una spiegazione, cioè, del come e del perché siamo qui con ciò che ci sta intorno.

Queste descrizioni si chiamano cosmogonie. Tale parola in greco significa nascita del cosmo, origine dell'universo (κοσμογονία, *kósmos*, mondo e *génesthai*, nascere). La prima volta che essa appare è nell'opera di Leucippo nel V secolo a.C. ed è stata poi ripresa da Democrito.

La “narrazione della creazione” è un'operazione mitico-religiosa spesso fondata su una leggenda. Alcuni miti attribuiscono la nascita del mondo alle lotte tra divinità, altri ad un'unica divinità. Ma i Greci sostenevano che l'universo esistesse prima della nascita degli Dei sotto forma di Chaos⁸.

Solo la fisica e l'astrofisica moderne, a partire dall'evoluzionismo dell'Ottocento, hanno spostato l'attenzione sul procedimento di formazione del pianeta Terra, quindi sulla sua datazione, e parimenti su quello del sistema solare, delle galassie e del comportamento evolutivo dell'universo nel suo insieme. Nessun intervento divino, dunque.

⁸ Chaos significa assenza di ordine ed è in questa forma che si presenta in numerose mitologie, come condizione preesistente al cosmo da cui ha origine ogni cosa. Nella mitologia greca chaos indica un *vuoto abissale* anteriore alla nascita del mondo. Le cosmogonie della Grecia classica si trovano nel *Timeo* di Platone e nella *Teogonia* di Esiodo.

Cosmogonie si possono ritrovare nella religione del popolo Ainu, in quella degli Apache, dei Cherokee e degli aborigeni australiani, nell'antica Babilonia, fra i Bantu. Altre sono presenti nella tradizione Hmong, nella religione degli Hopi, in quella Inca, dei Maya, degli Irochesi, tra i Navajo, nella mitologia norrena, fra gli Inuit.

Nella mitologia egizia i miti cosmogonici sono tre, corrispondenti a tre diversi culti dei maggiori centri sacerdotali: eliopolitana, menfita e tebana.

Nell'antica Cina erano ben cinque le versioni relative alla creazione del mondo. Quella del Taoismo indica il Tao come la forza che dal nulla ha fatto nascere l'esistenza, facendo derivare da questa lo yin e lo yang i quali hanno dato origine ad ogni cosa. Per il Taoismo, Tao è il vuoto senza nome, la madre delle Diecimila Cose. Lao Tzu dice che il Tao è ciò che dà in eterno senza venire svuotato, e che riceve in eterno senza venire riempito.

In Giappone al dio Izanagi e alla dea Izanami veniva attribuito l'aver smosso l'oceano per creare un'isola di sale coagulato, sulla quale si accoppiarono generando così l'arcipelago.

Il concetto di tempo ciclico dell'Induismo – Kala Chakra, la Ruota del Tempo – a differenza del concetto di tempo lineare presente in altre religioni, mette questa religione in una posizione molto particolare rispetto all'idea di nascita dell'universo, sue cause e sua fine, nel quale un ruolo particolare lo riveste il concetto di incarnazione. Nell'induismo, le creazioni della natura e degli stessi déi sono manifestazioni divine, essendo egli presente in tutti gli animali e gli esseri umani.

La filosofia Zen afferma che il tutto e il niente sono un unico inscindibile e che la causa scaturente è il piano dell'essere. Lo Zoroastrismo fa creare a una divinità, Ahura Mazda, 16 terre. Ne fa poi intervenire un'altra, Angra Mainyu, ad introdurre malattie e peccati.

Affascinanti le teorie delle sette gnostiche per le quali il mondo, anziché da Dio, fu creato da eoni, varie emanazioni del Dio primo: l'Uno, la Monade, Aion Teleos (l'Eone Perfetto), Bythos (il Profondo), Proarkhe (Quello prima dell'inizio), Arkhe (l'Antico). Esso conteneva in sé anche un altro essere: Ennoia (il Pensiero), Charis (la Grazia), Sige (il Silenzio). Questo guazzabuglio dà origine al maschio Caen (il Potere) e alla femmina Akhana (Verità, Amore). Gli eoni insieme formano il Pleroma⁹.

Il Buddhismo presta poca attenzione all'origine della vita. Il Buddha sosteneva che ricercarla svia dal vero obiettivo, il raggiungimento dell'illuminazione. Di più: che congetturare circa la fine del mondo porterebbe solo noia e follia.

Cristianesimo ed Ebraismo poggiano la propria fede sui capitoli 1 e 2 della *Genesi*¹⁰, il primo tra i libri che compongono la *Bibbia*, attribuendo a Dio, che pre-esisteva eternamente all'ordine creato, la creazione del mondo e di tutti gli esseri animati e inanimati. La *Qabbalah* ebraica dedica ampio spazio alla Creazione. Particolare rilevanza riveste in essa il concetto di *Tzimtzum*, vale a dire di Causa Prima, il fatto cioè che il Signore prima della Creazione riempisse tutto lo spazio, per poi essersi ritirato su se stesso. Come il Cristianesimo e l'Ebraismo, l'Islam attribuisce la creazione del mondo a un Dio, Allah. Egli è eterno e la *madda*, la materia bruta, non potrebbe esistere senza il suo continuo intervento. È col *Nuovo Testamento* che Dio diventa l'Alpha e l'Omega, l'inizio e la fine. Questa trasformazione

⁹ Di eoni parla anche il cosiddetto *Vangelo di Giuda*, recentemente scoperto, tradotto e poi acquistato dalla National Geographic Society.

¹⁰ Il capitolo 1, databile a circa il 500 a.C., è quello in cui si attribuisce la creazione di tutto a Dio in sette giorni da uno stato iniziale informe, in cui predominavano le tenebre e l'acqua: il capitolo 2 risalente a circa il 900 a. C., Dio è come un vasaio, che impasta la polvere del deserto e crea una figura umana concedendole di vivere in pace e armonia in un'oasi nel deserto.

è illustrata nell'*Apocalisse* che ci avvicina al tema di cui stiamo trattando, anziché la nascita, la fine del mondo.

Se le cosmologie sono il tentativo di cercare l'origine, le escatologie (*éskatos* "ultimo", letteralmente "discorso sulle cose ultime") sono le dottrine, presenti in molte religioni e in molta filosofia, che si chiedono quale sia la vita individuale dopo la morte e come finirà, o dove volge, il mondo.

Il concetto di "mondo", infatti, è molto relativo o soggettivo. Non necessariamente è il pianeta Terra, più probabilmente la rappresentazione del luogo in cui ci si trova a vivere. Perciò l'escatologia può talvolta confondersi, o sovrapporsi, alla teleologia (*telos*, "fine" o "scopo"), la dottrina filosofica del finalismo.

Perciò non necessariamente la "fine del mondo" coincide con la distruzione del pianeta o con l'estinzione della razza umana. Può essere invece un balzo verso dimensioni nelle quali ci sia un diverso significato dell'esistenza umana.

Ci sono escatologie nelle religioni dei popoli originari del Nord America (Apache, Hopi, Lakota); la mitologia norrena ipotizza la battaglia di Thor contro il gigante Loki chiamata "Ragnarok", vale a dire della luce e dell'ordine contro la tenebra e il caos, nel corso della quale l'intero mondo verrà distrutto per poi rigenerarsi. Nell'Islam la data della fine è certa, ma ignota, solo Allah la conosce. Secondo il *Talmud* e altri testi della tradizione ebraica il Messia deve apparire entro 6000 anni dalla creazione, vale a dire, seguendo il calendario gregoriano, entro il 2240. Una tradizione kabbalistica sostiene che il settimo millennio dalla creazione è quello dell'Era Messianica o del "riposo universale" e corrisponde al settimo giorno della creazione descritto nel primo capitolo della *Genesis*.

Un versetto del 25° capitolo del *Vangelo* di Matteo fa affermare a Gesù Cristo che "nessuno conosce l'ora o il giorno" eccetto il Padre. Ma il brano 20, 1-3 dell'*Apocalisse*

è quello a cui si fa risalire la celebre frase “mille e non più mille” su cui il pensiero influenzato dalla tradizione giudaico-cristiana ha costruito più di una fine del mondo.

3. *L'apocalisse*

«In principio Dio creò il cielo e la terra. La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque». Sono i primi due versetti di quella che nel mondo cristiano è chiamata *Genesi* (nascita, creazione) ed in ebraico בְּרֵאשִׁית bereshìt, “in principio”, e che costituisce l'incipit dell'intera *Bibbia* cristiana e della *Torah* ebraica.

Gli studiosi ritengono che sia opera di autori ignoti collocabile al VI-V secolo a.C., mentre datano alla prima metà degli anni 90 del I secolo d.C. la stesura da parte di Giovanni dell'*Apocalisse*, ancorché molti interpreti ritengono sia ancor più recente¹¹.

Il titolo deriva dalla prima parola contenuta nel libro Αποκάλυψις, apokálypsis, che in greco significa “rivelazione”.

Dopo l'introduzione, i primi due capitoli si rivolgono alle sette chiese dell'Asia Minore affinché incoraggino i fedeli a resistere alle persecuzioni da parte delle autorità romane, prospettando loro l'avvento di un regno escatologico che costituirà la salvezza.

Costellato di riferimenti numerici (i quattro cavalieri dell'*Apocalisse* – carestia, guerra, pestilenza e morte –, le

¹¹ Il manoscritto più antico conservatosi e contenente il testo greco dell'*Apocalisse* è il *Papiro 47*, della metà del III secolo; successivi sono il *Codex Vaticanus* dell'anno 325-350 e il *Codex Sinaiticus* del 330-360 circa.

sette chiese, i sette sigilli, i sette suoni di tromba, i sette segni, il drago dalle sette teste e dalle dieci corna, gli angeli delle sette piaghe, i sette calici), il libro si chiude (capitoli 19-22), con la sconfitta della bestia, il regno dei mille anni, il giudizio finale e la Gerusalemme celeste e con un monito a chiunque tolga o aggiunga parole al libro.

L'*Apocalisse* di Giovanni, come altri testi anteriori (Ezechiele e Daniele) e posteriori viene associata a un genere letterario detto apocalittico o profetico, caratterizzato dall'ampio ricorso a visioni, immagini e simboli e dall'intreccio, talvolta non districabile, tra passato, presente e futuro.

Senza addentrarsi nell'affascinante e ampiamente interpretato testo giovanneo, si vuol qui notare solo che esso ha avuto un grande influsso fino ai giorni nostri.

Si legge nel brano 20 dell'*Apocalisse*:

1. Poi vidi discender dal cielo un angelo che aveva in mano la chiave dell'abisso e una grossa catena. 2. Prese il dragone, l'antico serpente – il demonio, Satana – e lo legò per mille anni 3. gettando nell'abisso, che poi richiuse mettendovi un sigillo; affinché quello non seduca più gli uomini, finché non siano passati i mille anni. Passati questi, egli dev'esser rimesso in libertà per breve tempo. 4 Poi vidi dei troni, e su di essi presero posto; venne dato ad essi il giudizio; vidi le anime di coloro che erano stati decapitati a motivo della testimonianza di Gesù, e quelli che non avevano prestato adorazione della bestia, né alla sua effigie, e che non avevano preso il marchio sulla fronte e sulla mano. Essi dunque tornarono in vita e regnarono con Cristo per mille anni. 5. I rimanenti morti non tornarono in vita finché non furono compiuti i mille anni. Questa è la prima risurrezione. 6. Beato e santo colui che ha parte alla prima risurrezione! Su di essi la seconda morte non ha potere di sorta, ma saranno sacerdoti di Cristo e di Dio e regneranno con lui per la durata dei mille anni¹².

Benché il nucleo dell'escatologia cristiana andrebbe ricercato nel *Discorso del Tempio* o «apocalisse sinottica»,

¹² *L'Apocalisse di Giovanni*, a cura di Alfred Wikenhauser, testo greco a fronte, Milano, Rizzoli, 1990².

contenuta nei *Vangeli* di Matteo, Marco e Luca (rispettivamente 24, 1-44; 13, 1-37 e, per l'ultimo, 17, 20-37 ma soprattutto 21, 5-36), è sulla scansione temporale introdotta nel testo giovanneo che si costruisce l'idea di millennio e di un evento al giungere di quella scadenza.

Ma naturalmente il computo degli anni, anche in presenza di una moltitudine di calendari non tutti tarati sulla stessa data, ha dato adito a più interpretazioni da aggiungere alle tante su quel che sarebbe avvenuto una volta giunto quel tempo. E, come si è detto, al significato di rivelazione ha ben presto preso più spessore quello di fine del mondo.

4. *L'idea del Mille apocalittico*

L'associazione tra lo scadere di mille anni e la fine del mondo s'è visto affonda in un versetto variamente interpretabile dell'*Apocalisse* di Giovanni e, come vedremo dettagliatamente nel prossimo capitolo, a un refuso, consapevole o inconsapevole, di un bibliotecario e dei suoi correttori fra la fine del Cinquecento e la fine del Seicento. Ma così poco è bastato perché si inventasse un termine, millenarista, per indicare il seguace di un movimento che in varie epoche ha creduto in un ritorno di Cristo per mille anni prima della distruzione finale del mondo o, più in generale, ha atteso distruzioni apocalittiche e rivolgimenti radicali.

Ma il Mille, spiega Augusto Placanica in un mirabile e denso libretto dato alle stampe tre anni prima del Duemila e intitolato appunto *Millennio*, «non ebbe, agli albori della civiltà nostra, quel valore che avrebbe avuto nelle età successive»¹³.

Quel concetto, spiega Placanica, presumibilmente prende corpo «come somma di dieci secoli» quattromila anni fa, in area mesopotamica, dove i sumeri cominciarono a servirsi di numeri, di un calendario di dodici mesi lunari e di rudimentali esplorazioni astronomiche.

¹³ AUGUSTO PLACANICA, *Millennio. Realtà e illusione dell'anno epocale*, Roma, Donzelli, 1997, da cui, salvo diversa indicazione, sono tratte le altre citazioni di questo capitolo. Dello stesso autore va segnalato anche *Segni dei tempi. Il modello apocalittico nella tradizione occidentale*, Venezia, Marsilio, 1990.

Nell'antica tradizione teologico-filosofica e cosmologico-cosmogonica, di origine caldaica e babilonese, i termini con cui si allude alle lunghissime scansioni della storia del mondo rinviano pur sempre ai movimenti degli astri; immesse nella cultura greca, le nozioni di *epoca*, *periodo*, *ciclo*, sono, prima di tutto, termini di natura astronomica.

Fra il Tigri e l'Eufrate, quel concetto, millennio, assume il significato matematico e cronologico, ma «non v'è traccia di alcun Millennio escatologico, anzi non c'è *éschaton*, fine e rinnovamento della storia e del mondo, del tempo e dello spazio, come traguardo finale sperato o temuto: l'infinita serie di divinità, semidèi e uomini ha un passato e, tutt'al più, un presente fatto di eventi primigenî, ma non ha un futuro; non c'è tensione verso un domani diverso perché l'ultimo futuro possibile è il vivo presente costruito dal mito, e la storia si è acquietata in esso. Dunque, non è che manchi il futuro perché manca il Millennio: è che non c'è bisogno di Millennio là dove non ci sia bisogno di futuro: in quella tradizione manca l'elemento escatologico perché vi manca una tensione verso un futuro collettivo, fausta o infausta fine del mondo».

Invero, prosegue Placanica, anche nelle credenze dell'antica Mesopotamia c'è uno sterminio dell'umanità, a base di epidemie, carestie, siccità e infine di diluvio. Quest'ultimo si palesa (si rivela) «non tanto come fine universale, ma come fine diretta alla rinascita» e quest'idea del bagno purificatore e rigenerante – al quale son dedicate numerose pagine sia nei 4 volumi di *Miti e leggende* di Raffaele Pettazzoni che nei 3 volumi della *Storia delle credenze e delle idee religiose* di Mircea Eliade¹⁴ – si ritrova in ogni continente del mondo e in stagioni diverse, fino a Vico e a Boulanger.

¹⁴ RAFFAELE PETTAZZONI, *Miti e leggende*, a c di C. Prandi e G. Filoramo, 4 voll., Torino, Utet, 1948, ora 1990; MIRCEA ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, Payot, 1975-83, tr. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, di M. A. Massimello e G. Schiavoni, voll. 3, Firenze, Sansoni, 1979-83.

Nella cultura mesopotamica, il Diluvio e analoghi flagelli «concernono solo i primordi dell'umanità, e mai guardano al futuro»; solo dopo «il modello della catastrofe planetaria [...] avrà una doppia valenza; di scenario sul quale si sono già mossi i primi uomini errabondi, e di minaccia incombente sulle generazioni *future*: è il modello della conflagrazione universale – un fatto certo del passato remoto, che prefigura un futuro possibile – con riverberi nelle filosofie della storia, fino ai giorni nostri».

Placanica passa in rassegna l'escatologia, l'idea di millennio, le eventuali possibili proiezioni future nella cultura egizia, greca e romana per poi rivolgersi alla tradizione giudaico cristiana, suddivisa in tre capitoli dedicati al Mille prima, durante e dopo lo zero: *Antico Testamento, Discorso del Tempio e Apocalissi*.

Quindi volge lo sguardo a quei secoli, ben 9, che ancora non hanno fatto millennio. Già nel 170 (II secolo) il frigio Montano predica l'avvento del Millennio inteso come fine del mondo, e non è che uno dei tanti, forse il più noto. Poi i chiliasti contro cui nel IV secolo si avvale di tutta la propria sapienza Agostino, per il quale, comunque, «i mille ultimi anni dovevano considerarsi non conclusi, ma certamente già cominciati: era un Millennio rinviato, non un Millennio negato».

S'è detto che quell'idea numerica, il mille, trasferita al tempo, il millennio, nella cultura mesopotamica, dove presumibilmente ebbe origine, poggia su considerazioni (*cum sideris*) volte agli astri; dell'inadeguatezza del linguaggio a «discorrer di stelle»¹⁵ parla Primo Levi in uno dei suoi racconti della raccolta *Lilít*, e ci aiuta forse a comprendere le difficoltà che verosimilmente provò Leopardi scrivendo le parole «anno grande e matematico», con cui si indica «quel momento – diremmo quell'istante – in cui gli astri si

¹⁵ PRIMO LEVI, *Una stella tranquilla*, in *Lilít e altri racconti*, Torino, Einaudi, 1981, ora in *Opere*, vol. II, Torino, Einaudi, 1988.

trovano tutti reciprocamente allineati: una condizione che non si ripeterà se non dopo millenni».

Misura antichissima, aggiunge Placanica, «che va al di là del secolo [...], ma finanche al di là del millennio».

Ma la stessa parola millennio è plausibile di significati diversi. A detta di dizionario è la semplice somma di dieci secoli, indifferentemente collocati dopo la nascita di Cristo o in un qualunque altro punto cardinale dello scorrere del tempo.

Misura troppo piccola, dice Placanica «per le lunghe fasi della geologia e della preistoria», e d'altra parte troppo grande «per le età storiche».

Salvo agli specialisti, aggiunge, a nessuno interessa l'arco dei mille anni precedenti o di quelli a venire e difetteremmo anche degli strumenti per stargli dietro o riuscire ad abbracciarli tutti; per cui il millennio si riduce da una parte a «un istante soltanto immaginato, e però denso di significati» e, dall'altro, al «provvisorio surrogato di qualche idea alta che non c'è».

Ma per alcuni, aggiunge Placanica, «il Millennio è l'*éschaton*, il traguardo finale verso il quale tutti muoviamo, in un itinerario provvidenziale; per altri non ha significato alcuno, ché il Mille o il Duemila sono, ognuno per conto suo, *un anno come un altro*».

In questo senso è dunque anche passaggio da un secolo all'altro, «e su questo – che è fenomeno più frequente – ci sono testimonianze tranquillizzanti [...] in tanti secoli di storia, gli anni di fine secolo o di inizio secolo non hanno mai portato un evento epocale che potesse far gridare al miracolo [...]. Ma allora, messo così, il millennio [...] consisterà nel passaggio da un anno all'altro [...]: ma allora sarà anche il passaggio da un giorno all'altro, da un'ora all'altra, da un minuto all'altro, da un secondo all'altro...: praticamente niente».

E tuttavia, quel niente, effettivamente tale, sembra aver avuto nel corso di 2000 anni, o 20 secoli o 2 soli millenni,

una significativa forza se siamo ancora qui a ragionarne. Placanca qualche spiegazione ce la dà. Scrive:

Da sempre, la debolezza dell'uomo sta nella necessità di adeguarsi a limiti e forze ineluttabili che lo sovrastano – la nascita, la vita, la morte – in un presente continuo, che continuamente gli sfugge di mano, e che rinvia a un futuro che egli ignora. Questo futuro può essere il Destino misterioso e inesorabile, a cui anche Giove doveva piegarsi; o può essere la Parusia, Tempo della Fine e Fine del Tempo, che lo stesso Gesù dichiarava di non conoscere, rinviando all'onniscienza del Padre. Ma, da sempre, si verifica un'apparente stranezza: che la forza dell'uomo nasce proprio dalla sua finitezza, e consiste proprio nel sentirsi egli rafforzato dall'ineluttabilità di forze a lui estranee (quando non addirittura nemiche): e così – con patetica immaginazione o con austere filosofie della storia – egli conferisce a quei limiti e a quelle forze esterne, superiori e ineluttabili, e allo stesso Destino, il senso e la qualità che egli stesso plasma, e insomma il suo universo culturale; illudendosi o temendone, dunque, ma ottenendo, così, che da un mondo superiore si imponga ordine nel mondo di questa terra: ché senza ordine – almeno nell'immaginazione – non si può vivere. Piccolo risarcimento, certo, per la misera condizione umana: ma intanto è l'unico. Con l'uomo o contro l'uomo, storicamente definiti, si leva una forza che, proprio perché esterna, gli offre un punto di riferimento. Ed ecco che fioriscono visioni e miti, credenze e fedi, superstizioni e premonizioni, tradizioni invincibili e teorie razocinanti.

Dunque, la debolezza dell'arma è diventata l'arma della debolezza; e il Millennio è una di queste armi. Il Millennio è attesa. Dunque, è un'età priva di tempo, un sogno privo di spazio [...]; un'idea, non un fatto. Ma forse che le idee non sono fatti, con cui conviviamo giorno dopo giorno, strumenti anch'esse del nostro vivere?

Perciò più avanti ci spiega che «non c'è stato rivoluzionario che non abbia agitato la bandiera del modello apocalittico» e che «nulla di grande e di nuovo si è osato, nel secolare cammino delle società umane, che non si sia abbeverato – miticamente o razionalmente – a un qualche *éschaton*».

Di più: «nelle società del passato, chi già nel presente non avesse nulla, e che meno che mai potesse attendersi alcunché dal futuro [...] doveva pur trovare un rifugio, un

risarcimento alle ferite e alle mortificazioni che il mondo gli aveva inferte. Ed ecco che all'ingrata realtà del presente egli doveva cercare un rimedio – e lo trovava – in una sorta di fiducia irrazionale in un futuro migliore, che era *tutto nella sua mente*. Un futuro tanto sicuro quanto indimostrabile, e che, per essere credibile e credibilmente felice, non poteva che essere generale, di scala planetaria, voluto da una forza esterna e superiore, fatale».

Fino a quando l'uomo europeo (per non dire di altri) è stato schiacciato sotto il peso della natura e della storia [...], il presente era per quasi tutti una condanna quotidiana [...]. E l'oceano delle quotidiane sofferenze non aveva confini. [...] Solo se guardiamo alle viventi infelicità del Terzo e Quarto Mondo possiamo percepire che cosa fosse, nell'Occidente dei secoli scorsi, il tragico quotidiano delle masse [...].

All'uomo di quei tempi, dunque, non restava altro balsamo che quello dato dalla propria chiesa [...]: ai vari livelli della società, la religione [...] era l'unico elemento sovrpersonale che garantisse l'universalità del pensare e del sentire. [...]

A poco a poco, però, radicatissimi riferimenti ideali vennero meno in virtù di fatti banalmente terreni. In Europa, tra Seicento e Settecento, la rivoluzione delle tecnologie agrarie progressivamente investì tutte le campagne, da millenni ferme al neolitico [...]; la patata e il sapone – due ritrovati che hanno ricostruito il mondo – innescarono la spirale di una popolazione crescente, ai cui bisogni vennero in soccorso la scienza e la tecnica, la Rivoluzione politica e la Rivoluzione industriale, con le loro conseguenze su scala mondiale; poi vennero le nuove ideologie umanitaristiche e socialistiche [...]. La lotta non era più contro la natura e il destino, ma contro avversari umani chiaramente individuabili.

E tuttavia il Millennio aveva trovato a pieno il suo ruolo: «divenne una categoria sempre rampollante alla base d'ogni pensiero inquieto, d'ogni presente vissuto in sofferenza; e il millenarismo ne divenne la dimensione apostolica vivente e operante».

5. *L'attesa dell'anno Mille*

Gli storici ormai sono abbastanza concordi nel ritenere che quella che è stata chiamata “la grande paura dell’anno Mille”, fu niente di meno e niente di più di uno dei tanti timori che hanno accompagnato l’umanità fin dalla sua comparsa sul pianeta. Un’ansia di qualcuno, non l’angoscia di tutti, neanche dei più.

Georges Duby, uno dei più autorevoli studiosi del Medioevo, ha affermato che i terrori dell’anno mille «sono frutto di una leggenda romantica. Gli storici del XIX secolo hanno pensato bene di ricostruire l’attesa dell’anno mille in termini di panico collettivo, ma hanno falsato la realtà delle cose»¹⁶.

Gli fa eco un altro autorevole storico, Henri Pirenne: «È senza dubbio falso che gli uomini abbiano atteso la fine del mondo nell’anno Mille; ma il secolo che si apre in questa data si caratterizza, di contro a quello che lo precede, per una ripresa di attività così palese che potrebbe sembrare il risveglio di una società per lungo tempo oppressa da un incubo angoscioso»¹⁷;

¹⁶ GEORGES DUBY; CHIARA FRUGONI, *Mille e non più mille. Viaggio tra le paure di fine millennio*, Milano, Rizzoli, 1999. Il volume raccoglie le 5 interviste rilasciate da Duby a Michel Faure e a François Clauss e comparse con il titolo *De l’an 1000 à l’an 2000* sul settimanale francese “L’Express” tra il 10 marzo e il 7 aprile 1994. La traduzione italiana è di Sergio Luzzatto. Salvo diversa indicazione da qui sono tratte le citazioni di questo capitolo.

¹⁷ HENRI PIRENNE, *Les villes du Moyen Age. Essai d’histoire économique et sociale*, Bruxelles, 1927, tr. it., *Le città del Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1982.

Duby spiega che l'unica testimonianza disponibile al riguardo è quella di un monaco dell'abbazia di Saint-Benoît-sur-Loire, il quale riferiva di alcuni preti che nel 994 a Parigi avevano annunciato la fine del mondo, non esitando a definirli "pazzi". «Basta aprire il testo sacro, la Bibbia – scriveva il monaco all'alba di quella scadenza – per constatare come Gesù abbia detto che mai si sarebbe saputo il giorno, né l'ora».

Pagine sparse danno conto, puntuali al Mille o con qualche anno d'anticipo o di ritardo, di «qua una sciagura, là un evento dinastico di rilievo, qua un fenomeno strano, là eclissi, mostruosità, prodigi, terremoti»¹⁸.

L'altra testimonianza comunemente riconosciuta, sostiene Augusto Placanica, è quella di Sigeberto di Gembloux che oltre cent'anni dopo le paure dell'anno Mille descrive l'anno come terrifico.

Per tornare a Duby, egli non nega che quei tempi fossero «davvero percorsi da un'attesa continua e inquieta, l'attesa della fine del mondo; stava scritto nei Vangeli che – un giorno – il Cristo sarebbe ritornato, che i morti sarebbero resuscitati, che Cristo stesso avrebbe selezionato i buoni e i cattivi».

Ma accanto alla paura vi era una speranza, quella che alle tribolazioni preconizzate nel testo giovanneo facesse seguito «un'epoca di pace, meno difficile da viverci della normale vita quotidiana», nella quale «la gente viveva allora in uno stato di privazione materiale paragonabile a quello condiviso oggi dalle più povere tra le popolazioni dell'Africa nera».

Una svolta, quindi, più che il preludio del nulla e della distruzione della specie.

Noi sappiamo che a quell'epoca si viaggiava e, per quanto frutto di fantasia, il romanzo di Abraham B. Yehoshua *Viaggio alla fine del millennio* ci fa immaginare come

¹⁸ AUGUSTO PLACANICA, *Millennio*, cit.

un'ansia, quella appunto iscritta a quattro anni dalla data del Mille nel calendario gregoriano corrispondente al «4756 dalla creazione del mondo per gli ebrei, il 386 dall'Egira del Profeta»¹⁹, potesse correre dal Nord della Francia o dai porti della Spagna alla sponda meridionale del Mediterraneo:

E sebbene l'Anno Mille secondo il calcolo dei cristiani non dovrebbe rappresentare motivo di turbamento per ebrei o musulmani in solitaria navigazione sull'oceano universale, pare che la nave magrebina, procedendo col ritmo di un cavallo obbediente, abbia assorbito la nuova inquisizione religiosa irradiata dalle vicine coste cristiane.

Ma di qui a supporre che in comunità spesso chiuse e ristrette le notizie, e il panico collettivo, corressero e si diffondessero come ai giorni nostri ce ne corre. Sarebbe una vera e propria bufala storica quella che attribuirebbe al commento dell'*Apocalisse* del Beato di Liébana (776-786), miniato più volte fra il IX e il XIII secolo, la forza di «un successo editoriale»²⁰.

Questo non riduce tuttavia l'entità del disagio che si poteva provare allora. Il rapporto di soggezione dell'uomo nei confronti della natura, quel sentirsi in balia di forze assai più potenti e anche bizzarre, ha attraversato i secoli e bisogna ricordare che ne erano già passati 1700 dalla nascita di Cristo quando Giacomo Leopardi parlò di Matrigna anziché di Madre.

Madre è invece la paura, come sostiene Rosellina Balbi nel suo libro intitolato appunto *Madre paura*²¹. Fanno paura i fulmini, i lupi e altre fiere, le anomale eclissi come certe comete, la terra che trema e fa tremare, le montagne che

¹⁹ ABRAHAM B. YEHOSHUA, *Massa' el Tom HaElef*, © Abraham B. Yehoshua, 1997, tr. it. *Viaggio alla fine del millennio*, di A. Shomroni, Torino, Einaudi, 1998, così come la citazione successiva.

²⁰ AUGUSTO PLACANICA, *Millennio*, cit.

²¹ ROSELLINA BALBI, *Madre Paura. Quell'istinto antichissimo che domina la vita e percorre la storia*, Milano, Mondadori, 1984.

vomitano fuoco e questo – le fiamme – quando è fuori dai protettivi alari di un camino o di un braciere, così come l’acqua, quando non è solo «chiara e fresca». Fa paura l’acqua quando è troppa e allaga, inonda, diluvia, e quando è poca e rende aridi i campi, li priva dei frutti, si chiama siccità e porta le carestie. Quindi fa paura la fame, la mancanza di cibo, l’impossibilità di procurarsene. Fanno paura i segni sul corpo e il dolore che provocano in chi li porta, cioè la malattia, soprattutto quando questa dilaga, sembra danzare intorno e non si ha di che comprenderla. E ovviamente fa paura la morte. Fanno paura i propri simili, capaci di armarsi per difendersi ma anche per aggredire aggressivi, e fanno paura i diversi sui quali si proiettano spesso le proprie ombre. Torneremo sulle pagine di quel libro su “un istinto antichissimo che domina la vita e percorre la storia” per comprendere meglio la paura di cui stiamo trattando, quella appunto della fine del mondo.

Questi timori erano ben presenti alla vigilia dell’anno Mille, così come, probabilmente, lo erano stati nei 900 anni che precedettero quella data, nel corso dei quali, almeno qui in Occidente, le idee di quella religione nel cui corpus compare anche lo scritto di Giovanni che inizia con la parola “rivelazione”, diventano una vera e propria cultura, un pensiero dominante e l’architrave dell’organizzazione politica e sociale della società.

Ma di qui al panico diffuso ce ne corre. C’è, semmai, la consuetudine ormai plurisecolare alle paternali giornalieri dei sacerdoti che alimentano il timore dei segni di Dio, anziché della fine del mondo, attingendo dall’intero corpus delle Sacre scritture più che dalla sola *Apocalisse*, per certi versi nota solo a un pubblico più colto: «il culto, le prediche, i quaresimali abituavano le folle cristiane ad attendere il giorno del giudizio universale, che però si stemperava in un futuro remoto e imprevedibile, giacché aveva la meglio la preoccupazione per la propria, singola, irripetibile avventura spirituale, per la salvezza dell’anima

propria e dei propri cari, chiamata davanti al giudizio personale di Dio: un timore vero ed effettivo, generico ma quotidiano»²².

Placanica mette addirittura in dubbio che l'approfondita conoscenza del testo giovanneo fosse così diffusa nello stesso ceto sacerdotale, figuriamoci nella divulgazione che essi ne facevano alle masse.

E dunque, né nelle scritture, né nel comune sentire, c'è traccia di questa fobia che prefiguri l'annientamento del globo e di chi lo popola.

Paure personali, dunque, più che collettive, deliri individuali più che fenomeni di massa. E tuttavia la costruzione culturale del millennio e all'interno di questo della fine di secolo, viene «modellata su settecento anni di storia dell'Occidente come impresa cooperativa, ecumenica sempre più internazionale»²³.

Coinvolge mentalità di ogni credo, senza distinzioni di classe o di sesso, un po' ovunque nel mondo, tanto da divenire un'ansia intensa per tutti. Hillel Schwartz, dal cui prezioso libro su "Corsi e ricorsi di una 'cultura della crisi' nell'ultimo millennio" intitolato *A ogni fine di secolo* è tratta la citazione precedente, e che poi ci accompagnerà per qualche pagina in questa ricostruzione della paura della fine del mondo, porta testimonianza di alcuni storici che fra XVIII e XIX secolo misero in giro la leggenda:

Una generale costernazione si impadronì dell'umanità; molti lasciarono le loro proprietà e, abbandonando amici e famiglie, si precipitarono senza indugio in Terra Santa, dove immaginavano che Cristo sarebbe presto apparso per giudicare il mondo²⁴.

²² AUGUSTO PLACANICA, *Millennio*, cit.

²³ HILLEL SCHWARTZ, *Century's End*, © Hillel Schwartz, 1990, tr. it. *A ogni fine di secolo*, di M. Bonini e A. Valtolina, Milano, Leonardo, 1990.

²⁴ WILLIAM ROBERTSON, prefazione a *History of the Reign of the Emperor Charles the Fifth*, Boston, 1857, vol. I.

Nell'anno 999, i pellegrini che andavano verso oriente per attendere l'avvento del Signore in quella città erano talmente numerosi che venivano paragonati a un esercito devastatore [...] Si lasciavano andare in rovina edifici di ogni genere. Si credeva fosse inutile ripararli, essendo la fine del mondo tanto vicina²⁵.

È su ricostruzioni ottocentesche come queste del Robertson e del Mc Kay che prende corpo l'idea di un'Europa in preda al panico alla vigilia dell'anno Mille, attenta ai simboli che si possono leggere in cielo, ipersensibile ai mutamenti atmosferici, pronta a rinunciare ai beni terreni in virtù della loro annunciata precarietà.

«Nulla di tutto ciò è vero – sentenza Schwartz –. Non i suicidi, né le spade fiammeggianti, né i flagelli. Non i perdoni, né i rilasci, né la remissione dei debiti. Non sono veri l'isteria di massa, il fatalismo, l'incubo, il terrore del numero 1000»²⁶. E questa è solo una breve parte del lungo elenco di “non avvenimenti”, della cronaca del “niente di fatto”.

Schwartz spiega che la maggior parte dei più recenti studi dei medievalisti ha demolito «le testimonianze di un “timor panico” all'approssimarsi dell'anno Mille». E subito aggiunge:

Le moderne origini della leggenda sembrerebbero risalire alla fine del XVI secolo, a sette righe della prima pagina dell'undicesimo volume degli *Annales ecclesiastici* del cardinale Cesare Baronio, bibliotecario di Santa Romana Chiesa, che per due volte fu quasi eletto papa. Di lì, dopo la menzione ugualmente breve, in una fonte cattolica francese del 1633, di chiese in rovina intorno al volgere del millennio, sono confluite nella seconda edizione degli *Annales Hirsauigienses* dell'abate tedesco Johannes Trithem (m. 1516), il quale nell'edizione originaria aveva attribuito all'anno Mille un terremoto e un'orribile cometa, trascurando però di menzionare paure di fine millennio, introdotte postumamente dai suoi

²⁵ CHARLES MC KAY, *Memoirs of Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*, Londra, 1852.

²⁶ HILLEL SCHWARTZ, *A ogni fine di secolo*, cit., da cui sono tratte anche le citazioni successive.

revisori, i monaci di San Gallo, nel 1690. Di lì, attraverso qualche ulteriore menzione sul decadimento architettonico e le pagine di William Robertson, la leggenda è giunta fino ai repubblicani borghesi nella Francia del 1830, i quali vedevano nella loro rivoluzione di Luglio una fine dell'*ancien régime* non meno definitiva di quella che l'anno Mille doveva aver segnato per il Medioevo. Di qui è passata nel profluvio di enciclopedie, dizionari, annali letterari, romanzi e opere buffe del XIX secolo, che recano il segno delle esagitate narrazioni dello storico allora più popolare, Jules Michelet. L'anno Mille di Michelet era un misto di portenti e moniti racimolati in tutti gli angoli del X e dell'XI secolo [...].

Placanica sembra dargli ragione, attribuendo anch'egli al Robertson la paternità della «favola dell'anno Mille [...], se pure sulla base di qualche diceria precedente»²⁷, ed elencando alcuni di coloro che in seguito vi aderirono amplificandola.

Della fine del mondo, o più esattamente del suo annuncio – aggiunge –, non v'è traccia né nelle bolle pontificie né nei concili che precedettero quella data. Di contro porta il concilio di Trosly durante il quale si accennò all'imminente fine del mondo ma ricorda che l'evento risale al 909; o le dicerie di un tal Godelle, cronista dell'epoca in seguito al crollo della basilica del Santo Sepolcro avvenuta nel 1010. E cita, naturalmente, l'opera di Rodolfo il Glabro, liquidandola come «leggenda storiografica».

I cinque volumi della *Historiarum libri*²⁸, che prende in esame il periodo 900-1044, scritti dal monaco e cronista francese vissuto tra il 985 e il 1047, sono probabilmente la fonte più prossima alla descrizione di quella stagione come della fatidica attesa: terrori, distruzioni, epidemie, piogge, eruzioni, crolli, apparizioni, in una miscela visionaria di

²⁷ AUGUSTO PLACANICA, *Millennio*, cit.

²⁸ RODOLFO IL GLABRO, *Storie dell'anno Mille*, a c. di G. Ardenna e D. Tuniz, Milano, Jaka Book, 1981. Un'utile sintesi del suo pensiero in SERENA FOGLIA, *Sogni e incubi della fine del mondo. Mille e non più mille*, Casale Monferrato, Piemme Edizioni, 1997, in particolare i capitoli 4 e 5.

inquietudine individuale, segni premonitori e destini collettivi. Inattendibili probabilmente sul piano storico, lo sono forse meno nella narrazione dell'animo umano: la quale, ha scritto Franz Borkenau, «ancorché storicamente errata, rispecchia l'atmosfera della sua epoca»²⁹.

Come a dire che angoscia e depressioni son disturbi antichi, ai quali forse un tempo non si dava poi troppa importanza, tanto c'è sempre lo scemo del villaggio.

Il segreto comunque è tutto lì, in quello spostamento di piano attribuito al Robertson, e resta solido e inossidabile tanto che nel 1982 Charles F. Berlitz pubblica un libro intitolato *1999: l'anno dell'Apocalisse* nel quale scrive: «Con l'approssimarsi della fine dell'anno 999 una vera e propria forma di isterismo collettivo si diffuse in tutta l'Europa»³⁰.

Un po' come nella *Storia dell'assedio di Lisbona* di José Saramago³¹, un intervento sul testo, nel nostro caso da parte di un bibliotecario o forse di qualche monaco, riesce a mutare il corso della storia e a restarvi appiccicato come una dannazione; con cui molte generazioni faranno i conti.

²⁹ FRANZ BORKENAU, *End and Beginning: On the Generations of Culture and the Origins of the West* (1947-57), a c. di R. Lowenthal, New York, 1981. Il testo, nota Schwartz, fu influenzato da Oswald Spengler.

³⁰ CHARLES F. BERLITZ, *1999: l'anno dell'Apocalisse*, Milano, Mondadori, 1982.

³¹ JOSÉ SARAMAGO, *História do cerco de Lisboa*, Lisboa, Editorial Caminho SA, 1989, tr. it. *Storia dell'assedio di Lisbona*, di R. Desti, intr. di L. Stegagno Picchio, Milano, Bompiani, 1997³.

6. I primi 800 anni con l'uno davanti

L'anno Mille, dunque – lo abbiamo visto nel capitolo precedente – se ne va così com'era venuto. Scampata quell'apocalisse neanche annunciata, allo scoccar della mezzanotte di ogni capodanno all'alba di un nuovo secolo, e talvolta anche con più frequenza, un pezzo d'umanità allarmata e atterrita è rimasto con il fiato sospeso in attesa del grande evento, quasi come un antesignano Godot..

In realtà l'idea che ci siamo fatti, o che ci hanno voluto accreditare, di un brivido che percorre gli esseri umani in attesa del fatidico giorno è assai più recente, ma la profusione di sinistri presagi e sconsolate predizioni è stata assai più diffusa di quel che si possa credere, al punto di divenire una sorta di costante.

Quelle terrifiche attese magari non hanno contagiato la popolazione intera e in ogni dove, ma in circoli ristretti o in comunità chiuse è possibile che abbiano attecchito.

Del resto – è opportuno ricordarlo – di motivi per aver paura o temere il peggio non ne sono mai mancati, perché la natura ha continuato a fare le sue bizze, virus e batteri non hanno smesso di esercitare il loro mestiere, strappare una cipolla o del grano alla terra non è mai stato tanto facile, i soprusi dei potenti non sono mai mancati e di squilibrati in giro pronti a servirsi del pugnale o della pistola se n'è sempre registrato qualcuno, almeno fin dai tempi, si dice, di un certo Caino.

Il testo di Duby sulle paure di fine millennio a cui abbiamo fatto riferimento è suddiviso in cinque capitoli di

cui solo l'ultimo ipotizza la paura della fine del mondo. Le paure degli altri quattro sono per la miseria, lo straniero, le epidemie e la violenza. Quelle esistevano, la gente le provava e il più delle volte non erano affatto psicotiche. Insalubri sì, come tutte le paure, e il più delle volte da se stessi prodotte come avviene ancora, ma non necessariamente da Tso.

Nell'ultimo capitolo DUBY afferma che «a quel tempo, la gente aveva meno di noi paura della morte»³².

Riguardo alla fine della specie, alla sua sparizione, DUBY dice che gli uomini del Medioevo di essa si preoccupavano assai poco, «per il buon motivo che essi ne andavano certi. Non sapevano quando, ma davano per scontato che gli uomini sarebbero spariti dalla faccia della Terra per ritrovarsi altrove, in paradiso o all'inferno».

Anche le considerazioni di Philippe Ariès in *Storia della morte in Occidente* sono analoghe circa l'atteggiamento dinanzi all'ineluttabile esito della vita umana. Torneremo su quel libro, nel quale, peraltro, si mette in evidenza la considerevole diversità che c'è fra «il senso del destino individuale o del grande destino collettivo»³³, per comprendere meglio come certi fantasmi abbiano preso corpo nella mente umana e perché, con la stessa facilità con cui sono giunti, potrebbero andarsene.

Restiamo, quindi, per ora, a quel bagaglio di inquietudine che l'idea di fine millennio o anche solo di *fin de siècle* può aver provocato nel corso della storia dopo lo scadere dei primi mille anni dalla nascita di Cristo, in virtù delle suggestioni innescate dalla rivelazione di Giovanni a cui è col tempo stato attribuito un significato profetico e catastrofico.

³² GEORGES DUBY; CHIARA FRUGONI, *Mille e non più mille. Viaggio tra le paure di fine millennio*, cit., così come la citazione successiva.

³³ PHILIPPE ARIÈS, *Essai sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen âge à nos jours*, Paris, Edition du Seuil, 1975, tr. it. *Storia della morte in Occidente dal Medioevo ai giorni nostri*, di S. Vigezzi, Milano, Rizzoli, 1997⁷, p. 10.

1099.

Il 1096, per esempio, che nel calendario ebraico corrisponde al 4856, portò secondo Schwartz «nel mondo ebraico un fardello storico non meno oneroso di quello che ha gravato l'anno Mille nell'Occidente cristiano. Può darsi, anzi, che l'anno 4856 abbia avuto per gli ebrei di quel tempo un'importanza maggiore di quanta ne ebbe l'anno Mille per i cristiani di quell'epoca»³⁴.

L'anno «in cui prevedemmo salvezza e consolazione, in accordo con la profezia di Geremia [...] ha invece portato travaglio e lamentazione, pianto e grida»³⁵.

Fu infatti l'anno della prima crociata e le violenze nei confronti degli ebrei più che un segno dal cielo furono una dolorosa realtà:

[...] alla vigilia del XII secolo cristiano, i cavalieri crociati del conte Emichone di Leiningen aggredirono le comunità ebraiche renane di Speyer, Worms e Magonza; [...] i suoi capitani più ardimentosi dettero la caccia agli ebrei di Metz, Neuss, Wevelinghofen, Eller e Xanten; [...] le pie armate di Volkmar assalirono gli ebrei di Praga e i soldati di Gottschalk, ispirati di zelo religioso, attaccarono gli ebrei di Ratisbona [...].

Una, e purtroppo solo una, orribile pagina di storia e di quell'odioso razzismo, ma non “fine del mondo”, che tuttavia, come in altre occasioni, innescò le attese apocalittiche nel popolo ebraico o in qualche suo erudito. Nei più lasciò invece sconcerto, dolore, lutto, ma non un assioma valevole per l'intero globo. Forse non c'era neanche il tempo per occuparsi di questo.

Ma qui vale per dire che già sul finire del primo secolo del secondo millennio si registrano nuove profezie e

³⁴ HILLEL SCHWARTZ, *A ogni fine di secolo*, cit., da cui, salvo diversa indicazione, sono tratte le citazioni di questo capitolo.

³⁵ SOLOMON BAR SIMSON, *Cronaca della Prima Crociata*, in SHLOMO EIDELBERG (a c. di), *The Jews and the Crusades: The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, Madison, Wi., 1977.

supposizioni. E Schwartz dà conto non solo di quelle che nei medesimi anni percorsero il popolo ebraico, ma anche di quelle che infiammarono, o scossero, musulmani e cattolici.

1199.

Noi qui saltiamo al secolo successivo, agli anni Settanta del 1100, quando la Chiesa traccia la geografia del Purgatorio, «luogo di radicali tensioni fra il temporale e l'eterno». Più o meno nello stesso periodo, lo zero – e ciò che esso significa – fa la sua comparsa con le cifre arabe. Questi concetti furono un terreno fertile per le cupe predizioni della fine del XII secolo.

L'astrologo spagnolo Giovanni da Toledo, osservò il cielo e vide che tutti i pianeti conosciuti allora si trovavano sotto il segno della Libra, la bilancia della giustizia. Brutto segno, pensò, e scrisse che erano in arrivo venti tremendi e spaventosi terremoti. Alcune delle sue previsioni ebbero seguito. Si narra che ci fu chi fece murare le finestre e chi si scavò un rifugio. Come se non bastasse nel 1196 ci fu una cometa che si ripresentò anche l'anno seguente.

Poco prima, nel 1184, Giocchino da Fiore legge *l'Apocalisse*. L'abate si persuade che i suoi tempi «erano i tempi dell'apertura del sesto sigillo con il suo terremoto, il suo sole nero come un sacco di crine, la sua luna rossa come il sangue, le sue stelle che precipitavano sulla terra come fichi acerbi...»³⁶.

Sull'abate calabrese «di spirito profetico dotato»³⁷, è opportuno spendere qualche parola prima di proseguire nel viaggio alla fine dei singoli secoli. La sua divulgazione del testo giovanneo ha influenzato molte autorevoli voci e dato vita a veri e propri movimenti ispirati al pensiero giocachineo, ma ciò che più conta nell'economia del

³⁶ Il riferimento all'*Apocalisse* di GIOVANNI è al brano 6, 12-17.

³⁷ DANTE ALIGHIERI, *Divina commedia*, Par., XII, v. 141.

ragionamento qui condotto è che, al di là della disputa sulla data in cui il “salto” sarebbe avvenuto, s’introduceva nella teoria ecclesiale l’idea che una nuova stagione, preceduta anch’essa da rovine e sconvolgimenti, sarebbe giunta in Terra, restituendo la perduta Età dell’Oro, il definitivo riscatto, l’eterna salvezza.

Al posto insomma di una cupa e irreversibile catastrofe finale, una nuova era in questo mondo – dentro la Storia – e non nell’Aldilà. Avremo modo di vedere oltre come questo desiderio terreno di mutamento innescherà altre profetiche descrizioni.

Ciò nonostante, scrive Schwartz, «La fine del XII secolo non fu affatto quello che oggi definiremmo un finimondo».

1299.

Negli anni Novanta del XIII secolo si celebra il primo Giubileo. «Siamo arrivati – scrive Schwartz – alla prima fine di un secolo cristiano che sia stata pubblicamente celebrata dai cristiani come fine di un secolo».

Erano finalmente al loro posto i desiderata di qualsiasi *fin de siècle*. Va da sé che tra questi ci siano concetti come il tempo e la storia. E allora, dice Schwartz, perché non considerare il peso che ebbe in quel periodo la messa a punto del calendario «per anno Domini» o il «nuovo congegno per la misurazione del tempo, l’orologio a pesi e contrappesi, che fu un’invenzione del tardo XIII secolo».

Il Giubileo di Bonifacio VIII, ci ricorda l’autore, fu «una sorta di contrafforte per bilanciare la spinta millenaristica di un movimento penitenziale di rimarchevole teatralità e le drammatiche profezie ...». Giotto dipinse quel Papa mentre benedice i pellegrini che annaspavano verso Roma, e Dante lo cacciò all’Inferno con le chiavi della salvezza brandite in segno di fiero potere. Proprio il divino poeta celebrerà con la fine del suo poema la fine del secolo e la ricongiunzione con quelli precedenti. Restituendo forse una speranza al volgere dei giorni verso un destino comune

meno tragico di quello della fine del mondo dove invece a ognuno spetta la propria destinazione in base a quel che ha fatto qui in terra.

1399.

Nel XIV secolo la paura della fine sembra durare cent'anni. Non occupa solo il decennio conclusivo, ma si dilata, oltrepassa i suoi limiti e abbraccia l'intero secolo. Fu bandito un altro giubileo. Ma questa volta per celebrare una fine di secolo a metà secolo. L'anno è il 1350, il Papa Clemente VI.

Quei cinquant'anni son duri da mandare giù. Il primo responsabile fu «un batterio Gram-negativo, a contaminazione bipolare, talvolta anaerobico, che non fermenta nel lattosio e non forma spore».

La peste bubbonica, l'antrace della Morte Nera, sconvolse gli anni 1348-1352. Quando l'epidemia raggiunse l'Europa si calcolava avesse già fatto in Oriente quasi 24 mila morti.

Che un frate irlandese vedesse «il mondo intero, per così dire, consegnato alle grinfie del Maligno», non deve poi tanto stupire.

La *danse macabre* che sui muri dei cimiteri si iniziò a dipingere solo nel 1420, fece la sua comparsa nella poesia già nel 1370.

Come se non bastasse, nel 1348 ci fu «un terremoto tanto forte che fu avvertito dalla Grecia fino alla Germania».

Il «fantasma errabondo» ricomparve nel 1361-63, nel 1374, nel 1383 e a ridosso del XV secolo.

Poi si possono aggiungere i pogrom di massa a Praga, Toledo e in altre città della Spagna, a Strasburgo e altrove in Francia.

Mentre in molte parti d'Europa divampano, tra il 1358 e il 1390, le insurrezioni di contadini e artigiani, la parola "decadenza" fa la sua comparsa nelle lingue romanze

introdotta dalle ballate di Deschamps: «La si applicava a persone, famiglie, edifici fatiscanti, ma non ancora a un'epoca di disfacimento morale o a una società in rovina».

Scrivono Schwartz: «Scarsa poteva essere la consolazione per le donne e gli uomini degli anni Novanta del XIV secolo, i quali, pur potendo guardare al Millennio al di là dell'apocalisse, mai avrebbero divinato la "misteriosa alchimia" del Rinascimento».

E dunque questa fine di secolo, densa di nefasti avvenimenti, può esser liquidata con due citazioni dell'autore che ci sta accompagnando in questo viaggio allo scadere dei secoli del secondo millennio: «Quegli anni Novanta furono una *fin de siècle* tetra come avrebbe potuto desiderarla soltanto un nichilista».

E più avanti: «A differenza del XIII, il XIV secolo non sembrò giungere a conclusione nel '99 o nello '00. (...) La pestilenza della metà del secolo aveva rubato il vento alle vele di un qualsiasi dramma di fine secolo».

1499.

Sant'Abramo di Smolenk e il suo discepolo Efrem avevano previsto la Fine avvampante per il 7000 a.m. del calendario bizantino (il nostro 1492) con 300 anni d'anticipo. «La terra sarebbe stata distrutta da un incendio celeste e trasformata in una nuova landa, dapprima spoglia e più nivea della neve, poi dorata e lussureggiante».

Non essendo successo niente di tutto ciò, la Chiesa russa dovette riformare il calendario aggiungendovi un millennio. In questi turbamenti ecclesiastici trovò alimento la persecuzione degli ebrei in Russia, che ebbero stessa sorte in Spagna, appena liberata da 300 anni di califfato arabo. Lì ci pensò l'Inquisizione.

Il 5250 del calendario ebraico (1490) era atteso come l'anno del riscatto messianico e anche questa data dovette più volte essere rivista. Millenarismi ebraici e cattolici si contaminarono scorgendo nuovi segni premonitori.

Lo stesso universo islamico fu percorso in quella stagione da nuove attese mistiche.

Ma il 1492 coincise anche con la morte di Lorenzo il Magnifico e nella rinascimentale Firenze ci fu chi vide in quel fatto presagi di ben più vasti tramonti. Erano le predicazioni apocalittiche di Savonarola che non bruciarono nel rogo insieme al frate nel maggio del 1498: «le visioni di un nuovo giorno e di una nuova Gerusalemme furono soppiantate dal fumo e dalle ceneri dei giorni del Giudizio e di Armageddon».

La scoperta del torchio da stampa mandò in giro per l'Europa vari trattati che prevedevano la fine del mondo. Differivano in poco, più che altro sulla data. Sono gli anni in cui Hieronymus Bosch dipinge *Le delizie terrestri* concedendo forma al Giudizio universale e Albrecht Durer le 15 xilografie sull'*Apocalisse*. Scrive Schwartz: «l'Europa del tardo XV secolo era ossessionata da un numero allarmante di almanacchi e *Prognostica* della catastrofe e gli europei pensavano ormai soltanto alla fine del mondo. Benché le profezie più cupe non si avverassero, benché il mondo non arrivasse mai a una battuta d'arresto, per ogni individuo il tempo finiva per compiersi. Il preciso momento della morte, in precedenza circostanziato dalle prime guide popolari dell'arte di morire bene, alla fine del secolo era divenuto un Giudizio universale in miniatura».

A rafforzare quest'idea che al momento della morte avvenisse qualcosa di analogo a ciò che tradizionalmente era stato relegato all'ultimo giorno, quello in cui tutti gli uomini sarebbero comparsi dinanzi al creatore, contribuì una nuova pestilenza elargita, là e qua, dai soldati di ritorno dalle loro scorribande nel Nuovo Mondo, la sifilide.

Il «mal francese» contribuì a trasformare la morte in «un'apocalisse personale durante la quale la vita del morente passava rapidamente davanti ai suoi occhi come un Giudizio sommario».

Si è accennato al Nuovo Mondo, e non si può dimenticare che la data presa in esame all'inizio, il 1492, è la stessa della scoperta dell'America. Schwartz sostiene che il navigatore genovese fosse impastato di quella cultura messianica messa in giro dai seguaci di Gioacchino da Fiore, tanto da scrivere, solo 8 anni dopo: «Del nuovo cielo e terra che Nostro Signore creò, come san Giovanni scrisse nell'*Apocalisse* dopo quel che Egli ne disse per bocca di Isaia, Dio mi fece il nunzio e mi indicò la via»³⁸.

1599.

Non bastano i nomi di Martin Lutero o di Thomas Munzer per tratteggiare l'inquietudine apocalittica di questo nuovo secolo? «Non c'è da aspettarsi che l'umanità veda ancora due o tremila anni dopo la nascita di Cristo. La fine arriverà prima di quanto pensiamo»³⁹, scriveva il padre della Riforma nella prima metà di quel secolo.

E aggiungeva: «per parte mia sono certo che il giorno del Giudizio è proprio dietro l'angolo. Non importa se noi non ne conosciamo il giorno preciso [...] forse qualcun altro potrà divinarlo. Ma è sicuro che il tempo è ora alla fine»⁴⁰.

Cominciò allora una nuova gara fra ecclesiastici per stabilire l'anno esatto. A spanne si concordava sugli ultimi anni del secolo.

È di quest'epoca anche la prima suddivisione cronologica della storia in secoli: ecco i tredici volumi delle *Centurie di Magdeburgo*, che avrebbero dovuto essere 16 quanti erano stati appunto i secoli che in fila indiana separavano dalla nascita di Cristo, pubblicati fra il 1559 e il 1574. Affonda lì la parola inglese "century" e la concezione moderna di «fine secolo come fine di una successione di

³⁸ CRISTOFORO COLOMBO, *Relazioni di viaggio e lettere*, Milano, Bompiani, 1943.

³⁹ MARTIN LUTERO, *Scritti religiosi*, a c. di V. Vinay, Torino, Utet, 1970.

⁴⁰ MARTIN LUTERO, *Reformation Principle and Practice*, a c. di P. N. Brooks, Londra, 1980.

cento anni, da '01 a '00». I suoi autori furono chiamati centuriatori.

Senza quei libri, dice Schwartz, «non avremmo, probabilmente, una leggenda di così vecchia data come quella dell'anno Mille».

La parola centuria esisteva anche prima dei centuriatori, ed indicava una serie di cento, ma attribuita agli anni fa la sua comparsa solo in quella stagione «ossessionata dal tempo».

Ma il secolo XVI è anche il secolo di Nostradamus. Il suo libro, pubblicato nel 1558, si intitolava *Le vere centurie e le profezie di Nostradamus*.

Le quartine in cui è composto il libro sono così enigmatiche e volutamente ambigue che, a posteriori o prevedendo, si possono far coincidere molti avvenimenti e stagioni con quanto sta scritto in quel libro.

Dice, fra le tante, Nostradamus: «L'anno millenovecentonovantanove e sette mesi dal cielo verrà un grande Re di Spavento...»⁴¹. Il che a lungo ha fatto prevedere una catastrofe planetaria per il luglio 1999. Il 1999 è passato e del suo bagaglio apocalittico ce ne occuperemo oltre. Ma in quel libro c'erano fosche profezie anche su altre sette date fra il 1606 e il 1792. E sicuramente c'è chi su quel testo è ancora pronto a dar nuove interpretazioni che spostino i fatidici eventi.

Va ricordato anche che nel 1582 papa Gregorio XIII proclamò la riforma del calendario facendo saltare dieci giorni, dal 4 al 15 ottobre, che non furono quelli che sconvolsero il mondo.

Il XVI secolo si conclude, fra le altre cose, con un frate calabrese che, insieme a banditi e diseredati, tenta una rivolta per liberare il mezzogiorno d'Italia dal giogo spagnolo. Arrestato e, non per la prima volta, torturato nel

⁴¹ NOSTRADAMUS, *Centurie e presagi*, a c. di R. Boscolo,, Milano, Mondadori, 1979, presagio 72.

1599, Tommaso Campanella, recluso nel carcere di Castel Nuovo a Napoli, nel secondo anno del secolo successivo scrive *La Città del Sole*, pilastro di quella letteratura utopica su cui dovremo soffermarci ancora per comprendere fino in fondo l'idea di fine del mondo. Qui sottolineiamo solo il ruolo simbolico della stella intorno alla quale, fra Cinque e Seicento, Copernico, Keplero e Galilei, spostano l'attenzione dell'uomo e la sua stessa collocazione, facendoci fare un ribaltone di ben 360 gradi. Ma questa attenzione agli astri, alle loro apparenti anomalie come la Nova del 1572, al loro moto e ai loro allineamenti, ha fornito molta materia per chi voleva ragionare di destini dell'uomo.

Così, in quegli stessi anni di scienza e di tentativi di portare un mondo migliore in terra, si possono leggere testi che prevedono «guerre in tutti i paesi, intestine e contro gli stranieri [...] fazioni ed eresie che profaneranno tutte le cose umane e divine [...] l'universo avvicinarsi alla fine, confusione per ogni dove e il ritorno del mondo al caos originario»⁴²; oppure che il 1600 sia «il 60° anniversario dello squillo della settima e ultima tromba [...] anniversario della decadenza e decrepitezza del mondo»⁴³.

Fra queste opere merita di esserne menzionata una che si intitola *Time's Lamentation*, pubblicata nel 1599 da Edward Topsell, non tanto perché, come scrive Schwartz, caratterizza quella *fin de siècle* con «la disperata intensità dell'ambivalenza fra apocalisse come rovina e l'apocalisse come rivelazione», ma perché ci porta a un concetto, quello di *deprecatio temporis*, che riveste un ruolo fondamentale nella cultura della crisi qualunque sia stata la stagione in cui essa si è manifestata e che ritroveremo ancora: il disprezzo dell'*ora* a favore di *ieri* o di *domani*.

⁴² LOUIS LE ROY, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*, 1577.

⁴³ ROBERT PONT, *A new Treatise of the Right Reckoning of Yeares*, 1599.

1699.

«Gli anni 1690 – scrive Schwartz – erano stati praticamente privati di potenziale drammatico da precedenti eventi del secolo».

Non che il secolo fosse scorso tranquillo, ma «la fine del mondo era venuta e se ne era andata assai prima della fine del secolo».

Benché Schwartz non lo ricordi, il XVII secolo fu teatro di uno dei più virulenti attacchi del batterio *Yersinia Pestis*. Fra le varie epidemie, quella del 1628-30 che sconvolse l'Italia è il cuore dell'opera manzoniana, mentre è probabilmente durante quella che nel 1665 colpì Londra che si cominciò a cantare il ritornello del Girotondo, che fa cascare il mondo, che fa cascare la terra e finisce per metterci «tutti giù per terra».

I trent'anni che separano il 1618 dal 1648 erano stati sconvolti dall'omonima Guerra in Germania, l'ultimo dei quali, così come poi il 1653 e il 1658, registrò l'avvio delle insurrezioni della Fronda in Francia ed inaugurò un decennio di persecuzioni ebraiche in Ucraina. L'Inghilterra fu scossa dalla guerra civile. Si patì di religione e di tentativi forzati di conversione in Francia, in Russia, in Irlanda.

Di millenaristi ce n'erano stati, e non pochi: muggletoniani, quaccheri, i seguaci ebraici di Nathan di Gaza, la setta di Donmeh, pietisti olandesi, quietisti scozzesi. «Gli occhi profetici si concentrarono sulla collisione, nel calendario, del numero della bestia dell'Apocalisse, 666, e del numero del Millennio, 1000. In quel fantastico anno 1000 + 666, Londra non fu trasformata nella nuova Gerusalemme, bensì distrutta da un grande incendio».

E tuttavia l'Europa provava una «avvertibile stanchezza [...] per l'intera esperienza delle grandi aspettative».

Schwartz sostiene che fra i numerosi gruppi di millenaristi che sotto ogni credo popolarono quel secolo

«nessuno pensò mai di presentare la fine del XVII secolo come fine di un'età o del mondo».

Semmai, ciò che spicca nel secolo della scienza, è l'attenzione che si comincia a dare agli anni della vita e in particolare agli individui che oltrepassano il secolo e compiono la centuria. Alle soglie del 1700 un certo Samuel Sewall registra sul suo diario la morte di un uomo del quale «si racconta che sia vissuto fino ad almeno 110 anni»⁴⁴. E una pubblicazione riferì di un individuo «sopravvissuto a 16 papi, 5 imperatori, 4 re di Spagna, 4 re di Francia, 6 re e regine d'Inghilterra»⁴⁵. È solo in quest'epoca che il festeggiamento del compleanno assume un qualche significato, prima riservato soltanto ai sovrani, e anche l'anagrafe trova una sua più esatta definizione.

Schwartz registra per questo secolo anche la crescente attenzione al tema del suicidio e a una supposta maggior frequenza di questi al volgere dei cent'anni.

Benché riluttanti ad attribuire significati particolari all'anno 1699, tanto Newton quanto Leibniz, si diletтарono con la numerologia dei tempi, e il primo scrisse anche delle *Osservazioni sulle profezie di Daniele e sull'Apocalissi di san Giovanni*, ipotizzando la caduta della bestia apocalittica per il 1867.

Fra i libri di quella stagione che produssero una certa qual inquietudine per il volgere delle cose, va registrata l'opera dell'anglicano Thomas Burnet data alle stampe fra il 1681 e il 1690, la cui ultima parte si intitolava *Conflagration of the World and the Future State of Things*, nella quale si legge: «vedendo un mondo perire nelle fiamme, le rocce liquefarsi, la terra tremare e una schiera d'angeli

⁴⁴ SAMUEL SEWALL, *Diary 1647-1729*, "Massachusetts Historical Society Collection", V, 6, 1879, 15 gennaio 1699.

⁴⁵ "Post Angel", gennaio 1701.

nelle nuvole, bisogna essere molto stoici per assistere a tutto ciò freddi e impassibili»⁴⁶.

Quest'opera incrociò gli studi sulle comete di Edmund Halley, al cui nome una di esse assai ricorrente nelle paure di fine del mondo è stata intestata. William Whiston nel 1699 si avvale delle sue scoperte per confutare Burnet sostenendo che appunto il passaggio ravvicinato di una cometa produsse il Diluvio universale e la cosa si sarebbe ripetuta nel 1866 «per purificare l'aria e il pianeta dopo la definitiva sconfitta dell'Anticristo».

1799.

L'avvenimento che più caratterizza il secolo dei Lumi è la Rivoluzione francese, ed essa avvenne all'alba degli anni Novanta del XVIII secolo. Schwartz ci ricorda che un astrologo islamico del IX secolo, Abu Ma'shar, l'aveva prevista con assoluta precisione e che altrettanto fece Nostradamus.

A loro si accodarono un presbiteriano, Christopher Love, nella prima metà del XVII secolo, l'ugonotto Pierre Jurieu alla fine di quel secolo e il ministro della chiesa scozzese a Londra Robert Fleming che, nel 1701, azzecò il pronostico.

Osservando una cometa e un'eclisse nel 1682, qualcuno arrivò alla medesima conclusione, ipotizzando per gli inizi del 1800 «una completa catastrofe del mondo».

Del resto, la stessa Madame de Pompadour si lasciò sfuggire di bocca quel celebre «Dopo di noi il diluvio» nel 1757. A confortarla, se la Rivoluzione francese non basta, si potrebbero portare i terremoti che sconvolsero Il Cairo, Lisbona, e, per ben due volte, Londra. «In mezzo a una simile turbolenza – scrive Schwartz prima di citare

⁴⁶ THOMAS BURNET, *The Sacred Theory of the Earth: Containing an Account of the Original of the Earth and of All the General Changes Which It Hath Already Undergone or I sto Undergo, till the Consummation of All Things*, 1689-90.

numerose nuove profezie – la fine del secolo non fu dimenticata. Anzi, acquistò particolare risalto».

Per comprendere come un agghiacciante evento sismico – quello calabro messinese del 1783 che si stima abbia fatto 50 mila morti – possa modificare le coscienze e innescare timori che passano dalla propria condizione individuale o di gruppo a quella più generale per le sorti dell'umanità, si può leggere l'acuto libro di Augusto Placanica *Il filosofo e la catastrofe*, che spiega bene come il quotidiano abbia modo di mescolarsi con l'eterno e come, in determinati momenti, possano incontrarsi «il tempo geologico, il tempo sociale, il tempo psicologico»⁴⁷ sui quali ci soffermeremo ancora.

Di citazioni per dar conto di che cosa, nel bene e nel male, una figura come quella di Napoleone possa aver prodotto nell'immaginario collettivo, a partire dalla *Terza sinfonia* di Beethoven, in termini di speranze, delusioni, proiezioni, auspici, se ne troverebbero quante se ne vuole ma non è quello che qui ci interessa. Rispolverare però questa pagina di *Guerra e pace* di Tolstoj qualcosa ci richiama nel contesto che stiamo trattando:

Pierre continuava ad andare in società, beveva sempre molto e conduceva la stessa vita oziosa e distratta, [...] una inquietudine sempre più forte e incomprensibile a poco a poco si era impossessata di lui. Egli sentiva che quella condizione nella quale si trovava, non avrebbe potuto durare a lungo, che una catastrofe si avvicinava, e avrebbe trasformata tutta la sua vita, e cercava in tutto con impazienza i segni di quella catastrofe imminente. Uno dei fratelli massoni gli aveva rivelato la seguente profezia estratta dall'Apocalisse di San Giovanni, una profezia che riguardava Napoleone.

Nell'Apocalisse, capitolo tredicesimo, versetto decimottavo, è detto: «Qui sta la sapienza! Chi ha intelletto calcoli la cifra della fiera; perché è cifra che indica un uomo: e la sua cifra è seicentosessantasei».

E nello stesso capitolo al versetto quinto: «E le fu data una bocca che proferiva parole arroganti e bestemmie; e le fu data potestà di durare quarantadue mesi».

⁴⁷ AUGUSTO PLACANICA, *Il filosofo e la catastrofe. Un terremoto del Settecento*, Torino, Einaudi, 1985.

Le lettere dell'alfabeto francese, conformemente al principio ebraico per cui le lettere si possono esprimere con cifre, e secondo il quale le prime dieci lettere indicano unità e le altre decine, hanno il valore numerico seguente:

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	20	30	40	50	60	70	80	90	100	110	120	130	140	150	160
a	b	c	d	e	f	g	h	i	k	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	v	w	x	y	z

Scrivendo in cifre, secondo questo alfabeto, le parole: *l'empereur Napoléon*, risulta che la somma di queste cifre è uguale a 666 e che perciò Napoleone è la fiera profetizzata nell'Apocalisse. Inoltre, scrivendo secondo questo stesso alfabeto le parole *quarante-deux*, cioè quel limite ch'era stato assegnato alla fiera per proferire parole arroganti e bestemmie, la somma delle quantità numeriche rappresentate dalle lettere che compongono la parola *quarante-deux* è di nuovo eguale a 666, dal che si deduce che il limite della potenza di Napoleone era sopraggiunto nel 1812, anno nel quale l'imperatore Napoleone compiva i quarantadue anni. Questa profezia aveva colpito molto Pierre, che spesso si domandava che cosa appunto avrebbe posto fine alla potenza della fiera, cioè di Napoleone, e, sulla base di quelle stesse raffigurazioni di parole, per mezzo di cifre e di calcoli, si sforzava di trovare una risposta al problema che lo occupava. Pierre scrisse in risposta a questa domanda: *L'empereur Alexandre? La nation russe?* La somma delle cifre risultava superiore o inferiore a 666. Una volta, occupandosi di questi calcoli, scrisse il proprio nome: *comte Pierre Besuhoff*; la somma delle cifre non diede il numero cercato. Mutando l'ortografia, mise una z al posto di s, aggiunse un *de*, aggiunse l'articolo *le* e nemmeno così ottenne il risultato voluto. Allora gli venne in mente che, se la risposta alla domanda fatta era racchiusa nel suo nome, nella risposta avrebbe dovuto assolutamente essere nominata la sua nazionalità. Scrisse *le russe Besuhof* e, sommando le cifre, ottenne seicentostantuno. C'erano soltanto cinque unità in più; 5 rappresenta la lettera «e», quella stessa «e» ch'era stata eliminata nell'articolo davanti alla parola *l'empereur*. Eliminando esattamente nello stesso modo, benché erroneamente, la «e», Pierre ottenne la risposta cercata: *l'Russe Besuhof*, eguale a 666. Questa scoperta lo commosse. Come, per quale legame egli fosse unito al grande evento che era profetizzato nell'Apocalisse, non sapeva; ma di questo legame non dubitò nemmeno per un minuto. Il suo amore per Natascia, l'Anticristo, l'invasione di Napoleone, la cifra 666, *l'empereur Napoléon* e *l'Russe Besuhof*, – tutto questo insieme doveva maturare, erompere e condurlo fuori da quel mondo incantato e meschino delle

abitudini moscovite, di cui si sentiva prigioniero, e spingerlo a una grande azione e a una grande felicità⁴⁸.

È un faticoso esercizio tornare dal genio russo al diario di una gentildonna inglese che Schwartz cita per dir come nel 1799 si aspettasse una pestilenza, una guerra e una carestia fantasticando di «una nube di cavallette fameliche uscite dal pozzo dell'Abisso, con gli aculei nelle code, la demonaglia del nostro mondo: i democratici»⁴⁹. Ma questo scritto “familiare”, “domestico”, non solo testimonia la convergenza delle proiezioni apocalittiche sull'imperatore corso, rende anche giustizia dei nuovi timori per la “plebaglia” che infiammavano il secolo e avrebbero sconquassato quelli a venire.

Tuttavia quel secolo è anche quello che dà alla luce, in Germania nel 1789, al vocabolo *Zeitgeist*, lo spirito del tempo o, in francese, *l'esprit du temps*, modulando qualcosa dalle concezioni sulla storia di Giovanbattista Vico, e che avrà un ruolo determinante nelle grandi paure di fine del mondo registrate nel XX secolo. A quel termine, di lì a poco, si affiancherà quello di *Doppelgänger*, letteralmente il sosia, con cui si indicheranno i secoli come «entità culturali a sé stanti, nelle cui persone e personalità ci si poteva riconoscere», avendo ognuna di esse «un nome, un genio o carattere, uno spirito o un curriculum o biografia storica che si ripercuoteva sulla vita pubblica e privata».

Quello preso ora in esame, il secolo XVIII, dà alla luce anche un nuovo genere letterario che, come le scritture apocalittiche e quelle utopiche, si avvale prevalentemente dei verbi declinati al futuro. Narrazioni «di “storie future”», spesso esercizi d'immaginazione in avanscoperta nei secoli, inaugurati, forse, da *A New prophecy of several strange and wonderful revolutions that shall happen to the Kingdom of England in*

⁴⁸ LEV TOLSTOJ, *Vojna i mir*, 1865-69, tr. it. *Guerra e pace*, di Erme Cadei, Milano, Mondadori, 1944, Tomo III, parte II, cap. XIX.

⁴⁹ Dal diario di Hester Lynch Salisbury Thrale Piozzi.

or about an Hundred years hence (Nuova profezia di diverse strane e meravigliose rivoluzioni che avverranno nel regno d'Inghilterra nei cento o circa cento anni a venire)».

Al «roboante libretto» uscito dal torchio verso il 1714, ne seguirono altri e sempre in maggior numero che si spingevano a narrare eventi in tempi anche molto lontani ancora da venire, fra cui l'opera di Louis Sébastian Mercier che fa risvegliare un olimpico nella Parigi del 2500 caratterizzata dal traffico ordinato, dall'abolizione del credito, dalla fine della civetteria.

L'anno 1800, primo del nuovo secolo o per qualcuno ultimo di quello appena concluso, sembra comunque davvero aprire le porte all'età dell'inarrestabile progresso. La differenza di valutazione poggia sull'attribuzione dei numeri ordinali – primo, secondo, terzo ecc. – o di quelli cardinali – uno, due, tre – di modo che l'anno 1800 fu percepito «come una sorta di interregno, un periodo di transizione fra due secoli, una pausa pregnante fra due epoche».

Così, in quell'anno il giovane Hegel mette a punto un breve componimento poetico denso di speranze che invita a guardare avanti.

Di lì a poco Chateaubriand esperisce, conia e pone il proprio copyright sul termine *mal du siècle*. Riferito al terrore dell'impero napoleonico il disturbo abbraccia i due secoli e colpisce tipologie diverse di persone impegnate in politica, nonché le smanie di infinito dei romantici, la loro «disperata ricerca dell'improbabile e del miracoloso».

È ragionevole che si debbano ricercare lì il disagio, la nausea, l'angoscia che un centinaio d'anni dopo e anche oltre caratterizzeranno da un lato tanta letteratura e dall'altro gli scandagli del profondo, ma anche un certo modo di intendere la natura: tre filoni nei quali la eco delle ormai lunghe esperienze apocalittiche troverà ampio riverbero.

Sembra dunque esserci una mescola di ottimismo e pessimismo in questo passaggio di secolo che come si è detto travalica la data rigorosa impressa nell'ultimo foglietto del calendario del 1799. Ovvio, forse, tra speranze e delusioni, conquiste e sconfitte.

Più che alla fine dei secoli precedenti, la storia sembra aver accelerato il passo e aver perso il controllo del tempo. Si guarda al passato ma si sente il bisogno di proiettarsi nel futuro.

«È ora in discussione il grande problema, se l'uomo d'ora in poi procederà con velocità accelerata verso un miglioramento illimitato e quindi ignoto, o sarà condannato a una perpetua oscillazione fra felicità e miseria, e dopo ogni tentativo si troverà ancora a una distanza incalcolabile dal bene perseguito»⁵⁰. L'anno è il 1789, il libro *Saggio sul principio di popolazione*, l'autore Thomas Malthus e le sue previsioni poggiate sui numeri sono molto catastrofiche, ancorché il demografo pensi che questo non sia un destino ineluttabile.

Prendendo spunto dal *Wallenstein* di Schiller del 1798, Mary Shelley nel 1826 – secolo nuovo, ma come s'è detto ancora radicato al precedente – pubblica *The Last Man*, l'ultimo uomo che al capodanno del 2099 termina le sue memorie dedicate all'umanità ormai estinta e, come i pontefici che piantavano un chiodo nella porta del tempio di Giano, segna sulla pietra più alta della basilica di San Pietro l'ultimo anno del mondo.

Di segno opposto gli studi storici che Edward Gibbon manda alle stampe fra il 1776 e il 1788 presumendo «con certezza che nessun popolo, a meno che la natura non muti il suo sembiante, ripiomberà nella barbarie originaria»⁵¹, ai

⁵⁰ THOMAS MALTHUS, *An essay of the principle of the population as it affects the future improvement of society*, 1789, tr. it. *Saggio sul principio di popolazione*, di G. Maggioni, Torino, Einaudi, 1977.

⁵¹ EDWARD GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 1776-88, tr. it. *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, Torino, Einaudi, 1967.

quali fanno da eco le fiduciose considerazioni sui destini della natura e dello spirito umano contenute nell'*Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano* (1794) del Condorcet.

7. La fine del vecchio mondo

Prima di vedere come si sia atteso l'avvento del Novecento prima e del Duemila poi – i capodanni a fine secolo e a fine secolo/millennio – è opportuno mettere in fila un po' di fatti e un po' di idee che prendono corpo in quel crogiuolo di mutamenti che è stato l'Ottocento, perché senza di essi non si comprende quale sia stata la materia di cui si è nutrita l'apocalisse in tempi più vicini a noi.

Dobbiamo prendere in considerazione le conquiste scientifiche e tecnologiche e l'impressione di progresso che esse hanno suscitato, così come i profondi mutamenti sociali da quelle introdotti o in seguito a un nuovo modo di intendersi nel mondo da parte dell'uomo, e, per questa strada, la differente considerazione che è maturata della valutazione del tempo, ovvero la concezione della storia.

La rivoluzione industriale è un fenomeno antico ed affonda le sue origini in quella rivoluzione scientifica che a partire dal Quattrocento, ma soprattutto a cavallo fra Sei e Settecento, scompagina fin nel profondo tutte le convinzioni e i rapporti sociali almeno nel Vecchio Continente. Il sistema della fabbrica basato sull'utilizzo delle macchine si sviluppa in Inghilterra nell'ultimo ventennio del Settecento, in concomitanza, cioè, con l'affermazione dei principi sbandierati dalla Rivoluzione francese.

La macchina a vapore, messa a punto già all'inizio del Settecento da Thomas Newcomen, venne impiegata come «forza motrice di uso universale», sia nella produzione che

nei trasporti, solo dopo i miglioramenti apportati da James Watt e la sostituzione del carbon vegetale con quello fossile resa possibile dai procedimenti scoperti intorno al 1780 da Abraham Darby.

Se si fa un salto di un secolo – decennio più, decennio meno – si arriva alla nascita dell'industria petrolifera⁵² (è nel 1870 che Rockefeller fonda la Standard Oil) e all'utilizzo dell'energia elettrica (la lampadina fu inventata da Thomas Alva Edison nel 1879), alla disponibilità cioè di quelle fonti di energia che sono state alla base del potenziamento della società industriale.

È proprio negli ultimi vent'anni dell'Ottocento che compaiono il telefono, il motore a scoppio, l'automobile, le macchine rotative per la stampa, i primi aeroplani, il cinematografo, l'illuminazione elettrica. Vengono messi a punto nuovi procedimenti tecnici per la produzione dell'acciaio; fra il 1880 e il 1900 nasce l'industria chimica; nel 1887 Heinrich H. Hertz scopre le onde elettromagnetiche aprendo la strada al settore delle radiocomunicazioni con le scoperte di Guglielmo Marconi che risalgono al 1889, mentre nel 1876 viene inventato il telefono elettrico.

Si è detto dell'automobile e dei primi, ma rapidissimi, successi dell'aeronautica, ma nel campo delle comunicazioni i grandi sconvolgimenti dell'epoca vennero dalle ferrovie e dalla navigazione: sulle navi il motore sostituì completamente la vela e i mari furono «più vicini» con l'apertura del canale di Suez (1869), di Corinto (1893), di Kiel (1895) e di Panama (1914, inaugurato solo nel 1920); nel 1869 la costa occidentale e quella orientale degli Stati Uniti furono collegate con il compimento della linea ferroviaria New York-San Francisco. Siamo invece già nel Novecento quando vengono costruite la transiberiana, la

⁵² La produzione di petrolio passa dai 3 milioni di tonnellate nel 1881 ai 50 milioni di tonnellate nel 1910.

transandina e altre importanti linee in Asia e in Africa. Anche i grandi ostacoli naturali furono superati in quegli anni: è del 1871 il traforo del Moncenisio e del 1882 quello del San Gottardo.

Un'espansione senza precedenti che dette ancor più impulso all'accumulazione di capitali e alla concentrazione delle ricchezze. Le banche esistevano da secoli, ormai, ma è in questo periodo che assumono una funzione sempre più centrale.

Sotto il peso della concorrenza, fra il 1870 e i primi anni del Novecento, scomparvero le imprese più deboli e si assistette ad una concentrazione delle attività produttive, alla fusione tra società diverse in trust o alla costituzione di cartelli e accordi tra imprese per meglio aggredire il mercato. La convergenza di interessi fra imprese di produzione e banche portò alla formazione di un capitalismo a carattere mono o oligo-polistico che comportava la riduzione, se non l'eliminazione, di quella concorrenza che il pensiero liberale aveva fin dalla sua nascita considerato motore della crescita, causa di progresso, elemento di distinzione della classe borghese dal protezionismo feudale e assolutistico; ma soprattutto portò a consolidare quel capitalismo finanziario che ha il suo cuore nel sistema creditizio, bancario e borsistico.

Tra il 1870 e il 1914 l'esportazione di capitali divenne «uno degli aspetti più importanti dell'espansione dell'influenza capitalistica su scala mondiale e si intrecciò con la ricerca di mercati e di materie prime nel quadro della lotta economica tra le nazioni»⁵³.

Proprio la ricerca di nuovi mercati nei quali esportare le proprie merci e quella di materie prime dalle quali alimentare le proprie industrie e ricavare nuovi profitti

⁵³ ROSARIO VILLARI, *Storia contemporanea*, Bari-Roma, Laterza, 1974, da cui, salvo diversa indicazione, sono tratte le citazioni di questo capitolo. Fra il 1880 e il 1913 la Gran Bretagna impiegò quasi un quarto della ricchezza prodotta in investimenti all'estero.

furono le ragioni di fondo dell'espansione coloniale che caratterizzò la fine dell'Ottocento. Fenomeno tutt'altro che nuovo, anzi antico come la storia del mondo, ma che al termine del secolo XIX conobbe dimensioni e una vastità fino allora sconosciute. Il solo impero britannico nel 1876 spaziava su oltre 22 milioni di chilometri quadrati nei quali vivevano 252 milioni di persone; 38 anni dopo, nel 1914, si era esteso a 33 milioni e mezzo di chilometri quadrati, nei quali vivevano 394 milioni di persone: si poteva ben dire che su di esso non tramontava mai il sole⁵⁴.

Nella corsa a conquistare nuovi territori, a sottomettere popoli, a cercare giacimenti e possessi, ad allargare le dimensioni del mercato, Francia, Russia, Germania, Belgio, Italia – quasi tutti i paesi della vecchia Europa e i più giovani Stati Uniti – fecero la loro parte.

Furono proprio le necessità imposte dalla crescita demografica a giustificare da un punto di vista ideologico la spinta imperialista, ma il flusso dai paesi colonialisti verso quelli colonizzati fu invero assai contenuto, non tale, comunque, da assorbire le eccedenze, le quali, semmai, migrarono per lo più negli Stati Uniti, dando vita ad un fenomeno di proporzioni mai registrate prima nella storia: tra il 1880 e il 1914 ben 17 milioni di europei, in massima parte provenienti da zone sottosviluppate come i paesi balcanici, l'Italia "marginale" del Nord e del Sud, l'Irlanda, la Polonia e l'Ungheria, raggiunsero il nuovo continente. Per comprendere «lo spirito del tempo» nel periodo preso in esame, bisogna assolutamente tener presente questo elemento della crescita demografica, dell'intensificarsi dei flussi migratori, e del mescolarsi delle popolazioni.

La politica coloniale servì a reinvestire i profitti ottenuti dall'industria e dal sistema bancario nella prima fase del

⁵⁴ Per comprendere meglio l'entità e la qualità del fenomeno è utile confrontare queste cifre con quelle sulla popolazione del paese in espansione: la Gran Bretagna passò da 31 milioni di abitanti nel 1870 a 45 milioni nel 1914.

capitalismo. E servì a tentar di superare le difficoltà create dalle crisi economiche succedutesi ciclicamente nell'intera seconda metà dell'Ottocento: crisi per lo più causate da sovrapproduzione delle merci. La saturazione del mercato portò alla paralisi l'apparato produttivo nel 1857, nel 1866, con particolare violenza nel 1873, crisi a cui fece seguito un lungo periodo di depressione. E poi ancora nel 1882, nel 1884, 1890, nel 1900-1901, nel 1907, subito dopo la Prima guerra mondiale e, com'è noto, nel 1929.

Ognuna di queste crisi significava fallimenti a catena di imprese (e spesso assorbimento da parte di altre: in particolare dopo quella del 1873 vi fu un grande sviluppo dei cartelli e dei monopoli) e, ovviamente, disoccupazione, miseria, indigenza. Dalla maggior parte di esse la concentrazione industriale ed il capitalismo finanziario uscirono rafforzati così come lo sfruttamento della forza lavoro nei paesi industrializzati.

Le misere e sconsolate condizioni di vita nell'Inghilterra vittoriana, nella Russia zarista, in America, Francia e Italia emergono chiaramente dalle pagine di Charles Dickens (1812-1870), Mark Twain (1835-1910), Gustave Flaubert (1821-1880), Giuseppe Verga (*I Malavoglia* è del 1881), Lev Tolstoj (1828-1910) e Fedor Dostoevskij (1821-1881).

Sul piano più strettamente politico si deve notare che gli anni dello sviluppo pieno del sistema capitalistico-finanziario, dell'affermazione del predominio della tecnica e dell'avventura coloniale coincidono con la stagione di grandi lotte per la libertà e l'affermazione nazionale. È proprio intorno al 1870 che il liberalismo e i principi della sovranità nazionale si affermano pienamente mandando in soffitta i sistemi assolutistici e l'assetto politico emersi dal Congresso di Vienna. Permangono nuove forme di autoritarismo come il regime messo in piedi da Bismarck in Germania, ma anch'esse assorbono e fanno propri i cardini del pensiero liberal-nazionale e assecondano le spinte capitalistiche in economia.

Garantire alle proprie economie nuovi mercati nei quali esportare le eccedenze produttive o costituirsi riserve dalle quali estrarre altre materie prime con cui rendere più remunerative e magari più variegata le proprie produzioni divenne un obiettivo primario dei governi nazionali. A fianco dell'esigenza economica di espandersi, le potenze industriali avvertirono la necessità di manifestare il proprio prestigio, di affermare la propria potenza, di garantirsi posizioni strategiche inattaccabili.

L'Inghilterra, forte del più antico radicamento industriale, fu in prima fila in questa politica, il cui programma fu messo a punto dal premier conservatore Benjamin Disraeli, il quale traduceva in pratica la dottrina imperialistica enunciata nel 1868 da Charles Dilke nel suo volume *La più Grande Bretagna*. Dilke sostanzialmente sosteneva la superiorità di determinate razze e nazioni e quindi il loro diritto ad impadronirsi delle ricchezze di quei popoli che, data la loro inferiorità, erano incapaci di servirsene.

Un ruolo determinante all'affermarsi dei sentimenti nazional-imperialisti lo svolsero le numerose esplorazioni che nella seconda metà dell'Ottocento portarono l'uomo occidentale a conoscere quasi tutto il globo. Meta di questi viaggi furono principalmente l'Africa equatoriale ed orientale, nonché varie parti dell'Asia. Spiccano i nomi del missionario scozzese David Livingston, di Henry Morton Stanley, e del francese di origini italiane Pietro Savorgnan di Brazzà.

Con i suoi romanzi, Rudyard Kipling provvide a rafforzare per l'Inghilterra quest'idea di «destino di una nazione». Al resto pensò Cecil Rhodes, uomo d'affari che a soli 18 anni aveva accumulato un'immensa fortuna sfruttando i giacimenti diamantiferi dell'Africa del Sud e ben presto divenne l'eroe dell'imperialismo inglese.

L'espansionismo inglese in Oriente e in Africa (mettendo da parte quello che aveva portato alla nascita

degli Stati Uniti d'America) affondava le sue origini molto indietro nel tempo. Il nuovo corso dell'impero si può tuttavia far coincidere con l'acquisto dal governo egiziano di circa la metà delle azioni del canale di Suez⁵⁵.

Già dopo il 1848, chiusa l'epoca delle rivoluzioni, la guerra divenne lo strumento della borghesia moderata per affermare il principio di nazionalità e le esigenze materiali di progresso economico. Tutta la storia che ruota intorno al nome di Otto von Bismarck narra di questi conflitti che continuarono a sconvolgere il continente europeo dopo il Trattato di Vienna col quale era stato chiuso il capitolo Napoleone.

Sono anni di fortissimi conflitti sociali e di tentativi di affermazione dei principi socialisti o di eguaglianza⁵⁶, di povertà non più solo indotte dall'avarizia dei campi o

⁵⁵ L'occupazione militare dell'Egitto da parte degli inglesi è datata 1882. Fu poi la volta della Somalia (1884), della Nigeria (1885), del Sudan (1898). La conquista dell'Africa del Sud, avviata nel 1814, durò un secolo intero nel quale si colloca la guerra con i Boeri (1899-1902). In Asia, dove già poteva contare su cospicui territori, l'Inghilterra conquistò nel 1886 la Birmania.

La Francia che possedeva invece già Algeria, Senegal e Costa d'Avorio, puntò alla Tunisia, al Dahomey, al Sudan occidentale, all'isola di Madagascar, al Congo, che dovette essere spartito con il Belgio. Assai dinamica la Francia anche in Asia: dal 1863 possedeva la Cambogia, si spinse nella Cocincina (il Vietnam meridionale) e nel 1884 instaurò il proprio dominio nel Tonchino (la parte settentrionale del Vietnam), unificando l'intera regione nel governo dell'Indocina, al quale fu aggregato nel 1893 il Laos.

Mire dell'Italia furono l'Eritrea, la Somalia e l'Etiopia. Quest'ultima, però, inflisse una pesante sconfitta alle truppe italiane.

La Germania, rimasta volontariamente fuori dalla corsa colonialista fino al 1884 per poter rafforzare la propria egemonia in Europa, dovette muoversi a macchia di leopardo nei territori rimasti vergini: Togo, Camerun, Africa sud-occidentale e orientale.

Nuova Guinea, isole del Pacifico, Samoa, Filippine e Nuove Ebridi furono spartite fra Gran Bretagna, Germania, Olanda e poi anche Stati Uniti a partire dal 1886.

La Russia consolidò invece la propria presenza in Manciuria (a scapito del Giappone che però ottenne una sorta di protettorato in Corea) in seguito alla guerra che fra il 1894 e il 1895 contrappose Giappone e Cina.

⁵⁶ Il suffragio universale viene accolto in Belgio nel 1894, in Svezia nel 1909; in Italia, solo a carattere maschile, nel 1912.

dall'inclemenza delle stagioni sull'esito dei raccolti, ma anche dall'andamento più o meno fortuito dei titoli di Borsa.

Anni in cui vengono ad affermarsi in molti paesi le democrazie parlamentari, seppur spesso «piegate» alle nuove forme dell'assolutismo e della restaurazione; in cui crescono le organizzazioni sindacali e prendono forma i partiti moderni; in cui la stampa quotidiana e periodica assume un peso determinante nella vita delle società.

Scenari sui quali si innestano o si rinnovano antiche paure. In campo sociale raddoppiate: quelle dei diseredati che, avendo già perso tutto, sentono di non aver più nulla da perdere e quelle di chi invece teme la sottrazione del conquistato e il maltolto.

Quell'ampliamento degli orizzonti e il venire a contatto con uomini e cose mai visti, con usi e costumi diversi, crea nuove ansie e smarrimenti, che si possono ritrovare leggendo i romanzi, a mezzo fra resoconto e fantasia, ambientati in paesi esotici, sperduti, in viaggi, spedizioni, permanenze e soggiorni lontano dall'Europa

Questo, a grandi linee, è il quadro storico. Inevitabile che in esso siano maturate nuove idee utili anche per tracciare nuove fini del mondo.

3. *Dal progresso al nulla*

Rispetto all'idea di fondo del pensiero giudaico cristiano, e più in generale alle categorie concettuali degli antichi, l'Apocalisse giovannea introduce una variazione, originariamente forse appena percettibile, che però in seguito assumerà una significativa rilevanza, influenzando proprio gli sviluppi moderni del pensiero apocalittico.

La maggior parte delle cosmogonie, lo si è già visto, fa discendere la formazione del mondo da qualcosa di divino, attribuendogli così eternità. Nei secoli dei secoli. I possibili mutamenti avvengono entro questa cornice. Il tempo è quindi ciclico, immutabile nella sua sostanza, come il succedersi del giorno e della notte e delle stagioni testimonia. Corsi e ricorsi sono possibili, anche una catastrofe rigenerativa come un diluvio. L'eterno ritorno è certo. I cicli possono succedersi, ma entro la staticità della perfezione divina. La successione delle età di Esiodo, il ritorno dell'età dell'oro di Virgilio, danno luogo a avanzamenti e retrocessioni, a progressi e declini, ma appunto nei limiti di una fissità che riporta all'origine, all'*archè*, l'inizio.

La *Bibbia* introduce l'avvento di un mondo migliore, ed è l'uomo che deve contribuirvi, perciò la storia si fa dinamica, ma non oltre una prospettiva messianica. Dalla Creazione alla Parusia, dal Giardino dell'Eden al Giudizio universale, la storia assume un suo corso e una sua fine, lieta per chi l'avrà meritata, ma entro questo ritorno della divinità che sarà una irripetibile reincarnazione.

Il corso del tempo e quello della storia assumono così qualche tratto lineare entro il quale è possibile un progresso. Ma è ancora un progresso escatologico, non storico. La salvezza dell'uomo nasce nel mondo, ma in vista dell'ultraterreno.

L'*Apocalisse*, o le sue riletture, innesta quei mille anni qui, sul pianeta.

Gli antichi avevano un'idea di progresso solo in senso spaziale, di avanzamento. Perché questa idea assuma un senso temporale bisogna attendere Francis Bacon, all'inizio del Seicento.

La rivoluzione scientifica di quel secolo – Cartesio, Galilei, Keplero – aggiunge alla non facile idea che si era già dovuto digerire mandando in frantumi antiche certezze – idea secondo la quale la Terra non è un piano ma una sfera – il bizzarro pensiero che siamo noi a ruotare intorno al Sole e non viceversa; e anche così inizia a persuadere l'umanità di poter dominare la natura, le rivela di poter contare solo su se stessa, le sfata l'atavica certezza della sottomissione al fato, al quale non ci si può sottrarre.

L'idea di progresso viene in tal modo a precisarsi, alla fine di quel secolo, nell'ambito di un dibattito culturale che coinvolge prima Terrasson, Perrault, l'abate di Saint-Pierre, Fontenelle intorno al tema degli Antichi e dei Moderni, e poi, alla fine del Settecento, Turgot, Condorcet e Louis Sébastien Mercier.

Il progresso viene allora definito come un susseguirsi di tappe accumulabili tra loro, l'ultima delle quali risulta sempre la migliore e comunque superiore, in termini di qualità, a quella precedente.

La direzione che acquisisce il tempo e il volgere degli avvenimenti non solo porta a un costante miglioramento, ma esso è necessario e irreversibile, e prefigura pertanto un futuro sempre migliore. Il tempo diventa dunque a tutti gli effetti lineare, la storia assume un senso orientato al futuro e in questa direzione evolve l'intera umanità. Ed è proprio

l'uomo, capace e chiamato a trasformare il mondo e a dominare la natura, ad essere l'artefice di tale progresso.

Questo nuovo ottimismo poggia dunque proprio sugli sviluppi della scienza, della tecnica e delle scoperte fatte nel XVII secolo. La scienza economica del XVIII secolo innesta su questa concezione di crescita continua un ulteriore elemento: ogni bisogno dell'uomo può essere saziato, anzi, è esso stesso, il bisogno, che è suscettibile di incremento. Ogni "più" – in termini di risorse, benessere, invenzioni, progressi – può essere accumulato.

I Moderni e la loro epoca, dunque, sono migliori degli Antichi e dei loro tempi e pertanto l'autorità di quest'ultimi non solo perde potere, ma vien vista come un ostacolo all'avanzamento della ragione e del miglioramento.

Il confronto fra il passato degli Antichi e il presente dei Moderni, dischiude anche un ulteriore passo: la possibilità, anche solo per sommi capi, di predire l'avvenire.

La migliorabilità dell'uomo stesso tramite l'educazione e gli influssi ambientali prende corpo e con essa la contrapposizione tra la natura umana e la sua capacità di "civilizzarsi".

Anzi, progresso e civiltà finiscono per divenire i due volti di una stessa medaglia o l'uno il sinonimo dell'altra. La colonizzazione trova appieno il suo presupposto ideologico: i benefici della "civiltà" e del progresso possono e devono essere diffusi ovunque nel mondo.

La contrapposizione tra natura e civiltà diventa ben presto lo scontro fra la germanica *Kultur* e la francese *Civilisation*: diatriba che risale all'indomani della Rivoluzione francese del 1789 con Napoleone che occupa gli Stati tedeschi.

Lo spirito francese, la *Civilisation* appunto, fatto di razionalismo, illuminismo e infine di giacobinismo trova una forte opposizione in Germania. Contro la *Zivilisation*, così la definiscono i tedeschi, fatta di incivilimento, democrazia, diritto di voto, alfabetizzazione universale,

intelligenza dell'uomo e saggezza dei governi, miglioramento dei costumi, fiducia nel progresso e quindi nella scienza e nella tecnica, si contrappone una *Kultur* dove resta ancora forte il richiamo della religione, le tradizioni conservano un senso e all'individuo isolato nel corpo sociale, scarsamente considerato, si preferisce un individuo inserito in un gruppo compatto: la comunità, il villaggio, la chiesa, l'esercito, lo Stato.

Nuove scoperte biologiche e la teoria di Darwin in particolare rafforzano quella che diventa una incrollabile fede nel progresso, una sorta di religione moderna – così la definisce Auguste Comte, nel suo *Catechismo positivista* – che sembra contagiare la seconda metà dell'Ottocento, guardando al mondo come «a magnifiche sorti e progressive».

Si riformula la nozione di progresso alla luce dell'evoluzionismo darwiniano, essendo la stessa evoluzione del vivente reinterpretata come progresso: in particolare per Herbert Spencer il progresso è l'evoluzione dal semplice al complesso, dall'omogeneo all'eterogeneo. I “più adatti” o i “migliori” sono quelli che nella “lotta per la vita”, in una nuova versione della concorrenza, sopravvivono o evolvono maggiormente dimostrando così la loro superiorità.

Un'altra idea che si fa strada con forza è quella della filosofia della storia, della possibilità cioè di attribuire un senso, inteso come significato ma anche direzione, al fluire del tempo.

Voltaire è il primo a servirsi del termine “filosofia della storia” che usa per intitolare l'introduzione del *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni* (1754-58). Per secoli domina un'idea della storia ciclica, fatta di eterni ritorni, di provvidenzialismo, di corsi e ricorsi come in Vico. Il suo sviluppo in senso lineare si afferma solo con l'Illuminismo ed è così che si caratterizza nel pensiero di Hegel, Marx e dei positivisti: nel primo volge verso l'Assoluto, nel secondo

verso l'ultima delle rivoluzioni, quella proletaria, in Comte e nei suoi seguaci verso un inevitabile ed ottimistico miglioramento delle condizioni di vita.

Che sia il libero mercato a produrre progresso, l'affermarsi dello Spirito, la ribellione dei reietti, l'ultimo brevetto consegnato all'apposito ufficio, il futuro risulta comunque migliore e quest'idea permane tutt'oggi quando l'economia parla di "sviluppo" e accrescimento costante del volume di beni prodotti.

L'affermarsi dell'idea di progresso, naturalmente, inaugura quasi contemporaneamente la relativa critica. Avremo modo di vedere più nel dettaglio alcune delle modalità in cui essa si manifesta.

Qui vogliamo spendere ancora due parole su quell'ingombrante invitato che siede al banchetto festoso, spensierato e pieno di entusiasmo che nei circoli filosofici della seconda metà dell'Ottocento si consuma per festeggiare i progressi della scienza e gli ottimistici scenari che questi dischiudono: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. È un uomo della primissima metà del secolo – muore nel 1831 – ma il suo pensiero è talmente complesso e tocca un così ampio campo di questioni che per un centinaio d'anni almeno chi ha fatto il suo stesso mestiere si è trovato costretto a farci i conti.

C'è chi ne è stato un entusiastico seguace e addirittura sedicente prosecutore – Bauer, Feuerbach, Green, Bradley, Dewey, Kūng, Kojève, Žižek, Brandom – chi ne è stato un infaticabile critico – Schelling, Peirce, Popper, Russell – chi ne è stato tanto sedotto, quanto deciso a metterne in luce limiti, incongruenze e a tentare di spostarne gli orizzonti, come Karl Marx.

Abbiamo lasciato fuori da questo elenco di nomi la lista che comprende Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche e, per tramite di quest'ultimo, Heidegger, perché è a loro che si deve prestare attenzione per comprendere l'evoluzione del pensiero verso quello che variamente e per ovvie

differenze interne, è stato definito «pensiero debole» o nihilismo o cultura della crisi o apocalitticismo contemporaneo.

La visione storicista e idealista di Hegel, che mal si concilia con le istanze materialistiche di chi, di lì a poco, esalterà la razionalità scientifica, conduce comunque, come si è detto, al trionfo della ragione e dello spirito.

È proprio nel tentativo di ridimensionare questi entusiasmi che Schopenhauer e Kierkegaard contrappongono qualcosa che sia più profondo e irrazionale. Le loro opere, intrise di pessimismo, si diffondono subito a partire dalla seconda metà dell'Ottocento.

Il pessimismo in filosofia non è una novità assoluta dell'ultima parte di questo secolo che, nei manuali di storia del pensiero, resta comunque etichettato come quello delle grandi speranze e dell'ottimismo portato ai suoi apici.

In filosofia il pessimismo ha preso due strade: quella empirica che limita la visione negativa al mondo fisico contrapposto ad un aldilà felice; e quella metafisica che estende lo sguardo cupo oltre l'*hic et nunc*, al destino del mondo in ogni sua espressione.

Ma mentre il primo pessimismo si arrovela sui concetti di ordine e caos privilegiando quest'ultimo nella spiegazione della realtà cosmica, il secondo si sviluppa proprio nell'Ottocento, ad opera appunto di Arthur Schopenhauer. Al quale, però, va affiancato Giacomo Leopardi. La loro visione della vita non contempla la possibilità della felicità. Si può solo – come dice il poeta di Recanati ne *Il sabato del villaggio* per esempio – pascersi dell'attesa della sua realizzazione o, secondo il filosofo tedesco, confidare nel nulla.

Ecco il nulla, quello che solo potrebbe rimanere dopo la fine del mondo. Perciò due parole vanno spese per dire qualcosa di quello che da questa parola prende spunto, il nihilismo.

Prima di farlo, però, merita dire ancora qualcosa a proposito del pessimismo, che ci servirà più oltre per comprendere meglio le istanze apocalittiche come si sono manifestate nel Novecento.

Il pessimismo è una concezione della vita che tende a sottolinearne gli aspetti negativi, considerandola dominata dall'infelicità e dal dolore. Laddove si mescola alle riflessioni sulla morale, questa visione fa prevalere il male sul bene.

È un termine, pessimismo, che compare anche in psicologia dove indica genericamente i sintomi di malattie assai comuni come la depressione, la scarsa autostima, l'attitudine a cogliere prevalentemente gli aspetti negativi ed inquietanti dell'esistenza.

Ma torniamo ora al nihilismo, o nichilismo che dir si voglia.

Per sant'Agostino nichilisti erano gli atei. È in questo significato che il termine si trascina per lungo tempo in maniera piuttosto sotterranea, per essere ripreso nel XVIII secolo da Friedrich H. Jacobi e Johann Paul Richter.

Del termine nihilismo si serve Georg Wilhelm Friedrich Hegel in riferimento alla dialettica della logica.

Genericamente indica quelle dottrine che negano, secondo la definizione di William Hamilton, la realtà sostanziale delle cose, del mondo o più in generale dell'essere, la possibilità di pervenire ad una realtà ultima, sostanziale, e perciò reputano la conoscenza umana limitata al solo apparire.

Più specificamente è un termine usato «per designare atteggiamenti o dottrine di cui si vuole innanzitutto sottolineare il carattere di negazione radicale di determinati sistemi di valori»⁵⁷.

In realtà esso è molto di più della «negazione radicale di

⁵⁷ AA.VV., *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Milano, Garzanti, 1981, da cui sono tratte anche le citazioni successive.

determinati sistemi di valori». Infatti ogni morale, di più ogni filosofia, nega radicalmente «determinati sistemi di valori», per sostenerne altri. Il nihilismo, invece, nega radicalmente il valore dei sistemi di valori. Oppone un “nulla”, il “nihil”, al “tutto” o, almeno, a “qualcosa”, facendo così piazza pulita di tutti i sistemi di valori messi a punto fino all’esposizione del nihilismo e non proponendo sé stesso come un nuovo sistema di valori, se non nel senso del sistema di valori che non propone valori.

Max Stirner lo usa per primo in senso positivo, intendendo con esso «la negazione di concetti come quello di “umanità” e di “storia”, in quanto astrazioni che “gravano come spettri” sul soggetto individuale concreto».

Poi viene Friedrich Nietzsche che al termine nihilismo attribuisce due accezioni: una negativa per indicare il fenomeno della decadenza dell’uomo occidentale cristiano, educato alla rinuncia; e una positiva per indicare «il “metodo genealogico” che egli stesso usa per smascherare i falsi valori del suo tempo (socialismo, cristianesimo “idealistico”)».

Infine Martin Heidegger che nel nihilismo di Nietzsche vede «la fase culminante e conclusiva della metafisica occidentale».

La diffusione fuori dalla stretta cerchia dei filosofi del termine “nichilismo” fa seguito alla pubblicazione nel 1862 sulla rivista “Il messaggero russo” del romanzo *Padri e figli* di Ivan Sergeevič Turgenev, il quale fa dire allo studente di medicina Bazarov: «Un nichilista è un uomo che non si inchina dinnanzi a nessuna autorità, che non presta fede a nessun principio, da qualsiasi rispetto tale principio sia circondato».

Turgenev ha in mente l’orientamento ideologico che pervade in quegli anni strati giovanili di estrazione piccolo-borghese, critici anche delle posizioni più radicali e la cui voglia di sovversione si spinge sulla china del terrorismo. Un orientamento condiviso in gioventù da Fëdor

Michailovič Dostoevskij che, dopo la condanna ai lavori forzati in Siberia, se ne distacca con decisione tratteggiando ne *I demoni*, uscito nel 1871, le figure di Aleksej Nilič Kirillov, ingegnere nichilista, “imitatore di Cristo”, suicida per dimostrare l'inesistenza di Dio; Pëtr Stepanovič Verchovenskij rivoluzionario che dà vita a una cellula terroristica; e il grande demone, Nikolaj Vsevolodovič Stavrogin.

È in questo scenario che si muove una figura come quella di Vasilij Vasil'evic Rozanov (1856-1919), scrittore e filosofo russo, ribattezzato il “Nietzsche russo”, tra le cui opere spiccano *Nel Mondo dell'oscuro e dell'incerto* (1901) e *Apocalisse del nostro tempo* (1918-19).

Quale che sia il significato più appropriato che si vuol dare a questo termine, quello che a noi qui interessa notare è che, sintetizzando molto il pensiero di Nietzsche, il nichilismo è un evento che porta con sé decadenza e spaesamento, tanto da costituire una sorta di malattia – o da un altro punto di vista la lucidità – da cui il mondo moderno è affetto; tale malattia condurrebbe alla disgregazione del soggetto morale, alla debilitazione della volontà e alla perdita del fine ultimo dell'esistenza.

Fondamento ontologico del nichilismo è la “morte di Dio”, simbolo della perdita di ogni punto di riferimento e massima rivelazione del nulla universale.

È da quella sentenza nietzschiana che secondo Heidegger bisogna partire per comprendere la fine della metafisica, ovvero sia di un qualsiasi tentativo di trascendimento, di andare oltre all'esistenza sensibile. Di qui la messa in discussione della possibilità di Esser-ci (Dasein).

Quelle riflessioni di fine secolo sul nulla che in qualche maniera attende l'uomo contemporaneo, e che si trascinano per tutto il secolo successivo con la costanza di un'idea fissa, si mescolano a un altro concetto che al termine dell'Ottocento prende piede.

«Je suis l'Empire à la fin de la décadence»: sono l'impero alla fine della decadenza, scrive Paul Verlaine in un verso del suo *Langeur*, dando il là a quel movimento artistico e letterario dalle molte facce, che è stato chiamato, inizialmente in modo assai dispregiativo, decadentismo, e sotto la cui etichetta stanno nomi spesso difficili da tenere insieme: Mallarmé e Rimbaud, D'Annunzio e Pascoli.

La decadenza degli imperi, e quella delle civiltà, di là a poco diventerà un *leit motiv*. Ma non è solo per ciò che in questa corrente culturale si trovano probabilmente alcuni prodromi di quel pensiero cupo ancora di là da venire.

Gli artefici del decadentismo negavano i valori morali correnti, sostenendo che l'unica preoccupazione dell'arte dovesse essere il bello. Niente di catastrofico in tutto ciò. L'estetismo, anzi, è la loro risposta alla "decadenza sociale" che essi vedono nei valori del Romanticismo e del Naturalismo.

Influenzati, o suggestionati, dall'irrazionalismo di Nietzsche, dall'attenzione all'istintivo presente nell'intuizionismo di Bergson, o dall'inconscio appena scoperto da Freud, manifestano il loro malcontento avvertendo l'approssimarsi del crollo di una civiltà, rinunciando ai grandi ideali, instillando il senso del mistero, rifiutando la politica, provando fastidio per le masse, esaltando l'individuo.

La noia e il disgusto della vita che animano lo *Spleen* di Baudelaire o la sua ricerca di un ideale, come fuga verso mondi lontani, esotici, o paradisi artificiali, ne sono un'espressione, ma lo è anche la critica lucida, disincantata, più rassegnata che distruttiva, di Pirandello e Svevo, o il simbolismo a cui ricorrono Verlaine, Rimbaud, Mallarmé e, in Italia, Pascoli. Così come l'estetismo che accomuna Joris Karl Huysmans, Oscar Wilde e Gabriele D'Annunzio. Un'altra sfumatura che prende questa corrente è quella del crepuscolarismo, affermatosi agli albori del Novecento. Coniato nel 1910 dal critico Giuseppe Antonio Borgese, il

termine “crepuscolare” indica inizialmente il tramonto della grande poesia ottocentesca italiana, quella di Leopardi e Carducci, per sottolineare poi i toni dimessi di una poetica attenta agli aspetti banali e quotidiani del mondo piccolo-borghese. Naturalmente, che il crepuscolo abbia a che fare con il tramonto e questo con la decadenza e il declino, risulta abbastanza ovvio ed evidente.

E laddove c'è puzza di decadenza e declino, l'idea dell'approssimarsi della fine ha già preso corpo.

9. Utopie e non luoghi

L'Ottocento è, per certi versi, considerato anche il secolo delle grandi utopie e, come vedremo più avanti, spesso è dalla delusione per la mancata realizzazione di queste, dal loro non “inveramento” qui, in terra, dal loro rivelarsi illusione, che scaturisce un ripiegamento tanto pessimistico da prefigurare nuovamente l'ipotesi della fine del mondo.

Letteralmente utopia significa “non luogo”, dal greco *ou-topos*. È, insomma, l'isola che non c'è. O, se si vuole, è solo immaginata e lì, nell'immaginazione, esiste.

In questo senso potrebbe essere dunque ciascuna di quelle voci – o tappe, essendo stato scritto in forma di guida turistica – di quel *Dizionario dei luoghi fantastici* di Alberto Manguel uscito nel 1980 che porta il lettore in viaggio nelle *méte* immaginarie scaturite dalla penna degli scrittori di ogni tempo.

Ma l'utopia è anche *eu-topia*, vale a dire “luogo felice”, e tuttavia sotto il suo dominio rientrano anche le *dis-topie*, vale a dire le *utopie negative*, o *antiutopie* o *contro utopie*, perché anch'esse, nella maggior parte dei casi, immaginano un luogo che non c'è.

E, d'altra parte, nella sua orbita andrebbe iscritta anche l'*ucronia*. Questa parola indica un genere di narrativa fantastica (detta anche fantastoria o allostoria o storia alternativa) che immagina la storia del mondo nel caso avesse preso un corso diverso da quello reale, avvicinandosi alla fantascienza e alla fantapolitica. Il termine *ucronia* è

apparso per la prima volta nel 1857 come titolo di un saggio del francese Charles Renouvier e si basa sul “cosa sarebbe successo se”, non comprendendo quelle utopie o distopie che, anziché partorire un altro mondo, partoriscono un altro tempo. Tito Livio viene considerato il primo autore di una ucronia, avendo immaginato in un brano di *Ab Urbe condita* cosa sarebbe avvenuto se Alessandro Magno anziché sviluppare il regno macedone ad est si fosse spinto ad occidente. Appartiene al genere delle ucronie quella *Storia dell'assedio di Lisbona* di José Saramago che abbiamo citato ricostruendo la leggenda del Mille terrifico.

Ma torniamo all'utopia. La parola comparve per la prima volta nel 1516 quando Thomas More dette alle stampe a Lovanio, il *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, che contiene «la dettagliata descrizione di un mondo ideale situato in un'isola dove la vita è regolata da saggi ordinamenti che consentono uno sviluppo sereno e armonico dei cittadini, mettendoli al riparo dalle insidie del lusso e dalle minacce della povertà»⁵⁸.

È importante precisare che si tratta del resoconto di un viaggio fatto da un marinaio reduce da esplorazioni nel nuovo mondo, in un paese lontano dove quell'ideale è realizzato, non della trattazione teorica dell'ideale.

Non-luoghi-felici si incontrano nell'*Odissea* di Omero e la rigorosa descrizione razionale di uno Stato perfetto compare nella *Repubblica* di Platone, considerata la prima manifestazione del pensiero utopico.

Ovviamente, a tutti gli effetti, un felice-non-luogo andrebbe considerato anche il paradiso, il regno dei cieli, o comunque lo si sia chiamato, e parimenti privo di collocazione realmente “geografica” è l'inferno, così come

⁵⁸ VALERIO VERRA, *Utopia*, in *Enciclopedia del Novecento*, Roma, Treccani, 1983, da cui, salvo diversa indicazione sono tratte le citazioni di questo capitolo.

il purgatorio, che sia Ade, Walhalla, Janna o Amenti.

È un'utopia la leggendaria isola Atlantide, descritta da Platone nel *Timeo* e in *Crizia*, così come Libertalia, la colonia di pirati fondata nel 1724 vicino al Madagascar.

Per delimitarne l'ambito, Verra invita a considerare l'utopia come «una costruzione immaginaria» e «uno stato ottimale della cosa pubblica».

L'utopia si configura così come alternativa critica rispetto alla realtà presente, esperita, vissuta, e come alternativa totale e ottimale, dotata di una sua intrinseca razionalità, rispetto alla quale anzi risulta irrazionale, e perfino assurdo, il modo effettivo di vivere e di pensare nella realtà storica presente e conosciuta.

Essa si presenta, a differenza delle fantasticherie e delle costruzioni romanzesche «come il risultato di una progettazione sapiente, meditata, dotata [...] di una "logica" interna».

Intesa in questo senso, oltre a quelle già citate di Platone e Tommaso Moro, sono utopie *La città del sole* (1623) di Tommaso Campanella, *La nuova Atlantide* (1627) di Francesco Bacone, *Oceana* (1656) di James Harrington.

Lo è, naturalmente, anche *I viaggi di Gulliver* (1726) di Jonathan Swift che, con un evidente intento di critica sociale, già contrappone una società quasi perfetta a una orribile e assai simile a quella reale.

Per restare nell'ambito delle utopie più squisitamente politiche si deve ovviamente fare i conti con Saint-Simon, Owen e Fourier, e insomma con quello che viene definito il socialismo utopistico che propugnava e riteneva possibile una riforma generale della società e dello Stato capace di garantire giustizia e redistribuzione delle risorse.

È noto che Marx, e più di lui Engels⁵⁹, conducono una

⁵⁹ Due sono le opere di FRIEDRICH ENGELS che contengono tale critica: l'*Anti Dühring* del 1878 (rivisto nel 1886 e 1894), tr. it. *Anti Dühring* di G. De Caria, Roma, Editori Riuniti, 1950, ora in KARL MARX - FRIEDRICH ENGELS, *Opere*,

aspra critica a questo indirizzo di pensiero, considerandolo irrealizzabile in assenza di una rivoluzione. La contrapposizione dà origine a quello che gli stessi Marx ed Engels chiamano socialismo scientifico, rivelando tuttavia la soggezione del loro impianto teorico al clima positivista di quegli anni, all'ottimismo cieco dell'evoluzionismo e che sarà alla base di una amara delusione dai toni fortemente pessimistici.

Vedremo più avanti come alcune delle voci che animano proprio il dibattito critico sul ruolo dell'utopia – a favore o contro di essa – siano in qualche modo partecipi di questo orizzonte culturale.

Il fiorire delle utopie nell'Ottocento, è spesso animato dall'elogio del Progresso scientifico come motore di una società del benessere capace di garantire un ordine sociale dove l'equa distribuzione del reddito si sostituisce alla logica del profitto.

Verra sostiene che, fatta eccezione per *L'an 2440. Rêve s'il en fut jamais*, pubblicato da Louis Sebastian Mercier nel 1771⁶⁰, è alla fine dell'Ottocento che l'utopia passa dal viaggio nello *spazio* immaginario a quello nel *tempo*, o meglio, offre all'uomo la possibilità «di muoversi nel tempo a suo piacimento, dominandolo, come già è accaduto per lo spazio».

La scoperta delle geometrie non euclidee e la teoria della relatività hanno infatti, nel frattempo, mutato la concezione del rapporto spazio-tempo.

La macchina del tempo di Herbert Georges Wells⁶¹ ne è l'esempio più significativo. In essa si afferma esplicitamente

Roma, Editori Riuniti, 1974, vol. xxv, a c. di F. Codino e *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, Zurich, 1883, tr. it *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* del 1883, a c. di Giuseppe Prestipino, Roma, Editori Riuniti, 1971.

⁶⁰ LOUIS S. MERCIER, *L'an 2440. Rêve s'il en fut jamais*, 1771.

⁶¹ HERBERT GEORGES WELLS, *The time machine*, 1895, tr. it. *La macchina del tempo* di Piccy Carabelli, in *La macchina del tempo e altre avventure di fantascienza*, a c. di Fernando Ferrara, Milano, Mursia, 1966-1980.

che «la concezione tradizionale della geometria è errata poiché tiene separate le dimensioni spaziali da quella temporale».

Sempre Wells in *Uomini come dei*⁶², facendo riferimento alle teorie einsteiniane, immagina un gruppo di attoniti cittadini inglesi del Novecento sbalestrato, per un esperimento compiuto dagli utopiani, nel loro universo, un mondo paradisiaco, abitato da splendide creature simili a divinità elleniche e in una natura idilliaca e pacificata dove perfino le belve feroci convivono serenamente con gli altri animali e con l'uomo. Così Wells immagina «una pluralità di tempi, ciascuno dei quali dotato di un suo sviluppo interno e nei quali ci si può collocare a piacere, passando dall'uno all'altro come ci si muove nelle diverse dimensioni dello spazio»⁶³.

Anche le prospettive biologiche e genetiche dischiuse dall'evoluzionismo hanno aperto nuovi scenari all'utopia. Superata la fissità della specie, l'umanità può evolvere ulteriormente, nuove forme di vita possono avere il sopravvento sull'uomo, si possono realizzare condizioni ambientali capaci di realizzare le speranze utopiche. Gli Elois e i Morlocks de *La macchina del tempo* di Wells, discendenti i primi dalle classi superiori e i secondi da quelle inferiori, ma specie biologicamente distinte, sono appunto gli esempi di un'evoluzione genetica del conflitto sociale.

⁶² HERBERT GEORGES WELLS, *Men like Gods*, 1923, tr. it. *Uomini come dèi*, Milano, Mursia, 2005.

⁶³ Tra l'infinita varietà di utopie e fantascienze costruite sui viaggi nel tempo e sulla coincidenza di epoche diverse, Verra ricorda URSULA K. LE GUIN, *The dispossessed. An ambiguous utopia*, New York, 1974, tr. it. *I reietti dell'altro pianeta* di R. Valla, Milano, Nord, 2007, nel quale uno scienziato mette a punto la "cronosofia", la scienza del nesso funzionale tra tempo e ragione, conciliando l'aspetto lineare e ciclico del tempo, superando il contrasto tra la comunità opulenta e capitalistica fiorita su un pianeta e quella austera e comunista fiorita su un altro, e fondando infine una nuova etica capace di realizzare le potenzialità dell'uomo.

Nell'ambito delle costruzioni utopico-evoluzionistiche vanno annoverati anche *Infinito* e *Il costruttore di stelle* di Olaf Stapledon⁶⁴, rispettivamente del 1930 e del 1937, e *Torniamo a Matusalemme* di Georges Bernard Shaw⁶⁵, che è del 1921. Nel quadro della polemica contro le interpretazioni dogmatiche del darwinismo tra Otto e Novecento che ne avevano accentuato gli aspetti fortuiti e meccanici dell'evoluzione, servendosi come strumenti di lotta politica e religiosa, Shaw mette l'accento sulle possibilità dell'uomo di scegliere e promuovere il proprio destino, realizzando l'utopia di una conquista evolutiva che fornisca all'uomo una maggiore longevità, tale da consentirgli di realizzare adeguatamente ciò che la durata della vita non consente, ed in particolare di mettere a frutto la saggezza e l'esperienza acquisite.

Oltre ai progressi delle geometrie non euclidee e alla relatività, oltre alle prospettive biologiche e genetiche dischiuse dall'evoluzionismo, anche la comprensione dei condizionamenti e del controllo dei comportamenti da parte della psicologia influenza gli sviluppi dell'utopia.

La storia psicologica delle utopie tracciata da Frank E. Manuel⁶⁶, individua tre grandi fasi: 1) l'utopia della "calma felicità", da More alla Rivoluzione francese, che tende a una società ideale, statica e perfetta; 2) l'"eucronia", tipica dell'Ottocento, che idealizza una dinamica sociale volta a realizzare la perfezione utopica nel tempo e nella storia; 3) l'"eupsichia" novecentesca che mira ad oltrepassare il progetto sociale perfetto e a ricostruirne le radici più profonde a livello di istinti e appetiti.

Secondo Manuel, scrive Verra,

⁶⁴ W. OLAF STAPLEDON, *Last and first men*, 1930 tr. it. *Infinito* di A. Ghirardelli, Milano, Mondadori, 1990 e *The star maker*, 1937, tr. it. *Il costruttore di stelle*, di Paola Campioli, Milano, Longanesi, 1975.

⁶⁵ GEORGE BERNARD SHAW, *Back to Methuselah*, 1921, tr. it. *Torniamo a Matusalemme*, di Castelli e Diambra, Milano, Mondadori, 1925.

⁶⁶ FRANK E. MANUEL (a c. di), *Utopias and utopian thought*, Boston, 1966.

il Novecento non solo [...] ha compiuto una revisione dei tratti pessimistici e competitivi dell'evoluzionismo, ma avrebbe pure superato gli aspetti pessimistici e antiutopici della teoria freudiana, riconducendo i motivi di insoddisfazione e di frustrazione a condizioni sociali eliminabili, piuttosto che a fattori psicologici costitutivi, istintuali e strutturali. Viene così a cadere il pregiudizio antiutopico essenziale, e cioè l'opposizione di principio tra felicità e civiltà o, comunque, viene eliminata la convinzione che tale opposizione non possa essere superata storicamente, proprio perché non avrebbe origini storiche. Reich, Fromm, Marcuse e N. Brown rappresentano in questo senso, per Manuel, una rinascita dell'utopia adamitica in una società meccanizzata dove le relazioni sono state danneggiate da un'atrofia dell'amore.

Su un altro versante le più recenti scoperte della psicologia sono state utilizzate, perfino in sostituzione della politica almeno nelle sue forme violente e coercitive, come strumento di realizzazione dell'ideale utopico: dallo psicologo che sostituisce il poliziotto nel già citato *Uomini come dei* di Wells alle meno note utopie di Hall, Münsterberg, Mc Dougall e Watson, tutte scritte fra il 1916 e il 1929⁶⁷.

Ma la più nota opera che lega psicologia ad utopia è *Walden due* di Burrhus Frederic Skinner⁶⁸:

La comunità utopica qui descritta è costruita in base al principio che la psicologia, o meglio l'“ingegneria del comportamento”, possa e debba sostituire la politica per avviare gli uomini a una forma di convivenza felice senza necessità di misure repressive o coercitive. [...] Non si tratta cioè di eliminare il governo, ma di instaurare una forma di governo che operi in base alla scienza del comportamento umano.

⁶⁷ G. S. HALL, *The fall of Atlantis*, 1920; H. MÜNSTERBERG, *Tomorrow: letters to a friend in Germany*, 1916; W. MC DOUGALL, *The island of Eugenia*, 1921; J. B. WATSON, *The behaviorist's utopia*, 1929. Si veda al riguardo J. G. MORAWSKI, *Assessing psychology's moral heritage through our neglected utopias*, in «American psychologist», 1982, XXXVII, 10, pp. 1082-1095.

⁶⁸ BURRHUS FREDERICK SKINNER, *Walden two*, New York, 1948, tr. it. *Walden due: utopia per una nuova società* di E. Mainardi Peron, Firenze, La Nuova Italia, 1975.

Verra analizza anche alcuni testi sui rapporti fra utopia e letteratura⁶⁹ evidenziando soprattutto il dibattito sulla fantascienza indicata come esito storico e surrogato dell'utopia o come genere più ampio di cui l'utopia è una sottospecie contraddistinta dalla scienza a cui si ispira.

Non ci soffermiamo su questa analisi limitandoci all'attenzione che Verra dedica a *L'uomo senza qualità* di Robert Musil⁷⁰, il quale «può essere considerato come una serie di esperimenti, di “saggi” utopici».

Precisione e anima, razionalità matematica e sensibilità mistica si incontrano nel carattere radicalmente utopico della letteratura e della vita. Per Musil, scrive Verra, «tutta la letteratura è utopica come la vita» e l'utopia è quella

⁶⁹ R. TROUSSON, *Voyage aux Pays de Nulle Part*, Bruxelles, 1979²; NORTHROP FRYE, *Anatomy of criticism*, Princeton, 1957, tr. it. *Anatomia della critica* di Paola Rosa-Clot e Sandro Stratta, Torino, Einaudi, 1969; R. C. ELLIOTT, *The shape of utopia. Studies in a literary genre*, Chicago, 1970 e *Die Gestalt Utopias*, in R. VILLGRADTER e FR. KREY (a c. di), *Der Utopische Roman*, Darmstadt, 1973; B. VICKERS, *Die satirische Struktur von Swifts "Gullivers Reisen" und Mores "Utopia"*, in R. VILLGRADTER e FR. KREY (a c. di), *Der Utopische Roman*, cit.; M. SCHWONKE, *Vom Staatroman zur Science Fiction*, 1957; M. SCHAEFER, *Science fiction als Ideologiekritik? Utopische Spuren in der amerikanischen Science Fiction Literatur 1940-1955*, Stuttgart, 1957; JEAN BAUDRILLARD, *Simulacres et science-fiction*, 1978, tr. it. *Simulacri e fantascienza*, in L. RUSSO (a c. di), *La fantascienza e la critica*, Milano, Feltrinelli, 1980; D. SUVIN, *Poetik der Science Fiction*, 1979.

Trousson definisce utopia un'opera letteraria quando un racconto descrive una comunità socialmente organizzata sia come ideale da realizzare o come previsione di un inferno, escludendo perciò i trattati politici, le robinsonate (nelle quali non c'è comunità), i racconti dell'età dell'oro o dell'arcadia. Frye, Elliott e Vickers sottolineano invece la specifica funzione critica del genere utopico rispetto all'esistente, avvicinandolo anche alla satira. Schwonke sostiene che la fantascienza è l'approdo a cui l'utopia giunge dal romanzo politico modificando l'ambientazione dallo spazio (l'isola) al tempo. Schaefer obietta invece che la fantascienza ha implicazioni ideologiche e pertanto non può essere intesa come caduta dell'utopia. Per Baudrillard l'iperrealtà attuale vanifica tanto l'utopia quanto la fantascienza. Per Suvin infine la fantascienza ha inghiottito l'utopia.

⁷⁰ ROBERT MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg, 1952, tr. it. *L'uomo senza qualità* di Anita Rho, Torino, Einaudi, 1962. Si veda anche H. WIEGMANN, *Utopie als Kategorie der Aesthetik*, Stuttgart, 1980.

possibilità che si trova inattuata per le circostanze in cui è attualmente impigliata; sciolta da quei vincoli e lasciata sviluppare, tale possibilità diventa un'utopia, ossia un esperimento che consentendo di osservare il possibile mutamento di un elemento della situazione e gli effetti che esso provocherebbe in quel fenomeno composito che è la vita.

In effetti arte e letteratura contemporanee – a partire dal futurismo e dal surrealismo – sono pervase da caratteri utopici. Inevitabile dal momento che riflettono «lo sviluppo della società industriale, con le sue conseguenze non soltanto politiche e sociali, ma morali, intellettuali e perfino ecologiche, in una parola con le profonde modifiche della vita umana che ha già causato e che minaccia o promette (a seconda delle prospettive) di apportare ulteriormente».

Verra passa in rassegna alcune di queste tematiche nel corso del Novecento: dall'utopia contadina di Alexandr. V. Cajanov⁷¹ del 1920 a quella sionista di Theodor Herzl⁷² del 1902. Il primo descrive il viaggio nella Russia di fine XX secolo, dove la civiltà contadina ha interamente e felicemente soppiantato quella industriale, affermando «un socialismo che non considera il capitalismo industriale come una tappa necessaria dello sviluppo economico e sociale, ma imbocca la strada alternativa dell'agricoltura, che corrisponde allo stato naturale dell'uomo, da cui l'uomo è stato trascinato fuori a forza dal “demone” del capitalismo». Cajanov attinge evidentemente alle considerazioni antimoderniste del suo tempo che incontreremo nel capitolo dedicato alla letteratura della crisi: ipotizza per esempio l'abolizione delle metropoli e la ricostruzione di relazioni culturali e sociali nelle città, sostituisce lo spirito di competizione della società

⁷¹ ALEXANDR V. CAJANOV, *Patesestvie moego brata Alekseja v stranu krest'janskoj utopii*, Moskva, 1920, tr. it. *Viaggio di mio fratello Aleksej nel paese dell'utopia contadina* di M. Boffito e V. Dridso, Torino, Einaudi, 1979.

⁷² THEODOR H. HERZL, *Altneuland*, 1902.

americana con gli antichi valori della Russia contadina (e zarista) ma «senza per questo rinunciare ai vantaggi del progresso tecnologico».

Il romanzo del secondo tratteggia l'utopia comunitaria e cooperativistica nella prospettiva dello Stato ebraico. In questo filone Verra inserisce anche i *Sentieri in Utopia* di Martin Buber. Lì il kibuz, forma di socialismo libero e aperto, viene contrapposto al socialismo burocratico sovietico che lo stesso Lenin avrebbe criticato affermando «Siamo diventati un'utopia burocratica»⁷³.

Nell'ambito dell'utopia comunitaria e cooperativistica, tesa a valorizzare gli aspetti spontanei del socialismo, andrebbe inoltre inserito, benché Verra non lo faccia, il *Che fare?* di Nikolaj Cerniscevkij⁷⁴.

C'è poi l'utopia ecologica che prospetta un'inversione di marcia nella civiltà contemporanea non tanto per motivi morali o in nome di una vita più felice, ma in base alla pura e semplice sopravvivenza della specie. Al riguardo Verra cita *L'utopia o la morte* di René Dumont⁷⁵ e *Ecotopia* di Ernest Callenbach⁷⁶.

Il primo prospetta un “socialismo della sopravvivenza”, imperfetto e suscettibile di revisioni, rassegnato a rinunciare all’“estrema abbondanza”, ma capace di arrestare la tendenza suicida della società capitalistica; il secondo, seguendo la forma tradizionale del viaggio immaginario in una comunità del futuro, descrive una società nata dal rifiuto dei principi americani, in primo luogo delle idee di progresso ininterrotto, di industrialismo al servizio di tutti e di crescita del prodotto interno lordo,

⁷³ MARTIN BUBER, *Pfade in Utopia*, Heidelberg, 1950, tr. it. *Sentieri in utopia* di Donatella Di Cesare, Milano, Marietti, 2009.

⁷⁴ NICOLAJ CERNISCEVSKIJ, tr. it. *Che fare?*, 1863, pubblicato nel 1905, di F. Verdinois, Milano, Garzanti, 2004.

⁷⁵ RENÉ DUMONT, *L'Utopie ou la mort*, Paris, 1973, tr. it. *L'utopia o la morte*, Bari, Laterza, 1974.

⁷⁶ ERNEST CALLENBACH, *Ecotopia. The novel of your future*, Berkeley, 1975, tr. it. *Ecotopia. Il romanzo del nostro futuro*, Milano, Mazzotta, 1979.

dove si è realizzato un radicale rovesciamento dell'etica protestante del lavoro per affermare il principio della sopravvivenza futura dell'umanità.

Un'attenzione particolare, soprattutto per il nesso che si sta qui cercando tra utopia e, come vedremo a breve, controutopia, tra raffigurazioni ottimistiche e previsioni catastrofiche, merita Anatole France che pubblica le sue utopie⁷⁷ proprio nei primi dieci anni del Novecento.

Nel primo, del 1905, «descrive il passaggio da una società capitalistica, lacerata da conflitti e guerre, a una società socialista armoniosa che ha saputo andare perfino oltre gli *slogans* tradizionali – libertà, uguaglianza e fraternità – e stabilire una cooperazione effettiva tra i suoi membri», una società dove le grandi metropoli sono state smembrate, le radici di delinquenza e alcolismo sono state estirpate, l'istruzione e le arti hanno ampio spazio per dare alla specie umana, o a quella superiore che la sostituirà, ulteriori possibilità di sviluppo.

Nel secondo, del 1908, si ipotizza una catastrofe finale a cui l'umanità giunge, a causa dei progressi tecnologici e sociali, dopo periodi di anarchia, distruzioni e «perfino una sorta di esplosione atomica, cui seguirà il ritorno alla vita primitiva per ricominciare il cammino verso la civiltà industrializzata e una nuova catastrofe, secondo il ciclo ripetitivo della “storia senza fine”».

Altrettanto sfiduciata e atterrita è l'utopia prospettata da Jack London ne *Il tallone di ferro*⁷⁸ del 1907. London si avvale di un espediente tipico del romanzo utopico, lo «sguardo retrospettivo a oltre sette secoli di distanza, attraverso un manoscritto scampato miracolosamente alla repressione poliziesca».

⁷⁷ ANATOLE FRANCE, *Sur la pierre blanche*, Paris, 1905, tr. it. *Sopra la pietra bianca* di Gustavo A. Marolla, Milano, Barion, 1925, e *L'île des pingouins*, Paris, 1908, tr. it. *L'isola dei pinguini* di Massimo Caputo, Milano, Sonzogno, 1922.

⁷⁸ JACK LONDON, *The iron heel*, New York, 1907, tr. it. *Il tallone di ferro* di Aldo Palumbo, Roma, Editori Riuniti, 1961.

Ma la catastrofe e l'annientamento della specie sono, secondo Verra, anche il timore, o l'ossessione, «che sta alla base delle diverse utopie di Wells»: *La Macchina del tempo* (*The time machine*) del 1895, *Il risveglio del dormiente* (*When the sleeper wakes*) del 1899, *Una utopia moderna* (*A modern utopia*) del 1905, *La liberazione del mondo* (*The world set free*) del 1913, *Uomini come dei* (*Men likes Gods*) del 1923, *The shape of things to come* del 1933 e *Gli astrigeni* (*Star begotten*) del 1937. Nella sua opera il conflitto delle classi è ricondotto alla legge più vasta della lotta per l'esistenza e la sopravvivenza così come i possibili rimedi sono più di natura aristocratica e tecnocratica che legati al mutamento della struttura economica e sociale: sfiduciato nelle istituzioni parlamentari e negli Stati, Wells confida «soltanto in un “governo mondiale” che realizzi una comunità socialista, cosmopolita e creativa» e nelle modificazioni del comportamento e dei condizionamenti psicologici.

Vanno infine ricordate le utopie di Hermann Hesse⁷⁹ e di Ernst Jünger⁸⁰. Il primo, costruisce un sogno platonico, un mondo potenziale conscio della propria relatività:

la “Castalia” è una sorta di provincia pedagogica qualificata dalla presenza di una comunità dedita al “gioco delle perle di vetro”. Si tratta – scrive Verra – di un esercizio simile al gioco degli scacchi, dove però i pezzi sono i valori e i contenuti della nostra civiltà: le conoscenze, i pensieri elettivi e le opere d'arte che l'umanità ha prodotto nei suoi periodi creativi, tutto ciò che *le successive epoche di studi hanno ridotto a concetti e possesso intellettuale* [...]. Un'utopia che a un certo punto, per bocca dello stesso “Maestro del gioco”, giunge a dubitare della propria legittimità di fronte alla storia, a *sentirsi minacciata dal rapido divenire di un mondo in declino*, ma che riafferma la propria funzione e il proprio rifiuto dell'impegno

⁷⁹ HERMANN HESSE, *Das Glasperlenspiel*, Zürich, 1943, tr. it. *Il giuoco delle perle di vetro* di Ervino Pocar, Milano, Adelphi, 1955.

⁸⁰ ERNST JÜNGER, *Auf den Marmorklippen*, Hamburg, 1939, tr. it. *Sulle scogliere di marmo* di A. Pellegrini, Milano, Guanda, 2002; *Heliopolis*, Tübingen, 1949, tr. it. *Heliopolis* di M. Guarducci, Milano, Guanda, 2006; *Gläserne Bienen*, Stuttgart, 1977, tr. it. *Le api di vetro* di H. Furst, Milano, Guanda 1993; *Eumeswil*, Stuttgart, 1977, tr. it. *Eumeswil* di M. T. Mandalari, Milano, Guanda, 2001.

politico: meglio sacrificare la propria persona che non la fedeltà allo spirito.

Il secondo, servendosi anche di ambientazioni tipicamente utopiche, ma con riferimenti e analogie alla situazione europea e tedesca del tempo, riversa la componente utopica «nel culto della grandezza etico-culturale contrapposta all'usura e alla vacuità di tutti i costumi e di tutte le ideologie. Protagoniste non sono qui né le masse né le classi sociali, quanto piuttosto, da una parte organismi militari, paramilitari o tecnologici così perfetti che si fanno dell'efficienza un culto e diventano, al limite, degli automatismi o, addirittura, tendono a sostituire la vita con dei robot (le "api di vetro"), dall'altra delle aristocrazie culturali ancora capaci di vita contemplativa».

Ora possiamo soffermarci sulle distopie, perché è in quella forma che si manifesta una cospicua mole di tematiche apocalittiche sia nell'Otto che nel Novecento.

Si è notato che già in parte nei *Viaggi di Gulliver* c'è un paese lontano dove le cose vanno male, peggio che nella realtà in cui opera Swift. A fianco dell'utopia, insomma, c'è la distopia, la quale, spiega Verra, indica «tutte quelle opere che in qualche modo appaiono di carattere analogo, ma di segno opposto alle utopie tradizionali, poiché descrivono come negativa la loro realizzazione».

Verra cita come esempi di distopia ottocentesca *Erewhon* di Samuel Butler del 1872 e *L'isola del dottor Moreau* (*The island of Dr. Moreau*) scritto da Herbert George Wells nel 1896, per precisare che il genere letterario si afferma più che altro nel Novecento: *Noi* (*My*), scritto fra il 1920 e il 1923 da Evghenij Ivànovic Zamjatin, *La fattoria degli animali* (*Animal farm*), ma più ancora *1984* di George Orwell (pseudonimo di E.A. Blair), rispettivamente del 1945 e del 1949, *Fahrenheit 451* di Ray Bradbury del 1953, *Uomini come dei* (*Men like Gods*) di Herbert George Wells del 1923. E ancora *Il congresso di futurologia* (*Kongres Futurologiczny*) di

Stanislaw Lem del 1971, *R.U.R. Rossum's Universal Robots* di Karel Capek del 1921, *I racconti (Collected short stories)* di E.M. Forster del 1947.

Servendosi della tecnica narrativa tipica delle costruzioni utopiche – ovvero sia di memorie, racconti, resoconti dal futuro, situazioni immaginarie – e presentando caratteri analoghi a quelli delle costruzioni utopiche – una descrizione precisa e dettagliata di ciò che avviene in quel luogo fantastico per mostrarne l'ordinamento alternativo ai sistemi esistenti nella realtà – la distopia mira a mostrare «come il perfezionismo, la preoccupazione di realizzare l'ottimale, abbia comportato la soppressione di quello che veramente interessa e costituisce l'uomo».

Come tutta la letteratura utopistica, alcune di queste opere descrivono «una realtà sociale isolata [...] dove tutto è perfettamente regolato in modo da costringere gli uomini a essere felici».

Una delle utopie negative più importanti del primo Novecento è *Il nuovo mondo (Brave new world)* di Aldous Huxley pubblicato nel 1932 che si apre con queste parole di Nikolaj Berdjaev, un autore che presto ritroveremo:

Le utopie appaiono oggi assai più realizzabili di quanto non si credesse un tempo. E noi ci troviamo attualmente davanti a una questione ben più angosciata: come evitare la loro realizzazione definitiva? [...] Le utopie sono realizzabili. La vita marcia verso le utopie. E forse un secolo nuovo comincia; un secolo nel quale gli intellettuali e la classe colta penseranno ai mezzi d'evitare le utopie e di ritornare a una società meno utopistica, meno "perfetta" e più libera⁸¹.

Spesso nella letteratura controutopistica è «l'amore a costituire l'elemento dirompente che mette in crisi la

⁸¹ ALDOUS HUXLEY, *Brave New World*, New York, Doran & Co., 1932, tr. it. *Il mondo nuovo* di L. Gigli e L. Bianciardi, in ALDOUS HUXLEY, *Il mondo nuovo - Ritorno al mondo nuovo*, Milano Mondadori, 1984.

conformità al sistema».

Vi è inoltre «l'accentuazione della funzione antiutopica della cultura, considerata come uno strumento anticonformistico e liberatorio rispetto alla chiusura del sistema compiuto, perfetto e totale».

Tant'è che in molte controutopie è il libro il bersaglio della repressione utopica. E ancora: molti temi tipici della controutopia emergono e si affermano «all'interno stesso delle costruzioni utopiche o, se si preferisce, come molte tematiche utopiche, portate all'estremo, si [rovesciano] in prospettive minacciose e contrastanti con la speranza utopica stessa».

Ci sono poi una serie di opere che «tradiscono in forma utopica e fantascientifica la preoccupazione profonda per i possibili esiti negativi delle modifiche delle caratteristiche biologiche e genetiche della specie, su cui pure tanta utopia fa affidamento».

È ovviamente un attacco alla scienza, alle sue conquiste più azzardate, alle sue frontiere più estreme. E, trattandosi di un attacco alla scienza, non può che essere anche un attacco alle applicazioni della scienza, prima fra tutte la tecnica e la sua realizzazione concreta: la macchina. Tema caratteristico della controutopia, scrive Verra, «è quello del rapporto tra l'uomo e la macchina, visto però nella versione opposta a quella trionfalistica per cui la macchina rappresenta un semplice prolungamento delle capacità dell'uomo di dominare la natura. Al contrario, si tratta di una prospettiva più cauta o perfino negativa».

Al proposito Verra cita il capitolo *Il libro delle macchine* di *Erewhon*, dove Butler descrive «il potenziale rovesciamento del rapporto tra uomo e macchina, per cui sarà la macchina a ridurre l'uomo a proprio schiavo e a strumento del proprio sviluppo, provocandone per giunta un irrimediabile indebolimento».

Analizzando il libro di Zamjatin, Verra nota:

... il vero problema è se sia mai possibile pensare a una rivoluzione che sia veramente l'*ultima*, che realizzi un equilibrio sociale perfetto, o se, al contrario, l'*entropia psicologica*, l'acquiescenza così raggiunta e propugnata non siano invece qualcosa di terribilmente dannoso e paralizzante.

Nel caso di Zamjatin, scrive Verra, l'obiettivo è un regime politico totalitario, in quello di Huxley «lo sviluppo inesorabile della civiltà industriale e delle sue esigenze organizzative».

Genetica, ipnopedia (una psicologia persuasiva trasmessa durante il sonno), droga (il soma) sono gli strumenti con cui è stata costruita una comunità perfettamente regolata e felice. Nella *Fattoria degli animali*, Orwell attacca invece il totalitarismo – di stampo sovietico – «mostrando come la rivoluzione compiuta in nome dell'uguaglianza possa trasformarsi in una nuova e feroce tirannide» e si spinge più avanti, con *1984*, descrivendo i metodi usati da un sistema totalitario: la mistificazione propagandistica, la strumentalizzazione del linguaggio.

Nelle controutopie Verra non vede solo un elemento di apocalittico abbandono. Scrive che non rappresentano soltanto «una reazione di sconforto al cadere di illusioni progressiste o di sconcerto di fronte ai paurosi aspetti del totalitarismo, ma una dimensione critica interna al pensiero utopico, un ammonimento a non perdere mai il doveroso distacco rispetto agli strumenti politici o tecnologici elaborati per realizzare il progetto alternativo ottimale e a non lasciarsi travolgere dalle loro potenzialità non sempre incondizionatamente positive».

Il quadro dei temi adottati dalla letteratura utopica o distopica è ora completo, ma merita spendere qualche parola su quella saggistica che si è misurata con la critica o l'elogio della costruzione utopica.

Karl Mannheim, per esempio, in *Ideologia e utopia*⁸²

⁸² KARL MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929, tr. it. *Ideologia e utopia*, Bologna, Il Mulino, 1957.

pubblicato nel 1929, contrappone l'ideologia espressa dai gruppi dominanti fino a nascondere lo stato reale della società per conservarla com'è, all'utopia espressa dai gruppi subordinati per trasformarla.

L'accento sulle "possibilità" contenute nell'utopia lo mette anche Ernst Bloch, in varie opere che coprono tutto l'arco del suo pensiero⁸³. Egli ritiene che utopia e speranza siano condizioni della scienza perché consentono alla coscienza di cogliere il *Vor-Schein* (il pre-apparire, il pre-lucere, ma anche il significato) di una realtà. Non ci sarebbe scienza se non ci fosse il carattere "anticipatore" dell'uomo⁸⁴. L'utopia non è una delle tante possibilità del pensiero umano, ma la sua dimensione caratteristica, che consente il collegamento tra futuro e passato.

Il carattere rivoluzionario dell'utopia viene sottolineato anche da Walter Benjamin⁸⁵, per il quale l'utopia è un concetto che appartiene alla «polemica complessiva contro le concezioni storicistiche del tempo [...] la storia non deve essere una serie di eventi che scorre in modo continuo e omogeneo, ma un processo interrotto da "catastrofi", punteggiato da attimi dirompenti».

L'associazione dell'utopia alla catastrofe è riscontrabile anche in Theodor W. Adorno⁸⁶, per il quale l'utopia ha

⁸³ ERNST BLOCH, *Geist der Utopie*, München, 1918, poi n.e. Berlin, 1923, tr. it. *Spirito dell'utopia* di V. Bertolino e F. Coppellotti, Firenze, Sansoni, 1980; *Das Prinzip Hoffnung*, 1938-1947, poi n.e. Frankfurt am Main, 1959, 2 voll.; *Aesthetik des Vor-Scheins*, Frankfurt am Main, 1974, 2 voll.; *Abschied von der Utopie?*, Frankfurt am Main, 1980.

⁸⁴ Sulla scorta di queste riflessioni Bloch «rivolge una critica piuttosto aspra alla psicanalisi e alla psicologia del profondo e al loro privilegiamento del sogno notturno rispetto a quello diurno». VALERIO VERRA, *Utopia*, cit..

⁸⁵ WALTER BENJAMIN, *Paris die Hauptstadt des XIX Jahrhunderts*, e *Geschichtsphilosophische*, in *Illuminationen*, Frankfurt am Main, 1955, tr. it. *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a c. di Renato Solmi, Torino, Einaudi, 1982.

⁸⁶ THEODOR WIESENGRUND ADORNO, *Aesthetische Theorie*, Frankfurt am Main, 1970, tr. it. *Teoria estetica*, a c. di F. Desideri e G. Matteucci, Torino, Einaudi, 1978 e il colloquio telefonico *Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen*

essenzialmente una funzione di critica storica e sociale. L'arte, per Adorno, ha sempre un'intenzionalità utopica che – scrive Verra – in quanto «"contromovimento" rispetto alla società esistente non può mai pretendere o illudersi di tradursi in un'immagine positiva e descrittiva della società a venire. Al contrario, la nuova arte riesce a esprimere l'inesprimibile solo attraverso la sua *assoluta negatività*, solo attraverso l'immagine dello *sfacelo*, della *rovina*. A formare tale immagine concorrono tutte le stimmate del repellente e dell'orrido. Ma è soltanto così [...] che l'arte può [...] essere coscienza critica di un'epoca dove la possibilità dell'utopia (che la terra [...] sia già adesso, qui, immediatamente, un paradiso) si unisce con la possibilità della *catastrofe totale*».

Ernst Cassirer – partendo dal carattere intrinsecamente “simbolico” dell'intelletto umano, dal fatto cioè che la conoscenza ha necessità di valersi di simboli e di distinguere tra cose reali e possibili – giunge ad attribuire all'utopia corrispondenza con il pensiero etico, il quale non può mai accondiscendere ad accettare semplicemente il dato. «La grande missione dell'Utopia – scrive Cassirer – è di dar adito al possibile, in opposizione alla passiva acquiescenza all'attuale stato di cose. È il pensiero simbolico che trionfa della naturale inerzia dell'uomo e lo dota di una nuova facoltà, la facoltà di riformare il suo universo»⁸⁷.

Se per Cassirer l'utopia ha una direzione riformatrice, per Karl Popper⁸⁸ essa invece è inevitabilmente condannata a tradursi in esasperazioni totalitarie, a sacrificare incessantemente il presente al futuro, a porsi fini

Sehnsucht, in R. TRAUB e H. WIESER, *Gespräche mit E. Bloch*, Frankfurt am Main, 1978.

⁸⁷ ERNST CASSIRER, *Essay on man*, New Haven, 1944, tr. it. *Saggio sull'uomo*, Roma, Armando editore, 2004.

⁸⁸ KARL POPPER, *Utopia and violence*, 1947, in *Conjectures and refutations*, London, 1963, tr. it. *Congetture e confutazioni*, Bologna, Il Mulino, 1972.

assoluti ai quali subordinare ogni azione ricorrendo alla violenza. Per Popper, scrive Verra, «l'utopia per il suo carattere di progetto statico e totale genera al tempo stesso frustrazione e violenza e ha quindi un esito totalitario».

Abbiamo accennato al rapporto che l'utopia ha con il pensiero mitico e religioso, con le età dell'oro, i periodi della felicità e dell'innocenza, le Gerusalemme celesti. A differenza del mito,

l'utopia non prospetta un ritorno a uno stato originario, cronologicamente o psicologicamente anteriore a quello storico, quanto piuttosto descrive o progetta un mondo storico alternativo rispetto a quello esistente. Anche se spesso l'utopia esalta una maggiore semplicità di vita e di costumi e un atteggiamento non di dominio, ma di conciliazione con la natura, questo stato di felicità non appare come originario o gratuito, ma come frutto di un sapiente ordinamento che l'uomo ha saputo darsi e mantenere, a differenza di quanto è avvenuto nella realtà storica a noi conosciuta.

Queste considerazioni di Verra ci riportano ai nessi tra utopia ed escatologia, e quindi alla relazione della prima con l'idea di fine del mondo.

Per Verra è indispensabile cogliere la differenza tra l'una e l'altra: l'escatologia ipotizza un'iniziativa divina, l'utopia invece l'affida alla volontà dell'uomo, al punto tale che può essere definita con Martin Buber «l'immagine ottimale della società in cui non operano altri fattori all'infuori della volontà umana»⁸⁹.

Di più: è proprio con l'attenuarsi delle speranze escatologiche che storicamente sono fiorite le utopie, mentre solo dopo la Rivoluzione francese «molta utopia politica ha ereditato e incarnato, secolarizzandola, la carica escatologica del cristianesimo».

Nel trattare similitudini e divergenze fra utopia ed escatologia, Verra ricorda *Critique and justification of utopia* di

⁸⁹ MARTIN BUBER, *Psade in Utopia*, Heidelberg, 1950, tr. it. *Sentieri in Utopia*, Milano, edizioni Comunità, 1967.

Paul Tillich, il quale sostiene che l'exasperazione delle differenze fra l'una e l'altra finisce per snaturarle entrambe. Già da queste righe di Verra è possibile comprendere perché dalla delusione per gli insuccessi delle utopie nel XX secolo siano sorte tanti presagi catastrofici:

L'utopia infatti è indispensabile per intendere tanto il principio quanto il fine della storia, poiché esprime l'essenza e il *telos* dell'uomo e ne anticipa le possibilità non ancora realizzate, come dimostrano le grandi utopie, da quella ebraica a quella marxista. Tuttavia il rischio dell'utopia è quello di chiudersi in se stessa dimenticando e negando la finitezza dell'uomo, quegli aspetti cioè per cui l'uomo è estraniato a se stesso; questa è l'*impotenza* dell'utopia che dà poi luogo a forme di estrema delusione per l'impossibilità di realizzarla o, peggio, a forme di terrorismo come pretesa di realizzarla a ogni costo. L'utopia deve essere quindi corretta e integrata costantemente da un momento di trascendenza, deve avere una dimensione verticale, oltre che orizzontale, e questo a vantaggio non solo dell'utopia, ma della stessa trascendenza, che altrimenti si risolve in un misticismo conservatore e indifferente rispetto alla storia. Queste, per Tillich, [...] sono] la dolorosa testimonianza del dramma politico dell'Europa del nostro secolo o, quanto meno, dei suoi primi decenni; la caduta della fiducia ottocentesca nel progresso lineare e illimitato ha portato molte coscienze religiose a chiudersi in se stesse rifiutando ogni intervento nella vita politica e sociale come compromettente la purezza del messaggio e, viceversa, ha portato grandi movimenti rivoluzionari a respingere in modo totalitario e terroristico ogni dimensione trascendente e religiosa, considerandola come un potenziale indebolimento del processo rivoluzionario stesso.

All'inizio di questo volume abbiamo associato, perché prima l'ha fatto la storia, l'idea di fine del mondo – l'apocalisse intesa in questo senso – all'idea di Millennio e quindi ora possiamo procedere a congiungere questo e il millenarismo all'utopia e all'utopismo.

Il discrimine tra il primo e il secondo, scrive Placanica «è sottile, ma esiste [...]: ogni Millennio è un'utopia, convinzione che la Fine sta per giungere e che essa ci porterà un mondo nuovo mai visto (*à topos, nessun luogo*); così

come ogni utopia è Millennio, giacché la società geometricamente immaginata non potrà aversi che in un futuro ordinato dal Destino»⁹⁰.

Ma qui cominciano le differenze.

[...] i sostenitori dell'utopia sono ben convinti della dimensione "utopica" e puramente ideale della "città" immaginaria costruita da loro [...]; mentre i movimenti millenaristici sono convintissimi assertori dell'avvento vicino dell'*éschaton* [...] e con fiducia, ne indicano i segni premonitori. E, ancora, il campo di riflessione e di operatività dell'utopista raramente va al di là del singolo pensatore, di qualche seguace e di pochissimi sodali; laddove il millenarista trascina folle [...]. Al di là della fede, l'utopismo ha bisogno di pensiero [...]; il millenarismo ha bisogno di azione, e di una fede che si lasci dietro il pensiero. [...] l'utopia [...] non ha avuto bisogno di religioni organizzate in sistema [... il millenarismo], invece, ha avuto essenziale bisogno di un radicamento nella tradizione religiosa [...].

L'utopia aveva bisogno «di libro e di lucerna», il Millennio «della parola, della testimonianza visibile della fede vivente, magari del sacrificio [...] l'utopista non profetava [...] e a profetare, invece, era l'apostolo del millenarismo [...] gli utopisti o sono stati più innocui [...] oppure hanno seminato un dissenso che solo lentamente si è evoluto [...] quale soluzione alternativa al mondo imperante; laddove la lotta del potere contro Millennio e millenaristi è stata immediata e quasi sempre dura [...] fermo restando che in entrambe le tensioni il fine da realizzare era la felicità vera di uomini veri, l'utopia era [...] un "ordine" da costruirsi, al posto del "caos" [...] al popolarismo millenaristico [...] premeva la distruzione dell'edificio politico presente».

Il primo – nota infine Placanica – era immerso nella *pars costruens*, il secondo nella *pars destruens*. «... l'utopismo ha potuto fare a meno della catastrofe [...] al contrario i

⁹⁰ AUGUSTO PLACANICA, *Millennio*, cit., da cui sono tratte anche le successive citazioni.

grandi eventi collettivi [...] sono stati per la mitografia millenaristica lo spunto e il segno di un imminente tracollo della società e della storia».

Nell'utopia c'è la solida costruzione della città reale, se pure immaginata; nell'ipotesi millenaristica c'è la prefigurazione di qualcosa di bello e santo, ma assolutamente vago

A noi preme tuttavia sottolineare che la fine del mondo è un «non-luogo». O meglio... è un *topos*, ovviamente, e di questo ci stiamo occupando. Se consistesse nell'estinzione del genere umano ma non nella distruzione del pianeta che lo ospita, anche in tal caso resterebbe un “qui”, uno spazio, un luogo. Non lo è in quanto non è “ora”, nel tempo, ma solo prevista o immaginata. Perciò è utopia. Non di meno, o non per ciò, non merita attenzione. Pur avendo la consapevolezza della sua natura completamente immaginaria.

10. L'anno 900 con l'uno davanti

Bene, ora possiamo tornare a vedere come si è concretizzata l'attesa dell'anno 900 con l'uno davanti, l'ultimo di quella lunga serie di *fin de siècle* prima che giunga la fine del millennio.

Abbiamo già fatto alcune scorribande nel XX secolo, ma ora torniamo al 1801, anno in cui apparve la prima rivista interamente dedicata a un secolo. A quello appena iniziato, naturalmente, il decimo nono. Si chiamava "Eumonia" e venne pubblicata in Germania. Ne seguirono altre a Boston, a New York, a Filadelfia, a Parigi e a Londra, a Genova. Altrettanta fortuna ebbero i club contrassegnati dalla cifra XIX.

Nel bel mezzo dell'Ottocento scomparve la I e si cominciò a celebrare il secolo venturo, il ventesimo: testate giornalistiche, club e collane editoriali, come quella della casa editrice Rand Mc Nally Company che mandò in libreria 167 titoli nella collana "Twentieth Century Series". A due lustri dal finir del secolo l'anonimo redattore di una rivista letteraria notava sconsolato che ben presto i libri dedicati ai cent'anni a venire o a quelli successivi sarebbero stati così numerosi da catalogare l'argomento come mortalmente noioso.

Mark Twain snobbava quella proiezione in avanti, annotando nei suoi taccuini: «il mio cuore è tutto per il mio secolo»⁹¹.

⁹¹ MARK TWAIN, *Notebook*, a c. di A. B. Paine, New York, 1935.

Scrivono Schwartz: «Nel 1885 si aveva già l'impressione di vivere alla fine del secolo. L'Anticristo, ossia la bestia dell'Apocalisse, non era perito nel 1886-87, come aveva immaginato più d'un esegeta del millenarismo dai tempi di Isaac Newton. Neppure la Shipton, una sibilla del XVI secolo, ci aveva azzecato...»⁹². A lei si deve il verso che suona così: «No, non ci sarà più mondo alcuno / nel mille e ottocentottantuno»⁹³.

È in quell'anno, il 1885, che l'espressione *fin de siècle* fece il suo esordio come espressione a sé stante. Ci fecero su una commedia, fu il titolo d'un romanzo, la usarono per definire comportamenti individuali e l'essenza dell'epoca. Di lì a poco l'avrebbero chiamato anche *Belle Époque*.

L'anno prima esce quello che a pieno merito è considerato il primo titolo nella lunga collana del decadentismo, *A ritroso* (*A rebours*), il romanzo di Huysmans che porta il suo personaggio a ritroso avendo perso ogni speranza nel proprio tempo.

Nel *Ritratto di Dorian Gray*, Oscar Wilde fa rispondere «fin du globe» alla padrona di casa punzecchiata da Lord Henry che le mormora «fin de siècle»⁹⁴, e il patto satanico per non perder la giovinezza non può non essere interpretato come un desiderio di fermare il tempo e non dover affrontare quello futuro.

In un romanzo del 1891, *Anime stanche* del tedesco Arne Garborg, da quell'espressione, *fin de siècle*, si passa a «fine della civiltà europea», frase che ricorrerà presto in diverse sfaccettature in quella che ormai ha preso il nome di «cultura della crisi».

I dieci anni che anticipano il 1900 sono «anni conclusivi e di transizione insieme, anni di nervosismo, di

⁹² HILLEL SCHWARTZ, *A ogni fine di secolo*, cit., da cui, salvo diversa indicazione, sono tratte le citazioni di questo capitolo.

⁹³ Cf. WILLIAM H. HARRISON, *Mother Shipton Investigated*, Londra, 1881.

⁹⁴ OSCAR WILDE, *The Picture of Dorian Gray*, 1890, tr. it *Il ritratto di Dorian Gray*, di B. Bini, Milano, Feltrinelli, 1991.

decadenza, di noia e di ricerca del brivido, di suicidi e di ruote panoramiche da luna park, di mancanza di fede e di filosofie occultiste, di anarchia e di artificiosità, di tutti quei comportamenti che nel 1902 furono definiti “maniaco-depressivi”».

Eppure i novant'anni che li avevano preceduti avevano dato un tal numero di invenzioni - e scoperte dalla luce elettrica al tram, dalla nave a vapore al telegrafo, dalla pastorizzazione al vaccino per la tubercolosi, per dirne solo qualcuna - che il confronto con lo stesso periodo del secolo precedente portava alla «giustapposizione di una stella al sole di mezzogiorno»⁹⁵. La celebrazione di tutto ciò avvenne nell'Esposizione di Parigi del 1900 e, qualche anno prima, nell'Esposizione Colombiana di Chicago.

Così, c'era chi considerava il proprio secolo superiore non solo a ciascuno di quelli che l'avevano preceduto, ma all'intera somma di essi (Alfred Russel Wallace) e chi notava una maggior differenza tra i propri tempi e quelli di Napoleone che non tra quelli di Napoleone e Giulio Cesare (Jane de Forest Shelton).

Velocità, rapidità, fretta, brevità e concisione: tanto per capirsi, *Il giro del mondo in ottanta giorni* e il frenetico ritmo del *Volo del calabrone* di Rimskij-Korsakov, anno 1890 il primo, 1900 il secondo.

I profetici timori non si placarono tuttavia e Schwartz vi annovera in quell'ultimo scorcio di secolo mormoni, avventisti americani, vari personaggi di non celebre nome, sette come quelle che si ritirarono nel Brasile nordorientale per sfuggire alla fine del mondo prevista per l'anno 00, o analoghe in Turchia, Afghanistan, India, Sudan.

Ma sempre più spesso i pronostici e le predizioni si avvalevano ora della magica matematica presa in prestito alla sociologia, alle sue statistiche, ai suoi tassi e ai suoi

⁹⁵ EDWARD W. BYRN, *The progress of Invention in the Nineteenth Century*, New York, 1900.

indici. Un altro tipo di previsioni, intanto, aveva affinato i suoi strumenti: quelle meteorologiche. Nel 1882 esce il “Wall Street Journal” e la Dow Jones & Company del suo fondatore azzarda altri tipi di presagi. Abbandonate le viscere degli animali, i fondi di caffè e l’interpretazione delle saette, si tenta comunque di prevedere il futuro, e anzi forse ora più di prima, anche quando non è tanto roseo.

Una così cospicua produzione scientifica e tecnologica poté dare avvio a un genere letterario, quello fantascientifico, fra i cui artefici spicca Jules Verne, nel quale confluirono, come abbiamo già visto, profezie utopistiche di mondi migliori e nuove visioni di cataclismi capaci di spazzar via il genere umano, come l’invasione degli alieni di cui Herbert George Wells, dette conto nel 1898 con la *Guerra dei mondi*. La calata dei marziani, portatrice di dannazione o salvezza, comparve in almeno un’altra cinquantina di opere letterarie dell’epoca⁹⁶.

Si moltiplicarono così gli avvistamenti. Se nel 1790 tre rispettabili francesi avevano osservato «un globo ardente quanto una carrozza», una «nave volante luminosa» aveva attraversato le stelle sopra la Louisiana nel 1800 dove sessant’anni dopo fu visto invece un «incrociatore lungo oltre 270 metri, del colore di una fornace», nel 1896 una aeronave fu vista solcare il cielo della California e un uccello meccanico volare sopra il Cile. E poi ancora Golfo persico 1879, Inghilterra 1882, Polonia 1892.

In senso immaginario sulla Luna, dove l’uomo sbarca solo nel 1969, ci si era andati già da molto tempo – nell’antica Grecia con *Storie vere* di Luciano di Samosata, nel Cinquecento con l’*Orlando furioso* di Ludovico Ariosto, nel Seicento con Cyrano de Bergerac, e poi, alla fine del Settecento con l’anonimo che vi ci sparò su una palla di

⁹⁶ Qui vengono citati: PERCY GREG, *Across the Zodiac*, 1880; HUGH MC COLL, *Mr Stranger’s Sealed Packet*, 1889; ROBERT CROMIE, *A Plunge into Space*, 1890; WILLIAM SIMPSON, *The Man from Mars*, 1891; HENRY OLERICH, *A Cityless and Countryless World*, 1893; GEORGE DU MAURIER, *The Matrian*, 1896.

cannone il Barone di Münchhausen –, e anche i tentativi di spiccare in volo affondavano nella notte dei tempi con il mito di Icaro ma, preceduto dai palloni dei fratelli Montgolfier alla fine del Settecento, il dirigibile di Zeppelin si alzò in cielo solo nel 1900 e tre anni dopo decollarono i fratelli Wright.

S'è detto di come i nuovi aruspici avessero abbandonato le più che millenarie usanze, compresa l'interpretazione dei sogni, che però ora fa ritorno con pretese meno cabalistiche, ma altrettanto sotteriologiche: il *Traumdeutung* di Sigmund Freud uscito nel 1899, ma datato 1900 per enfatizzarne il suo valore epocale.

Il capodanno del secolo conosce la già vista querelle sulla datazione dei calendari, battibeccando se questo debba esser spostato allo 00 o allo 01, così che i festeggiamenti per il 1° gennaio 1901 furono «più estesi ed elaborati di quelli per ogni precedente volgere di secolo».

Così, malgrado il tam tam di non poche sciagure in qua e in là per il globo, in quel fatidico giorno di un mondo che ormai aveva poche zone d'ombra sulle proprie carte geografiche, corsero fiumi di champagne.

11. Un capodanno lungo un secolo

Tutte queste teorie [...] sono solamente dei sofismi! [...] Infatti sostenere questa teoria di rinnovamento di tutto il genere umano mediante il sistema del proprio interesse equivale secondo me press'a poco a... sì, a sostenere, con Buckle, che l'uomo, grazie alla civiltà, mitiga i suoi costumi, e perciò diventa meno sanguinario e meno atto alla guerra. [...] Guardatevi un po' intorno: il sangue scorre a fiumi, e per giunta quasi con allegria, come se si trattasse di *champagne*. Eccovi davanti tutto il nostro secolo diciannovesimo.⁹⁷

È il 1864 quando Fëdor Michajlovič Dostoevskij pubblica queste parole in *Memorie dal sottosuolo* dandoci il senso del macabro brindisi a cui abbiamo accennato alla fine del capitolo precedente.

Un bel po' di anni più tardi, 74 per l'esattezza, nel 1938, Joseph Roth gli farà eco ne *La cripta dei cappuccini*:

⁹⁷ FEDOR DOSTOEVSKIJ, *Žapiski iz podpol'ja*, 1864, tr. it. *Ricordi dal sottosuolo* di S. Ferrigni, in *Il romanzo del sottosuolo*, a c. di G. Pacini, Milano, Feltrinelli, 1974. Henry Thomas Buckle (1821-1862), è uno storico inglese che nella sua incompiuta *Storia della civiltà in Inghilterra* sosteneva che il progresso dei popoli è regolato da leggi e principi certi come quelli che regolano il mondo fisico. Nell'introduzione al romanzo Gianlorenzo Pacini ricorda «che l'eroe dei *Ricordi* venne immediatamente contrapposto al rivoluzionario Rachmetov, eroe di *Che fare?*, romanzo in cui il pubblicitista progressista Cernysevskij propagandava gl'ideali del socialismo utopistico. L'ideale e la fede di Rachmetov sono costituiti dalla Ragione, mentre fin dall'inizio la polemica del protagonista dei *Ricordi* si rivolge proprio contro la Ragione, dimostrando che chiunque si professi suo seguace e pretenda fondare su di essa la propria azione va a cadere necessariamente nell'assurdo» (*Dostoevskij e il sottosuolo*, in FEDOR DOSTOEVSKIJ, *Il romanzo del sottosuolo*, cit.).

Sopra i bicchieri dai quali spavaldamente bevevamo, la morte invisibile incrociava già le sue mani ossute⁹⁸.

Ha visto tutto l'orrore della Prima guerra mondiale e sente nell'aria la catastrofe della Seconda sulle cui ceneri resterà desta per tutto il Novecento una nuova percezione di fine del mondo.

Tracciare un confine netto tra quei due secoli, in termini di sensibilità e percezioni, tra Otto e Novecento, è impresa non facile e forse inutile se non per l'ossequio alla cronologia.

Per cui procederemo un po' "random" per comprendere quello che può apparire come il più apocalittico di tutti i secoli, forse per il solo fatto che molti di noi ci sono passati in mezzo.

S'è visto la fine del mondo pensata in Technicolor, con una miriade di effetti speciali e al ritmo frenetico della *Cavalcata delle Valchirie* di Wagner sparata dagli altoparlanti installati su un elicottero, ma anche in bianco e nero e sottotono, come la si è avvertita nella sfida a scacchi la morte che attende il cavaliere Antonius Block tornato dalle crociate ne *Il settimo sigillo* (1957) di Ingmar Bergman.

Oltre che servirsi dell'epica musica che ha incendiato il cuore di Nietzsche, Thomas Mann e Robert Musil – la prima messa in scena del secondo episodio de *L'anello dei Nibelunghi* è del 1870 –, il film di Francis Ford Coppola *Apocalypse now* (1979) si avvale come soggetto di *Cuore di tenebra* (1899 a puntate e in volume 1902) di Joseph Conrad in parte mescolato con *Un avamposto del progresso* (1897) dello stesso autore. Fra questi due estremi le modalità di rappresentazione dell'apocalisse possono assumere una grande ampiezza di sfumature.

⁹⁸ JOSEPH ROTH, *Die Kapuzinergruft*, Amsterdam, Allert de Lange, 1938, tr. it. *La cripta dei cappuccini*, di L. Terreni, Milano, Adelphi, 1978⁶.

La si può descrivere ricorrendo a una scena tratta da *007 operazione Goldfinger* (1964) quando il gas nervino del perfido avversario di James Bond fa cadere ad uno ad uno, come le tessere di un domino urtato da una parte della sua dislocazione, i soldati di guardia a Fort Knox e immaginare che la falcidia dell'umanità avvenga in modalità analoghe, poco importa se offrendo ad essa l'opportunità di trascinarsi errabonda per qualche istante in preda alle più atroci sofferenze o meno.

Si può pensare a una palla di fuoco che investe il pianeta, a un terremoto che ne scuote le fondamenta e inghiottisce tutto, a un'onda lunga – lo tsunami – che non conosce barriere, al magma che erutta spargendosi per ogni dove, a una pioggia senza fine che finisce per sommergere tutto, a un bacillo silente che riempie di piaghe e toglie il respiro.

Emendato dal lieto fine, l'episodio della *Fantasia* di Walt Disney (1940), scandito dal poema sinfonico (1897) di Paul Dukas ispirato a *Der Zauberlehrling* di Goethe (1797) – che vede Topolino nei panni dell'apprendista stregone intento a scatenare presuntuosamente, con la sua magica scienza, le forze della natura fino a quando esse si ribellano e prendono il sopravvento – è una sintesi perfetta di come molte altre volte si è pensato all'ultimo dei giorni.

Nel *Doctor Faustus* di Thomas Mann (1947) lo stregonesco patto col diavolo di Adrian Leverkühn – ma farebbe poca differenza se si prendesse la tragica opera teatrale di Christopher Marlowe del 1590, il più celebre testo di Goethe messo a punto fra il 1772 e il 1831 o il romanzo che il figlio di Thomas Mann, Klaus pubblica nel 1936 col titolo *Mephisto* – mescola una tragedia individuale all'inesorabile destino di una nazione, o di una specie, che ha abdicato ai propri lumi della ragione. E d'altra parte non si può non leggere nello stesso modo *Il ritratto di Dorian Gray* di Oscar Wilde del 1890: quale che sia l'obiettivo per il quale, o la merce in cambio della quale, si vende l'anima

al demonio, la condanna è la medesima e quel supplizio riguarda tutti, nessuno escluso.

La morte individuale, insomma, può essere il paradigma o raffigurare per analogia la china spietata e irreversibile che l'umanità può intraprendere. Per restare a Thomas Mann, ne è un altro esempio l'epidemia di colera asiatico a cui, in *La morte a Venezia* (1912), si sacrifica l'inizialmente serio e dotto Gustav von Aschenbach, abbagliato e corrotto fino agli inferi della pedofilia e dell'omosessualità dalla bellezza di Tadzio che, nella trasposizione cinematografica di Luchino Visconti (1971), assume alla fine le forme del *David* del Verrocchio.

Parlano un analogo linguaggio anche l'Antonio Roquentin de *La nausea* (1932, poi rivisto nel 1938) di Jean Paul Sartre, o, in toni assai più sommessi, *La noia* (1960) di Alberto Moravia. Dicono di un uomo spaesato, che non crede più nell'esistenza, per il quale tutto, anche il banale e l'ordinario, è divenuto fastidioso e insopportabile. Il cui male di vivere è una condanna individuale che accomuna tuttavia il genere umano.

E allora torniamo all'uomo malato di «coscienza ipertrofica» delle *Memorie dal sottosuolo* (1864) di Fëdor Michailovič Dostoevskij o a un altro personaggio che gli somiglia molto: il protagonista del racconto *L'ultima visita del Gentiluomo malato* (1906) di Giovanni Papini che nello stesso anno, con *Il crepuscolo dei filosofi*, decreta la morte dell'amore per il sapere.

Del gentiluomo malato di Papini: «Nessuno seppe mai il vero nome»⁹⁹.

Tutti lo chiamavano in quel modo, ma senza sapere cos'avesse, senza conoscere cosa lo tormentasse, senza suggerire come curarsi. «Nessuno gli chiese mai quale fosse

⁹⁹ GIOVANNI PAPINI, *L'ultima visita del Gentiluomo malato* in *Il tragico quotidiano. Favole e colloqui*, Firenze, Lumachi, 1906, ora in AA.VV., *Racconti italiani del Novecento* a c. di Enzo Siciliano, Milano, Mondadori, 2001, da cui sono tratte anche le successive citazioni.

il suo male e perché mostrasse di non curarlo. [...] Nessuno seppe dove fosse la sua casa; nessuno gli conobbe padre o fratelli». Niente linea discendente, dunque, niente relazioni orizzontali, non passato né futuro.

Solo quando il narrante, protagonista dell'ultima visita, in quell'estrema occasione, gli chiede «Che avete? [...] il vostro male vi tormenta più degli altri giorni?», il Gentiluomo rivela: «Voi credete dunque, come tutti, ch'io abbia un male? Che ci sia un male che *sia mio*? Perché non dire ch'io sono, io stesso, *un male*? Non c'è niente che sia mio, intendete? Non c'è niente che mi appartenga! Ma io sono di qualcuno e c'è qualcuno a cui appartengo!».

Egli infatti non è un uomo reale, è «nient'altro che *la figura di un sogno*», fatto – come disse Shakespeare – «*della stessa stoffa colla quale son fatti i vostri sogni!*. Esisto perché c'è *uno* che mi sogna».

Sognandolo, quell'uno l'ha fatto esistere e smettendo di sognarlo potrebbe distruggerlo. Per cui: «Nei primi tempi ero spaventato dal pensiero che poteva bastare la più piccola cosa per svegliarlo, cioè per annientarmi. Un grido, un rumore, un soffio poteva ad un tratto calarmi nel nulla. [...] Tremavo ogni istante all'idea di commettere qualcosa che potesse offenderlo, spaventarlo e perciò svegliarlo»: Poi, invece, «tutto ho tentato per giungere al riposo dell'annientamento; tutto ho messo in opera per interrompere questa triste commedia della mia vita apparente, per distruggere questa ridicola larva di vita che mi fa simile agli uomini».

Quell'uomo malato «Era, veramente, un *seminatore di spavento*».

L'uomo del sottosuolo di Dostoevskij, invece, a differenza del Gregor Samsa delle *Metamorfosi* (1915) di Franz Kafka, non è «riuscito a diventare neppure un insetto. Vi assicuro con la massima serietà che molte volte ho desiderato di diventare un insetto.

Ma non ho ottenuto neppure questo onore». ¹⁰⁰

Quanto più forte era in me la coscienza del bene e di tutto ciò ch'è "bello e sublime", con tanto più entusiasmo mi lasciavo sprofondare nel mio fango fino a impantanarmi completamente. [...] Si sarebbe detto che proprio quello fosse il mio stato più normale, e non una forma di malattia o di perversione, tanto che alla fine mi passò ogni voglia di lottare contro quella perversione. E fu così che per poco non mi convinsi (o forse me ne convinsi davvero) che quello evidentemente era il mio stato normale.

Il livore dell'uomo del sottosuolo ha come bersaglio la teoria del "bello e sublime", di Kant, ovvero la Ragione. E la stessa idea di civiltà:

La civiltà elabora nell'uomo una molteplicità di sensazioni... e assolutamente nient'altro. E attraverso lo sviluppo di questa molteplicità di sensazioni può darsi che l'uomo arrivi fino al punto di provare piacere nello spargere il sangue. Anzi, questo è già successo. [...] i sanguinari più raffinati [...] erano persone estremamente incivilite [...] tipi di questo genere s'incontrano troppo spesso, son diventati troppo comuni, troppo familiari. È certo che per merito della civiltà, l'uomo è diventato se non più sanguinario, certamente sanguinario in modo più disgustoso.

L'altro libro che abbiamo preso in esame, *La cripta dei cappuccini* di Roth è intriso del preannuncio di una catastrofe: quella storica – la guerra del '15-'18 prima; l'Anschluss e Dollfuss poi – si mescola a quella privata del giovane tenente Trotta, della cui stirpe Roth aveva già scritto¹⁰¹: la guerra, la moglie Elisabeth, la sordità e la morte della madre poi, i debiti, le ipoteche, la svalutazione del denaro, le ipoteche sulla casa.

Solo in un punto del romanzo Roth scrive «fine del mondo»:

¹⁰⁰ FEDOR DOSTOEVSKIJ, *Ricordi dal sottosuolo*, cit., da cui sono tratte anche le successive citazioni.

¹⁰¹ Si veda JOSEPH ROTH, *Radetskymarsch*, Amsterdam, Allert de Lange, 1932, tr. it. *La marcia di Radetski*, di R. Poggiali, Milano, Longanesi, 1985.

... Ormai non erano che mozziconi di candela e a me sembravano simboleggiare la fine del mondo, che io sapevo cominciava ora a compiersi. [...] Le fiammelle vacillavano. Gettavano una luce inquieta sulla tavola e generavano ombre altrettanto inquiete, che vacillavano sulle pareti tinte in azzurro scuro.¹⁰²

Ciò di cui lui parla è invece la fine di un mondo. È il testimone della fine della sua classe e del suo Impero: «abbiamo perduto un mondo, il nostro mondo», l'imperial-regia monarchia, patria sì, ma qualcosa di più di terra natia.

[...] per quanto fossi preparato all'ignoto, e anzi a qualcosa di estremamente remoto, il più mi parve consueto e familiare. Solo molto più tardi, molto tempo dopo la grande guerra che giustamente, a mio parere, viene chiamata 'guerra mondiale', e non già perché l'ha fatta tutto il mondo, ma perché noi tutti, in seguito ad essa, abbiamo perduto un mondo, il nostro mondo, solo molto più tardi, dicevo, dovevo accorgermi che perfino i paesaggi, i campi, le nazioni, le razze, le capanne e i caffè del genere più diverso e della più diversa origine devono sottostare alla legge del tutto naturale di uno spirito potente che è in grado di accostare ciò che è distante, di rendere affine l'estraneo e di conciliare l'apparentemente divergente. Parlo del frainteso e anche abusato spirito della vecchia monarchia, che in questo caso faceva sì che io fossi di casa a Zlotogrod non meno che a Sipolje o a Vienna. L'unico caffè di Zlotogrod, il caffè Asburgo, al pianterreno dell'albergo dell'Orso d'oro dove io avevo preso alloggio, non mi sembrò diverso dal caffè Wimmerl nella Josefstadt, dove ero solito incontrarmi il pomeriggio coi miei amici. Anche qui, dietro il banco, sedeva la familiarissima cassiera, bionda e grassoccia come ai miei tempi solo le cassiere potevano esserlo, una specie di candida dea del vizio, un peccato che si rivela solo per accenni, vogliosa, corrutibile e, in pari tempo, vigile affarista. Avevo già visto lo stesso a Zagabria, a Olmütz, a Brno, a Kecskemet, a Szombathely, a Ödenburg, a Sternberg, a Müglitz. Le scacchiere, le tessere del domino, le pareti annerite dal fumo, i lumi a gas, il tavolo da cucina nell'angolo, vicino ai gabinetti, la cameriera col grembiule azzurro, il gendarme con l'elmo giallo-argilla che entrava per un attimo,

¹⁰² JOSEPH ROTH, *La cripta dei Cappuccini*, cit., da cui sono tratte anche le successive citazioni.

autoritario e imbarazzato allo stesso tempo, e quasi timido infilava nel portaombrelli il fucile con la baionetta inastata, e i giocatori di tarocchi, con gli scopettoni e i polsini rotondi, che si ritrovavano puntualmente ogni giorno alla stessa ora: tutto questo era patria, qualcosa di più forte che una semplice terra natale, vasto e variopinto, eppure familiare, e patria: l'imperial-regia monarchia.

E più avanti:

“... l’Austria non è uno Stato, non è una patria, non è una nazione. È una religione. [...] E pensare” continuò il suo racconto il fratello di Chojnicki “che quest’uomo è pazzo! Io sono convinto che non lo è affatto. Senza il crollo della monarchia non sarebbe affatto pazzo!” così egli concluse il suo racconto. Noi tacevamo dopo discorsi del genere. Sul nostro tavolo gravava un silenzio soffocante che non veniva da dentro di noi ma scendeva dall’alto. Noi non piangevamo la nostra patria perduta, la passavamo per così dire sotto silenzio. [...] Vivi eravamo e presenti in carne e ossa. Ma in realtà eravamo morti.

La sua è quella che è stata chiamata la «gaia apocalisse»:

Frequentavo l’allegra, anzi sfrenata compagnia di giovani aristocratici, l’ambiente che, dopo quello degli artisti, più mi era caro nel vecchio impero. Ne condividevo la scettica leggerezza, la malinconica presunzione, la colpevole ignavia, l’arrogante dissipazione, tutti sintomi della rovina, di cui ancora non intuivamo l’approssimarsi. Sopra i bicchieri dai quali spavalidamente bevevamo, la morte invisibile incrociava già le sue mani ossute. Si imprecava allegramente, si bestemmiava finanche, senza scrupolo. Vecchio e solitario, lontano e per così dire pietrificato, pure vicino a tutti noi e onnipresente nel grande e variopinto impero, viveva e regnava il vecchio imperatore Francesco Giuseppe. Forse negli strati profondi delle nostre anime erano sopite quelle certezze che la gente chiama presentimenti, prima fra tutte la certezza che il vecchio imperatore moriva, ogni giorno in più di vita era un altro passo verso la morte, e insieme con lui moriva la monarchia, non tanto la nostra patria, quanto il nostro impero, qualcosa di più grande, più vasto, più nobile che una semplice patria. Dai nostri cuori grevi nascevano le battute spensierate, dalla sensazione di essere votati alla morte un folle desiderio di qualsiasi affermazione di vita: di balli, feste popolari, ragazze, pranzi, gite, stravaganze d’ogni genere, scappatelle assurde, di ironia suicida, di critica feroce, del Prater, della Ruota Gigante, del Teatro delle Marionette, di mascherate, di balletti, di

frivoli giochi amorosi nei palchi discreti dell'Opera di Corte, di manovre militari a cui ci si sottraeva, e finanche di quelle malattie che l'amore talvolta ci largiva.

Questo mondo familiare, ovvio, ordinario, lì ha i caratteri dello straordinario:

“... voglio dire che il cosiddetto straordinario, per l’Austria-Ungheria, è l’ovvio. Con questo voglio pure dire che solo in questa pazzia Europa degli Stati nazionali e dei nazionalisti ciò che è ovvio sembra bizzarro. Sicuro, sono gli sloveni, i galiziani polacchi e ruteni, gli ebrei col caffettano di Boryslaw, i mercanti di cavalli della Bácska, i musulmani di Sarajevo, i caldarrostaï di Mostar che cantano il *Dio conservi*. Ma gli studenti tedeschi di Brno e di Eger, i dentisti, i farmacisti, aiutanti parrucchieri, fotografi d’arte di Linz, Graz, Knittelfeld, i valligiani gozzuti delle Alpi, loro cantano tutti *La guardia del Reno*. Questa fedeltà nibelungica manderà in rovina l’Austria, signori miei! L’anima dell’Austria non è il centro, ma la periferia. L’Austria non bisogna cercarla nelle Alpi, dove hanno camosci e stelle alpine e genziana, ma neppure un’idea di che cosa sia l’aquila bicipite. La sostanza dell’Austria viene nutrita e incessantemente rigenerata dai territori della Corona”.

Gli fa eco Robert Musil, che otto anni prima, ne *L’uomo senza qualità* scrive: «La probabilità di apprendere dal giornale una vicenda straordinaria è molto maggiore di quella di viverla personalmente; in altre parole, oggi l’essenziale accade nell’astratto, e l’irrilevante accade nella realtà»¹⁰³.

Le *automobili* sbucavano da vie anguste e profonde nelle secche delle piazze luminose. Il nereggiar dei pedoni disegnava cordoni sfioccati. [...] Centinaia di suoni erano attorcigliati in un groviglio metallico di frastuono [...], chiunque [...] avrebbe capito di essere nella città capitale di *Vienna*, residenza della Corte. Le città si riconoscono al passo, come gli uomini. [...] E anche se si fosse sbagliato, poco male. L’importanza esagerata che si dà al fatto di trovarsi in un luogo piuttosto che in un

¹⁰³ ROBERT MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Berlin, Rowohlt, 1930, vol. I, tr. it. *L’uomo senza qualità* di A. Rho, Torino, Einaudi, 1957, da cui sono tratte anche le successive citazioni.

altro risale all'età delle orde di nomadi, quando bisognava tener bene a mente dov'erano i terreni da pascolo. Sarebbe interessante sapere perché [...] in questioni assai più complesse, come quella della città in cui si vive, si vorrebbe sempre sapere precisamente qual è questa città. E ciò distrae l'attenzione dalle cose essenziali. Non diamo dunque particolare importanza al nome della città. Come tutte *le metropoli* era costituita da irregolarità, avvicendamenti, precipitazioni, intermittenze, collisioni di cose e di eventi e, frammezzo, punti di silenzio abissali; [...] dall'eterno disaccordo e sconvolgimento di tutti i ritmi; e nell'insieme somigliava a una vescica ribollente posta in un recipiente materiato di case, leggi, regolamenti e tradizioni storiche.

È tutto normale, conforme alle previsioni degli annuari astronomici, si comporta a dovere. «Insomma, con una frase che quantunque un po' antiquata riassume benissimo i fatti: era una bella giornata d'agosto dell'anno 1913».

O, come dice il titolo del primo capitolo del libro, «*Dal quale, eccezionalmente, non si ricava nulla*», se non che la Vienna di cui si sta parlando è già completamente immersa nella modernità ma non è ancora entrata in guerra.

Eppure, a quel tempo, di interrogativi impellenti «non ancora risolti ve n'erano a centinaia. Erano nell'aria, bruciavano sotto i piedi. I tempi erano in movimento. La gente che non è vissuta allora non lo crederà, ma già allora, e non soltanto adesso, i tempi procedevano alla velocità di un cammello. Non si sapeva però in che direzione. Ed era difficile distinguere il sopra dal sotto, e le cose in regresso da quelle in progresso. «È inutile, concluse l'uomo senza qualità scrollando le spalle, – tanto in un così fitto groviglio di forze la cosa non ha la minima importanza»».

In verità, quante cose curiose ci sarebbero da dire sul *tramontato* impero di Cacania!.

Si chiamava così l'Austria degli Asburgo, dove tutto era imperial-regio, *Kaiser-Königlich*, abbreviato in *K.K.* che si pronuncia *kaka*. Da cui, appunto, *la Cacania*.

Là, in Cacania – quella nazione incompresa e ormai scomparsa che in tante cose fu un modello non abbastanza apprezzato – c'era anche la velocità, ma non troppa.

Soltanto l'ostilità di ogni uomo contro le aspirazioni d'ogni altro uomo, che oggi ci trova tutti unanimi, nello stato di Cacania aveva percorso i tempi e s'era perfezionato in un raffinatissimo cerimoniale, che avrebbe potuto ancora avere grandi conseguenze se il suo sviluppo non fosse stato troncato anzitempo da una *catastrofé*.

Le nefandezze che contraddistinguono *il nostro tempo*, scrive Musil, sarebbero

conseguenze del danno che un ragionare logico e rigoroso arreca all'anima! E così anche allora, quando Ulrich divenne matematico, v'erano *persone che predicavano il crollo della cultura europea* perché l'uomo non albergava più in cuore né fede né amore, né innocenza né bontà; ed è significativo notare che tutti costoro da ragazzi e scolari erano cattivi matematici. Con ciò essi ritennero più tardi per dimostrato che la matematica, madre delle scienze esatte, nonna della tecnica, fosse anche la matrice di quello spirito che ha poi prodotto i gas asfissianti e gli aeroplani da bombardamento.

Musil traccia un magnifico quadro del “secolo passato”, di quel tempo, «oggi obliato, che seguì all'ultimo cambiamento di secolo, quando molta gente s'illudeva che anche il nuovo secolo fosse giovane».

Quello appena sceso nella tomba non s'era molto distinto nella sua seconda metà. Era stato efficiente nello sviluppo tecnico, nel commercio e nella ricerca scientifica, ma fuori di questi punti focali della sua energia era muto e subdolo come una palude. [...] Le esigenze ideali presiedevano a tutte le manifestazioni della vita come un corpo di polizia. [...] Del resto per una quantità di ragioni nessun periodo del passato ci è tanto ignoto quanto i tre, quattro o cinque decenni che dividono i nostri vent'anni dai vent'anni di nostro padre. Perciò può essere utile tener presente che nei tempi cattivi si fanno orribili case e orribili poesie seguendo gli identici bellissimi principi dei tempi buoni, che ogni generazione intenta a distruggere i buoni risultati di un'epoca precedente è convinta di migliorarli, e che l'anemica gioventù di un tal periodo si fa sul proprio sangue giovane e tagliando le stesse illusioni di

tutti gli altri novellini in tutti gli altri tempi. Ed è ogni volta come un miracolo, quando ad anni di così piatto e lento avvillimento succede una piccola ascesa spirituale, come accadde allora. Dalla mentalità, liscia come un olio, degli ultimi due decenni del diciannovesimo secolo era insorta improvvisamente in tutta l'Europa una febbre vivificante. Nessuno sapeva bene che cosa stesse nascendo; nessuno avrebbe potuto dire se sarebbe stata una nuova arte, un uomo nuovo, una nuova morale o magari un nuovo ordinamento della società. Perciò ognuno ne diceva quel che voleva. Ma dappertutto si levavano uomini a combattere contro il passato. [...] Fiorivano ingegni [...] diversissimi fra loro, e il contrasto fra i loro scopi non avrebbe potuto esser maggiore. Si amava il superuomo, e si amava il sottouomo; [...] si professava il culto dell'eroe e il culto socialista dell'umanità [...]. Quell'illusione, materializzata nella magica data della svolta del secolo, era così forte che gli uni si gettavano entusiasti sul secolo nuovo e ancora intatto, mentre gli altri si attardavano nel vecchio come in una casa dalla quale bisognava tuttavia traslocare, senza però che i due atteggiamenti apparissero molto diversi. [...] Se non si vuole, non occorre dunque sopravvalutare quel lontano "movimento". Esso si svolse del resto solo nello strato sottile e incostante degli intellettuali [...]. Ad ogni modo, anche se non era stato un avvenimento storico, era pur sempre un avvenimentino.

La Vienna *fin de siècle* – indecisa se ascoltare i festosi walzer di Strauss o le inquiete sinfonie di Mahler – può a buon diritto essere considerata anche il personaggio principale dell'intera opera di Arthur Schnitzler. Il suo cammino artistico – scrive Giuseppe Farese – è contrassegnato «da una tematica che si muove in prevalenza fra i due poli di *amore e morte*»¹⁰⁴.

Di più si potrebbe dire che è pervasa della paura della morte. Non della paura della morte della civiltà o del mondo, anche se in questa forma vi aleggia. Del resto, l'altro tema centrale in Schnitzler è la dicotomia tra realtà e illusione che in *Doppio sogno* del 1925 sembra prendere la forma più alta.

¹⁰⁴ GIUSEPPE FARESE, *Introduzione*, in ARTHUR SCHNITZLER, *Opere*, Milano, Mondadori, 1988.

«Tutto è illusione. Presto crollerò», dice l'industriale Friedrich Hofreiter – personaggio centrale della novella *L'ampio paese* pubblicata nel 1910.

L'erotica “dance macabre” nella quale sono coinvolti i dieci personaggi “spersonalizzati” in dieci tipi – la prostituta, il soldato, la cameriera, il giovane signore, la giovane signora, il marito, la dolce fanciulla, il poeta, l'attrice, il conte – di *Girotondo*, scritto fra il 1896 e il 1897, ci riporta a quella «gaia apocalisse» di cui si è accennato, a una ripetitiva autodistruzione che taglia trasversalmente le classi sociali.

Fra il 1910 e il 1920 – sono gli anni che decretano la *Finis Austriae* e il crollo delle illusioni e delle speranze – matura nell'autore un processo di autoriflessione e di analitica introspezione che determina una svolta nella sua tematica. L'attenzione di Schnitzler, ormai tutto teso a meditare sulla precarietà dell'esistenza, si rivolge sempre più all'analisi dell'Io; egli abbandona infatti quella sua tipica maniera di smontare, per così dire, i meccanismi della psiche per scoprirne le reazioni e le debolezze e si orienta verso un tipo d'indagine certamente anche psicologica, ma più attenta a riprodurre la condizione di alienante solitudine dell'individuo nella vita moderna.¹⁰⁵

Molto probabilmente Schnitzler non avrebbe accettato di farsi iscrivere al club dei catastrofisti. «Che ottusità! È possibile che io sia un relativista, anzi lo sono; sono uno che ha cognizione di molti, troppi valori – e li pone forse troppo volutamente, troppo dialetticamente a confronto. Senza dubbio sono uno scrittore per gente che non soffre di vertigini»¹⁰⁶ registra nel suo diario il 23 dicembre 1917, reagendo a quanti lo accusano, più o meno apertamente, di una concezione esistenziale pessimista e nichilista presente nelle sue opere successive al 1910.

E tuttavia la sensazione rimane leggendo il disincantato

¹⁰⁵ Ivi.

¹⁰⁶ cit. in GIUSEPPE FARESE, *Introduzione*, cit.

e apocalittico dialogo tra Josefa e il cappellano in *Brezza d'estate*¹⁰⁷ andato in scena nel 1929, o il finale di *Beate e suo figlio* del 1913, dove la doppia morte si confonde con «le ultime ombre del mondo che si andava spegnendo»¹⁰⁸.

Per meglio comprendere l'inquietudine austriaca alla vigilia di quello sconvolgente avvenimento che è stata la Grande Guerra – quanti ve ne sono già stati di conflitti nel corso dei secoli, di durata, di proporzioni, di estensione paurose, ma per la prima volta allora si dovette scomodare la parola “mondiale”, che investiva il mondo intero minacciandone le sorti – si deve passare anche dalle oltre 700 pagine de *Gli ultimi giorni dell'umanità* di Karl Kraus.

«La messa in scena di questo dramma – scrive Kraus nella premessa –, la cui mole occuperebbe, secondo misure terrestri circa dieci serate, è concepita per un teatro di Marte»¹⁰⁹.

L'ironia che lo pervade porta l'autore a scrivere:

Il suo humour è soltanto l'autoaccusa di uno che non è impazzito all'idea di aver superato a mente sana la testimonianza di questi avvenimenti. Oltre a costui, che presenta ai posteri la vergogna di una tale partecipazione, nessun altro ha diritto a questo humour. I contemporanei, i quali hanno permesso che le cose qui descritte accadessero, pospongono il diritto di ridere al dovere di piangere.

¹⁰⁷ ARTHUR SCHNITZLER, *Im Spiel der Sommerluste*, 1929, tr. it. *Brezza d'estate*, di Giuseppe Farese, in ARTHUR SCHNITZLER, *Opere*, cit.

¹⁰⁸ ARTHUR SCHNITZLER, *Frau Beate und ihr Sohn*, 1913, tr. it. *Beate e suo figlio* di M. Olivetti, Milano, Adelphi, 1986.

¹⁰⁹ KARL KRAUS, *Die letzten Tage der Menschheit: Tragödie in fünf Akten mit Vorspiel und Epilog*, (1922), tr. it. *Gli ultimi giorni dell'umanità*, Milano, Adelphi, 1980, così come la citazione successiva.

12. *La nuova apocalittica*

Dunque è difficile capire se il capodanno del Novecento e la relativa ansia apocalittica abbiano preceduto il giungere del secolo o si siano protratti per tutti i cent'anni a venire. Quello che è certo è che nel periodo che va dall'inizio della Prima all'inizio della Seconda guerra mondiale, negli anni cioè tra il 1914 e il 1939, pessimismo e *deprecatio temporis*, ansie e cupe previsioni sembrano moltiplicarsi e danno vita «a una vera e propria corrente di pensiero, quella che si è soliti definire: “letteratura della crisi”»¹¹⁰.

Corrente di pensiero che non si limita a criticare l'oggi, traendo da esso segnali negativi, ma mette a fuoco «la sensazione di trovarsi alla fine dei tempi». Ben più, dunque, che *crisi*, o almeno, come notava Antonio Banfi, che proprio in quegli anni, fra il 1934 e il 1935, tracciò le linee rimaste incompiute di uno studio su questa idea, «crisi immanente dell'umanità»¹¹¹.

L'osservazione del presente – evidenzia Michela Nacci cogliendo una nota comune a questo filone di pensiero – tende «a farsi denuncia del male di vivere, a diventare lamento sulla condizione umana, previsione apocalittica che salta tutte le mediazioni, o infine meditazione moralistica».

¹¹⁰ MICHELA NACCI, *Tecnica e cultura della crisi (1914-1939)*, Torino, Loescher, 1982, da cui, salvo diversa indicazione, sono tratte le citazioni di questo capitolo.

¹¹¹ ANTONIO BANFI, *La crisi*, Milano, All'insegna del pesce d'oro, 1967.

Accanto alla riflessione sulla caduta dell'idea di progresso si sviluppano considerazioni che ruotano intorno a temi ben definiti: «la crisi dell'Europa; il timore per il declino demografico e per la scomparsa dell'uomo bianco; la trasformazione della fiducia nella bontà naturale della scienza nella considerazione di essa come strumento di distruzione e dominio, la denuncia del mondo materialistico; la sfiducia nelle istituzioni parlamentari, inadeguate a incanalare la "ribellione delle masse" oppure (in altre analisi) imbevute di un democraticismo livellatore; lo squilibrio del rapporto fra uomo e natura; il divario fra il grande sviluppo nella produzione di beni materiali e la crescita inadeguata della moralità umana, della conoscenza e consapevolezza di sé; il pericolo rappresentato dalla possibilità di usare potentissimi mezzi di distruzione da parte di un uomo che non era, con i "progressi" della civiltà, divenuto più saggio e più buono; infine, la sensazione complessiva che il mondo nel quale l'uomo avrebbe dovuto vivere felice, all'altezza delle sue conquiste materiali, diventa piuttosto un impedimento alla libera espansione umana, un terreno malsano dove le massime realizzazioni dell'umanità si svolgevano in ostacoli, dove la società veniva a rappresentare l'oppressione dell'anonimato sulla personalità, dove i più begli auguri formulati dai padri si tramutavano in incubi orribili, in effetti nocivi».

Se si vanno a leggere i titoli delle opere prodotte in questo periodo da alcuni intellettuali o, se si prendono in considerazione i concetti di fondo contenuti nelle loro riflessioni, ci si rende immediatamente conto dello sconforto e dello smarrimento dell'epoca: Oswald Spengler durante il primo conflitto mondiale stende una voluminosa opera, *Il tramonto dell'Occidente*, che pubblica nel 1918 ottenendo un successo clamoroso; nel 1919 esce a Londra *La crisi dello spirito* di Paul Valéry; nel 1923 Albert Schweitzer pubblica *Agonia della civiltà*; nel 1927 escono in contemporanea a Parigi la traduzione francese di *Un nuovo*

medioevo del russo Nikolaj Berdjaev e il saggio di René Guénon *La crisi del mondo moderno*; fra il 1927 e il 1930 escono alcuni saggi di Sigmund Freud su *L'avvenire di un'illusione* e *Il disagio della civiltà*; nel 1928 viene pubblicato il volume di Roberto Korherr *Regresso delle nascite, morte dei popoli*; fra il 1931 e il 1932 esce il romanzo *I sonnambuli* di Hermann Broch che contiene una parte scritta sotto forma di saggio (poi riedito in maniera autonoma) dal titolo *Disgregazione dei valori*; nel 1931 è la volta di *La situazione spirituale della nostra epoca* di Karl Jasper; nel 1933 esce il saggio di Filippo Burzio *La crisi della civiltà occidentale*; Johan Huizinga nel 1935 manda in stampa *La crisi della civiltà*, il cui titolo originale è *Nelle ombre del domani*; nello stesso anno Edmund Husserl tiene al Kulturbund di Vienna la conferenza dal titolo *La crisi delle scienze europee quale espressione radicale di vita dell'umanità europea* e l'anno successivo viene pubblicato dalla rivista «Philosophia» a Belgrado il saggio *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*; esce invece solo nel 1941 il volume *Il mondo di ieri: ricordi di un europeo* di Stefan Zweig, il cui titolo originale è *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*.

Meno espliciti nei titoli ma non meno assimilabili ai precedenti per i contenuti, ecco nel campo della letteratura *La coscienza di Zeno* di Italo Svevo del 1923; *La montagna incantata* di Thomas Mann che è del 1924; *La cura* e *Il lupo della steppa* di Hermann Hesse rispettivamente del 1925 e del 1927; *L'amante di Lady Chatterley* di David Herbert Lawrence del 1928 e annessa «postilla» *A proposito di «L'amante di Lady Chatterley»* del 1930; *L'uomo senza qualità* di Robert Musil uscito in libreria fra il 1930 e il 1943; *Il mondo nuovo* di Aldous Huxley del 1932; *La strada di Wigan Pier* di Georges Orwell del 1937; *I grandi cimiteri sotto la luna* di Georges Bernanos del 1938.

Passando alla filosofia, alla storia e alla sociologia vanno segnalati Charles Péguy con *La nostra gioventù* del 1910 e *Il denaro* del 1913; sempre del 1913 è *Il borghese* di Werner

Sombart; *Al di sopra della mischia* di Romain Rolland è del 1914; anno in cui escono anche i *Pensieri di guerra* di Thomas Mann a cui fanno seguito, nel 1918, le *Considerazioni di un impolitico*; ci sono poi *Cultura e vita morale* e *Pagine sulla guerra* di Benedetto Croce rispettivamente del 1926 e del 1928, ai quali andrebbe aggiunto il *Carteggio* che il filosofo italiano tenne con Karl Vossler fra il 1899 e il 1949; e ancora *Il tradimento dei chierici* che Julien Benda mandò alle stampe nel 1927; molti brani in varie epoche composti e usciti nel 1943 ne *Lo spettatore* di José Ortega y Gasset del quale va preso in considerazione anche *La ribellione delle masse* del 1930; la *Storia comparata delle civiltà* di Arnold Toynbee, è uscita in 12 volumi fra il 1934 e il 1961; *Il risentimento nella edificazione delle morali*, *Essenza e forme della simpatia*, *Sociologia del sapere* e *Tentativi per una filosofia della vita* di Max Scheler, rispettivamente, almeno nella loro prima edizione, del 1912, del 1923, del 1924 e del 1927; *Il senso della storia*, altra opera di Nikolaj Berdjaev uscita per la prima volta nel 1923; *Economia e società* di Max Weber del 1922; *Spirito dell'utopia* di Ernst Bloch del 1923; il «battibecco» fra John Scott Haldane e Bertrand Russell che nel 1924 mandarono in libreria rispettivamente *Dedalo o la scienza e il futuro* e *Icaro o il futuro della scienza*; e poi *La scienza e il mondo moderno* di Alfred North Whitehead del 1925; *Presagi di un mondo nuovo* di Hermann Keyserling del 1926; *Filosofia della tecnica* di Friedrich Dessauer del 1927; nel 1930 esce *Scènes de la vie future* di Georges Duhamel; di nuovo Bertrand Russell con il suo *Panorama scientifico* (*The scientific Outlook*) del 1931; così come, usciti nello stesso anno, *L'uomo e la macchina*, opera meno celebre di Oswald Spengler, e *La Grande Peur des bien-pensant* di Georges Bernanos; *Le due fonti della morale e della religione* di Henry Bergson è del 1932; nel 1934 è la volta di Julius Evola con *Rivolta contro il mondo moderno* e di Lewis Mumford con *Tecnica e cultura* e ancora Filippo Burzio con *Collettivismo e personalità*; *Rivoluzione personalista e comunitaria* di Emmanuel Mounier è del 1935,

così come *L'uomo questo sconosciuto* di Alexis Carrell; e *Uomo e società in un'età di ricostruzione* di Karl Mannheim; ci sono poi le lezioni di Martin Heidegger su *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»* del 1936-40 e la conferenza di Friburgo su *L'epoca dell'immagine del mondo* del 1938. Del 1936 è *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* di Walter Benjamin e del 1939 *L'idea di una società cristiana* di Thomas Stearns Eliot.

Publicati successivamente, ma sempre riconducibili alle tematiche caratteristiche della letteratura della crisi *Dialettica dell'illuminismo* di Max Horkheimer e Theodor Wiesengrund Adorno, pubblicato nel 1944; *Scienza e società* di Albert Einstein del 1950 e *Intorno ad una metamorfosi della storia a partire dalla metà del secolo XIX*¹¹² di Johan Huizinga del 1954.

Rileggere uno in fila all'altro questi titoli, o alcuni dei concetti in quei libri contenuti, è paradigmatico ed è significativo notare che questo *humus* sia trasversale alle varie forme di pensiero. La letteratura della crisi, infatti, non è un «genere letterario»; è semmai un sotterraneo, spesso ambiguo, talvolta celato orientamento che attraversa e coinvolge vari «generi» letterari: il romanzo o comunque la narrativa, la riflessione filosofica, gli studi sociologici, le riflessioni storiche, la pubblicistica politica, l'antropologia, la psicologia, il pensiero scientifico e quello economico. Sotterraneo, ambiguo e celato orientamento che però, nel periodo preso in considerazione, tende a farsi pensiero dominante, o almeno, senza divenire maggioritario, esteso

¹¹² MAX HORKHEIMER e THEODOR WIESENGRUND ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido, 1944, 2ª ed. riveduta 1947, tr. it. *Dialettica dell'illuminismo* di L. Vinci, Torino, Einaudi, 1966². ALBERT EINSTEIN, *Out of My Later Years*, London, Thames and Hudson, 1950, tr. it. *Scienza e società* di L. Bianchi, in *Pensieri degli anni difficili*, Torino, Boringhieri, 1965. JOHAN HUIZINGA, *Geschichte und Kultur; gesammelte Aufsätze*, Stuttgart, Kröner, 1954, tr. it. *Intorno ad una metamorfosi della storia a partire dalla metà del secolo XIX* di G. Chiaruttini, in *Civiltà e storia*, Modena-Roma, Guanda, 1946.

a proporzioni assai significative, ad ogni latitudine, almeno in Europa.

Per quanto tautologico possa apparire, il grande protagonista della *deprecatio temporis* è il *tempo*: passato, presente e futuro possono essere più o meno reali, ma per lo più giocano ruoli chiave. Ruoli che a volte sono anche intercambiabili. In linea di massima il passato è quello a cui vanno attribuite le qualità migliori, i valori più alti. Il presente merita di essere fustigato ed ha già in sé i germi di un futuro prossimo catastrofico se non addirittura dell'assenza completa di futuro. Talvolta invece – è il caso delle utopie negative – è proprio il futuro, un futuro ovviamente immaginario come altrimenti non può essere il futuro, ad incarnare le caratteristiche peggiori, magari le stesse che si attribuiscono al presente o semplicemente una loro più marcata estensione.

Nota Michela Nacci che tendenza tipica della letteratura della crisi è «quella ad argomentare per opposizioni, a muoversi fra dicotomie»: fra *Zivilisation* e *Kultur*, fra meccanicismo e organicismo, fra progresso quantitativo e qualitativo, fra individualismo e ordinamento sociale, fra America ed Europa, fra novità e tradizione, fra artificiale e naturale, fra storia lineare e storia ciclica, fra capitalismo e precapitalismo, fra artigianato e produzione industriale, fra masse ed élites, fra tecnica e cultura. Ma in ultima analisi questi conflitti si riducono a quello fra presente e passato, perché ciò che sarebbe da buttare (anche se è troppo tardi per farlo), è quello che appartiene all'oggi, mentre ciò che c'è di buono se n'è andato. Si potrebbe dire, prendendo a prestito il titolo dell'opera di Marcel Proust, che si va «alla ricerca del tempo perduto» – libro che, non è fuori luogo ricordarlo, fu pubblicato fra il 1913 e il 1927, cinque anni dopo la morte dell'autore – tarpandosi però la possibilità di un «tempo ritrovato».

Conclude infatti Michela Nacci che «se si prendono tutti i primi termini di queste coppie di opposizioni si può avere un'idea di quale fosse l'immagine del presente che queste riflessioni portavano con sé».

Coppie di opposizioni dove *tertium non datur*. L'alternativa al presente, infatti, non è il futuro, ma laddove esiste è ritorno al passato. Altrimenti non resta che la catastrofe. Il mito dell'«eterno ritorno», apoteosi teorica della visione ciclica della storia, torna a disposizione per certificare una morte che solo per qualcuno può dar adito ad una rinascita.

In quei primi quattro decenni del secolo XX, il rifiuto dell'idea di progresso diventa un vero e proprio *leit motiv*.

Che si chiamino «letterati della crisi» o «spiriti liberi europei», come Delio Cantimori ebbe a definirli nell'introduzione a *La crisi della civiltà* di Huizinga, molti intellettuali nel periodo fra le due guerre condividono la denuncia dell'imbarbarimento della società, la critica al presente, la convinzione di esser giunti a un punto di non ritorno.

Del resto è difficile stupirsi: la guerra che scoppia nel 1914 e per prima può fregiarsi del titolo «mondiale» fu davvero un evento senza pari. Ed è l'amata tecnologia che le ha fatto fare un tal balzo: lo Zeppelin, la Berta, i gas nervini.

La tempesta infuria sul mare, la nave beccheggia da ogni lato, dal cielo precipitano valanghe attorte dal vento, e noi non concediamo più d'un secondo d'attenzione, per porre riparo al fastidio che ci arreca, a quell'immenso scenario dove siamo così poca cosa, noi e il corpo a cui cerchiamo d'avvicinarci. La sirena annunciatrice delle bombe non turbava gli *habitués* di Jupien più di quanto avrebbe fatto un iceberg¹¹³.

¹¹³ MARCEL PROUST, *À la recherche du temps perdu - Le temps retrouvé*, Parigi, Gallimard, 1927, tr. it. *Alla ricerca del tempo perduto - Il tempo ritrovato*, di G. Raboni, Milano, Mondadori, 1995, vol. VI.

È del bombardamento di Parigi nel 1916 che Marcel Proust sta parlando ne *Il tempo ritrovato*, e l'iceberg a cui allude è probabilmente quello che nel 1912 mandò a picco il Titanic, così come nel 1915 un sommergibile tedesco fece inabissare il transatlantico britannico Lusitania con i suoi 1198 viaggiatori.

Una guerra che sì, si svolge soprattutto in trincea, su fronti lontani, ma comincia a colpire le città, i civili, anch'essi sempre più costretti a diventare militari, crocerossine. Una guerra che la diffusione della stampa quotidiana descrive giorno per giorno, magari per voce della Schalek o di Strobl, come racconta Karl Kraus ne *Gli ultimi giorni dell'umanità*¹¹⁴, una delle opere più importanti, come abbiamo visto, per comprendere il senso di fine del mondo della prima metà del Novecento.

La guerra, dunque, e di lì a poco, nel 1917, la Rivoluzione russa e tutto ciò che essa comportava sulle coscienze della borghese Europa. E ancora il crac finanziario del 1929 che spazzò via non solo le residue illusioni in un progresso senza fine, ma anche la convinzione che il progresso e la crescita economica potessero essere affidati alla libera impresa, all'antico *laissez faire* su cui il sistema occidentale aveva fondato per così tanto tempo la propria ideologia. Se dunque in Russia ci si affidava all'economia pianificata per scelta, negli Stati Uniti si dovette dar corso a un New Deal, un nuovo corso. Ma anche in Italia, in Germania e in Spagna, laddove insomma fascismo e nazismo salirono al potere, il regime di libera concorrenza fu trasformato in un sistema di mercato regolato, dove la politica aveva il primato sull'economia.

Già, fascismo e nazismo: l'avvento delle dittature politiche a scapito degli ordinamenti liberali è un altro lato

¹¹⁴ KARL KRAUS, *Gli ultimi giorni dell'umanità*, cit. Alice Schalek (pseudonimo di Paul Michaely, 1874-1956) e Karl Hans Strobl (1877-1946), entrambi corrispondenti di guerra per quotidiani austriaci.

caratterizzante dei primi decenni del Novecento. Non solo il dittatore, ma anche il consenso che la massa gli attribuisce e i metodi con cui egli riesce a persuadere tale massa appunto al consenso sono elementi sui quali è impossibile non riflettere in quegli anni. Quello del consenso al dittatore, del resto, è solo l'aspetto più estremo delle profonde modificazioni nell'ordinamento della società.

Ma l'allarme non è, ovviamente, solo per la degenerazione totalitaria. La deriva delle società democratiche e dei sistemi industriali avanzati ha anche altri sbocchi, anch'essi tuttavia sostanzialmente negativi: il collettivismo comunista sovietico da un lato e la razionalizzazione dell'intera esistenza prospettata dal modello americano dall'altro. In entrambi i casi, non meno della sottomissione al Führer, l'individuo perde libertà e riscopre, per quanto in forme diverse, la condizione dello schiavo: che le catene siano sociali, economiche, culturali, comportamentali, fa poca differenza. «Che l'asservimento dell'individuo alla società e al produttivismo si realizzi come comunismo o come fordismo non ha, da questo punto di vista, molta importanza: si tratta di incarnazioni diverse di una stessa oppressione».

Il primo colpo alle profonde modificazioni nell'ordinamento della società arriva senza dubbio dal mondo della produzione. L'industrialismo è certamente fenomeno più antico, ma nel XIX secolo esso assume caratteristiche assai più esasperate: la prima Ford T prodotta da una catena di montaggio esce dagli stabilimenti di Piquette (Detroit) nel 1908 ed è nel 1911 che Frederick Winslow Taylor mette a punto le teorie che prendono il suo nome sull'organizzazione scientifica e sulla parcellizzazione delle operazioni lavorative in fabbrica. La macchina, che tanto aveva appassionato intellettuali e scienziati fin dall'antichità, fin dalle prime leve, dalle prime ruote, dai primi torni, e che con la rivoluzione scientifica

del Seicento si era imposta come il grande regalo di Dio all'umanità, ora portava a compimento quell'estraniamento dell'uomo che nell'Ottocento aveva fatto scrivere pagine tanto accorate di filosofi, rivoluzionari, letterati. Più di prima essa è automatica, programmabile, autosufficiente, alienante.

È nel 1936 che sugli schermi esce *Tempi moderni* di Charles Chaplin, con Charlot che rincorre il suo pezzo da imbullonare. Mentre è del 1927 *Metropolis* di Fritz Lang. Analoghi straniamenti derivanti dall'alienazione del lavoro si possono riscontrare anche in *A nous la liberté* di René Clair del 1931.

Eccola la società che si disegna con il predominio di questa industrializzazione. Con sé porta anche lo sviluppo del terziario, la nascita del *travet*, del colletto bianco. I burocrati assumono un ruolo sempre più importante e sono loro a modellare anche l'organizzazione sociale che appunto si burocratizza. Ma l'industrialismo significa anche progressione vertiginosa dei profitti, i quali consentono la concentrazione delle imprese, la formazione dei trust e dei monopoli.

Inevitabile, dunque, che la «letteratura della crisi» faccia i conti, nel periodo preso in esame, con queste mutazioni profonde e che punti il dito su quasi tutti questi aspetti del mondo moderno: l'industrializzazione, la dittatura della macchina, il predominio della tecnica, l'ulteriore allontanamento dell'uomo dalla natura e, quindi, il suo farsi più artificioso. Si spersonalizza, è sempre più uomo-massa, l'insignificante particella di un organismo ben più ingombrante che si chiama folla, questa, a sua volta, particella di un organismo assai complesso, super organizzato ma assolutamente caotico, che è la società.

Il processo di industrializzazione senza limiti, nota con malcelato disprezzo di classe Thomas S. Eliot nel 1939, «tende a creare agglomerati di uomini e donne di tutte le classi, staccati dalla tradizione, straniati dalla religione e

disposti a forme di suggestione collettiva: in altre parole, una folla. E una folla non cesserà di essere tale soltanto perché ben nutrita, ben vestita, alloggiata in belle case e ben disciplinata»¹¹⁵.

Ai comportamenti di questa moltitudine informe aveva dedicato un attento studio già nel 1895 Gustave Le Bon. Nel suo *La psicologia delle folle*¹¹⁶ va alla ricerca del trasferimento di qualità individuali nei grandi assembramenti: la plebe della Rivoluzione francese così come i distinti deputati delle moderne assemblee parlamentari o delle giurie penali si distinguono per isterismo, impulsività, irrazionalità, caratteristiche che, trasferite dal piano individuale a quello storico, comportano un'evidente inversione negativa. All'opera di Le Bon si guarda con grande attenzione, e non pochi fraintendimenti o almeno ingiustificati riconoscimenti di merito, nell'ambito della letteratura della crisi.

La quale dedica pagine e pagine all'uomo-massa, «individuo standardizzato, consumatore avido, plagiato da propaganda e pubblicità, non più persona, ma ingranaggio della perfetta macchina di produzione che è la società moderna». Uno dei testi più significativi da questo punto di vista è senz'altro *La ribellione delle masse*¹¹⁷ di José Ortega y Gasset del 1930.

Come si vede sul banco degli imputati siede la società moderna. Inevitabile, perciò, che per chi vuol condannarla sia punto di riferimento essenziale il lavoro di quanti questa studiano. Grande importanza hanno dunque gli studi sociologici dell'epoca.

¹¹⁵ THOMAS S. ELIOT, cit. in MICHELA NACCI, *Tecnica e cultura della crisi*, cit., p. 17.

¹¹⁶ GUSTAVE LE BON, *Psychologie des foules*, 1895, tr. it. *La psicologia delle folle* di L. Morpurgo, Milano, Tea, 2004.

¹¹⁷ Cfr. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, 1930, tr. it. *La ribellione delle masse*, di Salvatore Battaglia, Bologna, Il Mulino, 1962. Si dovrebbe ricordare anche *Masse e potere* di Elias Canetti, benché uscito solo nel 1960, perché quest'ultimo è a pieno diritto una voce significativa nel coro di analisti della dissoluzione della civiltà europea.

Se si ritiene che le storture del presente vadano individuate nella forma delle democrazie, nel rapporto fra maggioranze e minoranze, nel ruolo che esercitano i partiti politici o nei meccanismi di casta che all'interno di essi vengono a formarsi, non si può non riferirsi all'opera di Wilfredo Pareto, di Gaetano Mosca, di Roberto Michels.

Se i nei invece vanno ricercati nell'affermarsi di una frammentazione sociale derivante dallo sviluppo dell'industria e dalla crescente divisione del lavoro e, di conseguenza, nell'allontanamento da quella coesione e solidarietà che avevano caratterizzato la società preindustriale, è in *Comunità e società*¹¹⁸ di Ferdinand Tönnies, opera datata 1887, che si possono trovare delle spiegazioni.

Così come *Economia e società* di Max Weber¹¹⁹, per quanto uscita postuma nel 1922, può sciogliere più di un dubbio a chi si interroga sui meccanismi del potere, sul funzionamento dell'apparato burocratico, sull'organizzazione dei partiti politici o sulla formazione del carisma.

A tali ricerche si possono affiancare *Filosofia del denaro e Il conflitto della civiltà moderna* di Georg Simmel, oppure *Lusso e capitalismo* di Werner Sombart che è del 1913¹²⁰. Qui si troveranno analisi sulle conseguenze della divisione sociale del lavoro, sul rapporto fra moderno spirito borghese e professioni religiose.

Ed è sempre in questo periodo che si sviluppano fortemente studi sugli effetti del lavoro meccanizzato, sulla

¹¹⁸ FERDINAND TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, 1887, tr. it. *Comunità e società*, Bari, Laterza, 2011.

¹¹⁹ MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922, tr. it. *Economia e società*, di Tullio Biagiotti, Franco Casabianca, Pietro Rossi, Torino, Einaudi, 1999.

¹²⁰ GEORG SIMMEL, *Philosophie des Geldes*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1900, tr. it. *Filosofia del denaro*, Torino, Utet, 2003; GEORG SIMMEL, *Der Konflikt der modernen Kultur*, 1918, tr. it. *Il conflitto della civiltà moderna* di G. Rensi, Milano, SE, 2008; WERNER SOMBART, *Luxus und Kapitalismus*, München, Duncker & Humblot, 1922, tr. it. *Lusso e capitalismo*, Parma, All'insegna del veltro, 1982.

vita nelle grandi metropoli, nonché molte ricerche nel campo della psicologia collettiva. La stessa Scuola di Francoforte muove in questa stagione i suoi primi passi. Si è già citato, quantunque sia stato pubblicato solo nel 1944, *Dialettica dell'illuminismo* di Max Horkheimer e Theodor Wiesengrund Adorno: in essa si afferma che la tecnica è una delle forme essenziali del dominio borghese. Considerazione simile a quella che fa la maggior parte della letteratura della crisi, ancorché essa appartenga, nota Michela Nacci, «a una riflessione che si svilupperà (ripresa e ripetuta molte volte) fino ai giorni nostri, e non è invece matrice culturale o parte integrante della cultura della crisi».

Il filone filosofico della cultura della crisi si alimenta invece lungo quella linea che collega Arthur Schopenhauer, Sören Kierkegaard e Friedrich Nietzsche, spostando le loro riflessioni in due direzioni ben precise: la prima è quella del pensiero cattolico secondo il quale il mondo moderno, avendo smarrito il rapporto con Dio fin dall'epoca del Rinascimento, ha fatto sì che l'uomo smarrisse anche il rapporto con sé stesso. Distolti gli occhi dal cielo, l'uomo è rimasto imprigionato nell'aridità del materialismo terreno.

La seconda direzione che prende in filosofia il pensiero della crisi è quella dell'esistenzialismo. Avendo diviso la realtà in un soggetto (l'individuo) contrapposto ad un oggetto (la natura), ed essendo la tecnica il mezzo con cui il primo tenta di dominare la seconda, si è finito per creare una frattura fra l'esistenza autentica e l'esistenza per gli altri (il mondo) nella quale ha avuto buon gioco l'impersonale, la società di massa e il predominio della tecnica.

Inevitabile, in questo contesto, non tanto non fare i conti, quanto sbarazzarsi sia dell'illuminismo settecentesco sia del positivismo ottocentesco. Ma ad esser gettato con l'acqua sporca è anche, se così si può dire, il bambino:

neppure Hegel, Marx e i filosofi che hanno perorato il ragionamento, l'osservazione e il dubbio metodico ne escono con le ossa al loro posto.

Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, dunque, e ovviamente tutte quelle suggestioni, tra cui il già citato Wilfredo Pareto e, ovviamente, Georges Sorel, che «svalutando le motivazioni razionalistiche del comportamento umano, ne svela[no] il fondo irrazionale [...] e la disponibilità alla sollecitazione da parte del mito piuttosto che del ragionamento o del calcolo [...]. Il machiavellismo e il realismo politico (sia quello moderno sia quello dei pensatori contemporanei) che vedono lo Stato costituito dalla potenza e gli uomini mossi da passioni che poi essi razionalizzano, vengono ritenuti i migliori antidoti, con il forte pessimismo sulla natura dell'uomo e la struttura della società che vi è incluso, al razionalismo che non riesce a spiegarsi niente, al pacifismo di principio, all'ottimismo dell'evoluzione verso il meglio, agli ideali astratti e impotenti».

Si è accennato prima all'equidistanza, o se si preferisce al duplice rigetto, provati in Europa nell'ambito del filone culturale qui preso in esame, tanto per il modello sovietico quanto per quello americano. Si avvertono, in entrambi i casi, le dimensioni gigantesche dei due mondi ed il fatto che, a differenza dell'antico continente, non abbiano passato. Che in ambedue i blocchi, per quanto per ragioni e con finalità diverse, si dia tanto peso all'importanza dello sviluppo tecnologico, conferma l'assunto, più o meno pregiudiziale, che la patria della persona, della sua individualità e, quindi, dei valori, sia qua e non là.

Chi si spinge oltre e percepisce tale degenerazione anche dagli Urali allo Stretto di Gibilterra, è costretto a ripiegare altrove le proprie flebili speranze: in Oriente, dove pur esiste una storia, delle tradizioni, qualche forma di civiltà; oppure indietro nel tempo, nell'età dell'oro, in un prima che può risalire anche al Medioevo, a una stagione

comunque in cui tra natura ed uomo, e tra questi e le cose, i rapporti fossero meno sbilanciati.

Che si tratti d'un *altro spazio*, l'Oriente, come suggeriscono in alcune loro opere Paul Nizan, André Malraux o Hermann Hesse¹²¹, o d'un *altro tempo*, il Medioevo, come auspica per esempio Berdjaev, esso ha comunque la caratteristica principale d'essere *il non qui e il non ora*. Oppure un *hic* senza *nunc* e un *nunc* senza *hic*. O, infine, *il non qui e non ora*.

Si è scritto prima che letterati della crisi furono tanto a sinistra quanto a destra e solo qualche riga sopra che ebbero in disprezzo il sistema comunista, quanto il continente a cui si accedeva, soprattutto a quell'epoca, passando sotto la Statua della libertà, così come, quelle sì catastrofiche, le dittature nazifasciste della prima metà del Novecento. E tuttavia è opportuno fin d'ora riconoscere, senza per questo far delle generalizzazioni e tirare delle inappropriate somme, che molte delle argomentazioni su cui si fonda la letteratura della crisi, a partire dal disprezzo per le macchine, dal fastidio per la modernità ed il progresso, dall'insofferenza verso la democrazia, appartengono o, almeno, si rifanno ai pilastri del pensiero conservatore e reazionario: Edmund Burke, Donoso Cortés, Joseph de Maistre e Joseph Arthur Gobineau, Alexis de Toqueville.

In particolare, nota Michela Nacci, la critica delle macchine «si era trovata generalmente a suo agio in una riflessione nostalgica del passato piuttosto che tesa a progettare un futuro totalmente rinnovato. Se è vero che la storia del pensiero antindustriale conosce William Morris, antimacchinista, fautore del ritorno all'artigianato, e apostolo del socialismo premarxista, la critica della società

¹²¹ Si veda: PAUL NIZAN, *Aden Arabia*, 1931, tr. it. *Aden Arabia*, Milano, Mondadori, 1996; ANDRÉ MALRAUX, *La condition humaine*, 1933; tr. it. *La condizione umana* di A. R. Ferrarin, Milano, Bompiani, 2001; HERMANN HESSE, *Siddharta*, 1922, tr. it. *Siddharta*, di Massimo Mila, Milano, Adelphi, 1975.

degli anni Venti e Trenta del nostro secolo ci fa pensare piuttosto alla letteratura antitecnologica che fiorisce soprattutto in Inghilterra, a John Ruskin, a Thomas Carlyle, all'antiamericanismo romantico di *Hard Times* di Charles Dickens, all'avversione per la macchina e per la scienza tipica della cultura romantica [...]».

13. *Il malessere del Novecento*

Per renderci veramente conto di quanto vivido sia stato il malessere di cui abbiamo riferito nel capitolo precedente, diamo un'occhiata ad alcune delle opere prese lì in considerazione. Nel 1918 Oswald Spengler gela gli ottimisti con il suo *Il tramonto dell'Occidente*:

[...] per quel che concerne il corso del futuro domina un ottimismo sfrenato, incurante di ogni dato dell'*esperienza* sia storica che organica, per cui ognuno ritiene di poter individuare nella contingenza dell'oggi gli "inizi" di una qualche "ulteriore evoluzione" lineare e meravigliosa, non perché essa sia provata scientificamente, ma solo perché corrisponde a quel che si desidera. Qui si pensa a possibilità illimitate, mai a un fine naturale; [...]¹²².

Spengler non lascia spazio a speranze, è impietoso: «l'*umanità* non ha alcuno scopo». È solo «un concetto zoologico».

La storia non corre lineare ed infinita. «Vi è una giovinezza e una senilità nelle civiltà, nei popoli, nelle lingue, nelle verità, negli dèi, nei paesaggi – come vi sono querce e pini, fiori, rami e foglie giovani e vecchi; mentre una "umanità" al singolare che via via s'invecchi, non esiste».

¹²² OSVALD SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, München, Beck, 1918-22, tr. it. *Il tramonto dell'Occidente* (1918-22), di Julius Evola, Milano, Longanesi, 1970, 2^a ed. 1981, da cui sono tratte anche le successive citazioni.

Ogni civiltà ha proprie, originali possibilità di espressione che, germinano, si maturano, declinano e poi irrimediabilmente scompaiono.

Siamo al preludio, aggiunge Spengler, «grande e magnifico, di un'epoca a venire con la quale la storia dell'uomo euro-occidentale si *chiuderà* definitivamente».

Di più, alla chiusura definitiva della storia dell'uomo euro-occidentale e di più “di ogni civiltà”.

Dunque: «Noi ci troviamo oggi al vertice, là dove comincia l'ultimo atto. È l'ora delle decisioni supreme. La tragedia è alla fine». ¹²³

Altrettanto definitivo è Charles Péguy. Scrive nel suo *La nostra gioventù* del 1910: «Siamo gli ultimi. Quasi quelli che vengono dopo gli ultimi. Subito dopo di noi ha inizio un'altra epoca, un altro mondo [...] Subito dopo di noi ha inizio il mondo che abbiamo definito, che non cesseremo mai di definire, il mondo moderno». ¹²⁴

«Noi, civiltà, sappiamo ora di essere mortali – sembra far eco Paul Valéry nel 1919 –. Avevamo sentito parlare di mondi scomparsi tutti interi, di imperi colati a picco con tutti i loro uomini e i loro ordigni; [...]. E vediamo ora che l'abisso della storia è abbastanza grande per tutto il mondo. Sentiamo che una civiltà ha la stessa fragilità di una vita». ¹²⁵

Nel 1923, in *Agonia della civiltà*, Albert Schweitzer, vede nella guerra mondiale appena terminata i segni del crollo della civiltà, di cui la guerra «non è che un sintomo. [...] Siamo stati trascinati fuori del corso della civiltà [...]. Ora è

¹²³ OSVALD SPENGLER, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München, Beck, 1931, tr. it. *L'uomo e la macchina*, di A. Treves, Milano, Corbaccio, 1931.

¹²⁴ CHARLES R. PÉGUY, *Notre Jeunesse*, 1910, tr. it. *La nostra gioventù*, Torino, Utet, 1972.

¹²⁵ PAUL VALÉRY, *La crise de l'esprit*, in “Athenaeum”, London, 1919, poi in *Variété*, Paris, Gallimard, 1924, tr. it. *La crisi del pensiero e altri saggi quasi politici*, di Stefano e Nicole Agosti, Bologna, Il Mulino, 1994.

chiaro a tutti che la morte della civiltà è data dal tipo del nostro progresso».¹²⁶

Noi occidentali aspiriamo a una concezione che corrisponda al nostro bisogno d'azione e nello stesso tempo la chiarisca, ma non siamo capaci di costruirla una. Attualmente non possediamo che un bisogno senza un preciso orientamento. [...] Vaghiamo senza meta, privi di concezione del mondo mentre la notte avanza, come mercenari ubriachi che si arruolano indifferentemente al servizio di qualsiasi causa, nobile o mediocre.

Così, sostiene Schweitzer, senza darvi alcuna accezione positiva «siamo entrati in un nuovo medioevo».

Raccolta l'idea del precipizio nel Medioevo, Julien Benda, ne *Il tradimento dei Chierici* del 1927 si domanda se nascerà un nuovo Rinascimento e laconico risponde: «...ammettendo anche che l'avvento di una nuova rinascita sia una cosa possibile, noi vogliamo dire che è solo possibile. Non potremmo concordare con chi dichiara che è una cosa certa, sia perché è già successa una volta, sia perché «la civiltà è qualcosa di dovuto alla specie umana»».¹²⁷

«Dirò di più, – aggiunge Benda – che se l'esame del passato potesse portare a qualche valido pronostico circa l'avvenire dell'uomo, questo pronostico sarebbe tutt'altro che rassicurante. [...] Aggiungiamo, cosa che non manca di produrre turbamento, che l'umanità non sembra adattarsi poi così male a questo regime di caverna e di lunghe stagioni».

«Il crepuscolo cala sull'Europa. Le società europee entrano in un periodo di vetustà e di caducità. Un nuovo

¹²⁶ ALBERT SCHWEITZER, *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, Bern, Haupt, 1923, tr. it. *Agonia della civiltà* di M. Tassoni, Milano, Comunità, 1963, così come le seguenti citazioni.

¹²⁷ JULIEN BENDA, *La Trahison des clers*, Paris, Grasset, 1927, tr. it. dall'ed. del 1946, ampliata, *Il tradimento dei Chierici* di S. Teroni Menzella, Torino, Einaudi, 1976, così come la seguente citazione. Corsivo mio.

caos di popoli potrebbe sopravvenire». ¹²⁸ Sono le parole di Nikolaj Berdjaev in *Un nuovo Medioevo* del 1917:

Nella storia dell'umanità non esiste progresso in ascensione rettilinea, quel progresso al quale gli uomini del XIX secolo credevano tanto fermamente da farne una religione. Nella storia delle società e delle civiltà si notano processi organici che comportano periodi di giovinezza, di maturità e di decrepitezza, di espansione e di rovina. Oggi viviamo non tanto l'inizio di un mondo nuovo quanto la fine di un mondo vecchio. La nostra epoca ricorda la fine del mondo antico.

In un altro saggio del 1949, Berdjaev individua nell'introduzione delle macchine la causa del catastrofico mutamento: «Con l'avvento della macchina incomincia un rivolgimento in tutte le sfere della vita; avviene come uno sradicamento dell'uomo dalle viscere della natura. La macchina cambia radicalmente questo rapporto tra l'uomo e la natura, si frappone tra l'uomo e la natura, non solo sottomette apparentemente gli elementi naturali all'uomo ma sottomette l'uomo stesso: non soltanto lo libera ma anche lo asservisce in forma nuova». ¹²⁹

La critica all'idea lineare di progresso presente nell'opera di Spengler si trova anche nella *Storia comparata delle civiltà* di Arnold Toynbee del 1934: «L'illusione del progresso come qualcosa che procede per linea retta è un esempio di quella tendenza all'eccessiva semplificazione che la mente umana tradisce in tutte le sue attività». ¹³⁰

«Noi viviamo in un mondo ossessionato. – rincara la dose Johan Huizinga nel suo *La crisi della civiltà* del 1935 – E

¹²⁸ NIKOLAJ BERDJAEV, *Un nouveau Moyen Age*, Paris, Plon, 1917, (tr. fr. dal russo), tr. it. *Nuovo medioevo*, Roma, Fazi Editore, 2004, da cui è tratta anche la citazione seguente.

¹²⁹ NIKOLAJ BERDJAEV, *Smysl' istorii*, 1923; tr.it. *Il senso della storia*, Milano, Jaka Book, 1983.

¹³⁰ ARNOLD TOYNBEE, *A Study of History*, London, Oxford University Press, 1934-61, 12 voll., compendio a cura di D.C. Somervell in 2 voll., New York, Oxford University Press, 1947-57, (tr. it. *Storia comparata delle civiltà* di C. Pavese, C. De Bosis, M. Negri, Roma, Newton Compton, 1974, 3 voll.).

lo sappiamo. Nessuno si stupirebbe se, un bel giorno, questa nostra demenza sfociasse in una crisi di pazzia furiosa, che, calmatasi, lascerebbe l'Europa ottusa e smarrita; i motori continuerebbero a ronzare e le bandiere a sventolare, ma lo spirito sarebbe spento».¹³¹

Aggiunge Huizinga:

Dappertutto il dubbio intorno alla durevolezza del sistema sociale sotto cui viviamo; un'ansia indefinita dell'immediato domani; il senso del decadimento e del tramonto della civiltà.

Queste non sono soltanto angosce che ci colgono durante le insonnie notturne, quando è bassa la fiamma vitale. Sono, anzi, meditate prospettive, fondate sulla constatazione dei fatti e sul giudizio. La realtà ci incalza.

Vediamo distintamente come quasi tutte le cose che altra volta ci apparivano salde e sacre, si siano messe a vacillare: [...] La rimbombante macchina di questo nostro tempo formidabile sembra in procinto d'incepparsi.

E ancora: «La sensazione di avvicinarsi a un termine ci è ormai abbastanza familiare. Già l'abbiamo detto: uno sviluppo perpetuo di questa civiltà non solo non possiamo immaginarcelo, ma a stento possiamo pensare che ci arrecherebbe fortuna o miglioramento».

Il riconoscimento della presenza di un'epoca al tramonto compare anche in René Guènon che nel 1927, in *La crisi del mondo moderno*, scrive:

Il mondo moderno giungerà fino al fondo di questa china fatale, ovvero, come è accaduto nella decadenza del mondo greco-latino, si produrrà ancora una rettificazione prima che esso raggiunga il fondo dell'abisso verso cui si trova trascinato? Sembraerebbe invero che un arresto a metà strada non sia più possibile e che, secondo tutte le indicazioni fornite dalle dottrine tradizionali, si sia veramente entrati nella fase finale del *kaliyuga*, nel periodo più oscuro di questa "età oscura", in questo stato di

¹³¹ JOHAN HUIZINGA, *In de schaduwen van morgen, een diagnose van het geestelijk lijden van onzen tijd*, Haarlem, Tjeenk Willink & Zoom, 1935, tr. it. *La crisi della civiltà* di B. Allason, Torino, Einaudi, 1962, così come le seguenti citazioni.

dissolvimento da cui non è possibile uscire se non con un brusco rivolgimento, poiché una semplice rettificazione non è più sufficiente, un totale rinnovamento sarebbe necessario. Il disordine e la confusione, dal punto di vista superiore, che qui vogliamo assumere, regnano in tutti i domini, sono giunti ad un grado che sorpassa di molto quanto si era già visto in precedenza e, partendo dall'Occidente, essi minacciano ora d'invadere l'intero mondo¹³².

Delle invenzioni scrive: «siccome il pericolo delle invenzioni, anche di quelle che non sono destinate direttamente ad avere una parte funesta per l'umanità, ma che purtuttavia causano tante catastrofi, senza parlare dei turbamenti insospettati da esse provocati nell'ambiente terrestre – siccome, dicevamo, un simile pericolo continuerà indubbiamente ad aumentare in proporzioni difficilmente determinabili, è lecito pensare [...] che forse il mondo moderno finirà col distruggersi da se stesso, se non sarà capace di arrestarsi lungo questa china finché si sia ancora in tempo».

C'è anche chi, fra gli autori della letteratura della crisi, parla di un tramonto già avvenuto. Scrive Richard Korherr in *Regresso delle nascite, morte dei popoli* del 1928: «La millenaria coltura spirituale dell'Occidente oramai tramontata, ha ceduto il posto allo splendore esterno della rigida civiltà moderna. Prima la vita era organica, era un'espressione necessaria e completa dell'anima; oggi la vita è inorganica, senza anima, artificiale. L'intelletto ha riportato la vittoria sull'anima».¹³³

Per Korherr il calo della popolazione europea del 2,5% su quella mondiale è la prova che «L'occidente è in regresso e in decadenza». Le nascite sono in regresso,

¹³² RENÉ GUÉNON, *La crise du monde moderne*, Paris, Bossard, 1927, tr. it. *La crisi del mondo moderno* di J. Evola, Milano, Hoepli, 1937, così come la seguente citazione.

¹³³ RICHARD KORHERR, *Regresso delle nascite, morte dei popoli*, Roma, Libreria del Littorio, 1928, poi Roma, Unione Editoriale d'Italia, 1937, così come le seguenti citazioni.

scrive, la popolazione dell'Europa è passata dal 27,5% del 1913 al 25% del 1928 rispetto alla popolazione di tutta la terra. Il regresso delle nascite, aggiunge, è causato dall'estinzione del vivo sentimento religioso ed è «il tarlo che uccide progressivamente la nostra civiltà». Perché «Il bianco vaneggia parlando della soprapopolazione della terra e limita le proprie nascite.

In tal guisa egli cede il mondo a coloro che continuano a procreare».

L'uomo moderno, insomma, è un uomo che ha smarrito gli antichi valori, o li ha sostituiti con disvalori, come scrive Hermann Broch nella *Disgregazione dei valori* del 1932¹³⁴.

Qualche anno dopo, nel 1941, Stefan Zweig nota:

Sì, fra il nostro oggi, il nostro ieri ed il nostro altroieri tutti i ponti sono crollati. [...] Abbiamo percorso da cima a fondo il catalogo di tutte le catastrofi pensabili – e non siamo giunti ancora all'ultima pagina. [...] Mai prima d'oggi l'umanità nel suo insieme si è comportata più satanicamente e non mai d'altra parte ha compiuto opere così prossime a Dio.¹³⁵

E ancora:

A noi, così crudelmente illuminati, quell'ottimismo frettoloso appare banale di fronte ad una catastrofe, che con un solo colpo ci ha rigettato indietro di un millennio sulla via degli sforzi umanitari.

Max Scheler, a differenza della maggior parte degli autori incontrati finora, sembra essere maggiormente ottimista sulla possibilità di invertire una tendenza che anche a lui, tuttavia, risulta aberrante e rovinosa. È

¹³⁴ HERMANN BROCH, *Zerfall der Werte*, in *Erkennen und handeln-essays*, Zurich, Rhein, 1955, 2 voll., tr. it. *Disgregazione dei valori* di S. Vertone, in *Azione e conoscenza*, Milano, Lerici editori, 1966.

¹³⁵ STEFAN ZWEIG, *Die Welt von Gestern. Erinnerung eines Europaers*, London-Stockholm, Hamilton-Fischer, 1941, tr. it. *Il mondo di ieri*, Milano, Mondadori, 1946, così come la seguente dove il corsivo è mio.

insomma, non meno degli altri, uno spietato critico del mondo così come è evoluto.

L'uomo europeo di oggi – spiega Scheler in *Tentativi per una filosofia della vita* del 1915 – è un prigioniero che «tra sospiri e lamenti, procede lentamente, carico dei suoi propri meccanismi e che, con gli occhi rivolti a terra e le membra pesanti, ha dimenticato il suo Dio e il suo mondo»¹³⁶ e il suo carcere è la “civiltà” o il «nostro ambiente umano, opera di un intelletto volto soltanto a quanto è meccanico e meccanizzabile». Il primo passo dalla prigione verso un giardino fiorito, «il mondo variopinto di Dio che noi – sia pure ancora in lontananza – vediamo sorgere dinanzi a noi e salutarci nella sua limpidezza».

Questo primo passo è costituito dalla «trasformazione della *Weltanschauung* europea e pertanto anche dell'idea del mondo» che ha il suo incerto inizio con Nietzsche, Dilthey e Bergson.

Per loro lo spirito della civiltà moderna, «non costituisce affatto – come pensa Spencer – un “progresso” ma al contrario un declino nello sviluppo dell'Umanità».¹³⁷ In questo smarrimento l'uomo si è venuto a trovare guidato da ciò che sta alla base della concezione moderna del mondo, il risentimento, a cui Scheler dedica nel 1912 *Il risentimento nella edificazione delle morali*.

Qui spiega come il valore specifico di utilità dell'utensile sia stato anteposto tanto al “valore vitale” quanto al “valore culturale” e che ciò non è una conseguenza di questa prospettiva di fondo circa il rapporto tra organo e utensile, bensì il *fondamento* di una tale falsa concezione del mondo.

¹³⁶ MAX SCHELER, *Versuche einer Philosophie des Lebens*, 1913, tr. it. *Tentativi per una filosofia della vita*, in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, tr. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, FrancoAngeli, Milano 2000, così come la citazione seguente.

¹³⁷ MAX SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in «Zeitschrift für Pathologische Psychologie», Leipzig, 1912, nn. 2-3, poi in *Abhandlungen und Aufsätze*, Leipzig, Verlag der Weissen Bücher, 1915, tr. it. *Il risentimento nella edificazione delle morali*, di A. Pupi, Milano, Vita e Pensiero, 1975, così come le citazioni seguenti.

Con il dispiegarsi della civiltà moderna,

la cosa è diventata signora e padrona dell'uomo, la macchina della vita, la Natura – che l'uomo voleva dominare e che per questo cercò di ridurre a un meccanismo – dell'uomo: le “cose” sono diventate sempre più complesse e potenti, più belle e grandi, mentre l'uomo, che le ha create, è diventato sempre più una rotella dentro la macchina da lui stesso fabbricata. [...] questo fatto riconosciuto da ogni parte è effetto fondamentale del rovesciamento del giudizio di valore, che ha la sua radice nella vittoria del giudizio degli esseri vitalmente inferiori, degli ultimi, dei paria della specie umana: e la radice è appunto il risentimento! Tutta quanta la *Weltanschauung* meccanicistica [...] non è che l'immane simbolo intellettuale della rivolta degli schiavi alla morale!

Il debito con Nietzsche risulta evidente. Per Scheler, «ogni avanzata dell'industrialismo [...] è positivamente valida solo a *condizione* che non abbia a danneggiare durevolmente i valori vitali. [...] ad esempio [...] il mantenimento della salute della razza e dentro questa la conservazione della sanità dei gruppi in proporzione alla loro idoneità vitale e alle loro qualità e forze “nobili”».

Idoneità vitale che implica una vera e propria divisione della società in classi: «I gruppi nei quali si fraziona un popolo meritano agevolazioni nella distribuzione dei beni e degli onori non in proporzione del contributo che essi danno alla produzione dei beni di utilità e di consumo bensì innanzi tutto in funzione del *significato storico-politico* che essi hanno».

Con lo stesso criterio di “vitalmente valido”, Scheler sostiene un argomento ampiamente recuperato in seguito da certo ambientalismo: il ritorno all'agricoltura «per la difesa contro le tendenze distruttrici dell'industrialismo nei confronti delle specie animali e vegetali, dei boschi, del paesaggio».

Nel 1923, in *Essenza e forme della simpatia* Scheler scrive, con un'evidente vena antisemita presente in molte sue pagine, che «si deve spezzare l'idea unilaterale, derivante storicamente dall'ebraismo, della forma esclusiva di

dominio dell'uomo sulla natura, un'idea che, nonostante tutti i movimenti contrari del primo cristianesimo, del francescanesimo, di Goethe, Fechner, Bergson e della filosofia romantica della natura, è diventato sempre di più una specie di assioma dell'ethos occidentale del mondo e che ebbe infine, come una delle sue conseguenze, l'assolutizzazione materialistica del meccanicismo della natura. Dobbiamo nuovamente imparare a guardare la natura».¹³⁸

«Il mondo naturale e vivente – scrive Werner Sombart nel 1913 – è stato mandato in pezzi, per far sorgere sulle sue rovine un mondo artificiale, formato dalle invenzioni umane e dalle materie morte: quanto si poteva dire per l'economia, si può dire per la tecnica. [...] Nella stessa misura in cui la tecnica ha allontanato l'uomo dal centro del processo di produzione, l'uomo è scomparso dal centro della valutazione economica come ogni valutazione culturale»¹³⁹.

Nel suo libro su *La cultura della crisi*, Michela Nacci mette in luce alcune pagine tratte da *Pensieri di guerra*, dalle *Considerazioni di un impolitico* e da *La montagna incantata* di Thomas Mann dedicate al tema della contrapposizione tra civilizzazione (*Zivilization*) e cultura (*Kultur*) che è cruciale nel dibattito di quegli anni proprio sul decadimento del mondo¹⁴⁰.

Ma in tutta la sua opera e in particolare ne *La montagna incantata*, nel racconto *Mario e il mago*, in *Morte a Venezia* e nel *Doctor Faustus* si possono trovare spunti di riflessione legati

¹³⁸ MAX SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bern, Cohen, 1923, tr. it. *Essenza e forme della simpatia*, di L. Pusci, Roma, Città Nuova, 1980.

¹³⁹ WERNER SOMBART, *Der Bourgeois*, 1913, tr. it. *Il borghese* di H. Furst, Milano, Longanesi, 1983.

¹⁴⁰ THOMAS MANN, *Gedanken im Kriege*, in «Neue Rundschau», Berlin, ottobre 1914, tr. it. *Pensieri di guerra*, in *Scritti storici e politici*; THOMAS MANN, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlin, Fischer, 1918, tr. it. *Considerazioni di un impolitico*; THOMAS MANN, *Der Zauberberg*, Berlin, Fischer, 1924, tr. it. *La montagna incantata*, di B. Giachetti-Sorteni, Milano, Dall'Oglio, 1965.

alle tematiche della crisi dell'Occidente.

Non c'è da stupirsi se un uomo vissuto in quel crogiuolo di tensioni che fu la Vienna a cavallo fra Otto e Novecento, il quale ebbe modo di mettere a fuoco quanto tutti siamo mossi da forze profonde dalle quali siamo agiti, anziché poterle agire, abbia partecipato di un disagio della sua epoca. Così, nel 1927 Sigmund Freud scrive: «Mentre l'umanità ha fatto progressi costanti nella conquista della natura e può aspettarsene di più grandi ancora, un analogo progresso nella regolamentazione dell'umana convivenza non può venir accertato con sicurezza ed è probabile che in ogni tempo, come di nuovo oggi, molti uomini si siano domandati se quel poco di civiltà che è stato acquisito meriti davvero di essere difeso». ¹⁴¹

Il padre della psicanalisi sa bene che «in tutti gli uomini sono presenti tendenze distruttive, e perciò antisociali e ostili alla civiltà»; sa anche che

l'esistenza di questa tendenza all'aggressione, che possiamo scoprire in noi stessi e giustamente sopporre negli altri, è il fattore che turba i nostri rapporti col prossimo e obbliga la civiltà a un grande dispendio di forze. Per via di questa ostilità primaria degli uomini fra loro, la società incivilita è continuamente minacciata di distruzione [...] i moti pulsionali disordinati sono più forti degli interessi razionali. ¹⁴²

Perciò egli ritiene che l'uomo primordiale stesse meglio, «poiché ignorava qualsiasi restrizione pulsionale. In compenso la sua sicurezza di godere a lungo di tale felicità era molto esigua. L'uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po' di sicurezza».

¹⁴¹ SIGMUND FREUD, *Die Zukunft einer Illusion*, Leipzig, Internationaler Psychoanalytischer, 1927, tr. it. *L'avvenire di un'illusione*, di S. Candrea e E.A. Panaitescu, in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Boringhieri, 1971, così come la citazione seguente.

¹⁴² SIGMUND FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien, Internationaler Psychoanalytischer, 1930, tr. it. *Il disagio della civiltà*, di E. Sagittario, in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., così come la citazione seguente.

La tecnica e le macchine sembrano dilagare in ogni dove. Ecco come Ernst Bloch le vede straripare ovunque nell'esistenza umana:

La macchina è riuscita a rendere ogni cosa inanimata e subumana nel particolare, come lo sono nel complesso i nostri nuovi quartieri. Sua autentica meta sono la stanza da bagno e il gabinetto, le realizzazioni più indiscutibili e originali del nostro tempo, esattamente come i mobili del rococò e le cattedrali del gotico erano nella loro epoca le opere d'arte rappresentative che determinavano tutte le altre. Ma oggi regna sovrana la lavabilità. È come se l'acqua scorresse dalle pareti ovunque e in ogni modo, e l'incanto dei moderni impianti sanitari entra impercettibilmente, come apriori della merce meccanica finita, anche negli odierni prodotti industriali più pregiati ed accurati.¹⁴³

Dopo che suo padre Dedalo gli ebbe insegnato a volare, Icaro – ricorda Bertrand Russell – «fu distrutto dalla sua avventatezza. Temo che lo stesso destino possa toccare ai popoli cui i moderni uomini di scienza hanno insegnato a volare».¹⁴⁴

Per Russell anche noi rischiamo di precipitare in mare. Le sue considerazioni sono in risposta al libro di Haldane, *Dedalus*, il quale «presenta un'attraente immagine del futuro, quale potrebbe essere attraverso un uso delle scoperte scientifiche capace di promuovere la felicità umana».

È vero che la scienza – nota Russell – «ha accresciuto il controllo umano sulla natura e si potrebbe perciò ugualmente supporre che aumenterà la sua felicità e il suo benessere. Le cose sarebbero così se gli uomini fossero razionali, ma di fatto essi sono solo grovigli di passioni e istinti».

¹⁴³ ERNST BLOCH, *Geist der Utopie*, Berlin, Paul Cassirer, 1923, tr. it. *Spirito dell'utopia*, di V. Bertolino e F. Coppelotti, Firenze, La Nuova Italia, 1980.

¹⁴⁴ BERTRAND RUSSELL, *Icarus or the future of Science*, London, Kegan Paul, 1924², tr. it. BERTRAND RUSSELL - JOHN B.S. HALDANE, *Dedalo o il futuro della scienza – Icaro o il futuro della scienza*, Milano, Bollati Boringhieri, 1991, così come le citazioni seguenti.

L'improvviso mutamento prodotto dalla scienza, avrebbe dunque «sconvolto l'equilibrio fra i nostri istinti e le nostre condizioni, ma in una direzione non sufficientemente studiata».

Con argomentazioni che saranno poi riprese dal movimento ecologista, scrive:

Il nostro pianeta è di dimensioni finite, ma la misura più efficiente di una organizzazione è continuamente in aumento in seguito alle nuove invenzioni scientifiche. Il mondo diventa sempre più una unità economica e ben presto esisteranno le condizioni tecniche per l'organizzazione del mondo intero come una unità di produzione e consumo. Se, quando sarà arrivato il tempo, due gruppi rivali si contenderanno la supremazia, la vittoria di uno dei due potrebbe essere in grado di indurre quella organizzazione su scala mondiale che è necessaria per prevenire lo sterminio reciproco delle nazioni civilizzate.

È importante sottolineare i due concetti appena usati da Russell: "scala mondiale" e "sterminio". È nel 1924 che esce questo libro, il secondo conflitto mondiale non c'è ancora stato e l'olocausto, la soluzione finale, era impensabile.

La scienza, dice ancora Russell, «minaccia di produrre la distruzione della nostra civiltà. La sola speranza sembra essere la possibilità di un dominio mondiale da parte di un gruppo, ad esempio gli Stati Uniti, che conduca alla formazione di un ordinato governo mondiale politico ed economico. Ma forse, tenendo conto della sterilità dell'Impero romano, il collasso della nostra civiltà sarebbe in fin dei conti preferibile a questa alternativa».

In un testo successivo, *Panorama scientifico*, che è del 1931, Russell torna sull'argomento del rapporto tra etica e scienza. Scrive che si deve l'inizio della scienza «ad uomini che amavano il mondo [...]. Ma, passo a passo, come si è sviluppata la scienza, l'impulso dell'amore, che l'originò, è stato ostacolato sempre più, mentre l'impulso del potere, che da principio era un semplice seguace di campo,

gradualmente ha usurpato il comando, a causa del suo impensato successo».¹⁴⁵

Alfred North Whitehead punta l'attenzione sui rischi derivanti dalle specializzazioni e la rapidità del progresso. Questa «è tale che un essere umano che abbia una durata media di vita si troverà ad sperimentare situazioni nuove e senza precedenti. La persona votata per sempre a mansioni determinate e che nelle epoche precedenti era un buon componente sociale, sarà, nell'avvenire, un pericolo pubblico».¹⁴⁶

La forza regolatrice della ragione è indebolita. Le menti direttrici mancano di equilibrio. Esse vedono il tale e il tale sistema di circostanze, ma non le due circostanze in una volta. Il compito della coordinazione è lasciato a quelli che non hanno abbastanza energia o carattere per riuscire in qualche carriera definita. Insomma, le funzioni specializzate della comunità sono compiute meglio e più attivamente, ma la direzione generale manca di larghezza di vedute. Il progresso nei particolari non fa che aggravare il pericolo dovuto alla debolezza della coordinazione.

«Si sono paragonati i tempi attuali – scrive nel 1953, quando la seconda guerra mondiale è già conclusa, Karl Jasper ne *La situazione spirituale del tempo (La situation spirituelle de notre époque)* –, al periodo di declino dell'antichità, agli stati ellenistici, con i quali il mondo greco è perito, o anche al III secolo d.C., nel corso del quale tutta quanta la cultura antica è crollata. Tuttavia ci sono delle differenze essenziali. Allora, si trattava di un mondo che occupava solo un piccolo spazio della superficie del globo e l'avvenire dell'umanità restava ancora fuori dalle sue prese. Oggi, poiché la terra tutta intera è trascinata nella stessa corrente, tutto ciò che resta di umanità deve entrare nella civiltà che

¹⁴⁵ BERTRAND RUSSELL, *The Scientific Outlook*, Glencoe (Ill.), Free Press, 1931, tr. it. *Panorama scientifico*, di E.A.G. Loliva, Bari, Laterza, 1934.

¹⁴⁶ ALFRED NORTH WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, New York, New American Library, 1925, tr. it. *La scienza e il mondo moderno*, di R. Banfi, Milano, Bompiani, 1953, così come la citazione seguente.

l'Occidente ha creato».¹⁴⁷

La caratteristica dell'Occidente è che lì si è compiuto, con un carattere radicale non riscontrabile altrove, quel processo – specifico degli ultimi secoli e di cui siamo divenuti coscienti dopo Schiller – per cui «*il mondo si è spogliato del divino*».

Ora, spiega Jasper, questa eliminazione del divino «è la possibile conseguenza di uno sviluppo spirituale che conduce, di fatto, al niente. L'uomo contemporaneo possiede il senso di vuoto dell'esistenza che non era ancora mai stato provato con tale intensità».

Con il declino dell'Occidente, dunque, tutto il mondo, tutta l'umanità sarebbero esposte al rischio. E un tale declino «che colpisse la totalità del nostro mondo non può provenire che dall'interno».

Gli esiti sono ancora incerti, sia chiaro, ma con gli irresistibili e rapidissimi progressi della tecnica, «le possibilità e i pericoli della nostra civiltà sono entrambi imprevedibili».

Ci si può salvare o si può soccombere con lo stesso numero di probabilità, al cinquanta per cento. Ma quel che è certo è che «ci troviamo a una svolta nella storia del mondo, che non può esser paragonata a nessuna epoca storica particolare dei millenni passati. Noi viviamo in una situazione che dal punto di vista spirituale è incomparabile e grandiosa, perché ricca di possibilità e di pericoli; ma essa potrebbe – se nessuno è capace di mettersi all'altezza delle sue esigenze – diventare l'epoca più miserabile della storia, segnando lo scacco dell'umanità».

«Bisogna temere o sperare?», si chiede Henry Bergson nel 1932 in *Le due fonti della morale e della religione*. La risposta è che

¹⁴⁷ KARL JASPERS, *La situation spirituelle de notre époque*, Louvain-Paris, Nauwelaerts-Desclée de Brouwer, 1953³, tr. it. *La situazione spirituale del nostro tempo*, di N. De Domenico, Roma, Jouvence, 1982, così come le citazioni seguenti.

Per molto tempo si è sperato che industrialismo e macchine potessero fare la fortuna del genere umano. Ora si metterebbe volentieri in conto ad essi i mali di cui soffriamo. Mai, si dice, l'umanità si è mostrata più assetata di piacere, di lusso, di ricchezza. Una forza irresistibile sembra spingerla sempre più violentemente verso la soddisfazione dei desideri più grossolani¹⁴⁸.

Bergson non crede che il destino sia segnato. «L'umanità si modificherà solo se vuole modificarsi. Ma forse si è già procurata i mezzi per farlo; forse è più vicina al termine di quanto supponga».

Vicina al termine. L'espressione è evidente, inequivocabile, anche se i margini per invertire rotta ci sono. La soluzione si chiama "ritorno alla semplicità".

«Bisognerebbe che l'umanità si mettesse a semplificare la sua esistenza con la stessa frenesia con cui si è messa a complicarla. L'iniziativa non può venire che da lei, poiché è essa, e non la pretesa forza delle cose, e ancor meno la fatalità inerente alla macchina, che ha lanciato su di una certa pista lo spirito di invenzione».

Per Emmanuel Mounier il mondo moderno è un mondo impersonale, nel quale «ogni persona s'è poco per volta abbandonata all'anonimato del mondo impersonale. Il mondo moderno – scrive nel 1935 in *Rivoluzione personalista e comunitaria* – è un afflosciamento collettivo, una spersonalizzazione in massa. L'uomo soggiace alla tentazione costante di assopirsi di fronte al suo compito d'uomo».¹⁴⁹

La voce di Edmund Husserl è senz'altro una di quelle più lucide ed esplicite nel definire la profonda crisi in cui

¹⁴⁸ HENRY BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1932, tr. it. *Le due fonti della morale e della religione*, di M. Vinciguerra, Milano, Comunità, 1973, così come le citazioni seguenti.

¹⁴⁹ EMMANUEL MOUNIER, *Révolution personaliste et communautaire*, Paris, Aubier, 1935, tr. it. *Rivoluzione personalista e comunitaria*, di L. Fua, Milano, Comunità, 1949.

versa l'Occidente, ovvero l'Europa. Nel 1935 tiene una conferenza al Kulturbund di Vienna, su *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, durante la quale afferma:

occorre ora mostrare come poté accadere che l'epoca moderna, per secoli orgogliosa dei propri successi pratici, sia arrivata a una situazione di crescente insoddisfazione, sia giunta a sentire la negatività della propria situazione. Tutte le scienze si sentono a disagio, in definitiva avvertono il disagio metodico. Ma il nostro disagio europeo, anche se non viene capito, concerne moltissime persone.¹⁵⁰

Husserl afferma che quella “crisi dell'esistenza europea” «non è un oscuro destino, non è una situazione impenetrabile».¹⁵¹

Essa ha solo due sbocchi: «il tramonto dell'Europa, nell'estraniamento rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta dell'ostilità allo spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, attraverso un eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo. Il maggior pericolo dell'Europa è la stanchezza».

Oltre al termine “crisi”, Husserl si serve di termini quale dissoluzione, fallimento, tramonto dell'Europa, barbarie, incendio distruttore. Al centro della sua critica ci sono sì le scienze, ma non tout court, in quanto scienze. È l'indirizzo che hanno preso che le conduce – anzi, che ci conduce – verso il baratro. E quell'indirizzo deriva

dall'ingenuità per cui la scienza obiettiva ritiene che ciò che essa chiama mondo obiettivo sia l'universo di tutto ciò che è, senza badare al fatto

¹⁵⁰ EDMUND HUSSERL, Conferenza al Kulturbund di Vienna, 7-10 maggio 1935, in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Belgrado, «Philosophia», 1936, ora in *Husserliana: Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, vol. VI, Haag, Martinus Nijhoff, 1954, tr. it. *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, di E. Filippini, in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1965².

¹⁵¹ EDMUND HUSSERL, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, cit., come anche le citazioni seguenti.

che la soggettività che produce la scienza non può venir conosciuta da nessuna scienza obiettiva. Colui che è stato educato alle scienze della natura ritiene ovvio che tutta la sfera meramente soggettiva debba venir esclusa e che il metodo delle scienze naturali, presentandosi nei modi della rappresentazione soggettiva, sia obiettivamente determinato. Perciò, anche nei riguardi della sfera psichica, egli persegue una verità obiettiva.

E aggiunge: «La scienza naturale matematica è una meravigliosa tecnica [...] è uno dei trionfi dello spirito umano. Ma la razionalità dei suoi metodi e delle sue teorie è soltanto relativa. Essa presuppone la posizione del fondamento, il quale si sottrae a una reale razionalità. In quanto la tematica scientifica dimentica completamente il mondo circostante intuitivo, questa sfera meramente soggettiva, dimentica anche il soggetto operante, non tematizza lo scienziato stesso».

Lo squilibrio fra scienze esatte e scienze umane è al centro anche del celebre *L'uomo, questo sconosciuto* di Alexis Carrel del 1935. Lì l'autore afferma che «Le scienze della materia hanno fatto passi da gigante mentre quelle degli esseri umani sono rimaste in uno stato primitivo».¹⁵²

E aggiunge:

L'enorme superiorità del progresso delle scienze materiali su quelle degli esseri viventi è dunque uno degli avvenimenti più tragici della storia dell'umanità. L'ambiente costruito dalla nostra intelligenza e dalle nostre invenzioni non è adatto per noi, e noi vi viviamo da infelici, degenerando moralmente e mentalmente. Le nazioni dove la civiltà industriale ha raggiunto il suo apogeo sono quelle che maggiormente s'indeboliscono, e ritornano più facilmente alla barbarie.

La ribellione delle masse è il titolo del libro forse più famoso di José Ortega y Gasset, scritto nel 1930. La ribellione delle masse è la crisi verificatasi più d'una volta nella storia e

¹⁵² ALEXIS CARREL, *Man, the unknow*, New York-London, Harper & Brothers, 1935, tr. it. *L'uomo, questo sconosciuto*, di V. Porta, Milano, Bompiani, 1936, come anche la citazione seguente.

rappresenta il fatto «più importante nella vita pubblica europea dell'ora presente. [...] E siccome le masse, per definizione, non devono né possono dirigere la propria esistenza e tanto meno governare la società, vuol dire che l'Europa soffre attualmente la più grave crisi che tocchi di sperimentare a popoli, nazioni, culture».¹⁵³

Per avvicinarsi al fenomeno, Ortega y Gasset suggerisce “un'esperienza visiva”: «Le città sono piene di gente. Le case, piene d'inquilini. Gli alberghi, pieni di ospiti. I treni, pieni di viaggiatori. I caffè, pieni di consumatori. Le strade, piene di passanti. Le anticamere dei medici più noti, piene d'ammalati. Gli spettacoli, appena non siano molto estemporanei, pieni di spettatori. Le spiagge, piene di bagnanti.

Quello che prima non soleva essere un problema, incomincia ad esserlo quasi a ogni momento: trovar posto».

Ecco, una dietro l'altra alcune delle sue notazioni:

Gl'individui che formano queste folle preesistevano, però non come moltitudine.

Adesso, di colpo, appaiono sotto la forma dell'agglomeramento [...] nei luoghi migliori, [...] prima riservati a gruppi minori.

Il concetto di moltitudine è quantitativo [...]. Massa è l'uomo medio. In questo modo si converte ciò che era mera quantità – la moltitudine – in una determinazione qualitativa: è la qualità comune, è il campione sociale, è l'uomo in quanto non si differenzia dagli altri uomini, ma ripete in se stesso un tipo generico.

Se questo tipo umano continua ad essere padrone dell'Europa e diventa quello che decide definitivamente, basterebbero trent'anni perché il nostro continente retroceda alla barbarie generica..

Tre principi hanno reso possibile questo nuovo mondo: la

¹⁵³ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Madrid, Revista de Occidente, 1930, tr. it. *La ribellione delle masse*, di S. Battaglia, Bologna, Il Mulino, 1962, così come le citazioni seguenti.

democrazia liberale, l'esperienza scientifica e l'industrialismo. I due ultimi possono riassumersi in uno, la tecnica generico.

E la rivoluzione non consiste nella rivolta contro l'ordine preesistente, ma nell'introduzione di un nuovo ordine che capovolge quello tradizionale. Per questo non si fa nessuna esagerazione nel dire che l'uomo generato dal secolo XIX è, agli effetti della vita pubblica, un uomo a parte rispetto a tutti gli altri uomini della storia.

Venato di caustica ironia e dotato di una prosa accattivante, anche in altri scritti José Ortega y Gasset non risparmiava quasi niente. Vediamo alcuni temi:

Il progresso: «Le persone frivole credono che il progresso umano consista in un aumento quantitativo delle cose e delle idee. No, no: il vero progresso è la crescente intensità con cui percepiamo una mezza dozzina di misteri cardinali che nella penombra della storia battono convulsi come cuori perenni». ¹⁵⁴

La scienza: «Noi abbiamo incasellato il mondo: siamo animali classificatori. Ogni casella è una scienza e vi abbiamo rinchiuso un monte di schegge della realtà che abbiamo tolto all'ingente cava materna: la Natura. E così in piccoli mucchi, riuniti per caso, forse capricciosi, possediamo le macerie della vita. Per ottenere questo tesoro esanime, abbiamo dovuto disarticolare la Natura originaria, abbiamo dovuto ucciderla».

L'incapacità di stare soli: «Dalla metà del secolo passato si nota in Europa una progressiva esteriorizzazione della vita. Negli ultimi anni ha avanzato vertiginosamente. L'esistenza privata, nascosta o solitaria, chiusa al pubblico, alla folla, agli altri, diventa sempre più difficile. Questo fatto assume, improvvisamente, caratteri corporei. Il rumore della strada. La strada è diventata stentorea. Uno dei benefici minimi di cui prima godeva l'uomo era il

¹⁵⁴ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, in *El Espectador (1916)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1943, 8 voll., tr. it. *Tre quadri del vino*, in *Lo spettatore*, di C. Bo, Milano, Bompiani, 1949-60, così come la citazione seguente.

silenzio. Il diritto a una certa dose di silenzio, annullato. La strada penetra nel nostro angolino privato, lo invade e lo riempie di rumore pubblico [...]. Materialmente non si permette all'uomo di stare solo, di restare con sé. Lo voglia o no, deve stare con gli altri».¹⁵⁵

La casa e la città: «Un diagramma potrebbe mostrare l'evoluzione dello spessore dei muri dal medioevo a oggi. Nel trecento la casa era una fortezza. Oggi la casa di abitazione è un alveare: è essa stessa una città e le pareti sono sottili tramezzi che ci separano appena dalla strada».

Questa mancanza di spazio, è presente anche in uno dei più bei romanzi della letteratura italiana, *La coscienza di Zeno* di Italo Svevo, dove la catastrofe inaudita, un'esplosione enorme, è quasi auspicata, come sentiero obbligato attraverso il quale recuperare quello che abbiamo perso, per uscire dalla desolazione entro cui ci siamo condannati.

«Ogni metro quadrato sarà occupato da un uomo. Chi ci guarirà dalla mancanza di aria e di spazio? Solamente al pensarci soffoco»!¹⁵⁶

Questa mancanza di spazio rischia di farci soffocare, anzi forse l'ha già fatto: è un problema elementare, di salute, di sopravvivenza. «La vita attuale – scrive – è inquinata alle radici. L'uomo s'è messo al posto degli alberi e delle bestie e ha inquinata l'aria; ha impedito il libero spazio. Può avvenire di peggio».

La salute, scrive,

non può appartenere che alla bestia che conosce un solo progresso, quello del proprio organismo. [...] Di alcuni animali non sappiamo il progresso, ma ci sarà stato e non avrà mai leso la loro salute. Ma l'occhialuto uomo, invece, inventa ordigni fuori del suo corpo e se c'è stata salute e nobiltà in chi li inventò, quasi sempre manca in chi li usa.

¹⁵⁵ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Socialización del hombre*, 1930, in *El Espectador*, cit., tr. it. *Socializzazione dell'uomo*, di C. Bo, in *Lo spettatore*, Milano, Bompiani, 1949-60, come anche la citazione successiva.

¹⁵⁶ ITALO SVEVO, *La coscienza di Zeno*, Bologna, Cappelli, 1923, poi Milano, Dall'Oglio, 1974¹⁹, così come le successive citazioni.

Gli ordigni si comperano, si vendono e si rubano e l'uomo diventa sempre più furbo e più debole. Anzi si capisce che la sua furbizia cresce in proporzione della sua debolezza. I primi suoi ordigni parevano prolungazioni del suo braccio e non potevano essere efficaci che per la forza dello stesso, ma, oramai, l'ordigno non ha più alcuna relazione con l'arto. Ed è l'ordigno che crea la malattia con l'abbandono della legge che fu su tutta la terra la creatrice. La legge del più forte spari e perderemo la selezione salutare [...]. sotto la legge del possessore del maggior numero di ordigni prospereranno malattie e ammalati. Forse attraverso una catastrofe inaudita prodotta dagli ordigni torneremo alla salute. [...] Ci sarà un'esplosione enorme che nessuno udrà e la terra ritornata alla forma di nebulosa errerà nei cieli priva di parassiti e di malattie.

Per molti autori, la patria della tecnica e delle modificazioni che essa introduce nella vita umana, è ovviamente l'America, Nei *Presagi di un mondo nuovo* del 1926, Hermann Keyserling scrive che «L'America si diede con tanta prontezza in balia della tecnica solo perché i suoi abitanti furono all'inizio di questo processo gli Occidentali meno colti; del pari oggi, è presso i popoli giovani dell'Oriente che la tecnicizzazione più spinta incontra la minor resistenza». ¹⁵⁷

Gli fa eco nel 1930 Georges Duhamel con *Scènes de la vie future*, nel quale nota che «nessuna nazione si è ancora data, più deliberatamente degli Stati Uniti d'America, agli eccessi della civiltà industriale». ¹⁵⁸

Questa civiltà, scrive, «è in grado di conquistare il vecchio mondo, e lo sta facendo. Questa America rappresenta dunque, per noi, l'Avvenire».

È interessante notare che per Duhamel l'America è “oltre-Occidente”, al quale l'*occidentale* europeo guarda con occhio tutto suo:

¹⁵⁷ HERMANN KEYSERLING, *Die Neuenstehende Welt*, Darmstadt, Reichl, 1926, tr. it. *Presagi di un mondo nuovo*, di G. Gentili, Milano, Comunità, 1949.

¹⁵⁸ GEORGES DUHAMEL, *Scènes de la vie future*, Paris, Mercure de France, 1930, come anche le citazioni successive.

Negli Stati Uniti d'America — scrive —, in questo paese di oltre-Occidente che ci rende già sensibili le promesse dell'avvenire, ciò che colpisce il viaggiatore occidentale è l'avviamento dei costumi umani verso quello che noi crediamo di capire dei costumi entomici [...] sottomissione di tutti alle oscure esigenze di quello che Maeterlinck chiama lo spirito dell'alveare o del termitaio.

La differenza essenziale tra le civiltà entomiche e le civiltà umane è che sembra che gli insetti non siano mai ricorsi [...] ad apparecchi suscettibili di prolungare, supplire o moltiplicare la potenza degli organi. Essi non hanno inventato strumenti né armi. Hanno ottenuto tutto da certe modificazioni anatomiche.

Scrive ancora Duhamel,

Se la macchina d'acciaio non si presta a proficui progressi, non rimane che volgersi verso l'uomo, che modificare la macchina umana. Inventate l'uomo-strumento, come avete inventato il bue da lavoro, la mucca da latte, la gallina da uova e il maiale grasso. Quelle mani e quei piedi: non potete veramente far niente che renda superflui tali strumenti costosi, manchevoli, perfino ipotetici? Non potete rendere ereditari, in questo paese in cui la legge è sovrana, certe funzioni, certi mestieri che reclamano qualità fisiche speciali?

Non potete fare scientificamente l'allevamento umano e la selezione? Vi è davvero impossibile, dal momento che avete già sottoposto alla castrazione chirurgica certi campioni di umanità, vi è impossibile imitare le api e le formiche, coltivare un popolo di lavoratori asessuati, privi di passioni, devoti solo all'edificazione, al rifornimento e alla difesa della città? [...]

Tutta una frazione del popolo americano spinge ai limiti del possibile questo metodo singolare che bandisce dall'esistenza [...] perfino lo sforzo in quanto tale e anche lo sforzo piacevole. Non più un passo nella strada: l'ascensore! l'ascensore! Ben presto non sapremo più scrivere. La macchina? Neppure: il dittafono, in attesa del cenno degli occhi o della trasmissione del pensiero. Voglio sedermi: che mi si spinga una sedia sotto il sedere. Voglio mangiare: che mi si piazzino gli alimenti nel piatto? Spero anche che, al più presto, qualcuno me li mastichi [...]. E poi, sono stanco di fare il bagno da solo poiché, durante questa operazione, trascuro i miei affari.

Inconcepibili contraddizioni di un pensiero che esalta lo sforzo, che glorifica lo sforzo e pensa a sopprimerlo. Come se lo sforzo non fosse la misura stessa dell'essere anatomico.

C'è stato più progresso di quanto gli stessi ottimisti siano disposti a credere, suggerisce Friedrich Dessauer nella *Filosofia della tecnica* del 1927, ma questo progresso non ha reso l'uomo più felice. La tecnica, scrive: «ha sorpassato di molto in più punti il sogno di Bacone. Noi vediamo oggi [...] molto più utopia nella credenza che gli uomini in possesso di tanta tecnica debbano essere anche *felici*».¹⁵⁹

E tuttavia, nota, anche se «avessimo l'isola di Bacone dal grande sviluppo tecnico, colla sua libertà ed i suoi mezzi, non per questo vi regnerebbe necessariamente la felicità, l'isola potrebbe anche essere infelice».

Anche George Orwell ne *La strada di Wigan Pier* del 1937 si sofferma su «l'enorme contraddizione che di solito è presente nell'idea di progresso.

La tendenza del progresso meccanico è di rendere il vostro ambiente comodo e sicuro; ma voi vi sforzate di conservarvi coraggioso e duro.

Vi spingete furiosamente in avanti e nello stesso istante vi tirate disperatamente indietro [...]. In ultima analisi, il campione del progresso è anche il campione degli anacronismi!»¹⁶⁰

La logica conclusione del progresso meccanico – nota – «è ridurre l'essere umano a qualcosa che assomigli a un cervello sotto spirito»:

La tendenza del progresso meccanico, dunque, è di sfruttare il bisogno umano di sforzo e di creazione. Esso rende inutili e perfino impossibili le attività dell'occhio e della mano. L'apostolo del progresso dirà che ciò non ha importanza, ma potrete metterlo con le spalle al muro facendogli notare a quali estremi orribili può essere portato il processo. Perché, per esempio, usare le mani addirittura, perché usarle anche per soffiarsi il

¹⁵⁹ FRIEDRICH DESSAUER, *Philosophie der Technik*, Bonn, Cohen, 1927, tr. it. *Filosofia della tecnica*, di M. Bendiscioli, Brescia, Morcelliana, 1945, come anche la citazione successiva.

¹⁶⁰ GEORGE ORWELL, *The Road to Wigan Pier*, London, Gallancz, 1937, tr. it. *La strada di Wigan Pier*, di G. Monicelli, Milano, Mondadori, 1960, come anche le citazioni successive.

naso o far la punta a una matita? Non sarà difficile applicarsi alle spalle qualche aggeggio di gomma e acciaio lasciando così le braccia avvizzire ed essicarsi in moncherini di pelle ed ossa, no? E così con ogni organo e ogni facoltà. Non c'è realmente ragione perché un essere umano debba fare più che mangiare, bere, dormire, respirare e procreare; ogni altra cosa può esser fatta per lui dalle macchine.

Il lupo della steppa di Hermann Hesse ipotizza la guerra tra uomini e macchine e la distruzione completa del «volgare mondo civilizzato»: «c'era la guerra, una guerra seria e molto simpatica dove [...] chiunque si sentisse mancare l'aria e fosse insoddisfatto della vita manifestava la sua contrarietà e preparava con molta energia la distruzione completa di questo volgare mondo civilizzato. Vedevo sprizzare dagli occhi di tutti la voglia sincera di distruggere e di uccidere e quei fiori rossi e selvaggi fiorivano anche nel mio cuore e crescevano alti e carnosì e partecipavano alle risate comuni. Con gioia presi parte alla battaglia».¹⁶¹

La linfa vitale degli uomini è morta, scrive nel 1929 David Herbert Lawrence ne *L'amante di Lady Chatterley*.

Le automobili, i cinematografi, gli aeroplani succhiano quel po' di loro che rimane. Credimi: ogni generazione ne alleva un'altra più imbastardita, con tubi di gomma in luogo d'intestini, e gambe, e facce di stagno. Gente di stagno! È una sorta di bolscevismo automatico che sta per uccidere l'umanità e adorare la macchina. Denaro, denaro denaro! Tutto il mondo moderno non ha che un'idea, in fondo: quella di uccidere nell'uomo l'antico sentimento umano, di fare del vecchio Adamo e della vecchia Eva un polpettone. Sono tutti uguali. Il mondo è tutto uguale: vuol annullare la realtà umana: una sterlina per ogni prepuzio, due per ogni paio di coglioni! Che cos'è il sesso se non ha funzione meccanica?...

Tutto è così. Si paga, perché l'umanità venga evirata. Si paga a tutto andare perché la linfa vitale dell'umanità venga disseccata e non

¹⁶¹ HERMANN HESSE, *Der Steppenwolf*, Berlin, Fischer, 1927, tr. it. *Il lupo della steppa*, di Ervino Pocar, Milano, Mondadori, 1972.

rimangano che piccole macchine capaci soltanto di girare a vuoto.¹⁶²

Per Lawrence «andiamo verso il dissolvimento per la mancata soddisfazione dei nostri maggiori bisogni».

O, come scrive nelle successive considerazioni su quel romanzo, «Dal punto di vista della vitalità, la specie umana è moribonda. È come un grande albero sradicato, con le radici in aria»¹⁶³:

l'umanità, ahimè, invece di essere salvata dal peccato, quale che sia la cosa che s'intende con questa parola, è quasi completamente perduta, perduta alla vita, e vicina all'annullamento e allo sterminio.

La contrapposizione tra artificiale e naturale compare anche nella *Rivolta contro il mondo moderno* di Julius Evola, pubblicato nel 1934: «Un mondo artificiale pervade e insidia il mondo naturale. La stessa civiltà è diventata una macchina che fa o vuole ogni cosa per mezzo di macchine. Ormai si pensa solo in cavalli-vapore. Non si vede più una cascata d'acqua senza trasformarla col pensiero in energia elettrica. Non si vede un paesaggio gremito di armenti pascolanti senza pensare al valore della carne di questi; non si osserva una bella antica opera manuale d'una popolazione primitiva senza provare il desiderio di produrla con un moderno processo tecnico».¹⁶⁴

«La morte e lo strazio dei corpi – scrive Lewis Mumford in *Tecnica e cultura*, un saggio del 1934 – danno al dramma il senso di un sacrificio da religione primitiva, lo sforzo è santificato e diventa olocausto. Gli uomini che hanno

¹⁶² DAVID HERBERT LAWRENCE, *Lady Chatterley's Lover*, New York, Grasset & Dunlap, 1928, tr. it. *L'amante di Lady Chatterley*, di G. Monteleone, Milano, Mondadori, 1969, come la citazione successiva.

¹⁶³ DAVID HERBERT LAWRENCE, *A propos of «Lady Chatterley's Lover»*, London, Mandrake, 1930, tr. it. *A proposito di «L'amante di Lady Chatterley»*, di C. Izzo, in *L'amante di Lady Chatterley*, Milano, Mondadori, 1969, così come la citazione seguente.

¹⁶⁴ JULIUS EVOLA, *Rivolta contro il mondo moderno*, Milano, Hoepli, 1934.

smarrito i valori della cultura e non sanno reagire positivamente ai suoi simboli, violentemente istigati dalla guerra a ripudiare tutta l'evoluzione e a ritornare alle fedi barbare e ai dogmi non razionali. In questo senso se un nemico non esistesse bisognerebbe inventarlo».¹⁶⁵

La guerra, aggiunge, libera dal tedio di tutti i giorni, ed è lo sbocco più disastroso per gli impulsi repressi. E ancora:

finché la macchina rimarrà un assoluto, la guerra non potrà non rappresentare per questa società la somma dei suoi valori e delle compensazioni, poiché essa riporta gli uomini alla terra, li mette di fronte agli elementi, scatena le forze istintive della loro natura, rompe le restrizioni della vita sociale e sanziona un ritorno a pensieri ed a passioni primitive [...].

La stessa ferocia che noi normalmente colleghiamo a condizioni umane precivilizzate non è che una reazione alla supercivilizzazione meccanica. In certi casi il meccanismo che provoca la reazione è una compulsione morale e sociale: nel caso dei popoli occidentali è il rigido schema che si accompagna alla macchina. La guerra, come una neurosi, è lo sbocco di una tensione insopportabile fra gli impulsi naturali e le regole o le circostanze che impediscono la loro soddisfazione.

Questa alleanza di civiltà della macchina e civiltà primitiva costituisce purtroppo l'alternativa ad una culla matura e fatta umana, capace di asservire la macchina alla vita. Se la nostra esistenza fosse un tutto organico questa frattura e questa distorsione non sarebbero possibili, perché l'ordine si attuerebbe nella nostra vita interiore e gli impulsi primitivi che abbiamo distorto o represso per una sopravvalutazione del congegno meccanico sfocerebbero naturalmente nelle forme culturali a loro proprie.

In una lettera scritta a Max Born nel 1920, Albert Einstein, uomo che non può certo essere sospettato di atteggiamento antiscientifico, confessa: «Splenger non ha

¹⁶⁵ LEWIS MUMFORD, *Technics and Civilization*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1934, tr. it. *Tecnica e cultura*, di E. Gentili, Milano, Il Saggiatore, 1968³, come anche la citazione successiva.

risparmiato neppure me. Talvolta di sera è facile lasciarsi suggestionare da lui, per poi riderne l'indomani».¹⁶⁶

Per quanto, sinceramente, possa «riderne l'indomani», Einstein non si sottrae alla riflessione sui rischi insiti nella scienza. In *Scienza e società*, un saggio del 1950, il padre della relatività rileva i benefici portati dalle invenzioni, primo fra tutti la liberazione «da quell'eccessivo ingrato lavoro muscolare che un tempo era indispensabile già per la sola sopravvivenza».¹⁶⁷

Ma d'altra parte «la tecnologia, o scienza applicata, ha posto l'uomo di fronte a problemi di estrema gravità. La sopravvivenza stessa dell'umanità dipende da una soddisfacente soluzione di tali problemi. Si tratta di creare un tipo di istituzioni e tradizioni sociali senza le quali i nuovi strumenti porteranno inevitabilmente a un disastro della peggior specie».

¹⁶⁶ ALBERT EINSTEIN, lettera a Max Born, (1920), cit. in MICHELA NACCI, *Tecnica e cultura della crisi*, cit.

¹⁶⁷ ALBERT EINSTEIN, *Out of My Later Years*, London, Thames and Hudson, 1950, tr. it. *Scienza e società*, di L. Bianchi, in *Pensieri degli anni difficili*, Torino, Boringhieri, 1965, così come la successiva citazione.

14. Romanzi apocalittici

Abbiamo già citato molta letteratura che, direttamente o indirettamente, suggerisce scenari apocalittici o narra di un'inquietudine il cui sbocco non può che essere catastrofico come il destino che attende l'umanità.

Possiamo però ora qui tentare di mettere in fila alcuni titoli di romanzi apocalittici che hanno descritto come ci si sarebbe avvicinati all'ultimo dei giorni o di come sarebbe stato il giorno dopo l'ultimo dei giorni.

Pioniera e antesignana della fantascienza apocalittica è considerata Mary Wollstonecraft Shelley, l'autrice di *Frankenstein*, che nel 1826 con *L'ultimo uomo* (*The last man*) immagina l'estinzione dell'umanità a causa della peste e di cui abbiamo dato già conto guardando come si attese l'avvento del XIX secolo.

La fine del mondo (*La fin du monde*), scritto da Camille Flammarion nel 1894 è, in ordine cronologico, il secondo titolo che in questo genere letterario tratteggia la distruzione del pianeta.

È ancora viva, ma bestiale e irriconoscibile a causa di guerre e divisioni sociali l'umanità che, viaggiando nel futuro, Herbert George Wells ci fa incontrare con *La macchina del tempo* (*The Time Machine*, 1895), sul quale anche ci siamo già soffermati.

La fuga accidentale di un composto gassoso narrata in *La nube purpurea* (*The Purple Cloud*, 1901) di M.P. Shiel, uccide invece ogni persona sul pianeta e non lascia traccia di vita. Anche Jack London qualche anno dopo, nel 1912

annienta la civiltà umana con *La peste scarlatta* (*The Scarlet Plague*), romanzo breve considerato capostipite del genere catastrofico, incentrato sull'idea del contagio e della pandemia. È un fenomeno astrale quello a cui ricorrono per piegare l'umanità Philip Wylie e Edwin Balmer nel 1933 con *Quando i mondi si scontrano* (*When Worlds Collide*). Occhio impaurito verso lo spazio anche in *Segnali dal sole* (*Les signaux du soleil*, 1943) di Jacques Spitz.

Nello stesso 1943 René Barjavel manda in libreria *Diluvio di fuoco* (*Ravage*), dov'è la tecnologia a rivoltarsi contro l'umanità, causando, con l'interruzione globale dell'elettricità, uno sconvolgimento di proporzioni epocali.

La natura continua a essere vista come una minaccia per l'umanità nel mondo post apocalittico, dove il verde prende il sopravvento, descritto da Ward Moore in *Più verde del previsto* (*Greener than you think*, 1947). Di segno diametralmente opposto *Morte dell'erba* (*The death of grass*, 1956) di John Christopher, dove un virus stermina tutte le coltivazioni di graminacee, grano, avena, orzo, segale, mais, miglio, canna da zucchero e perfino l'erba facendo regredire la società al medioevo. Sempre per restare in tema di piante si deve ricordare *Gomorra e dintorni* (*The Genocides*, 1965) di Thomas M. Disch, in cui una infestazione di piante di origine extraterrestre devasta la Terra e porta l'umanità all'estinzione.

Alla fine del mondo può sopravvivere anche un solo uomo. È quello che ipotizza Richard Matheson con *Io sono leggenda* (*I Am Legend*, 1954) raccontando la vita dell'unico superstite a un'epidemia che ha trasformato l'umanità in vampiri. Non sono vampiri ma sono altrettanto mostruosi gli scampati al disastro di un olocausto atomico che, radunatisi in piccole comunità, nel romanzo *I trasfigurati* (*The Chrysalids*, 1955), di John Wyndham, distruggono o estromettono qualunque individuo caratterizzato da ogni benché minima mutazione. Ci sono sopravvissuti anche in *Paria dei cieli* (*Pebble in the Sky*, 1957) di Isaac Asimov, dove la

Terra è stata devastata dalle radiazioni e nessuno dei superstiti ha più memoria della società precedente, mentre quelli scampati all'olocausto nucleare de *L'ultima spiaggia*, (*On the Beach*, 1957) di Nevil Shute, vivono, ma solo in attesa della fine totale.

Livello 7 (1959) di Mordecai Roshwald, è il diario di uno dei testimoni della distruzione nucleare dell'umanità, così come *Addio, Babilonia* (*Alas, Babylon*) di Pat Frank, pubblicato nello stesso anno, fa narrare lo scoppio della guerra nucleare da un remoto paesino della Florida.

Sempre del 1959 è *Un cantico per Leibowitz* (*A Canticle for Leibowitz*) di Walter M. Miller, che narra di una umanità riuscita a recuperare le conoscenze perdute e a svilupparsi nuovamente dopo la distruzione di una guerra nucleare, ma proprio questa conservata esperienza, la fa ricadere alla fine negli errori del passato e precipitare in un nuovo olocausto.

Torna un virus maledetto in *Il grande contagio* (*The Darkest of Nights*, 1962) di Charles Eric Maine. La diffusione dell'epidemia distrugge solo metà della popolazione e scatena una rivolta generalizzata contro i governi, che sfocia in una altrettanto disastrosa guerra civile.

Lo spettro di una caduta in cattive mani degli arsenali nucleari che anima anche il già citato *Missione Goldfinger* di Ian Fleming del 1959, è al centro di *Apocalisse tascabile* (*A Small Armageddon*, 1962) di Mordecai Roshwald, dove l'equipaggio di un sottomarino nucleare fa ammutinamento e si impossessa del mezzo con tutte le sue armi, mettendo sotto ricatto nucleare le nazioni.

Del 1963 è *Il pianeta delle scimmie* (*La planète des singes*, 1963) di Pierre Boulle, che ha ispirato la fortunata serie di film di cui si è detto e che si avvale dell'idea che l'apocalisse riconduca l'umanità alla specie da cui deriva, invertendo l'ordine dell'evoluzione ottimistica su cui ha poggiato il positivismo.

Uno dei più grandi maestri della fantascienza, Philip K. Dick, nel 1963 manda alle stampe *Cronache del dopobomba* (*Dr. Bloodmoney, or How We Got Along After the Bomb*, 1963) nel quale si immagina la società che farà seguito alla catastrofe nucleare, nell'ipotesi in cui non abbia sterminato il mondo intero.

La storia futura che sarà ad apocalisse avvenuta caratterizza tre libri di Edgar Pangborn: *Davy, l'eretico* (*Davy*, 1964), narra della ricerca di motivi per vivere nel passaggio dall'adolescenza all'età adulta di un ragazzo sopravvissuto in una delle poche comunità rimaste sulla Terra devastata dalle radiazioni; *Il giudizio di Eva* (*The Judgement of Eve*, 1966), fa interrogare i tre protagonisti sul significato della parola amore dopo aver incontrato Eva ed essersi tutti innamorati di lei in un pianeta devastato dalla guerra nucleare; *La compagnia della gloria* (*The Company of Glory*, 1975), in cui i pochi sopravvissuti cercano di costruire le basi di una nuova civiltà.

Né guerre nucleari, né virus, né impatti fra pianeti in *Il regno del sangue* (*King Blood*, 1997) di Simon Clark, dove è una catena sterminata di scosse telluriche a distruggere quasi completamente la razza umana.

Nel romanzo *Come ladro di notte* (1966) di Mauro Antonio Miglieruolo, la fine del mondo prende la forma della cancellazione della vita intelligente dall'universo, ed è questo il fine supremo della Congrega degli Inumani che lì vien descritta. Scenario analogo in *Cell* (*Cell*, 2006) di Stephen King, dove un impulso sconosciuto irradiato attraverso gli apparecchi distrugge il cervello, azzerando la mente e la personalità delle persone.

L'anno del sole quieto (*The Year of the Quiet Sun*) di Wilson Tucker, e *Conan, il ragazzo del futuro* (*The Incredible Tide*) di Alexander Key, rivolto a un pubblico di ragazzi, sono due romanzi apocalittici usciti nel 1970.

Molto interessante il tema di *La morte di megalopoli* (1974) di Roberto Vacca, dove è un incidente apparentemente

banale a provocare una reazione a catena che conduce verso la catastrofe globale, che per certi versi rimanda a *Terra!* (1983) di Stefano Benni, che narra il mondo dopo una guerra nucleare causata da un topo.

Nel novero vanno poi messi *L'ombra dello scorpione* (*The Stand*, 1978) di Stephen King, *Ricordatevi di noi* (*You must remember us*, 1980) di Leonard Daventry; *Il simbolo della rinascita* (*The Postman*, 1985) di David Brin, post apocalittico; *Tenebre* (*Swan Song*, 1987) di Robert McCammon; *La grande onda* (*The Rift*, 1999) di Walter Jon Williams; *La strada* (*The Road*, 2006) di Cormac McCarthy; *I figli di Armageddon* (*Armageddon's Children*, 2006) di Terry Brooks.

I sopravvissuti tornano in *Metro2033* (2002) di Dmitry Gluchowsky, che narra degli ultimi superstiti della guerra nucleare che ha provocato l'estinzione della vita umana sulla superficie terrestre, rifugiatisi nella metropolitana di Mosca; e in *L'ultimo degli uomini* (*Oryx and Crake*, 2003) di Margaret Atwood, che riesuma il tema del virus con cui viene quasi completamente distrutta la razza umana in una Terra infestata da animali mutanti, ma dove tutto ciò è stato causato dall'alterazione del riscaldamento globale e dall'inquinamento. Il buco dell'ozono è invece la causa delle apocalittiche condizioni di vita sul pianeta narrate in *35 miglia a Birmingham* (*Birmingham, 35 Miles*, 2008) di James Braziel. Anche *Il quinto principio* (2009) di Vittorio Catani, è incentrato sul degrado ambientale prossimo venturo, a cui si associa la decadenza economica, sociale ed etica ed a cui fanno da contrappunto gli EE (Eventi Eccezionali), inspiegabili catastrofi che violano le leggi fisiche.

Affascinante l'ipotesi di *I predatori del suicidio* (*The Suicide Collectors*, 2008) di David Oppengard, nel quale la specie umana si dirige verso l'estinzione a causa di una epidemia di suicidi.

In questa carrellata assolutamente incompleta di titoli apocalittici, e distaccandoci dal genere fantascientifico che prevale in essi, ci preme inserire due libri che meritano una

particolare attenzione e sui quali ci soffermiamo con maggior dettaglio.

Il primo è del 1959, il secondo del 1977, pertanto non rientrano a pieno titolo in quella messe di libri che abbiamo citato definendola la nuova apocalittica del secolo XX. Il primo parla del “prima” la fine del mondo, il secondo del “dopo”.

*La fine del mondo*¹⁶⁸ di Fukunaga Takehiko (1918-1979), ruota intorno a tre personaggi: un medico, sua moglie e la madre di lui. Lo sdoppiamento di personalità della giovane donna e lo spaesamento che ciò provoca a suo marito benché il suo mestiere sia curare le persone, sono il cuore della narrazione.

Il monologo della donna che contraddistingue il primo e l'ultimo capitolo (lasciando nell'incertezza il lettore se la voce del primo e quella dell'ultimo siano della stessa donna o in un caso del suo alter ego) contiene tutte le tinte fosche della letteratura apocalittica a partire dall'incipit: «Il tramonto è splendido. Il tramonto è splendido e brucia, rosso, in modo inquietante».

Poco più avanti:

Quasi come un segno premonitore il cielo è tutto in fiamme. Ma non è un presagio, non è altro che un tramonto. [...] Non starà per accadere qualcosa di eccezionale, di tremendo?.

La risposta arriva ben presto: «È la fine del mondo». Il cielo continua a fiammeggiare e «Il tempo si ferma, ma non per me. Solo io mi sto accorgendo che il tempo si ferma e che il mondo finisce».

¹⁶⁸ FUKUNAGA TAKEHIKO, *Sekai no owari*, Tokio, Sinchosha, 1959, poi in *Fukunaga Takeito zenshosetsu (Raccolta completa dei romanzi di Fukunaga Takeito)*, Tokio, Sinchosha, 1973-74, voll. 11, vol. VI, pp. 59-118, tr. it. *La fine del mondo* di Graziana Canova, Venezia, Marsilio, 1988, da cui sono tratte anche le successive citazioni.

Il secondo libro da prendere in esame è *Dissipatio H.G.*¹⁶⁹ di Guido Morselli. È lo stesso autore che a un certo punto dà la spiegazione del titolo:

Vediamo. C'è una mia vecchia lettura, un testo di Giamblico che ho avuto sott'occhio non ricordo per che ricerca. Parlava della fine della specie e s'intitolava *Dissipatio Humani Generis*. Dissipazione non in senso morale. La versione che ricordo era in latino, e nella tarda latinità pare che *dissipatio* valesse 'evaporazione', 'nebulizzazione', o qualcosa di ugualmente fisico, e Giamblico accennava nella sua descrizione appunto a un fatale fenomeno di questo tipo. Rispetto a altri profeti era meno catastrofico: niente diluvio, niente olocausto «*solvens saeculum in favilla*», assimilabile oggi a un'ecatombe atomica. Gli esseri umani cambiati per prodigio improvviso in uno *spray* o gas impercettibile (e inoffensivo, probabilmente inodoro), senza combustione intermedia. Il che, se non glorioso, perlomeno è decoroso.

Il romanzo, scritto pochi mesi prima di suicidarsi, narra, tra fantastico e surreale, di un uomo che, tornato dalla caverna in cui avrebbe voluto uccidersi, scopre che il mondo è rimasto completamente privo di esseri umani, inspiegabilmente scomparsi nella notte tra l'1 e il 2 giugno.

Alla sparizione degli esseri umani fa da contrappunto la permanente e assillante presenza delle macchine rimaste in moto nella ormai loro inutile funzione: «Dicevano che grazie all'automazione, le centrali elettriche possono "erogare" per mesi e mesi, in assenza del personale. Sembra che sia così».

Alla fine riesce a persuadersi di essere davvero solo. Il sopravvissuto, contornato dagli animali e dalla natura, prova panico domandandosi se anche lui dovrà scomparire. Il verdetto è inesorabile: è «la fine del mondo. O quel tanto di analogo che si svolge sotto i miei occhi».

«La fine del mondo?», si chiede il protagonista.

¹⁶⁹ GUIDO MORSELLI, *Dissipatio H.G.*, Milano, Adelphi, 1977, 1994⁸, da cui sono tratte anche le successive citazioni.

Uno degli scherzi dell'antropocentrismo: descrivere la fine della specie come implicante la morte della natura vegetale e animale, la fine stessa della Terra. La caduta dei cieli. Non esiste escatologia che non consideri la permanenza dell'uomo come essenziale alla permanenza delle cose. Si ammette che le cose possano cominciare *prima*, ma *non* che possano finire *dopo* di noi. Il vecchio Montaigne, sedicente agnostico, si schierava coi dogmatici, coi teologi: "Ainsi fera la mort de toutes choses notre mort".

Andiamo, sapienti e presuntuosi, vi davate troppa importanza. Il mondo non è mai stato così vivo, come oggi che una certa razza di bipedi ha smesso di frequentarlo. Non è mai stato così pulito, luccicante, allegro.

15. La catastrofe al cinema

Il Novecento ha anche altri straordinari strumenti a disposizione per spandere in ogni dove il timore in generale e la paura della fine del mondo in particolare.

Fu panico quello che il 30 ottobre 1938 Orson Welles generò mandando in onda l'adattamento radiofonico¹⁷⁰ del romanzo di Herbert George Wells *La guerra dei mondi*: l'invasione della Terra da parte di una flotta di astronavi marziane passa dalla fiction alla realtà. «Per Dio, interrompi questo coso! Là fuori la gente è impazzita!» avrebbe detto a Welles un manager della Cbs entrando nello studio di registrazione.

La frequenza con cui i media si avvalgono della parola apocalisse per descrivere un fatto limitato nel tempo e nello spazio e per descriverne le pur tragiche dimensioni è un altro indice del nuovo megafono che il pensiero catastrofico ha avuto a disposizione.

Qui, però, vogliamo limitarci a dare un'occhiata al ruolo che ha svolto il cinema e a dare una breve carrellata di come la fine del mondo, sin dalle origini della pellicola, sia approdata a Hollywood.

¹⁷⁰ Il testo della trasmissione è stato pubblicato nel 1990 in Italia da Baskerville, Bologna: ORSON WELLES, *The War of the Worlds*, Columbia Broadcasting Corporation, New York, 30 ottobre 1938, poi in HADLEY CANTRIL, *The Invasion from Mars. A study in the psychology of panic*, Princeton, Princeton University Press, 1947, tr. it. *La Guerra dei Mondi*, di Alessandra Gasparotti, con una prefazione di Fernanda Pivano e una nota di Mauro Wolf, Bologna, Baskerville, 1990.

Vedersi arrivare addosso una locomotiva è senz'altro, per chi lo prova, l'annuncio, imminente, della fine del mondo, poco importa che questo sia solo il proprio.

Si ritiene sia frutto solo di una leggenda che gli spettatori alla prima proiezione il 6 gennaio 1896 di *L'Arrivée d'un train en gare de La Ciotat*, girato dai fratelli Auguste e Louis Lumière l'anno precedente, siano fuggiti dal cinema in preda al panico temendo di essere travolti dal treno. Che però tale leggenda sia nata, non solo testimonia dell'emozione che fin dalle origini il cinema suscitò, del suo potere di verosimiglianza, ma anche della paura che ha accompagnato la storia di questo genere artistico.

Rodolfo Valentino, una delle prime star, iniziò il suo successo nel 1921 con *I quattro cavalieri dell'Apocalisse* (*The Four Horsemen of the Apocalypse*) di Rex Ingram, tratto dall'omonimo romanzo di Vicente Blasco Ibáñez.

Ormai, il film catastrofico è considerato un vero e proprio filone cinematografico, riconducibile al genere drammatico e avventuroso, che sviluppa la tematica del disastro naturale e della relazione con esso, fino a spingersi alla possibile scomparsa del genere umano sulla Terra.

Il cinema catastrofico viene fatto risalire a *La distruzione del mondo* (*Deluge*) diretto da Felix E. Feist nel 1933. Il film narra di un'eclisse solare che porta allo sconvolgimento delle maree e, quindi, alla distruzione della civiltà umana.

Una trama apocalittica, dunque, più che catastrofica, perché il genere chiamato catastrofico – che conosce un enorme successo agli inizi degli anni Settanta, con l'uscita nelle sale di *Airport*, diretto da George Seaton del 1970, *L'avventura del Poseidon* (*The Poseidon Adventure*) di Ronald Neame del 1972 e *Inferno di cristallo* (*The towering inferno*) di John Guillermin e Irwin Allen del 1974 – narra prevalentemente di grandi sciagure, non della distruzione del mondo. Questi film, tuttavia, mettono in luce la precarietà con cui l'umanità ha costruito la propria esistenza o in cui ancora la natura la soggioga. Al filone,

dunque, si può ascrivere, per esempio, il *Titanic* di James Cameron del 1997, o *Sotto il vulcano* (*Under the Volcano*) di John Huston del 1984, o anche *Trappola nel tunnel* (*Daylight*) di Rob Cohen del 1996. Ma a pieno titolo vi andrebbe ascritto anche *Gli uccelli* (*The Birds*) di Alfred Hitchcock del 1963.

Più dichiaratamente apocalittica è una branca del genere fantascientifico nel cui elenco compaiono: *Verdens Undergang* (Danimarca, 1919); *La fin du monde* (Francia, 1931) di Abel Gance, tratto dall'omonimo romanzo di Camille Flammarion; *End of the World* (1934) di Abel Gance; *Quando i mondi si scontrano* (*When Worlds Collide*) del 1951, tratto dall'omonimo romanzo del 1933; *Il mostro del pianeta perduto* (*Day the World Ended*), USA, 1955, di Roger Corman; *L'ultima spiaggia* (*On the Beach*), di Stanley Kramer del 1959; *L'ultimo uomo della Terra* di Ubaldo Ragona, 1964, tratto dal romanzo *Io sono leggenda* di R. Matheson che ispira anche *1975: Occhi bianchi sul pianeta Terra* (*The Omega Man*) di Boris Sagal, del 1971.

C'è, fra il 1968 e il 1973, l'intero ciclo del pianeta delle scimmie, aperto da *Il pianeta delle scimmie* (*Planet of the Apes*) di Franklin J. Schaffner, del 1968 appunto, e seguito da *L'altra faccia del pianeta delle scimmie* (*Beneath the Planet of the Apes*) di Ted Post del 1970, da *Fuga dal pianeta delle scimmie* (*Escape from the Planet of the Apes*) di Don Taylor del 1971, da *1999 - Conquista della Terra* (*Conquest of the Planet of the Apes*) di J. Lee Thompson del 1972, e da *Anno 2670 ultimo atto* (*Battle for the Planet of the Apes*) sempre di J. Lee Thompson del 1973.

Le profezie apocalittiche di Nostradamus ispirano *Catastrofe* (*Nostradamus no daiyogen*) di Toshio Masuda del 1974 mentre dal romanzo *L'ultimo guerriero* di Bill S. Ballinger e Robert Clouse è tratto *Gli avventurieri del pianeta Terra* (*The Ultimate Warrior*) di Robert Clouse del 1975. E ancora *End of the World* (1977) di John Hayes, *Meteor* (*Meteor*), di Ronald Neame del 1979.

Il 1979 è l'anno di avvio del ciclo di Mad Max: esce *Mad Max (Interceptor)*, di George Miller, seguito nel 1981 da *Interceptor - Il guerriero della strada (Mad Max 2: The Road Warrior)* dello stesso regista che firma anche nel 1985 con George Ogilvie *Mad Max - Oltre la sfera del tuono (Mad Max Beyond Thunderdome)*.

Il genere prosegue con *Virus. Ultimo rifugio: Antartide* di Kinji Fukasaku del 1980, *Testament* di Lynne Littman del 1983, *2019 - Dopo la caduta di New York*, di Sergio Martino di 1983 e, dello stesso anno, il film per la tv *The Day After - Il giorno dopo (The Day After)* di Nicholas Meyer.

Un altro ciclo è quello di Terminator, che tra il 1984 e il 2003 manda nelle sale *The Terminator*, di James Cameron, *Terminator 2 - Il giorno del giudizio (Terminator 2: Judgment Day)* 1991) dello stesso regista e *Terminator 3 - Le macchine ribelli (Terminator 3: Rise of the Machines)* di Jonathan Mostow oltre a un postumo *Terminator Salvation* del 2009.

Essendo ormai alle porte con lo scadere del millennio le produzioni si intensificano. Con il tema apocalittico si cimenta nel 1991 Wim Wenders, *Fino alla fine del mondo; Without Warning* di Robert Iscove del 1994 è un falso documentario per la televisione. *Waterworld* di Kevin Reynolds, del 1995 ci lascia dopo l'apocalisse un mondo completamente allagato mentre *L'esercito delle 12 scimmie (Twelve Monkeys)* di Terry Gilliam del 1995 torna con un thriller/bio-post apocalittico al già sperimentato ritorno all'animale da cui l'uomo discende. Anche Kevin Costner sperimenta da regista il tema con *L'uomo del giorno dopo (The Postman)* del 1997.

Independence Day di Roland Emmerich del 1996 viene considerato un caposaldo del genere, al quale il regista ha poi fatto seguire, producendoli, *The Day after Tomorrow - L'alba del giorno dopo* e *2012*.

Deep impact di Mimi Leder del 1998 è forse il più suggestivo nel raccontare la collisione con un asteroide, mentre *Armageddon* di Michael Bay realizzato nello stesso

anno, così come *Beowulf*, versione del poema epico trasportata in un medioevo post apocalittico.

L'anno 1999 inaugura la trilogia di *Matrix*, tre film di Andy e Larry Wachowski che escono fino al 2003 e sono considerati un cult: *The Matrix*, *The Matrix Reloaded* e *The Matrix Revolutions*.

L'ultima spiaggia (*On the Beach*) di Russell Mulcahy del 2000 è il remake di un film del 1959, così come *Il pianeta delle scimmie* (*Planet of the Apes*) di Tim Burton del 2001.

Seguono *Il regno del fuoco* (*Reign of Fire*) di Rob Bowman del 2002, *28 giorni dopo* (*28 Days Later*) di Danny Boyle sempre del 2002, *The Core* di Jon Amiel del 2003 a carattere eco-catastrofico che anticipa il già citato *The Day After Tomorrow* di Roland Emmerich, fortemente in linea con le preoccupazioni sui mutamenti climatici dell'ex vicepresidente degli Stati Uniti Al Gore, insignito del Nobel per la pace nel 2007.

Nel 2005 è la volta di *Solar Attack* (*Solar Strike*), nel 2006 di *Right at Your Door* e di *Così finisce il mondo* (*Southland Tales*) di Richard Kelly, a cui fa seguito nel 2007 *Sunshine* di Danny Boyle, e la commedia *2061 - Un anno eccezionale* di Carlo Vanzina, 2007. *28 settimane dopo* (*28 Weeks Later*) di Juan Carlos Fresnadillo dello stesso anno riprende di poco un titolo già segnalato mentre *Io sono leggenda* (*I Am Legend*) di Francis Lawrence è l'ennesimo copione tratto dal romanzo di R. Matheson.

Il 2008 manda in sala *Cloverfield* di J.J. Abrams, *E venne il giorno* (*The Happening*) di M. Night Shyamalan, *WALL•E* di Andrew Stanton, che è un film d'animazione.

Ancora animazione nel 2009 con *9* di Shane Acker, basato sull'omonimo cortometraggio del 2005, ma l'anno è quello che lancia la profezia del maya 2012 da cui abbiamo preso le mosse in questo libro con *2012* di Roland Emmerich. Sempre del 2009 *Segnali dal futuro* (*Knowing*) di Alex Proyas, *The Road* di John Hillcoat, e *Pandorum - L'universo parallelo* di Christian Alvart.

Il 2010 conta tre titoli: *Codice: Genesi (The Book of Eli)* di Albert e Allen Hughes, *Legion* di Scott Stewart e *Skyline* di Colin Strause e Greg Strause.

Un'invasione aliena inaugura il 2011 con *World Invasion (Battle: Los Angeles)* di Jonathan Liebesman.

A differenza del film catastrofico, la fantascienza apocalittica o narra di fenomeni che stanno per distruggere il mondo (e quasi mai lo fanno) come l'impatto di un asteroide, il mutamento estremo dei fattori climatici e quindi l'intensificazione di fenomeni naturali come tsunami e terremoti; oppure narrano della dispersione di microbi e batteri e della conseguente diffusione di pandemie, come per esempio *Virus letale (Outbreak)* di Wolfgang Petersen del 1995.

Altro filone è quello dell'invasione aliena o, comunque, di esseri "diversi", animali, umani, replicanti, robot, macchine.

Un discorso a parte meriterebbe lo scenario del conflitto nucleare: dall'indimenticabile *Il dottor Stranamore (Dr. Strangelove)* di Stanley Kubrick, del 1964 dove l'ordigno centra il suo obiettivo, a *Giochi di guerra (Wargames)* di John Badham del 1983 nel quale l'olocausto è scongiurato da una memorabile "patta" in una partita a Tris che il computer Joshua conclude dicendo: «L'unica mossa vincente è non giocare».

Nella pur rapida rassegna di pellicole che ruotano intorno al tema della fine del mondo, non possono mancare *Metropolis* di Fritz Lang del 1926, *Apocalypse now* di Francis Ford Coppola del 1979 e *Brazil* di Terry Gilliam del 1985.

Il primo tratteggia con la maestria di «uno dei film visivamente più impressionanti della storia del cinema», una di quelle tipiche distopie di cui abbiamo ampiamente trattato: una megalopoli del XXI secolo dominata da un dittatore dove gli operai/schiavi sono costretti a vivere nel sottosuolo e la distruzione aleggia incombente agitata da un

robot che non segue il suo destino e solo l'amore di un nuovo Romeo e Giulietta potrà placare.

Il secondo trasporta nella guerra del Vietnam *Cuore di tenebra* di Conrad in un indimenticabile viaggio verso l'orrore di Mistah Kurz.

Il terzo rilegge *1984* di Orwell amplificando il cupo pessimismo con la spensieratezza che traspare dalla colonna sonora.

Orwell e Conrad, si è detto, e su questa trasposizione dalla letteratura si potrebbero naturalmente trovare numerose altre pellicole che hanno attinto a libri dove sono presenti i temi individuati come caratterizzanti la narrativa anche solo implicitamente apocalittica (*Morte a Venezia* di Visconti, *Mephisto* di Szabó, *Maestro e Margherita* di Petrovic, tanto per dare qualche suggestione).

Ma per tornare al filone più propriamente apocalittico, si deve notare che la maggior parte dei film citati ipotizzano gli scenari di un mondo *dopo* la fine del mondo: deserti sconfinati, città demolite, vestiti laceri, ritorno alle usanze della preistoria o ancora più indietro ai mammiferi dai quali discendiamo.

Il capolavoro di Ridley Scott *Blade Runner* del 1982, per esempio, tratto dal romanzo *Il cacciatore di androidi* (*Do Androids Dream of Electric Sheep?*) di Philip K. Dick, pur descrivendo un mondo tanto ben popolato quanto distopico, porta in un futuro che assomiglia molto a quello che ci immaginiamo sopravvivere dopo una non completa distruzione del pianeta; su un altro fronte *2001 Odissea nello spazio* di Stanley Kubrick del 1968, tratto dal racconto di Arthur C. Clarke *La sentinella*, ci dà tutte le coordinate per tracciare la possibile involuzione di quella che, dalla preistoria, abbiamo definito evoluzione.

A ben guardarci, in tutti i casi, Hollywood ha bisogno del lieto fine e il mondo non giunge mai alla fine. Tranne che nei titoli di coda: the end.

16. L'attesa del Duemila

Abbiamo avuto modo di vedere che molta dell'ansia del Novecento si sfoga, se così si può dire, già nella prima metà del secolo, consegnando alle generazioni a venire un cospicuo patrimonio di opere su cui riflettere.

Del resto l'attesa e le considerazioni durante e dopo il primo conflitto mondiale – quando nell'aria c'erano già i segni che qualcosa di altrettanto o forse più sconvolgente sarebbe presto scoppiato –, fanno i conti con un fenomeno che, come abbiamo già avuto modo di osservare, non conosce eguali nella storia precedente. Non solo per l'estensione e la vastità del conflitto, ma anche per le modalità con cui esso si svolge. I gas nervini, i bombardamenti delle città e quindi l'esperienza diretta da parte delle popolazioni civili che, benché non siano mai uscite indenni dalle guerre, fino a quel momento non erano mai state direttamente coinvolte.

Nel materiale preso in considerazione per tentar di ricostruire una storia dell'idea di fine del mondo, non sembra comparire, fino appunto alle soglie della Grande Guerra, il timore delle battaglie e degli scontri armati. Non che non facessero paura, ma è come se non siano un segnale di Dio come lo potevano essere stati i terremoti, le eruzioni dei vulcani, le pestilenze o certi strani fenomeni celesti.

Si calcola che i due conflitti mondiali abbiano complessivamente fatto quasi cento milioni di vittime, e già

questo atroce conteggio delle salme ha le fosche tinte delle antiche predizioni. Ma il primo conflitto mondiale e la percezione del secondo, invece, producono questo effetto, di un qualcosa che potrebbe mettere in discussione non solo il gruppo, la tribù o la nazione interessata o ancor meno gli eserciti da essi mandati al fronte, ma l'intera umanità, gli individui ovunque essi si trovino e qualunque sia la cosa che essi fanno.

La seconda guerra mondiale, introduce due significative novità da questo punto di vista.

In primo luogo essa è stata in parte combattuta con gran partecipazione dei civili non solo *oborto collo*, per via delle incursioni aeree e dei bombardamenti, ma anche con un protagonismo vero e proprio. In molti dei paesi occupati – Italia, Francia, Spagna, Jugoslavia – la Resistenza. Negli altri, che siano stati indenni come gli Stati Uniti – fatto salvo l'attacco a Pearl Harbour che è in assoluto il primo (ed unico), e perciò sconvolgente ma anche motivante, segnale di vulnerabilità del paese –, o coinvolti direttamente sul suolo patrio come l'Inghilterra o l'Unione sovietica, il sostegno, la solidarietà concreta, l'impegno civile per sostenere le truppe, far sì che potessero contare su rifornimenti di cibo e armamenti, su fabbriche funzionanti e campi coltivati anche in assenza di manodopera chiamata al fronte, di ospedali, scuole, mezzi di trasporto in servizio. Che si sia trattato di un'abile operazione di propaganda dei quartieri generali, dell'ormai avvenuta diffusione dei mezzi di comunicazione di massa, o di una genuina adesione ai principi e agli ideali per i quali si stava combattendo, il fenomeno va registrato e questo probabilmente ha lasciato, alla fine del conflitto, un'ottimistica e fiduciosa convinzione che si potesse voltar pagina e scongiurare per sempre il ritorno di un'Apocalisse così disastrosa.

La seconda significativa novità ha le due orrende facce di Auschwitz e Hiroshima.

Lo sterminio in massa, sistematico e razionale, del popolo ebraico e, in misura minore, di altre minoranze civili, non di eserciti puniti per le loro azioni di guerra – per quanto lungamente sottaciuto o minimizzato o semplicemente ritenuto incredibile per la sua “assurdità” – ha fatto maturare nelle coscienze che qualcosa di nuovo, di orribilmente estremo, si era concretizzato nella storia umana, tanto da indurre qualcuno a pensare che dopo quell’esperienza non sia neanche più possibile fare poesia.

Le parole olocausto, soluzione finale, genocidio, annientamento, estinzione sono tutte, da questo momento in poi, concretissime e sperimentate varianti di apocalisse e fine del mondo.

La bomba Little Boy lanciata alle 8.16 ora locale del 6 agosto 1945 ed esplosa a 576 metri di altitudine su Hiroshima, e la Fat Man assai più potente fatta esplodere 3 giorni dopo su Nagasaki – 130.000 morti immediate, 180 mila sfollati, ancora 285.000 hibakusha (colpiti dalle radiazioni del fallout nucleare) nel 2002 nel primo caso, e 39.000 morti e 25.000 feriti nel secondo – mise il mondo con le spalle al muro: un grappolo di quegli aggeggi e...

Messa a punto nei laboratori di Los Alamos (Nuovo Messico) dagli scienziati di diverse nazionalità, tra cui Enrico Fermi, che lavoravano, sotto la guida di Robert Oppenheimer e seguendo le indicazioni di Albert Einstein al Progetto Manhattan, la prima bomba atomica fu fatta esplodere a Trinity Site nel deserto del Nuovo Messico il 16 luglio 1945.

Il Terzo Reich aveva lavorato a un analogo progetto, affidato a Kurt Diebner, fin dal 1939, giungendo nel 1941 ad abbandonarlo perché ritenuto irrealizzabile, informazione probabilmente nota agli alleati che tuttavia proseguirono le loro ricerche.

Nel 1949 l’Urss dichiarò di essere in possesso anch’essa dell’arma nucleare, che fu adottata poi dal Regno Unito nel 1952, dalla Francia nel 1960 e dalla Cina nel 1964.

Il proliferare degli arsenali atomici ha innescato quella che è stata chiamata Guerra fredda, vale a dire la contrapposizione in due blocchi dei paesi aderenti alla Nato da un lato e al Patto di Varsavia dall'altro, ognuno dei quali parzialmente tenuto sotto scacco dalla consapevolezza che il potenziale nucleare dell'altro fronte, in caso di attacco, avrebbe consentito la reciproca distruzione. La situazione di apparente pace – più esattamente di conflitto non diretto, dal momento che non c'è stato anno in cui non si sia combattuto dalla fine della Seconda Guerra Mondiale con appoggi diretti o indiretti delle due superpotenze – è stata definita anche “equilibrio del terrore”, ed è proprio questa l'espressione che ci riporta al tema centrale delle nostre riflessioni.

Fino alla caduta del muro di Berlino nel 1989 e al disfacimento dell'esperienza socialista nei paesi dell'est europeo, l'esistenza del telefono rosso, la linea con cui il Presidente degli Stati Uniti e quello dell'Unione sovietica si sarebbero potuti parlare direttamente per scongiurare la reciproca aggressione, ha solo trattenuto l'ansia della reale possibilità che quegli ordigni – a terra su postazioni mobili o fisse, in volo, nella pancia dei sommergibili a molte leghe di profondità negli oceani – si incrociassero in alto sopra le teste di una umanità attonita prima di cadere e radere tutto al suolo.

La nascita nel 1956 a Vienna dell'Agenzia internazionale per l'energia atomica a cui venne affidato il compito di controllare lo sviluppo degli ordigni atomici e avere un quadro aggiornato e imparziale del potenziale distruttivo presente nel mondo, così come la firma nel 1968 del Trattato di non proliferazione nucleare o la sottoscrizione da parte di Ronald Reagan e Michail Gorbačëv negli anni Ottanta degli accordi Start I e Start II per la progressiva riduzione dell'arsenale in mano alle due superpotenze, hanno fatto tirare qualche sospiro di sollievo sul pianeta, ma lasciando tutti con l'amara consapevolezza

– e i relativi terrori – che di ordigni in giro ce n'erano più che a sufficienza per distruggere, ben più di una volta, l'intero pianeta.

L'annuncio nel 1981 da parte dell'amministrazione americana sotto la guida di Ronald Reagan del finanziamento per la ripresa della creazione della bomba al neutrone avviata nel 1958 e sospesa nel 1978 da Jimmy Carter, alimentò nuove ansie, timori e proteste. La caratteristica di questo ordigno è quella di emettere particelle che possono attraversare la materia con grande facilità, non causandole danni se inanimata (ad eccezione dei vulnerabili circuiti integrati dei processori), ma causando mutazioni e rotture del Dna, invariabilmente letali per la vita organica. Le radiazioni hanno inoltre una gran capacità di penetrazione oltre eventuali "corazze". Sganciata in aria, non produce al suolo nubi incandescenti di fuoco o devastanti ondate di vento, ma la sua capacità di colpire gli esseri viventi, salvaguardando le loro risorse, è micidiale.

Il grafico dei test nucleari sperimentati dai vari paesi in possesso di ordigni atomici fra il 1945 e il 1998 è pauroso, perché solo il 1947, il 1950, il 1959 e il 1997 sembrano non aver registrato quelle stesse paurose immagini che paralizzarono il mondo quando il 1° luglio 1946 gli americani fecero esplodere nell'atollo di Bikini nel Pacifico il primo ordigno a conflitto terminato; o ancora per il picco di 140 deflagrazioni nel solo 1962, o per la noiosa serie attestata fra i 40 e i 90 esperimenti all'anno, salvo poche eccezioni, fra il 1963 e il 1988.

Uscita dall'equilibrio del terrore, la gran paura dell'apocalisse atomica non si è attenuata con la fine della divisione del mondo in due blocchi, non solo perché dichiarano di possedere armi atomiche, Stati Uniti, Russia, Cina, Francia, Regno Unito, Pakistan, India, ai quali si aggiungono Israele che non gioca a carte scoperte, e altri paesi come Corea del Nord e Iran che hanno il cartello di

lavori in corso. Solo Sudafrica e le ex Repubbliche dell'Urss Ucraina, Bielorussia e Kazakistan, hanno pubblicamente e volontariamente rinunciato agli arsenali nucleari che avevano a disposizione.

Oltre ai vari tipi di ordigni nucleari messi a punto – l'originale bomba A che sfrutta una reazione di fissione di uranio o plutonio, quella all'idrogeno o bomba H che sfrutta la fusione fra nuclei di deuterio e trizio e sprigiona molta più energia, la N o al neutrone di cui s'è già detto, la bomba al cobalto, o gamma o G – due righe le meritano le cosiddette bombe sporche, ufficialmente non ancora messe a punto, per la loro capacità di contaminazione dell'ambiente.

Per certi versi si pensa impropriamente a queste quando si parla di ordigni costruiti quasi artigianalmente da gruppi terroristici. C'è chi sostiene, infatti, che una "bomba sporca" potrebbe essere costruita con sostanze radioattive facilmente reperibili, come il cobalto-60 utilizzato nella radioterapia, mescolate a esplosivi tradizionali che avrebbero il compito di disperderle. L'obiezione è che lo stesso uranio usato per l'alimentazione delle centrali nucleari, quindi non eccessivamente raro e introvabile, se non arricchito è scarsamente contaminante.

È tuttavia noto che le armi all'uranio impoverito sono comunemente usate dagli eserciti senza che su di esse vi sia alcun trattato internazionale.

Certo è che dall'equilibrio del terrore si è passati allo squilibrio del terrore e al terrore dello squilibrato. Gli arsenali nucleari dismessi soprattutto con lo smembramento dell'Unione sovietica e le ricerche presunte e incontrollate di paesi ai margini del club dell'atomica, si ritiene – o si teme o si paventa o si alimenta artatamente il sospetto – che possano finire nelle mani di gruppi terroristici internazionali, e questa è un'ipotesi affatto impossibile.

La bomba atomica da zaino è diventata dopo l'11 settembre una vera e propria fobia negli Stati Uniti. Ma ovviamente il timore si estende alla possibilità che un gruppo terroristico possa attaccare un reattore nucleare, sabotarne gli impianti causando una catastrofe, venire impropriamente in possesso di combustibile nucleare, scorie radioattive o addirittura di armi nucleari completate e funzionanti.

Scenari che Ian Flemming aveva già ipotizzato creando il suo James Bond pronto, in più di una pellicola, ad arrestare il display della deflagrazione sulla fatidica cifra 007 evitando la fine del mondo con sette secondi d'anticipo.

Nel 1975 il settimanale "The Economist" pubblica un articolo in cui si sostiene e si spiega che «Si può costruire una bomba con poche libbre di plutonio».

Il massacro di Monaco nell'estate del 1972, secondo un articolo comparso sul "New York Times" nove anni dopo, indusse il governo degli Usa a mettere in piedi un "Nuclear Emergency Support Team".

Numerosi rapporti, dopo l'11 settembre, sono stati messi in circolazione dai servizi segreti di vari paesi per denunciare piani di utilizzo in atti terroristici di ordigni nucleari o di altre "armi di distruzione di massa" le quali comprendono anche quelle biologiche, chimiche e radiologiche.

Il termine (in inglese *Weapon of Mass Destruction*) venne usato per la prima volta su "Times" il 28 dicembre 1937 in riferimento al bombardamento di Guernica in Spagna, ma per lungo tempo è stato riferito solo alla bomba atomica. Le armi chimiche erano in uso da tempo – le maschere antigas fanno la loro comparsa già nella Prima Guerra mondiale – e i primi a studiare quelle biologiche dovrebbero essere stati i Giapponesi durante il secondo conflitto mondiale.

Le armi batteriologiche mirano a disperdere botulino, vaiolo e altri batteri, quelle chimiche rilasciano gas vescicanti, acidi, cloro, bromo.

Dopo gli attentati dell'11 settembre 2001, si è molto scritto e parlato di possibili attacchi a base di antrace – il bacillo responsabile di una acuta infezione endemica tra gli animali, che può svilupparsi anche nell'uomo – divenuta l'arma biologica del bioterrorismo¹⁷¹. Genericamente armi di distruzione di massa sono state chiamate quelle – mai trovate – che hanno dato il via all'invasione dell'Iraq nel 2003.

Qui si è parlato di terrorismo nucleare, ma nella galleria delle grandi paure collettive che hanno percorso il XX secolo e che, senza far prefigurare una nuova fine del mondo, hanno tuttavia reso instabile e timorosa l'esistenza in questo spazio di tempo, va ascritto il terrorismo *tout court*.

Certo per terrorismo si può intendere la paura che, per capirsi, incutevano fra il 1628 e il 1630 i bravi di don Rodrigo narrati nel 1827 da Manzoni – la stessa, presumibilmente, che indusse Thomas Hobbes nel 1651 a immaginare un Leviatano capace di arginarla – e certamente si deve rammentare un intero periodo storico che può fregiarsi di questo nome, quello che fece seguito alla Rivoluzione francese.

Anche le scorribande delle squadracce durante il Ventennio fascista o la notte dei lunghi coltelli nella Germania nazista o la fila di attentati contro monarchi e imperatori possono per certi versi essere etichettate sotto questo nome.

Così come lo intendiamo oggi il terrorismo ha comunque bisogno di un presupposto che esisteva, ma solo

¹⁷¹ Lettere con tracce di antrace furono recapitate a senatori americani e alle redazioni di alcuni giornali. Secondo l'FBI, l'unico colpevole di questi attacchi, in cui morirono 5 persone e se ne ammalarono 17, è stato il Dr. Bruce Edwards Ivins, noto esperto di bioterrorismo, suicidatosi il 29 luglio 2008.

in parte, negli episodi or ora citati: il clamore che i mezzi di comunicazione di massa possono fare divulgando la notizia del gesto e, quindi, lo stato psicologico diffuso che si determina. In ordine, gli atti terroristici mirano alla loro ricaduta indiretta, la risonanza mediatica dell'azione, quindi agli effetti diretti, i danni prodotti su persone o cose, e infine il vero raggiungimento politico dell'obiettivo.

Il XX secolo ha, da questo punto di vista, collezionato una lunga fila di atti terroristici. Per restare a quelli della seconda metà e all'Europa, si devono ricordare le azioni dell'Ira in Irlanda, dell'Eta in Spagna, della banda Baader Meinhof e della Rote Armee Fraktion in Germania, di Action directe in Francia, delle Brigate rosse – contro singoli – e delle formazioni neonaziste – contro la folla – in Italia. Israele ha subito per anni, anche con ripercussioni internazionali in altre parti del mondo, gli attacchi del terrorismo palestinese.

Senza alcuna giustificazione del terrorismo, è opportuno ricordare che spesso il terrorismo ha generato un terrorismo di segno contrario fatto con leggi speciali che limitano alcuni diritti dei cittadini.

Negli Stati Uniti, a parte alcuni episodi di violenza messi in atto dalle Pantere nere, l'unico atto di terrorismo è stato l'attentato al palazzo del Fbi di Oklahoma City ad opera di due esponenti dell'estrema destra americana nel 1995.

Altra cosa sono gli attentati di al-Qa'ida dell'11 settembre 2001 alle Torri Gemelle di New York, così come quelli a Madrid dell'11 marzo 2004 e a Londra del 7 luglio 2005, di cui non ci occupiamo qui perché non rientrano nel periodo ora preso in esame, vale a dire nell'inquieta attesa dell'anno Duemila.

Solo un cenno va fatto a quel fenomeno che va sotto il nome di eco-terrorismo con cui si indica una forma di terrorismo a sostegno di ragioni ambientaliste, ecologiste e animaliste.

Ma non è stata solo la paura della guerra e del terrorismo a far correre i brividi sulla schiena dell'umanità nella seconda metà del XX secolo e a spingere i giornalisti a mettere nei titoli dei loro articoli la parola "apocalisse".

Ci siamo lungamente fermati sul panico diffuso nel mondo dal ricorso alle armi atomiche, ma bisogna registrare anche quello che ha fatto seguito agli incidenti negli impianti nucleari.

Lasciando fuori, per ragioni di tempo, quello che ha colpito nel 2011 la centrale giapponese di Fukuyama in seguito a un violentissimo terremoto, gli episodi più significativi che hanno accompagnato l'attesa dell'arrivo del terzo millennio, sono quelli di Three Mile Island in Pennsylvania (Usa) nel 1979, dove un eccesso di vapore causò un rilascio di radioattività nell'ambiente a poca distanza dal centro abitato di Harrisburg che contava 140.000 persone evacuate per precauzione, ma secondo i rapporti ufficiali, senza conseguenze sanitarie; e quello di Chernobyl in Ucraina nel 1986.

Qui la fusione del combustibile fece esplodere e scopperciare il reattore, gettando in aria combustibile polverizzato e scorie radioattive che si sono disperse nell'atmosfera. Il bilancio ufficiale parla di 65 morti accertate e 4.000 presunte per tumori e leucemie su un arco di 80 anni.

Sono i più famosi di una lunga serie che prende il via, tenendo però conto anche di quelli a impianti radiologici, il 21 agosto 1945 a Los Alamos, nel Nuovo Messico (Usa), dove un secondo incidente viene registrato il 21 maggio 1946, passa da Chalk River, in Canada nel 1952, a Windscale in Gran Bretagna (dove se ne registra un altro nel 1973) e a Majak in Urss nel 1957, a Lucens in Svizzera nel 1969, a Saint-Laurent-Nouan in Francia nel 1980, a

Goiânia in Brasile nel 1987¹⁷² e a Tokaimura in Giappone nel 1999.

Sarebbe sciocco inserire qui un Bignami di disastrologia, enumerando gli incendi, gli incidenti aerei, ferroviari, navali, i tormenti di certe spedizioni geografiche, benché alcuni di questi abbiano dato vita a un genere cinematografico detto catastrofista che, come morale della favola, ha certamente qualcosa di più apocalittico che la semplice sciagura.

Certamente, però, forse per analogia con i rischi correlati alle esplosioni nelle centrali nucleari, gli incidenti prodottisi nelle miniere, nell'industria chimica, negli stabilimenti petrolchimici, durante il trasporto degli idrocarburi, all'antico panico per le calamità naturali, hanno aggiunto nuovi tipi di paura.

Il termine disastro ambientale è stato introdotto proprio per distinguere dai disastri naturali quegli eventi che possono essere causati o incentivati dall'azione umana, comprendendo ovviamente nell'ambiente su cui si produce il disastro, l'uomo stesso e il suo habitat¹⁷³.

Perciò si classificano come disastri ambientali anche quelle calamità naturali i cui effetti vengono amplificati dalle attività antropiche: le frane prodotte da un nubifragio, per capirsi, spesso assumono caratteri devastanti a causa della deforestazione.

Fatta questa precisazione e tornando agli incidenti industriali, si può ricordare, come in Italia molti ricordano, il fiato sospeso con cui è stata seguita l'esplosione nello

¹⁷² È ritenuto uno fra i più gravi per gli alti livelli di radiazione all'esterno di un impianto superati solo negli incidenti di Chernobyl e Majak. Prodotto da un apparecchio di radioterapia abbandonato in un ospedale che fu recuperato da alcuni ferrivecchi per rivenderne il metallo, causò la morte di 4 persone e la contaminazione di altre 249.

¹⁷³ Si considerano tuttavia disastri ambientali anche quelli, molto più rari, prodotti dall'azione di altre razze animali, in genere non autoctone ma introdotte artificialmente, che distruggono un habitat creato nel tempo in loro assenza.

stabilimento Icmesa di Seveso nel 1976, con la sua nube di diossina dispersa nell'aria e i circa 6.000 residenti di quel centro intossicati. Un'impressione analoga la si ebbe quando 2.000 persone morirono e 100.000 rimasero ferite per l'esplosione in uno stabilimento della Union Carbide a Bhopal in India nel 1984 che vaporizzò in aria 40 tonnellate di Metilisocianato.

Nella seconda metà del Novecento si conta l'affondamento di 5 petroliere¹⁷⁴; restano fuori, però, gli episodi di fuoriuscite o esplosioni agli oleodotti e agli impianti di stockaggio di prodotti petroliferi e altre fonti energetiche o i numerosissimi casi di "oil spills", la perdita di petrolio: almeno una cinquantina di disastri petroliferi in cui sono state disperse più di 100 tonnellate di greggio in mare. Le chiazze sulla superficie del mare, le morie di pesci, gli uccelli sporchi di petrolio sulle spiagge o, come spesso si sostiene, la deriva dei cetacei, sono le immagini di questo improvvido uso della tecnologia a danno del sistema.

In questo elenco viene compresa anche la guerra del Golfo del 1991 con l'apertura incontrollata dei pozzi di petrolio iracheni. È uno dei tanti episodi di inquinamento prodotti dalle azioni militari, come le 80.000 tonnellate di diossine sotto forma di napalm, scaricate sulla popolazione durante la guerra del Vietnam.

Per comprendere l'impatto della chimica sulle sorti dell'uomo si devono però prendere in considerazione anche le 4.000 persone che morirono nel dicembre 1952 in Inghilterra – e le altre 12.000 che si calcola ebbero stessa sorte nei mesi successivi – a causa di Big Smoke, la cosiddetta "nebbia nera" formatasi per l'accumularsi di

¹⁷⁴ 18 marzo 1967, Torrey Canyon al largo della Cornovaglia, 16 marzo 1978 Amoco Cadiz al largo delle coste bretoni, 6 luglio 1988 Piper Alpha di fronte a Aberdeen, 24 marzo 1989 Exxon Valdez nel Golfo di Alaska, 14 aprile 1991 Amoco Milford Haven dinanzi a Genova (Fonte Wikipedia).

smog a causa di particolari condizioni di calma atmosferica.

Anche l'inquinamento da idrocarburi clorurati e metalli pesanti riversati nella laguna a Porto Marghera dalle industrie petrolchimiche negli anni Settanta e i numerosi casi di tumore registrati tra gli abitanti della zona, per il quale sono stati condannati nel 2000 e in Cassazione nel 2007, beneficiando tuttavia della prescrizione dei reati, i vertici di quelle aziende, dà la misura dei danni prodotti dall'industria chimica.

Nell'elenco ci stanno anche le 6.000 vittime contate in Iraq fra il 1971 e il 1972 per intossicazione da metilmercurio, usato come fungicida sulle derrate agricole a partire dal 1951. O la colata di fango di circa 220 mila metri cubi intrisa di piombo, zinco e uranio accumulati nel bacino di decantazione di una miniera che nel 1966 uccise 488 persone a Sgorigrad in Bulgaria, senza contare i danni ambientali. Qualcosa di analogo è successo nel 1985 in Val di Stava nel Trentino quando i bacini di decantazione di una miniera di fluorite ruppero gli argini scaricando 160.000 metri cubi di fango sull'abitato e provocando la morte di 268 persone.

Era invece solo acqua trattenuta per alimentare una centrale idroelettrica – 30 milioni di metri cubi di acqua – quella che alle 22.39 del 9 ottobre 1963 si innalzò in aria per 100 metri superando la diga del Vajont, dopo essere stata colpita da uno sperone di roccia di 270 milioni di metri cubi staccatosi dal monte Toc, per precipitare nella valle dell'Adige e spazzare via Longarone e altri paesi vicini e i loro 1.917 abitanti.

Si è detto delle tracimazioni delle acque inquinate dai bacini di decantazione delle miniere e non si può non ricordare la tragedia che il 9 agosto 1956 provocò la morte di 262 minatori a Marcinelle, in Belgio, o quella che fece 300 morti nel 1965 a Jharkhand, in India.

Tanto nel caso degli incidenti nelle centrali nucleari, quanto in quelli durante l'estrazione, l'istadamento e l'utilizzo di petrolio, gas, carbone, si parla di disastri energetici, comprendendovi anche molti incidenti nelle miniere e quelli che investono i bacini utilizzati per gli impianti idroelettrici. Si è già detto, a proposito di questi ultimi della sciagura del Vajont, ma bisognerebbe ricordare anche i 171.000 morti in seguito al crollo delle dighe di Shimantan e di Banqiao in Cina nel 1975: un'onda larga 10 chilometri e alta fino a 7 metri si riversa sulle pianure a circa 50 chilometri orari spazzando un'area lunga 55 chilometri e larga 15.

La contaminazione delle falde acquifere da parte dell'industria e i conseguenti rischi di diffusione dei tumori sono l'argomento del film del 2000 di Steven Soderbergh *Erin Brockovich* con Julia Roberts che interpreta la vera storia di una battaglia segretaria, vincitrice di una lunga battaglia legale contro gli inquinatori.

Solo nel 1992 in Italia è stato messo ufficialmente fuori legge l'utilizzo dell'amianto nella produzione del fibrocemento ed altri manufatti, responsabile di migliaia di casi di asbestosi e di mesoteliomi che compaiono solo dopo una lunga latenza.

Si dovrebbero poi contare i fanghi ricchi di cianuro delle miniere aurifere, la dispersione dei rifiuti tossici, le navi cariche di scorie radioattive abbandonate in fondo al mare.

Presi uno a uno, questi disastri restano drammatici episodi, sciagure evitabili o meno che hanno punito l'imperizia dell'uomo, spesso la sua avidità e il suo cinismo, la sua incapacità di prevedere tutte le conseguenze delle proprie azioni come in una partita a scacchi dove l'avversario ne sa una più del diavolo.

Messi in fila e sommati, però, possono costituire lo scenario di una apocalisse che questa volta assumerà forme diverse da quelle interpretate da mostri mitologici, bestie

infernali e figure sataniche o attribuibili a vulcani, terremoti, inondazioni, uragani, valanghe e frane.

Il fenomeno naturale del maelström, il gorgo causato dalla marea lungo la costa atlantica della Norvegia nei pressi delle isole Lofoten, che nell'Ottocento, esagerandone volutamente la forza, ha eccitato la fantasia di Jules Verne, nel romanzo *Ventimila leghe sotto i mari*, e soprattutto di Edgar Allan Poe con il racconto *Una discesa nel Maelström*, e che potrebbe, a detta di qualcuno, aver ispirato l'episodio del gorgo di Cariddi affrontato da Ulisse, ha lasciato il suo spazio a immaginazioni assai più terrifiche fondate su non meno reali fenomeni.

Nel 1985 la rivista "Nature" descrive per la prima volta il "buco dell'ozono". Siamo in presenza di un fenomeno naturale esistito da sempre, che tuttavia, ha subito profonde trasformazioni a causa delle emissioni di anidride carbonica in atmosfera da parte dell'uomo, divenendo un rischio reale per arginare il quale sono stati molto parzialmente presi provvedimenti dalla comunità internazionale e che davvero costituisce una spada di Damocle sulla testa dell'umanità fino al punto di farne derivare la stessa sopravvivenza.

La circolazione invernale dell'atmosfera ai poli terrestri assomiglia a un grande vortice: una massa d'aria fredda circola intorno ai poli isolata dal resto dell'atmosfera durante molti mesi dell'anno. In primavera un afflusso di aria carica di ozono proveniente dalle zone tropicali dove la radiazione solare è più intensa interrompe quel vortice. L'ozono, infatti, si forma in seguito alle reazioni chimiche provocate dai raggi del Sole a contatto con la stratosfera laddove essi sono più intensi. Da qui, alle grandi altezze della stratosfera, l'ozono si sposta verso altitudini minori sopra ai poli. Nella stagione calda il Sole al polo riscalda il suolo e l'aria sovrastante povera di ozono, facendola risalire fino alla stratosfera, dove rende più rarefatto lo strato ricco di ozono, spostandolo anche lateralmente. In altre parole lo

strato di ozono si assottiglia quasi a formare un buco dal quale i raggi solari passano più facilmente.

Lo strato di ozono, infatti, ha la capacità di filtrare le radiazioni ultraviolette, trattenendone fino al 99 per cento. Queste possono essere dannose per la pelle (melanomi), producono una parziale inibizione della fotosintesi delle piante e quindi una diminuzione della produzione di ossigeno e hanno effetti dannosi sul fitoplancton che è alla base della catena alimentare marina.

La scoperta dell'esistenza di uno strato di ozono nella stratosfera è datata alla metà dello scorso secolo e solo nel 1974 si è compreso che esso presenta un assottigliamento sensibile sopra le aree polari. La rarefazione di questo strato è stata individuata solo nel 1985.

Responsabili del fenomeno sono stati ritenuti la produzione e il consumo dei gas Clorofluorocarburi (Cfc) contenuti nei circuiti di raffreddamento e nelle bombolette spray la cui emissione quotidiana reagiva chimicamente con l'ozono stratosferico aumentandone il naturale assottigliamento sopra le regioni polari o, in altre parole, allargando il "buco".

Il protocollo di Montreal del 1987, siglato sotto la pressione delle associazioni ambientaliste, della comunità scientifica e dell'opinione pubblica, ha imposto una progressiva riduzione di quei gas e nel 1990 più di 90 paesi hanno deciso di sospenderne la produzione, servendosi al loro posto di idroclorofluorocarburi (Hcfc) e idrofluorocarburi (Hfc) ritenuti meno dannosi per lo strato di ozono.

La scoperta del buco dell'ozono ha aperto il grande capitolo di quella che per molti versi viene considerata la vera minaccia di fine del mondo del nuovo millennio: quella dei mutamenti climatici.

Che mutamenti climatici siano avvenuti nel corso della lunga storia del pianeta è evidente quando si parla di glaciazioni, le quali hanno misure cronologiche che

farebbero impallidire il più risoluto dei catastrofisti. Si sa che l'attività solare, le variazioni orbitali, il potenziale influsso di meteoriti¹⁷⁵, ma anche fenomeni interni come la deriva dei continenti o le correnti oceaniche possono avere influssi sulle condizioni climatiche.

Ciò che di nuovo è balzato agli occhi dell'umanità è la possibile influenza dell'opera dell'uomo su questi stravolgenti "fenomeni naturali" e la loro eventuale rapidità su una scala di tempi che non è quella delle ere.

La causa di questa "corsa" del clima viene individuata nel surriscaldamento del pianeta, dovuto all'aumento delle emissioni di gas in atmosfera prodotte dalle attività umane. Il fenomeno va sotto il nome di "effetto serra", il quale esiste in natura ed anzi è condizione dell'esistenza della vita sulla terra. Se l'effetto serra non ci fosse, la temperatura media sulla Terra potrebbe abbassarsi fino a 30 gradi centigradi.

D'altra parte un surriscaldamento del pianeta avrebbe effetti altrettanto disastrosi. Un'esposizione esagerata al Sole scatena mutazioni cellulari come i tumori della pelle e finirebbe per bruciarci. Le piante diventerebbero secche e zone un tempo rigogliose si trasformerebbero in deserti. I ghiacciai si scioglierebbero e quell'acqua farebbe salire il livello degli oceani spazzando via le coste con violente mareggiate.

La temperatura del pianeta potrebbe aumentare se il Sole sprigionasse ancor più energia, se bruciasse insomma con più forza, o se si riducesse la distanza tra esso e il nostro pianeta, ma anche se un'ipotetica lente amplificasse l'azione dei suoi raggi o se appunto si diradasse il filtro che ci separa da quella sfera incandescente.

¹⁷⁵ Gli scienziati concordano nel ritenere che 65 milioni di anni fa un meteorite ebbe un impatto violento con la Terra nello Yucatan e che questo fenomeno causò un effetto devastante sul clima, liberando grandi quantità di anidride carbonica, polvere e ceneri nell'atmosfera e provocando l'incendio di vaste aree boschive.

Ai gas emessi in atmosfera che possono mutare la consistenza della stratosfera di cui già si è detto, e far giungere più calore dalla stella intorno alla quale ruota la Terra, si potrebbe assommare l'aumento di calore prodotto in proprio bruciando per ottenere energia.

Connesso a questi fenomeni c'è anche quello della esasperazione delle normali manifestazioni meteorologiche: uragani, tempeste, mareggiate, precipitazioni fuori stagione.

Lo scenario di un imminente catastrofico mutamento climatico costituisce realmente uno dei più avvertiti timori di fine del mondo della nostra epoca e non è privo di qualche fondamento se si considera che l'11 dicembre 1997 più di 160 paesi hanno siglato in Giappone il protocollo di Kyōto con il quale, almeno formalmente, quei governi prendono impegni nel periodo 2008-2012 per la riduzione delle emissioni di elementi inquinanti (biossido di carbonio, metano, ossido di diazoto, idrofluorocarburi, perfluorocarburi ed esafluoruro di zolfo) nei paesi industrializzati in una misura non inferiore al 5 per cento rispetto a quelle registrate nel 1990.

È da segnalare che gli Stati Uniti, responsabili da soli del 36,2 per cento del totale delle emissioni, hanno firmato ma hanno poi rifiutato di ratificare il trattato, mentre la Russia, produttrice del 17,6 per cento delle emissioni, nel 2004 ha ratificato l'adesione. Cina, India e altri paesi in via di sviluppo sono stati esonerati dagli obblighi del protocollo di Kyōto non essendo stati responsabili delle emissioni di gas serra durante il periodo di industrializzazione e per non ostacolarne la crescita economica. I paesi non aderenti sono responsabili del 40 per cento dell'emissione mondiale di gas serra.

Al di là dello scenario globale che si è aperto con la scoperta del buco dell'ozono e con il dibattito scientifico sui possibili mutamenti climatici, è da notare che le apparentemente anomale ondate di caldo registrate in

alcune recenti estati alle quali è imputata in alcuni casi un aumento della mortalità nella fascia degli anziani fino al 19 per cento, sono state davvero vissute come manifestazioni di nuove minacce per l'umanità.

Scongiorati peste, vaiolo e colera, tifo¹⁷⁶ e malaria, o arginata la loro diffusione, la popolazione umana ha cominciato a fare i conti con nuove terribili malattie capaci di diffondersi su larga scala.

La peste è stato uno dei flagelli più temuti e catastrofici che hanno per millenni colpito l'umanità in ogni angolo del mondo. Spesso le epidemie hanno avuto dimensioni tali da stravolgere l'assetto sociale ed economico di intere aree geografiche.

Le scoperte medico scientifiche del XIX secolo hanno permesso di comprendere l'origine e le modalità di propagazione di questo morbo, spostando l'attenzione dall'aria come elemento principale di diffusione all'igiene delle case, delle strade e, soprattutto alla qualità dell'acqua.

Dal nostro punto di vista merita notare che già nel *Primo libro* di Samuele la pestilenza viene inviata da Dio ai Filistei per punirli di aver rubato l'Arca dell'Alleanza ebraica. L'episodio viene datato al 1030 o al 1076 a.C. e avrebbe dato spunto a Nicolas Poussin per il celebre quadro conservato al Museo del Louvre a Parigi.

Spesso quelle del passato più che pestilenze potrebbero essere state epidemie molto contagiose di tifo o febbri emorragiche.

¹⁷⁶ Il tifo, o “febbre da accampamento” o “febbre navale” perché tendeva a diffondersi con maggiore rapidità in situazioni di guerra o in ambienti come navi e prigionieri, è una pandemia che causò fra gli spagnoli 20.000 morti durante i combattimenti con i musulmani a Granada, a fronte dei 3.000 persi in battaglia. Sempre per via del tifo, nel 1528 i francesi persero 18.000 uomini in Italia e altri 30.000 nel 1542 durante i combattimenti nei Balcani. La grande armée di Napoleone fu decimata dal tifo in Russia nel 1811. Il tifo fu anche la causa di morte per moltissimi reclusi dei campi di concentramento nazisti durante la Seconda guerra mondiale.

Tucidide descrisse con grande accuratezza la peste di Atene del 430 a.C. che per molti moderni epidemiologi sarebbe da attribuire invece al vaiolo, se non un virus influenzale dall'elevata mortalità. Fra le prime vittime vi fu lo stesso Pericle. Ci interessa citarla, tuttavia, perché Tucidide non solo narrò con dovizia e scrupolo i sintomi e gli effetti sul corpo, ma si soffermò anche sulla solitudine, lo scoramento, il degrado delle condizioni di convivenza umana e il decadimento dei costumi che ne fecero seguito, influenzando molti scrittori di epoche successive.

L'epidemia di peste bubbonica che colpì l'Europa fra il 1347 e il 1351 ha lasciato una grande suggestione per il ruolo svolto nella diffusione del contagio dalle navi che attraccavano nei vari porti sulle rotte commerciali dell'epoca. Un altro elemento significativo è dato dal contributo che alla estensione del fenomeno dette un forte abbassamento della temperatura sia in occidente sia in oriente, vale a dire un antesignano dei mutamenti climatici chiamato la "piccola era glaciale". Questo fenomeno comportò una consistente diminuzione della produzione agricola in tutta Europa, con le conseguenti carestie e l'indebolimento delle persone per la malnutrizione.

La mortalità fu comunque altissima. Di essa scrive nel *Decamerone* (1351) Giovanni Boccaccio: «altri [...] affermavano il bere assai e il godere e l'andar cantando a torno e sollazzando e il soddisfare d'ogni cosa all'appetito che si potesse e di ciò che avveniva ridersi e beffarsi esser medicina certissima a tanto male».

Questo delirio che finisce per vanificare le leggi umane e scardinare l'ordine sociale e civile, compare anche nella *Nova Cronica* (1348) di Matteo Villani: «trovandosi pochi, e abbondanti per l'eredità e successioni dei beni terreni, dimenticando le cose passate come se state non fossero, si diedero alla più sconcia e disonesta vita che prima non avieno usata».

In forma così virulenta e diffusa la peste nera ricompare in Europa nel Seicento e ne abbiamo fatto cenno nel capitolo sulle attese della fine dei secoli.

Malgrado il miglioramento delle condizioni igieniche e seppur con minor virulenza ed estensione, la peste ha dilagato ancora nel 1720 in Francia, nel 1743 a Messina e nel Nord Italia, nel 1779 a Vienna, nel 1820 in Spagna, nel 1844 in Egitto, nel 1889 a Mosca e in altre zone della Russia. Fra il 1894 e il 1906 in India, a Canton, Hong Kong, Taiwan e in Giappone si diffonde quella che è stata definita la terza grande pandemia: tra 40 e 100.000 vittime furono calcolate solo a Canton, 11 milioni in India.

Episodi di peste si sono registrati comunque anche nella seconda metà del Novecento in Vietnam (1967), India (1994), Uganda (1998), Namibia e Malawi (1999).

Benché sia una malattia endemica che spesso si manifesta in aree vicino a fiumi o alla costa e la cui diffusione è dubbia, per molto tempo il colera¹⁷⁷ – il cui batterio è stato identificato per la prima volta nel 1859 e deve il suo nome alla collera (dal greco *cholé*, bile) che caratterizza chi ne viene colpito – è stato vissuto con un'ansia analoga a quella provocata dalla peste.

Il vaiolo è l'unica malattia infettiva contagiosa dichiarata dall'Oms completamente eradicata nel 1979, benché un ultimo caso si sia verificato in Africa nel 1977 e uno in Europa nel 1972.

Dopo quella data, cioè, sono state interrotte le vaccinazioni, scoperte nel 1796, che hanno consentito di sconfiggere questa malattia. Ceppi del virus del vaiolo vengono attualmente mantenuti presso due laboratori (Centers for Disease Control and Prevention, Atlanta, Usa, e nel Laboratorio di Profilassi del vaiolo in Russia, sotto la diretta responsabilità nazionale e dell'Oms).

¹⁷⁷ Nel 2001 l'Oms ha registrato 184.311 casi di colera con 2.728 decessi, prevalentemente in Africa.

Proprio questo fatto ha diffuso il timore di un possibile attacco bioterroristico. Un'epidemia sarebbe infatti particolarmente letale data la difficoltà di contrastarla e la maggior esposizione della popolazione. Tant'è che dopo gli attacchi terroristici dell'11 settembre 2001, è stata ripresa la produzione del vaccino per poter contrastare una eventuale nuova epidemia.

È stato proprio il vaiolo a causare la morte di quasi tre milioni di indigeni nel corso della conquista spagnola del XVI secolo in America. Di contro si è a lungo creduto che nel nuovo continente i marinai di Cristoforo Colombo avessero contratto la sifilide portando in Europa una nuova peste. Scheletri di persone decedute prima del viaggio di Colombo, con evidenti segni della terza fase della malattia hanno sfatato la leggenda e testimonierebbero che il batterio c'era già nel Trecento.

La prima epidemia di sifilide sembra sia scoppiata a Napoli nel 1495, a seguito della calata delle truppe francesi di Carlo VIII: perciò in tutta Europa ha preso il nome di mal francese, tranne in Francia dove è stata ribattezzata mal napolitain.

Nell'immaginario, comunque, la sifilide, o lue, anche per la sua trasmissibilità per via sessuale e quindi per la facile correlazione tra un illecito morale e una sciagura ha ben presto preso il suo posto a fianco delle grandi pestilenze.

Questa commistione fra costumi sessuali, nello specifico aggravata dalla supposizione che si contraesse in rapporti omosessuali, e inarrestabile diffusione di una malattia su larga scala, è stata anche il motivo dominante di quella che è stata chiamata subito la peste del XX secolo.

Il 5 giugno 1981 è la data ufficiale in cui si annota l'inizio dell'epidemia dell'Aids. Quel giorno un centro di ricerca statunitense identificò un'epidemia di pneumocistosi polmonare in cinque maschi omosessuali di Los Angeles, tanto che inizialmente fu etichettata come

Grid, Gay-Related Immune Deficiency (immunodeficienza dei gay). Visto ben presto che la quasi metà della popolazione infetta non era omosessuale, nel 1982 la malattia è stata chiamata Aids, sindrome da immunodeficienza acquisita.

Il virus responsabile del morbo, l'Hiv, era già stato rinvenuto nel 1959 nel plasma di un maschio adulto del Congo, nel 1969 in campioni di tessuto di un adolescente morto a Saint Louis negli Stati Uniti e nel 1976 sul cadavere di un marinaio norvegese.

Inizialmente la malattia è stata associata oltre che ai rapporti omosessuali, alla popolazione nera, allo scambio di siringhe fra tossicodipendenti, alla promiscuità comunque dei costumi in un mondo in rapida evoluzione.

Gli studi condotti hanno portato a ritenere che la mutazione di un retrovirus appartenente probabilmente a una scimmia nell'Africa subsahariana si sia trasmessa alla popolazione umana provocando un'epidemia globale che avrebbe già causato 25 milioni di morti dalla scoperta della sindrome, trasformandola così in una delle più terribili epidemie della storia.

Il fenomeno, inizialmente indagato solo nelle grandi metropoli occidentali, si è poi scoperto essere presente fortemente fra le popolazioni più povere dell'Africa, del Sudamerica, dell'Asia, dove la possibilità di reperire i farmaci adeguati è ancora fortemente ostacolata dalle "miracolose" leggi di mercato. Solo nei paesi dell'Africa subsahariana vi sono circa 25-28 milioni di persone infette da Hiv, più del 60 per cento di tutta la popolazione malata di Aids.

Colpendo il sistema immunitario, il virus espone l'organismo alla contrazione di un gran numero di malattie, compresa l'insorgenza di tumori. Allo stato attuale la sindrome è curabile ma non guaribile, non essendo stato trovato un rimedio che possa eradicare totalmente il virus.

Un particolare comprensibilmente inquietante della percezione della malattia è dato dalla possibilità che essa venga contratta nelle trasfusioni di sangue e dei suoi derivati. A lungo si è erroneamente ritenuto che le zanzare potessero essere veicolo di infezione.

L'Aids non è comunque l'unico spettro che alimenta paure su grande scala legate alla diffusione di malattie.

Nel computo delle pandemie, vale a dire le epidemie la cui diffusione interessa più aree geografiche del mondo, con un alto numero di casi gravi ed una mortalità elevata, vanno messe l'influenza "spagnola" del 1918 che ha fatto, sommandoli a quelli della Grande guerra, 25 milioni di morti, quella "asiatica" del 1957 con i suoi 70.000 morti o l'influenza "di Hong Kong" del 1968 con i suoi 34.000 morti.

Oltrepassiamo eccezionalmente la soglia dell'anno Duemila entro la quale ci siamo ripromessi di restare in questo capitolo dedicato all'attesa del terzo millennio per segnalare la grande paura della Sars, nel 2003 – non una vera pandemia benché il virus proveniente dalla Cina si sia diffuso fino a Toronto con un gran allarme nella popolazione mondiale – e l'influenza "A H1N1". Inizialmente denominata influenza suina perché trasmessa da questo animale all'uomo, ha avuto origine in Messico, estendendosi in 2 mesi a quasi 80 paesi, con 2.910 decessi.

Esistono altre malattie che si paventa possano dare origine a nuove pandemie. La più nota è il virus Ebola, ma vi sono anche numerosi tipi di febbre (lassa, della Rift Valley, emorragica).

Il virus Ebola, il cui ceppo originario fu scoperto nel 1976 in Congo, verosimilmente si trasmette all'uomo per contagio animale, ed è letale. Nel 1992 Shoko Asahara, leader della setta giapponese Aum Shinrikyo inviò alcuni membri della sua organizzazione in Zaire per impossessarsi di un campione del virus da utilizzare poi come arma biologica. Benché si ritenga che realisticamente sarebbe

assai inefficace da questo punto di vista, questo virus, e quello di Marburg, hanno ispirato numerosi romanzi e film: *Virus letale*, *Contagio* di Robin Cook, *Nel Bianco* di Ken Follett, *Potere esecutivo* e *Rainbow Six* di Tom Clancy, *Area di contagio* di Richard Preston e il film *Outbreak* (1995).

Nel caso dell'Aids dalla scimmia, dell'influenza "A H1N1" dai maiali, così come del virus Ebola – ma la stessa peste dai ratti o dalle zecche venute in loro contatto o in quello della malaria dalle zanzare – la contaminazione dell'uomo da parte degli animali crea spavento.

Descritta per la prima volta nel 1878, individuato il virus nel 1901 che nel 1923 è stato importato clandestinamente da un ricercatore in un laboratorio negli Usa dal quale nel 1924 si è diffuso colpendo il mercato dei polli di New York, l'influenza aviaria colpisce diverse specie di uccelli selvatici e domestici. Ha colpito a più riprese volatili in tutto il mondo nel corso della fine del Novecento. Ha infettato, seppur sporadicamente, maiali, tigri, leopardi, gatti, zibetti ed è stata riscontrata anche nel cane e dal 1997 si ha prova che il virus possa trasmettersi agli umani.

Nel 1986 è invece stato identificato in Gran Bretagna il primo caso di Bse o encefalopatia spongiforme bovina, malattia neurologica cronica, degenerativa e irreversibile che colpisce i bovini. Il morbo, diventato noto all'opinione pubblica come morbo della mucca pazza, colpisce diverse specie animali, compreso l'uomo. La causa dell'insorgenza della malattia fu imputata all'uso delle farine animali come supplemento proteico nell'alimentazione dei bovini.

Bisogna infine conteggiare gli stermini fatti da farmaci con cui si pensava di curare altre malattie. Gran scalpore ha fatto nel 1961 il caso talidomide, sedativo usato in gravidanza e potente teratogeno messo in commercio nel 1957 prima in Germania e poi nel resto d'Europa che si calcola abbia causato 10.000 casi di bambini nati focomelici.

Sarebbe sbagliato però non ricordare che le principali cause di morte per malattia nel mondo restano sostanzialmente tre: nel mondo occidentale i disturbi cardiocircolatori in buona parte attribuibili a usi e abitudini diffusi in una società opulenta, quindi, come dire, derivati dal benessere; i tumori, anch'essi in parte attribuibili a condizioni ambientali (e si ipotizza psicologiche) che l'uomo si è costruito da solo; e infine, per quanto assurdo possa sembrare in questo sfavillante pianeta di luci al neon, la fame e l'indigenza, anche se queste possono essere derubricate come qualcosa che si vede solo quando nella dichiarazione dei redditi bisogna scegliere a chi dare l'8 per mille.

17. Il Duemila

Messe da parte le bestie a quattro teste e tutto l'armamentario mitologico con cui per lungo tempo si è predetto come sarebbe giunta la fine, l'attesa dell'anno Duemila ha avuto comunque le sue messe in scena catastrofiche.

Di questa apocalisse annunciata abbiamo fresco il ricordo e quel che maggiormente colpisce è la farraginosità del suo "rivelarsi". Il nome che ha preso è stato Millennium Bug, il baco del millennio, un errore di programmazione – o meglio una distrazione, un'inavvertenza – nei sistemi operativi dei milioni di computer sparsi sulla terra che avrebbe fatto impazzire quelle macchine mandando in tilt l'intero sistema, ormai del tutto affidato a quei processori, tenuto sotto controllo dai microchip, organizzato e scandito dagli hard disk. Fondamenta di silicio sottili sottili, insomma, anziché pilastri di cemento armato ben conficcati nel terreno, pronte a crollare su se stesse non appena il calendario fisiologico contenuto nei microprocessori – quello che automaticamente fornisce la data di creazione di un file, tanto per capirsi – avesse sostituito le due cifre con cui venivano conteggiati gli anni – certo da non più di un secolo – con una doppia sequenza di quel numero immaginato dai babilonesi come un "vuoto" 300 anni prima di Cristo, inventato dagli indiani intorno al 600, messo a punto dagli arabi durante il Medioevo e diffuso dal matematico Leonardo Fibonacci intorno al 1200.

Benché eredi di strumenti di calcolo come la macchina di Anticitera che addirittura data al I secolo d.C., ad arnesi piuttosto empirici ma non meno funzionali come i bastoncini di Nepero del 1617 o la macchina calcolatrice di Wilhelm Schickard del 1623, evoluzioni della macchina analitica di Charles Babbage del 1833, nipoti del codice binario messo a punto da George Boole nel 1854, figli delle schede perforate brevettate da Hermann Hollerith nel 1889, i primi veri computer fanno la loro comparsa negli anni Trenta del XX secolo: a parte un paio di esperimenti americani e polacchi, il palmares vien comunemente dato allo Z1 di Konrad Zuse del 1939. Poi arrivano gli studi di von Neumann e, eccezion fatta per le calcolatrici o i contatori di cassa, i macchinari sono di grandi dimensioni utilizzati dalle Università, dai grandi centri di ricerca, dagli eserciti. Si calcola che negli Stati Uniti ci fossero nel 1958 2.500 computer, 6.000 nel 1960, 20.000 nel 1964 e 63.000 nel 1969. Il primo personal computer è l'Apple del 1976, ma è a partire dagli anni Ottanta, con il PC della Ibm che l'informatica dilaga in ogni dove.

Tutte queste macchine, comunque, vengono programmate in maniera tale che gli anni si conteggiano a due cifre, 88 per 1988, 99 per 1999, o, andando indietro nel tempo, 01 per 1901. E 00 che dice? Indica novecento o mille o che altro? E, parafrasando l'antica frase dell'Apocalisse, non si può dire «Mille e non più Mille»?

Che succederà nella loro testa alla mezzanotte del 31 dicembre 1999 quando il calendario passerà al 1° gennaio 2000? Il 19 gennaio 1985 se lo chiede tal Spencer Bolles in un articolo che fa subito il giro della rete. Ecco qui il Millennium Bug, noto anche come Y2K bug, che ovviamente ha la sua variante concettuale posticipata al 31 dicembre 2000 quando in molti ritengono avvenga il vero salto di millennio.

Gli scenari ipotizzati sono sconvolgenti: vanno in tilt gli aeroporti, impazziscono le centrali elettriche e quelle

nucleari, anche una Tac può dare in escandescenza, si abbuiano i monitor della New York Stock Exchange e l'economia ha un tracollo, telefoni, satelliti e antenne di trasmissione danno forfait.

Jerome e Marilyn Murray nel 1984 pubblicano un libro, *Computers in Crisis*, riedito nel 1996 da McGraw-Hill col titolo *The Year 2000 Computing Crisis*, che fa proprio il punto su queste profezie.

Il Millennium Bug diventa subito, naturalmente, fonte di ispirazione della fantasia: lo si trova in un episodio della serie cartoon per la tv dei Simpson (*La paura fa novanta X*) dove un addetto alla sicurezza dei computer della centrale nucleare, dimentica di rimuovere il "baco" facendo impazzire tutte le macchine e costringendo i simpsoniani ad abbandonare il loro pianeta; in uno dei Griffin intitolato *La fine del mondo*, dove un personaggio, avvertito dell'apocalisse prevista per la mezzanotte del 31 dicembre 1999, si nasconde con la famiglia in cantina evitando i brindisi dell'ultimo dell'anno, e il disastro totale giunge ma con qualche minuto di ritardo; infine, come memoria del passato, in un episodio della serie Futurama, ambientata nel 3000 dopo l'ibernazione del protagonista.

A rafforzare lo scenario apocalittico in agguato nel mondo virtuale, alla fine degli anni Novanta del secolo XX, una e-mail comincia a intasare le caselle di posta elettronica di milioni di utenti di personal computer.

«Se utilizzi prodotti Microsoft – si leggeva nell'intestazione del messaggio –, hai il dovere di sapere». La missiva spiegava che il vero nome di Bill Gates – fondatore della Microsoft, ritenuto il secondo uomo più ricco del mondo e proprietario del software per mezzo del quale funzionava la maggior parte dei computer – all'anagrafe è William Henry III, dove III sta per "terzo", come il millennio in procinto di arrivare. Ordine di discendenza familiare al quale lo stesso Gates avrebbe

tenuto particolarmente desiderando di essere chiamato con quelle 3 i maiuscole in fondo al proprio nome.

In codice Ascii (American Standard Code for Information Interchange) il linguaggio in cui vengono scritti i programmi informatici, le lettere del nome Bill Gates III – spiegava il messaggio – corrispondono, «al numero 666 che è il numero della bestia!!!».

Usando un allineamento analogo a quello che abbiamo visto utilizzò Tolstoj per avvolgere Napoleone nel mistero e sommando queste cifre – B = 66, I = 73, L = 76, L = 76, G = 71, A = 65, T = 84, E = 69, S = 83, I = 1, I = 1, I = 1 – il risultato che si ottiene è appunto 666.

Si legge nell'*Apocalisse* giovannea (13,11-18): «Vidi poi un'altra fiera salire dalla terra [...] Essa [...] induce la terra e i suoi abitanti ad adorare la bestia [...] compie anche grandi segni [...] Perciò seduce gli abitanti mediante i segni che le sono stati dati da compiere al servizio della bestia [...] Essa induce tutti, piccoli e grandi, ricchi e poveri, liberi e schiavi, a incidersi un marchio sulla mano destra o sulla fronte, in modo che nessuno possa comprare o vendere, a meno che porti il marchio, il nome della bestia o il numero del suo nome. Qui occorre la saggezza. Chi ha intelligenza calcoli il numero della bestia! Infatti è la cifra di un uomo: il suo numero è seicentosessantasei».

Ma non soddisfatta di tale coincidenza, l'e-mail invitava a fare lo stesso tipo di calcolo con la scritta Windows 95, il programma di scrittura allora in uso distribuito dalla Microsoft in maniera quasi monopolistica, di modo che «nessuno possa comprare o vendere, a meno che porti il marchio», o con il sistema operativo su cui quel programma girava, MS-DOS 6.21.

Nel primo caso i numeri di quelle lettere da sommare sarebbero stati $87 + 73 + 78 + 68 + 79 + 87 + 83 + 57 + 53 + 1$, nel secondo invece $77 + 83 + 45 + 68 + 79 + 83 + 32 + 54 + 46 + 50 + 49$, ma in entrambi i casi il risultato è 666.

A supporto di quei criptici metalogismi, il messaggio di posta elettronica illustrava altre due procedure da eseguire sul programma di calcolo elettronico messo in commercio dalla Microsoft, Excel, giungendo a sinistri e luciferini presagi.

«E se Bill Gates fosse “l’Anticristo”? – si domandava ancora il misterioso mittente della missiva – Dopo tutto nella Bibbia c’è scritto che qualcuno, molto potente, verrà sulla terra e guiderà il mondo alla sua definitiva distruzione. Bill Gates, senza ombra di dubbio, possiede questo potere nelle proprie mani. Più del 90 per cento dei computers nel mondo hanno Windows e DOS installati (inclusi quelli del Pentagono, della Cia e della Nsa). Se tutti questi prodotti avessero qualche tipo di piccolo programma “embedded” (come quello di “Hall of tortured Souls”) questo potrebbe dargli il controllo di configurare gli arsenali nucleari facendo stragi nei sistemi di sicurezza, nei sistemi finanziari del mondo ecc... Tutto questo lo può fare dalla sua sede e non è molto lontano dalla realtà! Usando Internet Explorer possono permettersi di spiare quello che abbiamo nel nostro computer bit per bit, ogni volta che ci connettiamo ad internet. Forse la fine del mondo è vicina e questo è solo la punta dell’iceberg».

Ma torniamo al Millennium Bug. Già a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta, vengono fatti molti investimenti per rimediare al problema ed evitare il collasso, compresa la certificazione di conformità all’anno 2000 emessa dalla British Standard Institution. La correzione ha consentito anche di calcolare meglio gli anni bisestili nei sistemi operativi.

Naturalmente, il 1° gennaio 2000, o per altri il 1° gennaio 2001, i cronisti di agenzie di stampa e giornali hanno potuto tranquillamente battere sui propri computer sopravvissuti al disastro che non c’era stata la cronaca del disastro, dando voce a quanti sostenevano che il pericolo era stato sopravvalutato e a quanti invece dicevano che,

senza tutti quei soldi spesi, le cose avrebbero preso tutta un'altra piega.

Come si è detto fin dalla prima pagina di questo libro, e in ossequio al detto secondo cui “morto un Papa se ne fa un altro”, scampata un'apocalisse si prepara la successiva. Così gli esperti informatici sono già alle prese con il Bug dell'anno 2038 che per gli addetti ai lavori è semplicemente “Y2038”, “Y2K38”, o “Y2.038K”.

Alcuni software calcolano la data del sistema come il numero di secondi trascorsi dallo Unix Epoch Time che è il 1° gennaio 1970. Per queste macchine l'ultima data possibile è martedì 19 gennaio 2038 alle ore 03:14:07 UTC (Coordinated Universale Time, tempo coordinato universale), per approssimazioni infinitesimali equivalente alla medesima ora del GMT (Greenwich Mean Time), vale a dire il tempo calcolato a Greenwich.

La lancetta dell'orologio di questi computer a quel punto scatterà sulle 20:45:52 UTC di venerdì 13 dicembre 1901: giorno a parte, è l'anno in cui la sorella di Nietzsche pubblica postumo *La volontà di potenza*.

Pronostici ancora non ne sono stati fatti ma si può star certi che presto qualcuno dirà cosa ci attende per il 19 gennaio 2038 alle 3 e 14 e 7 secondi esatti.

Chi vuol rasserenarsi può confidare nel fatto che già alle 21:27:28 del 12 maggio 2006 il bug Y2038 ha mandato in tilt qualche server senza che nessuno se ne sia accorto; chi invece vuol vedere il bicchiere mezzo vuoto può mettere in relazione l'episodio con il fatto che in quel mese in Angola è scoppiata un'epidemia di colera che ha fatto oltre mille vittime.

Siccome la magagna è connessa al fatto che il valore del tempo (time_T) nei sistemi a 32-bit dà luogo a un numero intero, c'è già chi sta lavorando a soluzioni alternative con sistemi a 64-bit che producono però altri tipi di problemi, ma sposterebbero l'emergenza al di là della previsione di vita del sistema solare, vale a dire fra circa 290 miliardi di

anni. Per quel giorno, naturalmente, l'Apocalisse è già annunciata.

18. *L'idea della morte*

Dovremmo avere ora in mano tutti gli elementi che ci consentono di valutare il significato della fine del mondo, così come si è venuto formando e si è manifestato nel corso dei secoli, compreso l'ancora abbastanza recente appuntamento con l'arrivo del Terzo Millennio, e perciò di tentare qualche considerazione su come servirsi adesso di quel bagaglio. Ma è ancora indispensabile guardare più approfonditamente in due concetti indissolubili dall'idea di fine del mondo: la paura, di cui ci occuperemo nel prossimo capitolo, e l'idea di morte.

A rigor di logica la fine del mondo dovrebbe coincidere con la morte di tutti gli individui che popolano "quel" mondo. Non solo: la morte è anche l'unica cosa che indistintamente accomuna tutti gli esseri umani, nient'altro gode di altrettanta universalità.

La letteratura sull'argomento è sterminata. Qui si prende in considerazione lo studio di Philippe Ariès, *Storia della morte in Occidente. Dal Medioevo ai giorni nostri*¹⁷⁸, al quale si è già accennato.

¹⁷⁸ PHILIPPE ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Edition du Seuil, 1975, tr. it. *Storia della morte in Occidente. Dal Medioevo ai giorni nostri* di Simona Vigezzi, Milano, Rizzoli, 1977⁷, da cui, salvo diversa indicazione, sono tratte le citazioni di questo capitolo. Un'analisi più approfondita condurrebbe al libro di EDGAR MORIN, *L'Homme et la Mort devant l'histoire*, Paris, Corrèa, 1951, poi Paris, Edition du Seuil, 1970, tr. it. *L'uomo e la morte*, Roma, Meltemi editore, 2002.

Significativamente intitolata *Storia di un libro che non finisce mai*, non tanto per autofregiarsi immortale, quanto perché tale è il suo argomento: la morte, insomma, non muore mai; la prefazione del libro di Ariés fissa subito questa frase: «Bisogna riconoscerlo: il giorno della parola “fine” non è ancora arrivato».

Incentrato sullo studio dei costumi funebri, il libro svela che solitamente commettiamo l'errore di «attribuire origini lontane a fenomeni collettivi e mentali in realtà recentissimi, il che equivarrebbe a riconoscere a quest'epoca di progresso scientifico la capacità di creare dei miti».

Ariés sostiene che i mutamenti dell'uomo di fronte alla morte sono molto lenti o, almeno, «si collocano fra lunghi periodi d'immobilità», e aggiunge:

I contemporanei non li avvertono, perché il tempo che li separa oltrepassa quello di molte generazioni ed eccede la capacità della memoria collettiva.

Svolgendo la sua ricerca, lo storico si avvede della relazione «fra l'atteggiamento davanti alla morte, in quel che aveva di più generale e di più comune, e le variazioni della coscienza dell'io e del tu, il senso del destino individuale o del grande destino collettivo».

Ariés ritiene che «per una lunga serie di secoli, nell'ordine del millennio» la morte sia stata «addomesticata». A meno che non si trattasse di morti terribili, come nel caso della peste, o «improvvisi» – probabilmente quelle violente, anche se Ariés non lo spiega –, le quali venivano presentate come eccezionali e di cui era opportuno «non parlarne», si moriva avendo il tempo di sapere che si stava per morire. L'«avviso» che si stava per morire «era dato da segni naturali o più spesso ancora da un'intima convinzione, piuttosto che da una premonizione soprannaturale o magica. Era una cosa

molto semplice, che si è mantenuta attraverso i secoli e che ritroviamo ancor oggi, almeno come residuo, nelle società industriali».

Testimonianze di questo modo di morire, o meglio, di questo modo di porsi dinanzi alla morte incipiente, si trovano – a dispetto dei secoli che separano una fonte dall'altra – nell'antichissima *Chanson de Roland*, nel *Don Chisciotte* di Cervantes, in Tolstoj. E si possono sintetizzare nella frase «La mia ora è giunta». In punto di morte i moribondi per lo più si distendono incrociando le mani sul petto, ricordando brevemente la propria vita e le persone amate, ma quest'emozione, precisa Ariés, «non dura a lungo – come, più tardi, il lutto dei sopravvissuti».

I cimiteri venivano situati fuori delle città, perché malgrado la familiarità con la morte «gli antichi temevano la vicinanza dei morti e li tenevano in disparte», separando il loro mondo dal proprio, impedendo che tornassero a turbare i vivi.

È tranquillo, calmo, il modo in cui «si è morti per secoli o millenni». Solo più tardi la morte ha fatto paura fino al punto di non osare nemmeno pronunciarne il nome. Così come solo più tardi si è cominciato a seppellire nelle chiese, anche in quelle dentro le città.

«La familiarità con la morte – scrive Ariés – è una forma di accettazione dell'ordine naturale». È familiarità tanto con i morti, le cui ossa affioranti alla superficie dei cimiteri non impressionavano i vivi, quanto con la propria morte.

Un mutamento nella percezione della morte è rappresentato dall'affacciarsi della preoccupazione per la particolarità di ogni individuo all'interno della vecchia idea del destino collettivo della specie. I fenomeni che accompagnano questo mutamento sono, secondo Ariés, «la rappresentazione del Giudizio universale, alla fine dei tempi; lo spostamento del Giudizio alla fine di ogni vita, nel momento preciso della morte; i temi macabri e l'interesse

nutrito per le immagini della decomposizione fisica; il ritorno all'epigrafia funeraria e a un principio di personalizzazione delle sepolture».

L'immagine tratta dall'*Apocalisse* che si può vedere sul sarcofago del vescovo Agilbert, sepolto a Jouarre nel 680,

corrisponde all'escatologia comune dei primi secoli del cristianesimo: i morti che appartenevano alla Chiesa e le avevano affidato i loro corpi (cioè li avevano affidati ai santi) si addormentavano come i sette dormienti di Efeso (*pausantes, in sommo pacis*) e riposavano (*requiescant*) fino al giorno del secondo avvento, del grande ritorno, in cui si sarebbero risvegliati nella Gerusalemme celeste, cioè in Paradiso. Non v'è posto, in questa concezione, per una responsabilità individuale, per un bilancio delle buone e delle cattive azioni. Senza dubbio i malvagi, quelli che non appartenevano alla Chiesa, non sarebbero sopravvissuti alla morte, non si sarebbero risvegliati e sarebbero stati abbandonati al non-essere. A tutto un popolo quasi biologico, il popolo dei santi, era così assicurata la sopravvivenza gloriosa, dopo una lunga attesa nel sonno.

Scene come questa cambiano nel XII secolo, ci si ispira ancora all'*Apocalisse*, ma la resurrezione dei morti e il giudizio che separa i giusti dai dannati, ispirati a Matteo, fanno la loro comparsa fino a cancellare quasi completamente, nel secolo successivo, «l'ispirazione apocalittica, l'evocazione del grande ritorno».

Assume una sempre maggiore importanza il Cristo-giudice che, affiancato "a latere" dalla Vergine e da San Giovanni, nel magnifico clangore del *Dies irae*, pesa le anime e giudica ogni uomo secondo il bilancio della sua vita.

Il momento in cui questo bilancio – o «bilancia» – si chiude, scrive Ariés

non è il momento della morte, ma la *dies illa*, l'ultimo giorno del mondo alla fine dei tempi. Qui si nota il rifiuto inveterato di assimilare la fine dell'essere alla dissoluzione fisica. Si credeva in un al di là della morte che non giungeva necessariamente fino all'eternità infinita, ma che costituiva un prolungamento fra la morte e la fine dei tempi.

Così l'idea del Giudizio universale è legata [...] a quella di biografia individuale, ma questa biografia termina solo alla fine dei tempi, e non ancora nell'ora della morte.

Fra XV e XVI secolo l'iconografia sposta il Giudizio dall'etere del gran giorno al letto del moribondo, intorno al quale «le potenze del bene e del male [...] si disputano il possesso del moribondo», il quale sembra sì assistervi «come un estraneo», ma «nel lampo di quell'attimo fugace» è sottoposto alla prova determinante della sua vita, nella quale è «tentato sia dalla disperazione per i suoi errori, sia dalla “vanagloria” delle sue buone azioni, sia dall'amore appassionato per gli esseri e le cose».

Dal rito rasserenante ed essenzialmente collettivo della morte nel proprio letto che riduce le differenze fra gli individui, si passa alla definizione del destino di ognuno nel Giudizio alla fine dei tempi, e da questa alla scena iniziale nella quale si fondono però sicurezza del rito collettivo e inquietudine dell'interrogativo personale. La morte nel proprio letto assume un carattere drammatico e «una carica d'emozione che prima non possedeva».

Dal XIV al XVI secolo fa la sua apparizione nell'arte e nella letteratura la rappresentazione del cadavere e poi della danza macabra, ma solo più tardi, fra XVI e XVII secolo, quella delle ossa, dei crani, degli scheletri, della «morte secca». L'orrore della morte fisica, rappresentata dalla decomposizione del cadavere, è stato, a giudizio di Ariés, per lungo tempo assente dalla mentalità comune e quando compare non è riservato *post mortem*, ma anche *intra vitam*, nella malattia, nella vecchiaia¹⁷⁹.

¹⁷⁹ Nota più avanti Ariés: «Senza dubbio la Chiesa e soprattutto gli ordini mendicanti si sono serviti dei temi macabri [...] e li hanno rivolti a un fine pastorale, per provocare la paura della dannazione. Paura della dannazione e non paura della morte, come dice Jacques Le Goff. Benché le immagini della morte e della decomposizione siano state utilizzate per risvegliare questa paura, tuttavia in origine le erano estranee. In fondo non significavano né la paura della morte né quella dell'al di là. Erano piuttosto il segno di un appassionato

Corruzione e decomposizione sono segni del fallimento dell'uomo che possono essere compresi, secondo Ariés, alla luce della nozione contemporanea di fallimento, di quel sentimento cioè, assai familiare e diffuso nelle classi agiate delle società industriali di oggi, che sta all'origine del clima di depressione, per cui l'adulto prova di non aver realizzato nella propria vita «nessuna delle promesse della sua adolescenza». Scrive Ariés:

Questo sentimento era del tutto estraneo alla mentalità delle società tradizionali [... ma non più] all'uomo ricco, potente o istruito alla fine del Medioevo. Tuttavia, fra il nostro senso contemporaneo del fallimento personale e quello della fine del Medioevo, esiste una differenza [...]. Oggi non mettiamo in rapporto il nostro scacco vitale e la nostra mortalità umana. La certezza della morte, la fragilità della nostra vita sono estranee al nostro pessimismo esistenziale.

Invece, l'uomo della fine del Medioevo aveva la consapevolezza acutissima di essere un morto a breve scadenza, e la morte, sempre presente dentro di lui, infrangeva le sue ambizioni, avvelenava i suoi piaceri. E quest'uomo nutriva una passione per la vita che oggi possiamo a stento comprendere [...]. L'uomo delle età [...] in cui la mentalità capitalistica e tecnica [...] non era ancora formata [...] provava un amore irragionevole, viscerale per i *temporalia* [...] le cose, gli uomini, i cavalli e i cani¹⁸⁰.

amore per la vita e della consapevolezza dolorosa della sua fragilità, alle soglie del Rinascimento». PHILIPPE ARIÉS, *Storia della morte in Occidente*, cit., p. 123.

¹⁸⁰ Più oltre Ariés torna sull'argomento in maniera più esplicita: «Tutti gli uomini d'oggi – scrive –, [...] provano a un certo momento della loro vita il sentimento più o meno forte, più o meno confessato o represso, dello scacco: scacco familiare, scacco professionale... Ciascuno ha coltivato fin da giovane delle ambizioni e un giorno si accorge che non le realizzerà mai. La sua vita è fallita. Questa scoperta, talvolta lenta, spesso brutale, è una terribile prova che non sempre potrà superare. La delusione potrà condurlo all'alcolismo, al suicidio. Il tempo della prova arriva di solito verso la quarantina, talvolta più tardi e ora qualche volta anche più presto, purtroppo... Ma è sempre anteriore al grande declino fisiologico dell'età, e alla morte. L'uomo di oggi si vede un giorno come un fallito. Non si vede mai come un morto. Questo senso di fallimento non è un tratto permanente della condizione umana. Anche nelle moderne società industriali è riservato agli uomini, voglio dire ai maschi, e le donne non lo conoscono ancora. Era ignoto nel primo Medioevo. È incontestabile che esso appare nella mentalità durante il secondo Medioevo, a partire dal XII secolo, e

La conclusione che tira Ariés è che nella seconda metà del Medioevo la morte diviene «il luogo in cui l'uomo ha preso meglio coscienza di se stesso». O, come scrive poco più avanti,

Dalla metà del Medioevo in poi, l'uomo occidentale ricco, potente, letterato, riconosce se stesso nella propria morte: ha scoperto la *morte di sé*.

Da questa, nel volgere di alcuni secoli, l'uomo passa alla scoperta della *morte dell'altro*.

Fra il XVI e il XVIII secolo, nota Ariés, si assiste a un fenomeno che avviene non nel mondo dei fatti reali, effettivi, indagati dallo storico, ma in quello «oscuro e stravagante dei fantasmi, nel mondo dell'immaginario», indagato dallo psicanalista. I temi della morte si caricano di

s'impone fino all'ossessione nel mondo avido di ricchezze e di onori dal XIV al XV secolo.

Ma a quei tempi si esprimeva in modo diverso da oggi. L'uomo di oggi non collega la sua amarezza alla morte. Invece l'uomo della fine del Medioevo identificava la sua impotenza con la sua distruzione fisica, con la morte. Si vede al tempo stesso fallito e morto, fallito in quanto mortale e portatore di morte. [...]

Chi dice fallimento dice programma, progetto per l'avvenire. Perché vi fosse un programma, era necessario che una vita individuale fosse considerata come oggetto di una previsione volontaria. Non era sempre stato così. Non era ancora così nel xv secolo, per la gran massa della società, che non possedeva nulla. La vita del povero era sempre un destino imposto, sul quale egli non aveva presa. In compenso, a partire dal XII secolo circa, vediamo diffondersi l'idea che ciascuno possiede una propria biografia, e che si può agire fino all'ultimo momento sulla propria biografia. Se ne scrive la conclusione al momento della morte. E così si è creata una relazione fondamentale fra l'idea della propria morte e quella della propria biografia. Tuttavia bisogna osservare, senza timore di ripeterci, che allora la morte non faceva né paura né piacere, come invece accadrà nel XVII e nel XVIII secolo. Era prima di tutto, molto semplicemente, il momento della resa dei conti, in cui si faceva il bilancio (la bilancia) d'una vita. Per questo la prima manifestazione simbolica del rapporto fra l'idea della morte e la coscienza di sé è stata l'iconografia del giudizio universale, in cui la vita è pesata e valutata. Prima giudizio universale, e poi giudizio individuale, nella camera stessa del morente». PHILIPPE ARIÉS, *Storia della morte in Occidente*, cit., pp. 124-125.

un senso erotico, l'iconografia associa la morte all'amore, l'agonia viene avvicinata alla *transe* amorosa. La morte, al pari dell'atto sessuale, diviene una rottura, «una trasgressione che strappa l'uomo alla sua vita quotidiana, alla sua società ragionevole, al suo lavoro monotono, per assoggettarlo a un parossismo e gettarlo in un mondo irrazionale, violento, crudele»¹⁸¹.

Sono i caratteri essenziali di quella che Ariés chiama la morte romantica, entro cui c'è compiacimento verso l'idea della morte. Di pari passo si registra un mutamento anche nel rapporto tra il morente e la sua famiglia, ravvisabile nel modo in cui vengono compilati i testamenti: non più clausole pie, elezioni di sepoltura, fondazioni di messe e servizi religiosi, elemosine, ma atto legale di distribuzione del patrimonio e coinvolgimento della famiglia in decisioni che un tempo spettavano solo al moribondo: «Il testamento è dunque stato completamente laicizzato nel XVIII secolo».

Ma ancor più, questo mutamento di rapporto tra moribondo e famiglia è ravvisabile nell'atteggiamento di quest'ultima, degli astanti al capezzale, i quali «non manifestano più il grande dolore di Carlomagno o di re Artù». Se il lutto esagerato dell'alto Medioevo si ritualizza a partire già dal XII secolo, imponendo dopo la constatazione di morte abito, abitudini e durata, fra la fine del Medioevo e il XVIII secolo esso si modifica obbligando a manifestare un dolore non sempre sentito almeno per un certo tempo, ma preservando i sopravvissuti dagli eccessi di dolore. Nel XIX secolo non vengono posti più limiti all'espressione della sofferenza, si dà spazio alla spontaneità: «si piange, si sviene, si langue, si digiuna», si cancellano sette secoli di sobrietà. In altre parole

¹⁸¹ Nota più avanti Ariés: «La magrezza scheletrica del cavallo nell'apocalisse di Dürer, che è la Morte, ha lasciato intatta la sua capacità genitale, che non ci è permesso ignorare» (p. 118).

i sopravvissuti accettano con più difficoltà di un tempo la morte dell'altro. La morte temuta non è dunque la propria morte, ma la morte dell'altro, *la morte del tu*.

Questo sentimento, spiega Ariés, è all'origine del moderno culto delle tombe e dei cimiteri: i morti non vengono più sepolti nella Chiesa o nel cimitero lontano dagli occhi, ma in un luogo preciso, privato o pubblico, che appartenga completamente al defunto e alla sua famiglia, una speciale forma di proprietà perpetua, dove si possa visitare la tomba della persona cara «allo stesso modo in cui si va da un parente o in una casa propria, piena di ricordi. Il ricordo conferisce al morto una specie d'immortalità, che in principio era estranea al cristianesimo».

Ciò dà origine a un culto tanto privato quanto pubblico: «Il culto della memoria si è subito esteso dall'individuo alla società, in seguito a una medesima tendenza alla sensibilità».

I cimiteri divengono parchi organizzati per la visita familiare e musei di uomini illustri dove le tombe degli eroi e dei grandi sono venerate dallo Stato, secondo una concezione «diversa da quella delle cappelle o cripte dinastiche, come Saint-Denis, Westminster, l'Escorial o i Cappuccini di Vienna» che trova «la sua espressione nel positivismo di Auguste Comte, forma dotta del nazionalismo».

È così che nella seconda metà dell'Ottocento, nell'Europa dominata da Napoleone III, l'opinione pubblica, cattolica o positivista che fosse, insorge contro i progetti sacrileghi dell'amministrazione di radere al suolo i cimiteri raggiunti dall'espansione urbanistica per trasferirli fuori città. *I Sepolcri* del Foscolo (1807), malgrado Ariés non li citi, possono essere letti in questo contesto. Il cimitero diventa monumento e dopo la Grande guerra, monumento ai caduti, anche se in esso non vi dovessero essere salme.

Nel corso del XIX secolo avviene anche una variazione spaziale, non più solo temporale: tombe orizzontali, a livello del suolo, o stele verticali al bordo di un rettangolo d'erba caratterizzano i cimiteri, che sostanzialmente appaiono come pezzi di campagna e di natura, in Inghilterra, nell'America del Nord e in una parte dell'Europa nord-occidentale; nell'Europa meridionale, invece, oltre alla targa fissata verticalmente a un muro si costruiscono «monumenti sempre più complicati e figurativi» come mai se n'erano visti in tutta la civiltà occidentale, «perfino nella Roma dei papi dove persistono le abitudini barocche».

Dagli Stati Uniti proviene anche, agli albori del XX secolo, «l'atteggiamento moderno davanti alla morte, cioè il divieto della morte per salvaguardare la felicità».

È in virtù di questo atteggiamento che lo stesso lutto diviene «uno stato morboso che bisogna curare, abbreviare, cancellare».

Quanto alla paura della morte, essa compare, a giudizio di Ariés, solo fra la fine del XVIII e il principio del XIX secolo ed è a quel punto, aggiunge, che si cessa di rappresentarla. Ricordando il momento in cui, nel mondo dell'immaginario, la morte, al pari dell'atto sessuale, viene considerata una rottura «attraente e terribile della familiarità quotidiana», Ariés sostiene che essa passa nel mondo dei fatti concreti mediante una «grandissima alterazione» che costituisce il ponte tra i due mondi: la paura d'esser sepolti vivi e la minaccia della morte apparente. Siamo a cavallo fra XVII e XIX secolo e in tal modo si esprimeva «un'angoscia più profonda. Fino allora la società interveniva con tutte le forze per mantenere la rassicurante familiarità tradizionale. La paura della morte apparente è stata la prima forma aperta, accettabile della paura della morte».

La conclusione a cui si giunge è che nel mondo contemporaneo, grazie anche ai progressi della medicina,

la morte è sparita, sostituita semmai dalla malattia, dalla quale la morte traspare solo quando è incurabile. Il cancro – scrive Ariés – «ha assunto la fisionomia orrida e terrificante delle antiche rappresentazioni della morte. Più dello scheletro o della mummia delle immagini macabre nel XIV e XV secolo, più ancora del lebbroso con le sue campanelle, il cancro oggi è la morte».

Dinanzi all'angoscia sprigionata dalla malattia incurabile la società impone il silenzio.

19. Storia della paura

La fine del mondo fa ovviamente paura. Può essere una paura euforica o disforica, ma è pur sempre paura. Oppure apprensione, inquietudine, spavento, timore, allarme, sgomento, turbamento, ansia, angoscia, orrore, terrore, panico.

In tutte le lingue i vocabolari offrono una larga scelta di parole per designare la paura, dal momento che essa, scrive Rosellina Balbi, «invade l'intero universo, individuale e collettivo, dell'uomo»¹⁸².

In base alle definizioni degli psicanalisti bisognerebbe distinguere tra paura e angoscia, sorgendo la prima come reazione emotiva in presenza di un pericolo reale (anche potenziale), mentre la seconda «è “priva di oggetto”, o comunque si riferisce a una minaccia irrilevante, se non addirittura immaginaria».

Qui naturalmente bisognerebbe stabilire se la fine del mondo è un pericolo potenziale o immaginario, o addirittura, come qualcuno ha scritto, incombente, in atto. In attesa di una risposta, o nella consapevolezza che una risposta non esiste, si può comunque, seguendo le indicazioni del libro di Rosellina Balbi, farsi un'idea più puntuale sulla paura, o sui suoi sinonimi. Su un sentimento cioè che se «domina la vita e percorre la storia», come

¹⁸² ROSELLINA BALBI, *Madre paura. Quell'istinto antichissimo che domina la vita e percorre la storia*, Milano, Mondadori, 1984, da cui, salvo diversa indicazione, sono tratte le citazioni di questo capitolo.

sostiene l'autrice, si manifesta immancabilmente dinanzi all'incombere della fine del mondo, ne è cioè sintomo perspicuo.

Vedremo nelle prossime pagine molti tipi di paura, ovviamente non tutte attinenti a quella su cui stiamo indagando. Ma non solo i meccanismi di quelle possono aiutarci a comprendere la "nostra"; si deve riconoscere che spesso la loro insorgenza e la loro somma ha spinto a quella di cui ci stiamo occupando.

La prima paura che Rosellina Balbi prende in considerazione è quella del soldato in guerra, perché risulta essere una delle più antiche, o meglio, una di quelle di cui abbiamo più antiche testimonianze. Di essa v'è traccia nell'*Iliade* di Omero, dove «la paura è la cosa più condivisa», dove nessuno dei protagonisti «è a prova di paura»: non Paride, non Ettore, e neanche Diomede, né Aiace, né Idomeneo, né Enea, e neppure Achille, il quale, sia pure per una frazione di secondo, ebbe «un improvviso moto di sgomento». Anche nel linguaggio omerico la paura viene indicata con termini diversi: *deos* per quella ragionata che nasce da una lucida consapevolezza del pericolo incombente, *fobos* per quella cieca e istintiva.

Fobos era figlio di Ares, re della guerra, e a Sparta gli avevano dedicato un tempio. Dei timori che percorrevano gli spartani dà conto Tucidide e Senofonte ricostruisce in parte il meccanismo psicologico che, in quel popolo, dalla paura portava al coraggio, raccontando delle ignominiose punizioni a cui erano sottoposti i codardi in battaglia. Sulla scorta delle loro indicazioni, secondo Rosellina Balbi, si potrebbe spiegare sia l'atteggiamento aggressivo che gli spartani avevano verso gli Iloti, perseguitati perché diversi agli occhi di un popolo insicuro, sia il loro fanatico conservatorismo attribuibile proprio alla paura, «dato che [...] il "nuovo", l'"estranco", l'"ignoto", l'"incerto" sono per l'uomo tra le maggiori fonti d'angoscia».

Fobos non era la sola divinità in rapporto con la paura: c'era anche un altro figlio di Ares, Deimos; e Pan, che seminava terrore tra greggi e pastori dopo il tramonto, a cui ad Atene, dove pure la parola paura era bandita, fu dedicato un santuario sull'Acropoli; il culto di quest'ultimo fu ereditato anche dai romani per i quali l'incarnazione divina della paura erano Metus e Pavor (o Pallor).

«Naturalmente – scrive Rosellina Balbi – la paura in battaglia è soltanto una delle molte che affliggono gli uomini». Dinanzi a un terremoto, a un'incendio, a una malattia incurabile, alla condanna a morte, gli antichi avevano paura, ma solo per l'uomo che scappa davanti al nemico c'era il disonore. Perciò egli era spesso tormentato «da una particolare specie di paura, che è la “paura di aver paura”»¹⁸³.

In epoche assai più recenti, questa particolare specie di paura, lasciati i campi di battaglia, ha rivestito un ruolo centrale, e si può fin d'ora notare che la paura di avere paura è un preludio alla paura della morte. Qui bisogna fare attenzione, e distinguere fra la paura della morte, la paura dei morti, la paura di morire od essere uccisi.

Scrivono Rosellina Balbi:

Il timore d'essere uccisi non è [...] una caratteristica esclusiva degli esseri umani; al contrario, è proprio il tipo di paura che l'uomo ha in comune con gli animali. Poiché questi ultimi non hanno il dono dell'*immaginazione*, e non sono dunque capaci di *prevedere il futuro*, la sola minaccia che possono avvertire è quella, immediata, contro la loro incolumità. Ma proprio per questo, nel mondo animale la paura ha un ruolo positivo. È infatti la paura che induce l'animale preda a fuggire davanti al predatore.

Il filo conduttore del suo libro è che «un essere umano cui manchi l'esperienza della paura è certamente un essere

¹⁸³ Su questo tema ROSELLINA BALBI rinvia al romanzo di ALFRED E.W. MASON, *The Four Feathers*, 1902, tr. it. *Le quattro piume*, Milano, Sonzogno, 1933.

incompleto, quasi deforme; l'emozione alla quale noi diamo questo nome è infatti un elemento insostituibile e permanente della nostra vita»; d'altro canto «il coraggio altro non è se non la vittoria sulla paura; e chiunque di noi riesce a ottenere questa vittoria almeno una volta nella vita». *Madre paura* è insomma un invito a convivere con essa, senza lasciarsi paralizzare.

Ma quel che qui ci interessa è il sentimento che si prova o si può provare dinanzi alla possibilità di *non esserci* più. Abbiamo visto nel capitolo precedente che, secondo Philippe Ariès – lo cita la stessa Rosellina Balbi, la quale pare accreditare tale giudizio –, per molto tempo gli uomini «non hanno mai avuto veramente paura della morte. Certo la temevano, provavano di fronte ad essa una qualche angoscia, e lo dicevano tranquillamente. Ma quest'angoscia non oltrepassava mai la soglia dell'inesprimibile»¹⁸⁴.

Eppure, ammettendo anche che morisse più serenamente, è difficile pensare che dinanzi al terremoto, all'incendio, alla malattia incurabile, alla condanna al patibolo o appunto al nemico in arme, all'animale feroce, all'eruzione d'un vulcano, l'uomo, fin dall'antichità non abbia provato paura e, appunto, paura di non esserci più, di morire.

Il dono dell'immaginazione e, più che la capacità, l'inclinazione a prevedere il futuro, o almeno a proiettarsi in esso, la quale distingue l'uomo dall'animale, presumibilmente lo hanno sempre esposto all'angoscia oltre che alla paura: a una reazione emotiva, cioè, “priva di oggetto” e riferita a una minaccia immaginaria, oltre che a quella dinanzi al pericolo reale.

Rosellina Balbi ci invita a immaginare l'«universo terrificante» nel quale abitavano gli uomini primitivi – freddo, uragani, tuoni, fulmini, onde furiose, fiumi

¹⁸⁴ PHILIPPE ARIÈS, *Storia della morte in Occidente*, cit.

straripanti, scosse telluriche, colate di lava, bestie feroci o perfidamente insidiose, roghi inaspettati – in una parola, la natura dinanzi alle cui forze l'uomo si sentiva angosciosamente impotente. Finì per adorare quelle forze: perciò non sbaglia chi dice che gli dèi furono partoriti dalla paura.

Le paure “innate” provate dinanzi a quei pericoli e poi tesaurizzate, furono uno strumento prezioso di sopravvivenza. Jacques Brill ha scritto che «L'invenzione è figlia dell'angoscia»¹⁸⁵, perché fu essa a indurre l'uomo ad escogitare qualcosa per compensare le proprie inferiorità fisiche. Così per Rosellina Balbi si possono interpretare la costruzione delle armi e la conquista della caccia, nonché le prime rappresentazioni rupestri¹⁸⁶ e, cosa che non ricorda ma è stata magistralmente spiegata da Ernst Cassirer, l'invenzione del linguaggio e, come si è detto, delle divinità¹⁸⁷.

Ma soprattutto l'invenzione del fuoco, per mezzo della quale l'uomo mise fine a quello che per lui era il «terrore più intenso», l'angoscia «più vecchia del mondo»: il buio, l'oscurità, il calar della notte, il tramonto. Paura doppia: “nell'oscurità”, dove l'uomo diveniva più vulnerabile non potendo contare su un udito e un olfatto raffinati come quelli degli animali; e “dell'oscurità”. «Niente e nessuno – scrive Balbi – garantiva che il sole sarebbe tornato a risplendere [...]. Da sempre l'immaginazione umana ha

¹⁸⁵ cit. in ROSELLINA BALBI, *Madre paura*, cit.. A rigor di logica, se vale quel che s'è detto in precedenza, è sorella degli dèi. E la sua applicazione, la tecnologia, mantiene l'angoscioso patrimonio ereditario originale.

¹⁸⁶ «Uccidendo l'animale, l'uomo lo inserisce nel proprio sistema di rappresentazioni simboliche del mondo; è un tentativo di controllare e modificare la minacciosa realtà che lo circonda. In altri termini, l'uomo ricorre al pensiero magico per sentirsi meno impotente». ROSELLINA BALBI, *Madre paura*, cit., p. 16.

¹⁸⁷ Cfr. ERNST CASSIRER, *Sprache und Mythos: ein Beitrag zum Problem des Gotternamen*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1925, poi New York, 1959, tr. it. *Linguaggio e mito. Contributo al problema dei nomi degli dei* di V. E. Alfieri, Milano, Garzanti, 1975.

popolato le tenebre di creature maligne, di entità impalpabili e perverse che soltanto la luce del sole è in grado di mettere in fuga».

Attingendo a *La paura in Occidente* di Delumeau¹⁸⁸ si possono trarre numerosi esempi letterari di questa paura del buio, entro la quale va inserita anche l'idea della *Bibbia*, ripresa da miti più antichi, secondo cui il destino umano va visto in termini di luce e di buio quali simboli di vita e di morte. Nel buio fa la sua comparsa Lucifero, principe delle tenebre, Caron dimonio traghetta le anime prave verso le tenebre eterne, e poi, via via nei secoli, in esso si materializzano spettri, fantasmi e vampiri. Così la notte, più che la paura della morte, porta la paura dei morti.

Una forza simile alla paura delle tenebre l'ebbe probabilmente la paura dell'isolamento, dinanzi alla quale l'uomo s'ingegna forme più complesse di gruppo. Ma solo in età recenti, nota Rosellina Balbi, la paura di "essere soli" si è trasformata in paura di "sentirsi soli".

D'altro canto anche il gruppo, la collettività, la massa innescano paure. L'argomento è affidato a Elias Canetti che in *Massa e potere* scrive:

Dovunque l'uomo evita di essere toccato da ciò che gli è estraneo [...]. Tutte le *distanze* che gli uomini hanno creato intorno a sé sono dettate dal timore di essere toccati. Ci si chiude nelle case, in cui nessuno può entrare; solo là ci si sente relativamente al sicuro. La paura dello scassinatore non si riferisce soltanto alle sue intenzioni di rapinarci, ma è anche timore di qualche cosa che dal buio, all'improvviso e inaspettatamente, si protende per agguantarci. [...] si tratta qui di qualcosa di molto profondo, sempre desto e sempre insidioso: di qualcosa che non lascia più l'uomo da quando egli ha stabilito i *confini* della sua stessa persona¹⁸⁹.

¹⁸⁸ JEAN DELUMEAU, *La Peur en Occident (XVI- XVIII siècles)*, 1978, tr. it. *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII)*, di P. Traniello, Torino, Società editrice internazionale, 1979.

¹⁸⁹ ELIAS CANETTI, *Masse und Macht* (1925, poi 1960, tr. it. *Massa e potere*, di Furio Jesi, Milano, Adelphi, 1981, corsivi miei).

Restando in tema di masse, bisogna poi prendere in considerazione quelle grandi paure storiche che lo psichiatra Georges Heuyer ha definito «psicosi collettive»¹⁹⁰.

Nota comunque Rosellina Balbi che «mentre certe antiche paure vengono meno lungo il corso della storia [...] sorgono paure nuovissime». Tra le prime annovera la paura di malattie, un tempo temutissime perché incurabili, tra le seconde la paura della catastrofe nucleare.

La paura si diffuse dinanzi alla tubercolosi, ma soprattutto dinanzi alla Peste Nera, la quale giunse in Sicilia dalla Crimea su navi genovesi nel 1347, e dilagò in Europa con una rapidità impressionante e soprattutto uccidendo una enorme quantità di persone, il cui numero esatto non si conosce.

Scrivendo Rosellina Balbi che la tendenza a gonfiare i numeri, nella testimonianza di Boccaccio per esempio, «dimostra fino a che punto le dimensioni dell'epidemia avessero terrorizzato la gente; senza dire che quelle dimensioni furono oggettivamente spaventose».

Poi riporta il paragone moderno a cui ricorre Lewis Mumford per dare un'idea di ciò che rappresentò la Peste Nera:

Aggiungiamo agli otto milioni di morti della prima guerra mondiale i sette milioni e mezzo che morirono di influenza in tutto il mondo nell'epidemia del 1918 [...]. Ma le nostre perdite sono insignificanti a paragonare quelle del quattordicesimo secolo. Perché il paragone regga, i nostri sedici milioni di morti dovrebbero diventare almeno seicento¹⁹¹.

E quindi il giudizio che Elias Canetti dà degli effetti delle epidemie sulla psiche umana:

¹⁹⁰ GEORGES HEUYER, *Psychoses collectives et suicides collectifs*, 1975, tr. it. *Psicosi collettive e suicidi collettivi*, di Enza De Fiore, Roma, Il pensiero scientifico, 1976.

¹⁹¹ LEWIS MUMFORD, cit. in ROSELLINA BALBI, *Madre paura*, cit., p. 35.

Esse agiscono con la fulmineità delle catastrofi naturali: ma mentre un terremoto si compie in poche e brevi scosse, l'epidemia ha una durata che può estendersi per mesi e perfino per un anno intero [...]. Il terremoto suscita d'un colpo il culmine dell'orrore: le sue vittime muoiono tutte insieme nello stesso momento. Un'epidemia di peste ha invece effetto cumulativo: dapprima solo pochi ne sono colpiti, poi i casi si moltiplicano, dappertutto si vedono dei morti, ed ecco che i morti sono più numerosi dei vivi. [...] nell'epidemia, gli uomini sono testimoni del massiccio progresso della morte che ha luogo sotto i loro occhi. Essi si trovano nella condizione di partecipanti a una battaglia che dura più a lungo di tutte le battaglie conosciute. Il nemico però è nascosto, sempre invisibile¹⁹².

Il fatto che fosse invisibile spinse a considerarlo soprannaturale. Delle cause del morbo e dei suoi veicoli di trasmissione non si sapeva nulla¹⁹³, così come non si avevano conoscenze su cosa fosse il contagio. La medicina del tempo dava la colpa all'avvelenamento dell'aria inducendo a una serie di precauzioni inutili e dal sapore magico¹⁹⁴.

Già gli antichi greci avevano attribuito le pestilenze al corrucchio divino: le frecce di Apollo che, con «guerra e peste insieme, uccidono gli Achei». Nel 1348 il papa emise una bolla riferendosi alla «pestilenza con la quale Dio sta affliggendo i cristiani». I monaci paventarono i tremendi castighi che attendevano gli uomini in questo mondo e nell'altro, dando luogo «a un vero e proprio “acquittrino di paura” che sommerse l'Europa».

¹⁹² ELIAS CANETTI, *Massa e potere*, cit. In realtà anche la paura del terremoto può protrarsi e lasciar comunque memoria, Al riguardo cfr. AUGUSTO PLACANICA, *Il filosofo e la catastrofe*, cit.

¹⁹³ Solo nell'Ottocento la medicina comprese il ruolo di topi e pulci nel contagio.

¹⁹⁴ «Strofinare le monete con l'aceto, accendere fuochi purificatori ai crocicchi stradali, disinfettare con lo zolfo uomini e oggetti, proteggersi, quando si usciva di casa, applicandosi maschere a forma di testa d'uccello, il cui becco era stato riempito d'aromi». ROSELLINA BALBI, *Madre paura*, cit..

L'idea religiosa della punizione divina delle colpe e dei peccati s'intrecciò a quella pseudoscientifica delle congiunzioni astrali e dei miasmi sotterranei che, fuse insieme, dettero vita a vere e proprie scene di panico in occasione di fenomeni celesti.

Parimenti si fece strada il bisogno di allontanare il senso di colpa, facendo ricadere su altri la responsabilità delle sciagure. In preda all'"angoscia persecutoria" che per Franz Neumann caratterizza la teoria cospirativa della storia¹⁹⁵, furono presi di mira individui e gruppi non integrati: gli ebrei, i lebbrosi, gli stranieri, gli untori, ben presto le donne, in ogni caso servitori di Satana, il quale proprio in questi secoli diventa fonte di una paura ossessiva. E ciò avvenne anche durante le pestilenze del 1320, del 1349, del 1530, del 1545, del 1630.

Si è detto della paura del demonio, la quale, abbondantemente illustrata nell'arte e nella letteratura, tratteggia ciò che aspetta l'uomo, se non saprà resistere al peccato, "dopo" la morte, in un "futuro" senza fine. Negli stessi secoli in cui si diffonde questa paura, si registrano anche «varie ondate di eccitazione millenaristica; [...] il fanatismo apocalittico si collega strettamente alle situazioni catastrofiche»¹⁹⁶.

A differenza di quel che si è portati a credere, nel Quattrocento, agli albori del Rinascimento, l'atmosfera di insicurezza si fece ancor più pesante che nel Medioevo e la svolta che caratterizzò quel periodo «non valse a dissipare le angosce dell'uomo, anzi per certi versi le accentuò»¹⁹⁷.

¹⁹⁵ FRANZ NEUMANN, *Demokratischer und Autoritärer Staat*. Frankfurt am Main, 1997, tr. it. *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, di G. Sivini, Bologna, Il Mulino, 1973.

¹⁹⁶ L'autrice qui ricorda il confronto che Norman Cohn fa fra questo periodo e quello di HITLER (NORMAN COHN, *The Pursuit of the Millennium*, 1957, tr. it. *I fanatici dell'apocalisse* di Franco Ferrarotti, Milano, Edizioni di Comunità, 1976).

¹⁹⁷ Mettendolo a confronto con il Johan Huizinga de *L'autunno del Medioevo*, l'autrice riporta un brano di Eugenio Garin che descrive il mondo del Rinascimento come «un mondo in crisi, ove serpeggia la malinconia di un

Le stesse conquiste tecnologiche, tra cui quella della stampa che moltiplicò la paura del diavolo, favorirono anzi il dilagare di nuove angosce. E poi la perdita della solidarietà fra gruppi, ordini, associazioni e confraternite su cui era fondata buona parte della vita medievale, dove difficoltà e sofferenze si affrontavano insieme ad altri. Nel Medioevo, scrive Tuchman, «l'intimità era sconosciuta»¹⁹⁸. La libertà acquisita comportava anche una nuova insicurezza che Delumeau chiama «la paura di sé». Sulla scia della Riforma, ai timori derivanti dai pericoli esterni – la paura di morir di fame, per esempio, non svanisce dinanzi alla pur ottimistica invenzione della prospettiva – si aggiunsero, con molto anticipo sulla scoperta dell'inconscio, quelli del peccato e della punizione derivati da una religione per cui tutto era tristezza. Scrive Rosellina Balbi:

Gli uomini pensano al giorno del giudizio e tremano, perché sanno di non essere innocenti; e nel caso non lo sapessero, i predicatori provvedono a ricordarglielo con monotona ossessione.

L'umanità è dannata, solo gli eletti, i vocati avranno la salvezza eterna. Ammonisce Bernardino da Siena: «Volete vedere il diavolo? Guardatevi l'un l'altro, perché voi stessi siete dei diavoli».

Il *memento mori* si intreccia alla predicazione del terrore, e la morte – come nota Ariés – da familiare e naturale

ordine infranto [...]. Quel profondo mutar d'orizzonti, quel trasformarsi di fedi, quella vista nuova innanzi alle cose del mondo, è sentita anche come un doloroso trapasso [...]. Proprio il crollo delle antiche credenze, delle antiche istituzioni, se permette all'uomo di ritrovare il senso della sua responsabilità, gli dà acutissima la coscienza della sua condizione. La malinconia di Ficino, il pianto disperato di Giovan Pico che commuove Lefèvre d'Étaples; il senso della caducità delle cose, e insieme la fede nelle cose, in Lorenzo; l'aspra volontà riformatrice di Savonarola, s'incontrano con la serenità non umana di Leonardo, fiorita su visioni apocalittiche, non meno che con la tragicità della morale di Machiavelli e delle concezioni sublimi di Michelangelo».

¹⁹⁸ BARBARA TUCHMAN, *A Distant Mirror: The Calamitous Fourteenth Century*, 1978, tr. it. *Uno specchio lontano*, Milano, Mondadori, 1979.

diventa selvaggia. Anche la vecchiaia allora fa paura e suscita ripugnanza. E il corpo, il corpo umano, diviene oggetto di turbamento. Di qui un'altra paura, quella del sesso, il peccato che «trascina alla perdizione il maggior numero di anime».

Inutile ricordare che il giorno del giudizio è quello della fine del mondo. E nel timore di finire tra le fiamme dell'inferno, il civile ed ossessionato Occidente provvede a cacciarvi qualcun altro: gli indios nell'America appena scoperta e quasi ovunque in Europa gli ebrei, cacciati quando non li si poteva mandare al rogo per stregoneria¹⁹⁹.

La paura del sesso comportò ovviamente l'accanimento della paura per l'altro sesso: e così nel Quattrocento dilagò la caccia alle streghe. Alla fine di quel secolo fece la sua comparsa un'altra paura, di pari passo al manifestarsi di un nuovo morbo: la sifilide. A seconda di dove compariva assumeva il nome del paese da cui si presumeva derivasse: mal francese, napoletano, spagnolo, cristiano. Nel disorientamento si convenne comunque che a portarlo erano gli agenti del diavolo: le donne, gli ebrei, gli idolatri²⁰⁰.

È nei secoli che segnano la nascita dell'uomo moderno che, infine, fa la sua apparizione la «Nave dei folli» e le paure che l'accompagnano.

Rosellina Balbi si dedica poi al Terrore che seguì, fra il settembre 1793 e il luglio 1794, la Rivoluzione francese e alle paure che la precedettero: fulmini, incendi, topi che minacciavano i raccolti, quindi nuovamente fame, e poi vagabondi, briganti, mendicanti, tasse. In un'atmosfera di

¹⁹⁹ Espulsi dalla Francia nel 1394, dall'Inghilterra cent'anni prima, quasi scomparsi nei Paesi Bassi dopo la peste del 1348 di cui furono accusati di essere i portatori, cacciati dalla Spagna nel 1492, pesantemente discriminati dal Concilio di Basilea del 1435, costretti a portare un cappello giallo con la bolla di papa Paolo IV nel 1555, accusati di stregoneria da Pio V nel 1566.

²⁰⁰ Di quest'ultimi ce n'era una gran quantità nell'America appena scoperta: così agli indios fu attribuita una grande sfrenatezza sessuale.

generale insicurezza, tutto ciò induceva alcuni a «darsi la morte per la disperazione di non poter sopportare gli oneri, altri trattenuti in vita dalla pazienza più che dal piacere».

Il Terrore, o la Grande Paura, fu inevitabile se si considera che furono uccise quarantamila persone, ma fu anche la conseguenza «di una Grande Speranza delusa», del «solito sogno millenaristico»²⁰¹.

Anche in questa occasione un ruolo fondamentale lo ebbero le voci: dicerie, segnalazioni, favoleggiamenti, credenze, attese, sospetti. La gente scoprì «che la rabbia è l'unica forma in cui sofferenza e paura si placano e l'impotenza si trasforma in furia devastatrice»²⁰².

Altra rivoluzione, altra paura: quella parigina del 1848 che, scrive Giorgio Candeloro,

diffuse nella borghesia di tutta l'Europa un senso di allarme, e poi di profonda paura per il socialismo, poiché sembrò dar corpo a quel vago timore di una rivoluzione sociale che già da alcuni anni si era diffuso ed era sfruttato dalla propaganda reazionaria. Questa paura fu effettivamente sproporzionata alla forza reale del movimento operaio parigino [...] ma in alcuni paesi, dove la borghesia era prevalentemente terriera, corrispose in parte a un pericolo reale per quest'ultima, poiché si confuse con la paura di una rivoluzione contadina. Comunque essa intralciò gravemente nel 1848-49 l'azione dei democratici e favorì i reazionari, perché spinse i moderati su posizioni timidamente conservatrici²⁰³.

Del resto come non spaventarsi dinanzi ad uno spettro che si aggirava per l'Europa e ad un libro che si apriva con queste parole? E infatti Cavour, servendosi di immagini che torneranno quasi senza fine, paventa «un governo

²⁰¹ Il rovesciamento della sorte grazie a un Messia: nel caso specifico re Luigi XVI che aveva convocato gli Stati Generali, cosa che non avveniva dal 1648.

²⁰² La Balbi ricorda la conclusione a cui giunse Marx studiando la rivoluzione francese: povertà e libertà sono incompatibili. E chiosa: «anche perché non c'è povertà senza paura; e quando c'è la paura, non può esistere la libertà».

²⁰³ GIORGIO CANDELORO, *Storia dell'Italia moderna*, vol. III, Milano, Feltrinelli, 1960.

rivoluzionario, avente per iscopo lo spoglio delle classi agiate e ricche, e per mezzi i club armati, il terrore, la ghigliottina» e, al ristabilimento dell'ordine, saluta il salvataggio dei «sacrosanti principii della famiglia e della proprietà», la sopravvivenza della civiltà moderna dinanzi all'«invasione dei barbari».

Si è visto che terrore e paura spesso si associano alla diffidenza derivante dal senso di cospirazione e, quindi, di persecuzione. Ci si sente perseguitati e, allora, si perseguita. Stati Uniti, 1951. Il senatore repubblicano Joseph McCarthy parla di «una cospirazione così grande da superare qualsiasi altra nella storia umana». Riparte la caccia alle streghe. La paura del comunismo in America era nata insieme alla rivoluzione russa del 1917, ma nel 1950 fu alimentata prima dal finto putsch nel villaggio di Mosinee nel Wisconsin, e poi dalla guerra di Corea e dal caso Rosenberg. La delazione dilagò soprattutto tra gli intellettuali a Hollywood. Il maccartismo «non fu semplicemente il tentativo di colpire i comunisti – scrive Balbi – [...] ma di costringere ogni cittadino a dimostrare di non essere tale. [Fu anche] il sintomo più appariscente delle tensioni profonde che percorrevano gli Stati Uniti»²⁰⁴.

I nuovi ricchi volevano vedere riconosciuta socialmente la posizione appena acquisita; i figli degli immigrati volevano dimostrare a tutti i costi la propria «americanità»; i cittadini di origine tedesca che aderirono con gran entusiasmo al maccartismo volevano riscattarsi dall'emarginazione psicologica subita durante la guerra; le *upper class* del Middle West volevano manifestare la propria ostilità a quelle della costa orientale «permeate di aristocratico snobismo». Per tutti loro non esisteva un progetto costruttivo, solo il confuso bisogno di liberarsi

²⁰⁴ Il finto putsch fu organizzato dall'American Legion per dimostrare quanto spaventosa sarebbe diventata la vita nell'eventualità che i comunisti avessero preso il potere.

dall'ansia identificando un avversario del quale potersi sbarazzare. «Per confondere gli ignoranti – scrisse Lillian Hellman – ci vuole sempre un tema chiaro, semplice, disadorno. Tirar fuori dal mazzo il tema dell'anticomunismo fu facile»²⁰⁵.

Quanto al nazismo, a cui Rosellina Balbi dedica numerose pagine, esso, in sintesi, combatté la paura con la paura, anzi con l'orrore. All'indomani della Prima guerra mondiale, in Germania «la vigliaccheria minacciava di trasformarsi in dilagante contagio»²⁰⁶, scriveva Adolf Hitler nel suo *Mein Kampf*, servendosi anche di parole come «femminilizzazione, rammollimento, astio, invidia, gelosia, impotenza, inermità».

L'angoscia era legata alla perdita del sistema militare e alla scoperta che «le virtù tradizionali della parsimonia e del duro lavoro [...] non fossero mezzi per ottenere la serenità e la sicurezza economica nella Germania postbellica. Molti racconti riportano o il fatto di vedersi scendere la china nel mondo, o la paura angosciata di una simile prospettiva»²⁰⁷.

Più lapidario ancora Franz Neumann: «La Germania di quel tempo era la terra dell'alienazione e dell'angoscia»²⁰⁸.

Gli uomini, spiega Balbi, non riuscivano a capire perché certe cose fossero accadute, si sentivano smarriti, minacciati, non avevano più un'immagine limpida di sé, provavano un senso di pericolo, un malessere legato alla perdita d'identità. Qui fece leva la propaganda nazista per mutare l'incertezza in certezza, identificando un capro espiatorio su cui far ricadere le colpe di quel disagio e

²⁰⁵ LILLIAN HELLMAN, *A Book of Portraits*, 1973, *Scoundrel Time*, 1976, tr. it. *Pentimento e Il tempo dei furfanti*, di Adriana Motti e Silvia Giacomoni Milano, Adelphi, 1978.

²⁰⁶ ADOLF HITLER, *Mein Kampf*, 1925-6, tr. it. *La mia battaglia*, di Angelo Treves, Milano, Bompiani, 1934.

²⁰⁷ J. BARRINGTON MOORE, *Injustice: the Social Basis of Obedience and Revolt*, 1978, tr. it. *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, Milano, Edizioni di Comunità, 1983.

²⁰⁸ FRANZ NEUMANN, *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, cit.

applicando nuovamente quella «teoria cospirativa della storia» di cui parla Franz Neumann²⁰⁹.

Il Führer dunque come Messia, «portatore della più alta missione che possa toccare a un uomo, una missione, nella sua essenza, divina. [...] portatore dell'opposto principio dell'impurità del sangue, ossia del caos razziale, che minaccia di precipitare l'umanità in una catastrofica caduta, in una generale rovina terrena, irreversibile quanto il Giudizio finale dei cristiani. Questo nemico della divina Natura e del genere umano è naturalmente l'Ebreo: del quale non a caso Hitler parla a volte come del Diavolo, di Lucifero da ricacciare nelle tenebre»²¹⁰.

Scrive Hitler: «tutte le grandi culture del passato morirono solo perché la razza originariamente creatrice scomparve attraverso il progressivo avvelenamento del sangue»²¹¹.

Si assiste qui al «risorgere di pulsioni millenaristiche anche più intense di quelle che si erano prodotte secoli prima [...]: si guardò, con eccitazione quasi morbosa, al prossimo "Millennio nazista", a un impero in cui la razza dei signori avrebbe dominato gli essere inferiori».

Rosellina Balbi si sofferma quindi sui capisaldi della cultura hitleriana, ed in particolare sul ruolo che viene attribuito a Wagner. E conclude: «chi conquista il potere grazie alla paura [...] non può non essere portato, in seguito, ad alimentarla deliberatamente [...]». Il regime

²⁰⁹ Per Neumann l'esempio più importante della teoria cospirativa della storia è proprio «la teoria della cospirazione ebraica secondo i Protocolli degli Anziani di Sion». Presunti «piani ebraici per la conquista del mondo», i Protocolli sono «un falso fabbricato nel 1897 dalla polizia segreta zarista, l'Ochrana, "adattando" alle necessità della propaganda antisemita un libello scritto in Francia nel 1864 contro Napoleone III da Maurice Joly, sotto il titolo *Dialogue aux Enfers entre Machiavel et Montesquieu*».

²¹⁰ LUCIANO CAVALLI, *Carisma e tirannide nel secolo XX*, Bologna, Il Mulino, 1982. La Balbi chiosa: «Le tenebre: sempre chiamate in causa quando si vuol suscitare, o alimentare, una paura».

²¹¹ ADOLF HITLER, *Mein Kampf*, cit. Si veda la convergenza con l'ampia letteratura della crisi sulla fine delle civiltà passate.

nazista mantenne i propri impegni, placando quelle paure che gli avevano consentito la vittoria [...]. Il nazismo instaurò il “sistema della Paura” come nessun altro regime, nella storia, aveva mai fatto, facendone non solamente un “instrumentum regni”, ma addirittura un fine».

Il capitolo successivo del libro descrive questo sistema della Paura, il Terrore nazista, non solo nella forma più aberrante che esso assunse nei lager, ma anche per come si attuò tra gli stessi tedeschi. Balbi lo definisce «Terrore totale», distinguendolo da quelli del passato perché in esso il «nemico» non è più oggettivo, ma imprevedibile, variabile, arbitrario. L'unico che si avvicini ad esso, scrive, è quello del regime staliniano.

Quindi passa ad analizzare le paure collettive ed il senso di insicurezza che serpeggia nell'epoca contemporanea tra le comunità. Più dell'animale, l'uomo, per soddisfare il proprio «bisogno degli altri», fa «gruppo» e non è casuale, nota Rosellina Balbi, «che i dipinti rupestri sulla vita dei cacciatori preistorici non ci propongano mai scene di lotta tra gli uomini».

Ma gli antichi progenitori cercarono protezione non solo nel gruppo, anche «al di sopra» della propria specie. Citando Fromm ricorda come l'uomo – dopo aver tentato di sfuggire alla gravosa responsabilità di essere, appunto, uomo, cercando di fondersi nuovamente con la natura, venerando alberi e fiumi, identificandosi con gli animali, prendendo droghe e abbandonandosi a orge per eliminare la propria coscienza e dimenticare la propria umanità – costruì infine «gli idoli sui quali proiettò tutto quello che aveva e ai quali sacrificò i suoi figli e il suo bestiame; per sentirsi parte dell'idolo ed essere forte e potente in tale simbiosi»²¹².

²¹² ERICH FROMM, *Escape from freedom*, 1941, tr. it. *Fuga dalla libertà*, Milano, Edizioni di comunità, 1963.

Poi, in epoche assai contigue, tra il 1500 e il 500 a. C., scopri il transeunte che, a seconda dei luoghi, fu formulato in modi diversi: la norma per Lao-Tse, il Nirvana per Buddha, il principio o la sostanza primordiale per i filosofi greci, il signore del cielo e della terra per gli egiziani e gli ebrei.

Così, pur dandogli nomi diversi, e attribuendogli talvolta un'essenza divina, gli uomini trovarono quell'ancoraggio disperatamente cercato, la risposta alle loro angosce; e ciò contribuì a rafforzare i vincoli che li univano, perché tutti si riconobbero in una comune visione del mondo e di se stessi.

Questa identificazione è la base dell'antica comunità – famiglie, tribù, nazioni – che si distingue dalla collettività di oggi – partiti, sindacati, associazioni, aziende –: la prima determinata, secondo Erich Kahler, da comuni «origini» e agente sull'individuo «dall'interno»; la seconda determinata da «fini» comuni e agente sull'individuo «dall'esterno»²¹³.

In entrambi i casi – quello della comunità, come quello della collettività – si è dinanzi ad un corpo «in grado di offrire a colui che ne fa parte la sensazione di non essere solo», ma la società di massa – di cui ci si è ampiamente occupati in questo studio – «ha visto indebolirsi, oltre agli antichi legami “comunitari” (la famiglia, la religione, la patria) gli stessi vincoli di natura politica e sociale», sgretolando quei muri di protezione costituiti dalle barriere di classe e dagli stessi partiti politici.

È qui che – secondo Hannah Arendt – l'individuo, smarrita la socialità, passa dall'isolamento all'estraniamento, da una condizione cioè in cui può aver paura del mondo ma sentendo di farne parte, ad una caratterizzata dal vuoto, dall'assenza di radici, dalla perdita di identità, come

²¹³ Cfr. ERICK KAHLER, *The Tower and the Abyss*, 1957, tr. it. *La torre e l'abisso*, di Marcella Bassi, Milano, Bompiani, 1963.

se «privato dello specchio, l'uomo non sentisse più di avere un volto»²¹⁴.

Anche Rosellina Balbi evidenzia il ruolo svolto dalla scienza nell'affermarsi di questa estraniamento, perché se da un lato «ci ha permesso di liberarci da vecchie fonti di angoscia», dall'altro «ci ha inflitto anche pesanti umiliazioni e ha demolito antiche, consolanti certezze»²¹⁵.

Macchinismo, automazione, statistica, primato del mercato hanno modificato profondamente la personalità umana. Quest'ultimo in particolare, nota Fromm, ha innescato un alto grado di insicurezza: «Se le vicissitudini del mercato sono erette a giudici del proprio valore, il senso di dignità e di orgoglio va completamente distrutto»²¹⁶.

Trasferite all'esterno, estraniato, le proprie capacità professionali, nell'immagine che l'uomo ha di se stesso, viene a prodursi una frattura: non identifica più le proprie caratteristiche e diviene un uomo senza qualità; smarrito l'intero, egli è a pezzi. Non si presenta dicendo chi è, ma cosa fa. È svalutato e non può che averne paura.

Di più: si sente colpevole di non essere come gli altri lo vorrebbero. Il senso di colpa passa dall'«aver sbagliato» all'«essere diverso», e questa è «una delle principali fonti d'angoscia del nostro mondo».

²¹⁴ I riferimenti a HANNAH ARENDT sono a *The Origins of Totalitarianism*, 1951, tr. it. *Le origini del totalitarismo*, di Amerigo Guadagnin, Milano, Edizioni di Comunità, 1967 e a *On Revolution*, 1963, tr. it. *Sulla rivoluzione*, di Maria Magrini, Milano, Edizioni di Comunità, 1983.

²¹⁵ La Balbi cita le tre umiliazioni che secondo Freud l'uomo avrebbe subito dalla scienza: «Una *cosmologica*, ad opera della teoria di Copernico che tolse alla Terra la sua posizione centrale; una *biologica*, ad opera di Darwin (l'uomo è venuto fuori dalla schiera degli animali); ed una *psicologica*, grazie alla scoperta dell'attività psichica inconscia, che contende all'Io razionale il dominio sul sé» (ALEXANDER MITSCHERLICH, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*, 1963, tr. it. *Verso una società senza padre*, di Sonia Bueno, Milano, Feltrinelli, 1970).

²¹⁶ ERICH FROMM, cit. in ROSELLINA BALBI, *Madre paura*, cit., p. 129.

Molti, allora, «fuggono dalla vita perché hanno paura di non essere capaci di viverla così come ci si aspetta che la vivano».

Accanto al tema del suicidio c'è quello della malattia mentale e del rapporto tra questa e la sicurezza. Attingendo ancora a Fromm, Balbi nega che questa, la sicurezza, sia l'essenza della salute mentale e suggerisce: «l'uomo non deve tendere a sentirsi sicuro, ma a convivere *senza paura* con l'insicurezza».

Si è osservato che ci sono antiche paure che vengono meno lungo il corso della storia mentre ne sorgono di nuovissime e tra queste vi è (o vi è stata) senz'altro la paura della catastrofe nucleare.

Riguardo alla paura della catastrofe nucleare, Rosellina Balbi cita ancora Fromm, laddove egli scrive che «se una guerra atomica dovesse distruggere, fra due o tre anni, metà della popolazione terrestre e iniziare un periodo di barbarie assoluta – o se questo dovesse capitare tra dieci anni e magari distruggere tutta la vita su questa terra – questo sarà per un atto di obbedienza: l'obbedienza degli uomini che premono il bottone agli uomini che danno gli ordini, e l'obbedienza a idee che permettono di pensare nei termini di una simile follia»²¹⁷.

Il libro della Balbi non si sofferma sulle caratteristiche assunte, a partire dal 1945, anno in cui furono lanciate su Hiroshima e Nagasaki i primi ordigni nucleari, dalla paura della catastrofe nucleare. Fornisce però altre preziose indicazioni su quelle che Georges Heuyer ha definito le «psicosi collettive», entro le quali possono essere comprese appunto la paura della catastrofe nucleare e alcune delle espressioni moderne della paura della fine del mondo.

²¹⁷ ERICH FROMM, cit. in ROSELLINA BALBI, *Madre paura*, cit., p. 138. Fromm sostiene che se la storia dell'uomo potrebbe finire con un atto di obbedienza, essa è iniziata con un atto di disobbedienza, quello di Adamo ed Eva; così come è un atto di disobbedienza quello di Prometeo che rubando il fuoco agli dèi e portandolo all'uomo ha dato vita alla civiltà umana.

Lo fa a partire da una data meno importante, ma invece assai significativa, sulla quale ci siamo già soffermati: il 20 ottobre 1938. In quell'anno, nota Balbi, «non s'era ancora spenta l'eco della tremenda depressione economica e già circolavano nell'aria gli umori e i presentimenti della seconda guerra mondiale».

Quel giorno Orson Welles mandò in onda *La guerra dei mondi*, scatenando il panico nel pubblico americano, assai meno incredulo di quanto lo sarebbe stato, tre anni dopo, ascoltando sempre per radio la notizia (questa vera) dell'attacco giapponese a Pearl Harbor.

Se si è così esposti al dilagare delle voci è perché «ciascuno di noi sente, anzi ciascuno di noi "sa", che tutto, proprio tutto, può succedere». Prosegue Rosellina Balbi:

Un tempo eravamo orgogliosi di avere imbrigliato le forze della natura, e invece abbiamo dovuto constatare che la nostra era un'illusione: non solo i terremoti, i cicloni o certe malattie continuano a terrorizzarci, ma gli stessi interventi da noi compiuti sull'ambiente in cui viviamo lo hanno avvelenato e squilibrato a tal punto da esporci a una serie di calamità che gli antichi non conoscevano. Né l'ambiente umano è più rassicurante: lo stare insieme, che per tanto tempo è stata fonte di conforto e di protezione, ha ormai acquisito una carica ambivalente: mentre continuiamo ad avere bisogno del "gruppo", sempre più diffidiamo di coloro che lo compongono. Proprio là dove l'addensamento umano ha raggiunto i vertici più alti, vale a dire nelle città, la presenza dei nostri simili suscita in noi sospetti, inquietudini e comunque la deprimente sensazione che, in caso di bisogno, nessuno correrà in nostro aiuto.

Qui l'autrice tenta un paragone fra antiche e moderne paure. Evidenzia che oggi non ci attanaglia solo «la paura di venire aggrediti da qualcuno, e ignorati o "respinti" da qualcun altro», ma si ha anche la sensazione che il pericolo «non sia necessariamente legato a ciò che possediamo o a ciò che siamo»; il che «ci fa sentire particolarmente impotenti».

Dimenticando – tanto per fare un esempio del passato, che per quanto letterario avrà pur avuto una qualche rispondenza nella realtà – come don Abbondio si doveva sentire dinanzi ai Bravi, Rosellina Balbi scrive che «l'uomo comune, colui che un tempo compensava il grigiore e la banalità della sua vita quotidiana con la “disattenzione” riservatagli dai violenti, adesso su quella disattenzione non può più fare affidamento; e non si tratta, in questo caso, di una semplice paura “aggiuntiva”, ma di una paura “pervasiva”, che lo fa sentire perennemente vulnerabile».

E aggiunge che oggi, «l'uomo comune non è condannato soltanto a subire le angherie e i soprusi dei forti, ma anche a dividerne i pericoli».

Questa rottura di un discrimine la si deve al nazismo, alla sua invenzione di abolire la distinzione tra colpevole e innocente, entro cui è racchiuso «il significato ultimo del Terrore totale», il quale, «non è più un fenomeno inconsueto»: caratterizza vari regimi ed è stato adottato sistematicamente dal terrorismo.

Rosellina Balbi si muove poi fra quel complesso di caratteristiche – in particolare la scienza, la tecnologia, le macchine – che costituiscono il mondo moderno e stanno alla base delle paure che lo percorrono. Incontra qui numerosi autori e opere della letteratura della crisi: *L'isola del dottor Moreau*, *La guerra dei mondi*, e *Il paese dei ciechi* di Herbert Georges Wells, *R.U.R.* di Karel Capek, le riflessioni su Dedalo del 1924 di John B.S. Haldane, il *Peer Gynt* di Ibsen. E giunge a scrivere:

Un tempo l'uomo doveva proteggersi soprattutto da ciò che era fuori di lui: oggi deve proteggersi soprattutto da se stesso, dalle proprie invenzioni, dalle forze che ha messo in moto e che sembrano ormai procedere autonomamente verso un traguardo che potrebbe essere la fine del mondo. Non è facile fronteggiare questo pericolo. È più facile fingere che esso non esista [...] preferiamo vivere in una passività non solo di comportamenti, ma di pensieri e di emozioni, facendone una corazza, un involucro protettivo. Ogni tanto qualche cosa ci riporta alla

realtà: basta un *black out*, e tutto il progresso di cui ci siamo tanto inorgoglititi [...] si dissolve [...] senza l'energia elettrica tutta la nostra struttura di vita andrebbe in pezzi [...]. Non siamo mai stati così vulnerabili [...]. E intanto, rannicchiati nella nostra barca che scivola lungo il fiume, rifiutiamo di pensare all'oscura profondità che c'è sotto [...] soprattutto [...] la morte. Abbiamo paura di invecchiare, ci sforziamo di rimanere giovani a tutti i costi, respingiamo la consapevolezza che un giorno, inevitabilmente, saremo esclusi dalla società [...] e dalla vita. Come ha detto Mitscherlich “si vorrebbe vivere senza invecchiare, e invece si invecchia senza vivere”.

Quella morte di cui, secondo Philippe Ariès, gli uomini «non hanno mai avuto veramente paura», adesso invece è diventata un'angoscia che ci soffoca: «Ormai – nota ancora Rosellina Balbi – la paura individuale della morte si è dilatata nella paura collettiva, apocalittica, della fine dell'umanità».

Cita George Sand che nel 1872 scriveva a Ernest Renan e a Pierre-Eugène Berthelot di strumenti del terrore con cui «far saltare in aria il pianeta per farla finita» e Italo Svevo che nella *Coscienza di Zeno* del 1923 immaginava quell'«esplosione enorme che nessuno udrà e la Terra, ritornata alla forma di nebulosa, errerà nei cieli».

Questa sì è la Grande Paura, per esorcizzare la quale «ci rifugiamo nelle mille paure di ogni giorno, piccole e meno piccole [...]. Ma la Grande Paura, ci piaccia o no, è dentro di noi». L'invito di Rosellina Balbi è a farsi aiutare dalla paura per avvertire la minaccia e a non farsi paralizzare da essa: l'immobilità e l'inerzia non sono mai una soluzione.

20. *Nessun fatto, un'idea*

Salvo qualche approssimativa informazione, noi non abbiamo alcuna traccia concreta, reale, storicamente testimoniabile di fine del mondo. Sappiamo dell'estinzione dei dinosauri, del ghiaccio polare che ha invaso grandi aree del pianeta, di qualche cratere probabilmente venutosi a formare per l'impatto di un asteroide, dello sterminio degli indios in America latina, ci risulta che alcune specie animali non ci siano più, conosciamo l'agghiacciante numero delle vittime dell'Olocausto, abbiamo scoperto e poi ricostruito il terrificante scenario della distruzione di Pompei dopo l'eruzione del Vesuvio nel 79 d.C., ma, senza peccare di cinismo e comprendendo l'atroce dolore che fenomeni come questi hanno provocato, dobbiamo riconoscere che nessuno di essi è stato "la" fine del mondo.

Da che vita c'è sul pianeta Terra – l'unico su cui, a tutt'oggi, si abbia traccia di esistenza biologica avanzata e, in ispecie, della presenza di esseri umani – con l'infinita sequela di disgrazie anche di immense proporzioni che vi sono state, non si ha, appunto, testimonianza di "fine del mondo".

Non che questa sia impossibile alla luce delle conoscenze in nostro possesso, di molte delle quali s'è dato conto riferendo dei motivi che ancora alla vigilia del Duemila hanno inquietato gli animi, ma semplicemente non ce n'è prova, ed il giorno che dovessimo averla, non potremmo avvalercene.

La "fine del mondo", pertanto, rimane a tutti gli effetti

una “idea” che può farsi varco nella mente di un individuo o estendersi a comunità più o meno vaste e prendere forme anche assai diversificate fra loro come si è tentato di illustrare nelle pagine precedenti.

Solo un’idea, o una parola se si preferisce. Ma, come ha scritto Joseph Roth:

[...] le parole sono più potenti delle azioni – e spesso rido quando sento l’amata frase: “Fatti e non parole!”. Quanto sono deboli i fatti! Una parola rimane, un fatto passa! Di un fatto può essere autore anche un cane, ma una parola può essere pronunciata soltanto da un uomo. Il fatto, l’azione, è solo un fantasma se lo si confronta con la realtà, e persino con la realtà immateriale della parola. L’azione sta alla parola press’a poco come le ombre bidimensionali del cinema stanno all’uomo vivo tridimensionale, oppure, se preferite, come la fotografia all’originale²¹⁸.

Dunque merita considerarla. Quest’idea essenzialmente consiste nel timore, o nella paura, o in qualche caso anche in una speranza, in un auspicio, in una eccitata attesa, che l’intero genere umano scompaia, cioè perisca, per cui ad esser rigorosi si dovrebbe espungere da essa ogni rappresentazione che presuma la permanenza anche di un solo sopravvissuto, o il salvataggio di una provvidenziale Arca su cui si siano messe in salvo coppie di tutte le specie viventi capaci così di riprodursi e dar seguito e continuità al mondo (ne è una testimonianza la navicella del film *Operazione Moonraker* della fortunata serie di 007).

Come si è potuto vedere, assai raramente la raffigurazione è così drastica ed assoluta e, a parte gli eserciti di zombie che si trascinano dopo la deflagrazione universale, prendono semmai il sopravvento due sfasamenti concettuali: quello che nelle cupe sorti di un individuo e quello che nel declino di una tradizione alla quale si

²¹⁸ JOSEPH ROTH, *Beichte eines Mörders, erzählt in einer Nacht*, Amsterdam, Allert de Lange, 1936, tr. it. *Confessione di un assassino*, di Barbara Griffini, Milano, Adelphi, 1982⁵

appartiene – il tramonto dell’Occidente, per capirsi – vede la perifrasi dell’annientamento della specie.

Perciò, e in relazione a questo secondo caso, verrebbe da coniare un neologismo appropriato a render giustizia della reale posta in gioco: l’*epoca-lisse* in luogo dell’apocalisse: una stagione che se ne va, usanze e tradizioni che si perdono ma lasciando spazio ad altre, forse meno belle, ma nuove.

Idee, dunque, che quando si intrufolano in una società e coinvolgono gruppi interi di individui, assumono la forma di una costruzione culturale. È in questo modo che le definisce Ernesto De Martino usando l’espressione «apocalisse culturale».

Ernesto De Martino è stato uno dei più lucidi antropologi italiani e il suo approccio alla vita reale e all’esistenza degli uomini non è stato forse ancora sufficientemente apprezzato.

È a lui che dobbiamo una delle più approfondite analisi di che cosa possa essere la fine del mondo, o meglio, di che cosa essa sia nella mente di chi la pensa: purtroppo in forma incompiuta, ha messo insieme più di 700 pagine dedicate all’argomento, pubblicate nel 1977, dopo la sua morte²¹⁹.

Il concetto di «apocalisse culturale» De Martino lo ha espresso in un breve saggio pubblicato sulla rivista “Nuovi Argomenti” nel 1964:

Le apocalissi culturali, nella loro connotazione più generale, sono manifestazioni di vita culturale che coinvolgono, nell’ambito di una determinata cultura e di un particolare condizionamento storico, il tema della fine del mondo attuale, quale che sia poi il modo col quale tale fine viene concretamente vissuta e rappresentata. In questa più larga connotazione il tema non è necessariamente congiunto alla vita religiosa tradizionalmente intesa, ma può affiorare – com’è il caso della varia

²¹⁹ ERNESTO DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, a c. di Clara Gallini, Torino, Einaudi, 1977.

apocalittica moderna e contemporanea della società borghese in crisi – nella sfera profana delle arti, della letteratura, del pensiero filosofico, del costume; non comporta necessariamente la fine del carattere mondano della esistenza umana, ma può anche assumere il carattere sociale e politico della fine di un certo mondo storico e dell'avvento di un mondo storico migliore, com'è il caso della apocalittica marxista; non è necessariamente esplicitato nella coscienza degli operatori storici che ne sono coinvolti, ma può in modo più o meno implicito manifestarsi nella loro *Stimmung*, nella loro condotta, nell'orientamento e nella tonalità affettiva dei loro pensieri; e infine non si riferisce necessariamente a movimenti collettivi, a orientamenti complessivi di un'epoca o di una data società, ma può concernere in modo particolare un singolo operatore storico che, nel quadro di determinati condizionamenti ambientali, inaugura o rinnova una determinata sensibilità culturale della fine.²²⁰

Nel suo scritto, De Martino motivava la necessità di svolgere una ricerca sull'argomento con la «constatazione banale che l'epoca moderna e contemporanea palesa un rinnovato interesse per le apocalissi culturali» derivante dal fatto che «almeno una parte della cultura della società borghese si trova oggi variamente impegnata in una particolare modalità storica di apocalittica, cioè di perdita e di distruzione del mondo: una apocalittica che, come si è già accennato, si riflette nella vita culturale e nella disposizione degli animi e delle menti».

L'etnologo napoletano mette a confronto quattro tipi distinti di documenti apocalittici: 1. quello dell'Occidente moderno e contemporaneo, e cioè il tema della fine sia come espressione diretta della crisi della società borghese, sia come fine della società borghese nella prospettiva della apocalittica marxista; 2. quello della tradizione giudaico-

²²⁰ ERNESTO DE MARTINO, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in «Nuovi Argomenti», n. 69-71, lug.-dic. 1964, da cui, salvo diversa indicazione, sono tratte le citazioni del presente capitolo. Nel testo originale vi sono due refusi qui corretti: «quale che sia poi il modo col quale...» era stato scritto «qualche che sia...»; «ma può concernere in modo particolare un singolo operatore storico...» laddove compariva «il modo particolare».

cristiana della letteratura paleo e neotestamentaria e dei ricorrenti millenarismi della storia cristiana dell'Occidente; 3. quello delle grandi religioni storiche, connesso al mito delle periodiche distruzioni e rigenerazioni del mondo; 4. quello etnologico degli attuali movimenti religiosi profetici e millenaristici delle culture cosiddette primitive.

Ma per comprendere questi documenti, precisa De Martino, è indispensabile il confronto con «un quinto tipo di documento apocalittico, quello psicopatologico, che ci mette in rapporto con un comune rischio umano di crisi radicale, rispetto al quale le diverse apocalittiche culturali, comunque atteggiare, si costituiscono tutte come tentativi, variamente efficaci e produttivi, di mediata reintegrazione in un progetto comunitario di esserci-nel-mondo».

È quest'idea, così come prende forma nella mente di un individuo prima ancora che in un gruppo, quest'idea che De Martino definisce “apocalisse psicopatologica”, che merita particolare attenzione.

Nella prospettiva strettamente psichiatrica – scrive – si tratta di individuare entità nosografiche e nessi eziologici ai fini della diagnosi e della terapia: si comprende quindi come la psichiatria tenda a mettere l'accento sulla distinzione dei diversi modi psicotici di rapportarsi alla catastrofe del mondano, e a ordinare questi modi secondo malattie psichiche diverse o, quanto meno, secondo diverse declinazioni dell'*in-der-Welt-sein* e del *Milsein*. Ma nella prospettiva storico-culturale e antropologica si tratta di conquistare criteri definitivi per distinguere le apocalissi culturalmente produttive da quelle psicopatologiche, o più esattamente per valutare le apocalissi culturali nella loro concreta dialettica di rischio psicopatologico e di mediata reintegrazione.

Si tratta insomma, aggiunge, «di ritrovare – attraverso e al di là delle ineccepibili distinzioni cliniche – un carattere unitario delle apocalissi psicopatologiche che non soltanto le contrapponga alle apocalissi culturali, ma che metta a nudo il rischio dal quale le apocalissi culturali sono sempre di nuovo chiamate a difendersi».

Tale rischio è «la caduta della energia della valorizza-

zione della vita, il mutamento di segno della stessa possibilità dell'umano su tutto il fronte dell'umanamente e intersoggettivamente valorizzabile».

È il rischio «di non poterci essere in nessun mondo possibile, in nessuna operosità socialmente e culturalmente validabile, in nessuna intersoggettività comunicante e comunicabile».

Tale rischio, spiega De Martino, viene a nudo nel documento psicopatologico. Le apocalissi culturali, invece, hanno una «qualità tendenzialmente opposta [...] almeno nella misura in cui la loro dinamica rende percepibile una mediata restituzione di operabilità nel mondo, una riapertura di fatto verso determinate prospettive comunitarie di nuove valorizzazioni della vita».

In questo senso «il dramma delle apocalissi culturali acquista rilievo come *esorcismo solenne*, sempre rinnovato, contro l'estrema insidia delle apocalissi psicopatologiche». E tuttavia «questo esorcismo può riuscire in varia misura, e di fatto può sbilanciarsi sempre di nuovo verso *la crisi radicale*».

Il confronto con il documento psicopatologico non significa in alcun modo «una confusione tra apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche, ma, al contrario rende possibile l'approfondimento, in una direzione nuova, del nesso dialettico tra normale e anormale, tra sano e malato», fornendo criteri per valutare «le singole apocalissi culturali con i loro rischi di recessione verso la crisi e la effettiva potenza di reintegrazione operativa culturale che esse dispiegano».

In altri termini, se in un'apocalisse psicopatologica, in un delirio di fine del mondo, sembra crearsi una situazione di stallo dalla quale appare impossibile uscire, in un'apocalisse culturale si manifesta in un certo modo un qualche tentativo di riscatto, di ricostruzione di un mondo precedentemente distrutto. E quel tentativo, spesso, è l'opera culturale in sé stessa: scriverla, dipingerla, comporla

in versi o nell'enigmatico linguaggio delle note musicali, costituisce di per sé quello che De Martino chiama «l'ethos del trascendimento», la «valorizzazione intersoggettiva e presentificatrice».

Non è importante addentrarsi qui nelle distinzioni che De Martino fa rispetto a questa gran mole di materiali; merita solo notare che egli ritiene utile rintracciare similitudini e somiglianze tra gli stati individuali di sofferenze e la rappresentazione culturale della fine del mondo, perché «i caratteri esterni delle apocalissi psicopatologiche sembrano riprodursi anche in quelle culturali, dato che anche le apocalissi culturali racchiudono l'annuncio di catastrofi imminenti, il rifiuto radicale dell'ordine mondano attuale, la tensione estrema dell'attesa angosciata e l'euforico abbandonarsi alle immaginazioni di qualche privatissimo paradiso irrompente nel mondo».

Il tutto per individuare quel «nesso dialettico tra normale e anormale, tra sano e malato».

Normale e anormale, sano e malato, sono dunque più vicini di quel che comunemente si pensa. Il *limite* che li separa è infinitamente piccolo, assai fragile. Ma De Martino afferma con forza che c'è. Non con l'intento moralistico di "segregare" i secondi dai primi, ma con l'obiettivo di salvaguardare i primi dal divenire i secondi, con l'apparente ed inconfessata speranza di riportare anormali e malati allo stato di normalità e sanità, a quello stato cioè in cui viene superato il rischio di non esserci, in cui "ci si è":

«Poiché la crisi come rischio non è affatto estranea all'uomo sano, la comprensione si determina come rapporto fra il vittorioso e lo sconfitto di una stessa battaglia»²²¹.

²²¹ ERNESTO DE MARTINO, *La fine del mondo*, cit., da cui sono tratte anche le citazioni successive.

Prosegue De Martino:

Non si tratta di “spiegare il sano con il malato”: un tentativo del genere sarebbe già malattia. Si tratta piuttosto di comprendere il sano nella sua concretezza, cioè nel suo farsi sano oltre il rischio dell’ammalarsi: in questa prospettiva acquista un valore euristico notevole la utilizzazione dei vissuti psicopatologici, che mettono a nudo il momento del rischio con evidenza particolare, in quanto nell’ammalarsi psichico [...] ciò che nel sano sta come rischio di continuo oltrepassato si tramuta in un accadere psichico caratterizzato dal non poter oltrepassare tale rischio, e da infruttuosi conati di difesa e di reintegrazione. Tanto più i vissuti psicopatologici acquistano valore euristico in quanto quel concreto dinamico farsi sempre di nuovo sano che caratterizza la sanità costituisce il momento più coperto per la coscienza culturale immediatamente impegnata nel suo farsi sana: con la conseguenza di fingersi una sanità astratta e di lasciar da parte una altrettanto astratta malattia, che interesserebbe unicamente i pazzi e i loro medici specializzati, gli psichiatri. Doppia menzogna, che introduce nella antropologia una serie di equivoci, di deformazioni e di interpretazioni errate: senza contare che tutta una serie di prodotti culturali nei quali il farsi sano appare particolarmente in rapporto col rischio di ammalarsi vengono o leggermente ridotti a manifestazioni morbose, o pericolosamente sottratti alla presa di coscienza dei momenti morbosi e di quelli sani che combattono con vario esito in essi. Così un tempo si tendeva a valutare gli stati mistici, le possessioni, certi aspetti della magia, in una prospettiva essenzialmente patologica [...] E d’altra parte in tutto un filone, che sembra ingrossarsi sempre più, della vita culturale e del costume del mondo contemporaneo – la politica, la letteratura, le arti figurative, il teatro, la filosofia – i momenti morbosi non sono consaputi chiaramente come tali, mancando qualsiasi criterio per l’analisi, onde molto di morboso passa per sano e molto di sano per morboso.

E ancora, per ribadire in pieno il pensiero di De Martino:

La fine del mondo si definisce appartenente alla fisiologia di una data vita culturale o alla psicopatologia di una data biografia individuale per il senso del dinamismo in cui è inserita: siamo nella fisiologia della vita culturale quando la “fine del mondo” denota un orizzonte mitico-rituale per entro il quale il rischio del vissuto privato e incomunicabile, di un mondo che finisce, viene ripreso e reintegrato secondo valori intersoggettivi e comunicabili, mediante un margine operativo per

esserci nel mondo; quando invece il dinamismo è di senso opposto, e gli orizzonti culturali si disarticolano e crollano recedendo verso il vissuto privato e comunicabile di un “finire” senza ripresa efficace, allora siamo nella sfera psicopatologica individuale. Nel primo caso il giudizio spetta soprattutto allo storico della cultura, nel secondo essenzialmente allo psichiatra: ma per la organica connessione che sussiste tra la fine del mondo come rischio e la fine del mondo come riscatto, lo storico non può fare a meno delle indicazioni dello psichiatra, e lo psichiatra non può sottrarsi – proprio nella sua pratica professionale di diagnosticatore di morbi psichici – all’impegno di un giudizio storiografico, che restituisca l’episodio morboso alla singola biografia del malato e la biografia del malato alla concretezza di un certo contesto storico-culturale.

È alla luce di queste considerazioni che possiamo analizzare meglio i brani che abbiamo incontrato tratti dai romanzi di Fukunaga Takehiko o Guido Morselli, di Dostoevskij o di Sartre, di Schnitzler o di Joseph Conrad; e così mettere in relazione la fine del mondo e la dissipazione o il dissolvimento del genere umano con il malessere individuale, i foschi presagi di comete che passano non in cielo ma nel proprio animo, le terrifiche scosse di terremoti che percorrono il cuore, non la terra.

Ma così, accanto al romanzo, possiamo prendere in considerazione i testi religiosi della tradizione cristiana dove più marcato è stato questo scenario escatologico, o le ricerche sul campo eseguite dagli etnologi, o quei testi del marxismo più messianico nel quale si intravede questa permanenza di dannazione e salvezza, o ancora la produzione filosofica sconcertata dinanzi ai grandi cambiamenti del mondo.

Ernesto De Martino ci aiuta a comprendere che appunto il timore di sparizione totale del mondo può annidarsi anche in manifestazioni dove prevale solo lo sconcerto, la desolazione, il malessere, lo spaesamento, la critica radicale dello stato presente di cose; ci aiuta a comprendere che una soglia sottile separa queste percezioni dal delirio e, anche laddove le prime travalicano

nel secondo, non vanno né sottovalutate né demonizzate, perché rivelano un *humus* del quale si partecipa con maggiore o minor adesione e coinvolgimento.

Ma soprattutto ci indica una strada lungo la quale impegnarsi per arginare la minaccia di questo assillo, il rischio di non-esserci-nel mondo o di perdere la presenza. Questa strada si chiama *ethos* trascendente e per molti essa certamente coincide proprio con quella fede nelle cui pieghe è maturata originariamente l'idea di un'ultima rivelazione o in analoghe religioni. Ma l'*ethos* trascendente può anche essere più laicamente e semplicemente un'esistenza rasserenata dinanzi alla naturalezza del proprio corso e rafforzata dal desiderio di lasciar qualche traccia, anche solo prossima e contigua, nel lunghissimo e brevissimo corso della vita. Racchiuso in un verso, «Considerate la vostra semenza: / fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e canoscenza». (Dante Alighieri, *Inferno*, XXVI, vv. 112-120).

È in un *qui e ora*, consapevole del proprio influsso sul domani, che risiede il limite che l'individuo può frapporre al dilagare di se stesso nel mondo e alla concessione al mondo di dilagare entro di sé. È nella strenua difesa dell'immanenza che la trascendenza può assumere un valore il quale non sia velleitario, ipocrita e delirante.

Servendosi del titolo di un libro del pensiero ecologista italiano che mette in secca alternativa «la Terra o la morte», dobbiamo sempre ricordarci che esistono tempi storici e tempi biologici, e si dovrebbe forse aggiungere tempi individuali e soggettivi. Molto del pensiero apocalittico maturato in due millenni di produzione culturale, fatica proprio in questa distinzione e spesso tende a sovrapporre l'uno sull'altro o a confonderli e spiaccicarli su uno stesso piano, o a spostarli avanti oltre ogni ragionevole previsione.

Allo stesso modo in cui, come scrive Placanica nel suo libro che abbiamo più volte citato, «né le formiche del

terreno né gli insetti del cielo si sono mai accorti delle tremende battaglie che avvenivano intorno a loro, Maratona o Canne, Waterloo o Stalingrado [turbate] forse solo [... dalla] bomba di Hiroshima e [... dal] più tranquillo inesorabile inquinamento»²²², Sole, Terra, stelle e pianeti non hanno mai avvertito le grida d'allarme lanciate da una lunga processione di vati, preveggenti e aruspici vari.

Qualche volta, insomma, ma con una certa frequenza, abbiamo fatto un po' come i quotidiani, che – diceva Arthur Schopenhauer ne *L'arte di insultare* – «sono la lancetta dei secondi nell'orologio della storia. Lancetta che non solo è stata fabbricata quasi sempre con metalli meno nobili di quelli delle altre due lancette, ma che ben di rado indica il tempo giusto»²²³.

Non val dunque la pena di arrovellarsi su quale nuovo segno in cielo possa preannunciare la fine del globo, solo, semmai, ascoltare il suggerimento che automaticamente deriva dalla considerazione che Thomas Mann fa nel *Doctor Faustus*:

[...] e invece di provvedere saggiamente a ciò che occorre sulla terra affinché la vita vi sia migliore... l'uomo s'abbandona all'ebbrezza infernale.

Portar rispetto a questo pianeta come facevano i popoli originari del Nord America che non vedevano confini tanto marcati fra il bufalo, la cometa e il guerriero. Toro Seduto diceva: «Quando avranno inquinato l'ultimo fiume, abbattuto l'ultimo albero, preso l'ultimo bisonte, pescato l'ultimo pesce, solo allora si accorgeranno di non poter mangiare il denaro accumulato nelle loro banche». Il consiglio, naturalmente, può essere ascoltato prima.

²²² AUGUSTO PLACANICA, *Millennio*, cit.

²²³ ARTHUR SCHOPENHAUER, *L'arte di insultare*, Milano, Adelphi, 1999.

Ma c'è un'altra cosa che gli esseri umani possono fare in attesa che il più pazzo dei meteoriti prenda la rotta sbagliata senza dare grandi preavvertimenti: comprendere e accogliere quel disagio che, probabilmente altrove prodottosi, per così tanto tempo ha tolto il sorriso dal volto di molti individui, prendendo anche la forma di un'idea di fine del mondo.

Ci aiutano a muoverci in questa direzione le considerazioni che Hillel Schwartz fa avendo scorso 9 volte il calendario alla data 31 dicembre di ogni cento anni.

«La fine del secolo – afferma – è un trucco, un piccolo folleggiare con i nove e gli zeri»²²⁴. Così come un trucco, assai più antico, è la fine del millennio «con tre nove, poi tre zeri, poi un film di Stanley Kubrick»²²⁵, e, ancor di più, un trucco è la fine dei secoli. Ma è un trucco che funziona, al quale in Occidente si è ricorso più volte.

«Non sempre e non necessariamente – scrive Schwartz – le profezie circa la fine del tempo si sono incentrate sugli anni conclusivi dei secoli secondo il calendario». Così le aspettative millenariste, cattoliche, luterane, protestanti o di altre sette minori, sono giunte fino alle soglie del 2000 attraverso anni decisivi come il 1260, il 1492, il 1588, il 1666, il 1789, il 1844... facendo condividere anche a chi millenarista non era «un senso di tensione, un trattenimento di respiro. La nostra eredità culturale di esperienza sulla *fin de siècle* ci ha predisposti ad aspettarci che la fine di un secolo sia la fine di un'età, e che il nuovo secolo segni l'inizio di una nuova epoca. [...] alla fine di ogni secolo le "X" sul calendario sembrano davvero più sinistre, sembrano condurci al di là del solito tran tran, verso l'apocalisse», quest'ultima intesa non tanto nel suo

²²⁴ HILLEL SCHWARTZ, *A ogni fine di secolo*, cit., da cui sono tratte anche le successive citazioni.

²²⁵ Qui si riferisce evidentemente – il libro è del 1990 – a quello allora «prossimo venturo», sul quale si addensano «tensioni che saranno probabilmente le più gravose, o le più evocative» (p. 27).

significato originario di «scostamento di un velo», quanto in quello, di derivazione giovannea, di «sanguinosa anticipazione della fine».

Neanche le amare sconfitte dei millenaristi, le brucianti delusioni a cui sono stati sottoposti nel corso di un intero millennio, le reiterate smentite che hanno dovuto registrare per ognuna delle loro fosche profezie, né l'evidenza che «ogni fine di secolo è stata una commedia: l'abbiamo sempre scampata», hanno fatto desistere i profeti e il loro vasto uditorio: «Le profezie inattuate [...] tendono ad accumularsi in vista delle successive fini di secolo».

È il presupposto che è sbagliato, ci aiuta a capire Schwartz senza nulla togliere al fatto che tuttavia esso abbia attecchito. Il panico delle popolazioni europee alla vigilia dell'anno Mille e il complesso di funesti presagi che accompagnano la leggenda costruita su quei 365 giorni, non ci furono proprio.

«Tanto scontate sono le conclusioni delle fini dei secoli che, quando sono passate, vi guardiamo con tristezza e sollievo: tristezza per i momenti non colti, come pure per i sogni cui ci siamo per un attimo abbandonati; sollievo perché le apocalissi (i disastri e le rivelazioni) erano, se ce n'erano, irrilevanti e controllabili. Poi, generazione dopo generazione, ci imbattiamo nella fine di un altro secolo, e la potenza dei numeri che incombono sull'orizzonte è tale da far sembrare che non abbiamo imparato nulla dall'ultima *fin de siècle*, se non a dilungarci sul cavilloso problema di quando, esattamente, i cento anni saranno trascorsi».

È insomma inevitabile che l'esperienza della *fin de siècle* – addensata più che in ogni altro, nel decennio a ridosso del cambio dei cent'anni –, sia intensa. Lo è stata per uomini e donne di ogni dove, di qualunque religione, indipendentemente dalla loro classe, dal loro sesso e dalla loro fede. I secoli, dunque, le loro fini e i loro nuovi inizi, sono diventati, sostiene Schwartz, «così importanti per la concezione occidentale dello scorrere del tempo» e certe

preoccupazioni culturali sono state «i punti focali ricorrenti di quelle speranze e paure che si ripresentano a ogni fine di secolo».

A sostegno di questo ridimensionamento dei nostri antichi timori, ma pur della loro comprensibile irruenza, ci sono anche i ragionamenti che Augusto Placanica, nel suo libro del 1997, fa riguardo all'incombenza del nuovo Millennio, quello nel quale noi ormai siamo entrati senza che vi sia stata l'ennesima deflagrazione planetaria.

Ma per dirla in maniera stringata ci limitiamo alla citazione di Antonio Labriola che Placanica pone in epigrafe al suo volume: «La più savia e più calzante delle obiezioni che siano state mai mosse contro ogni *sistema* di filosofia della storia, è quella di Wundt: noi non sappiamo dove la storia andrà a finire»²²⁶.

«Grata superveniet quae non sperabitur hora»: giungerà gradita l'ora che non è stata sperata, sosteneva Tito Lucrezio Caro, e questo potrebbe essere il modo per non farsi prendere nel vortice dell'attesa della fine. Un monaco vietnamita dei giorni nostri lo stesso consiglio lo darebbe così, e val la pena ascoltarlo: «Ci sono due modi di lavare i piatti. Il primo è lavare i piatti per avere piatti puliti, il secondo è lavare i piatti per lavare i piatti. [...] Se mentre laviamo i piatti pensiamo solo alla tazza di tè che ci aspetta e ci affrettiamo a toglierli di mezzo come se fossero una seccatura, non stiamo "lavando i piatti per lavare i piatti". Direi di più, in quel momento non siamo vivi. [...] Se non sappiamo lavare i piatti, è probabile che non riusciremo nemmeno a bere la nostra tazza di tè. Mentre beviamo il tè, non faremo che pensare ad altre cose, accorgendoci a

²²⁶ ANTONIO LABRIOLA, *Da un secolo all'altro*, 1900-1901, cit. in epigrafe a AUGUSTO PLACANICA, *Millennio*, cit.

²²⁷ THICH NHAT HANH, *Il miracolo della presenza mentale*, Roma, Ubaldini, 1992, p. 7

stento della tazza che teniamo fra le mani. Così ci facciamo risucchiare dal futuro, incapaci di vivere veramente un solo minuto della nostra vita». Il monaco si chiama Thich Nhat Hanh²²⁷



Baskerville

Fondata a Bologna nel 1986

I libri Baskerville possono essere acquistati nelle migliori librerie o via internet all'indirizzo www.baskerville.it.

Librerie, biblioteche o istituzioni possono effettuare ordini di libri via fax (051 23 23 23), via email (direzione@baskerville.it) oppure alla pagina dedicata nel sito: www.baskerville.it/ordini; indicando i titoli dei volumi richiesti, la quantità, l'esatta ragione sociale di fatturazione, P. Iva, Cod. Fiscale e indirizzo a cui devono essere spediti.

I libri vengono venduti allo sconto abituale, con fattura e con pagamento in contrassegno.

Baskerville
Casella Postale 113
Bologna 40125 (Italia).
Tel. e fax: (+39) 051 232323.

info@baskerville.it

www.baskerville.it

facebook: [Baskerville.it](https://www.facebook.com/Baskerville.it)

twitter: [Baskerville_it](https://twitter.com/Baskerville_it)



Baskerville

BSC - Biblioteca di Scienze della Comunicazione

1. *Stewart Brand*

MEDIA LAB - IL FUTURO DELLA COMUNICAZIONE

Viaggio nei segreti del famoso laboratorio del M.I.T. di Boston in cui si inventano i nuovi media.

La realtà virtuale, il giornale personalizzato, l'ipertesto, la televisione intelligente, il cinema tridimensionale, il computer parlante sono tutti progetti ed esperimenti ai quali lavora il laboratorio del M.I.T. di Boston. Stewart Brand offre uno sguardo sul futuro della comunicazione e dei media.

ISBN 978-88-8000-000-6

2. *Derrick de Kerckhove*

BRAINFRAMES - MENTE, TECNOLOGIA, MERCATO

Come le tecnologie della comunicazione trasformano la mente umana.

La televisione, il computer e le banche dati sono per noi realtà quotidiane perfettamente naturali.

Tuttavia l'utilizzo delle tecnologie della comunicazione implica inscindibili risvolti psicologici e psichici sull'uomo. Il libro descrive quanto sia importante avere coscienza della connessione fra tecnologia e psicologia.

ISBN 978-88-8000-001-3

3. *Daniel Dayan, Elihu Katz*

LE GRANDI CERIMONIE DEI MEDIA

La Storia in diretta.

La trasmissione in diretta di eventi "storici" costituisce un nuovo genere televisivo e al tempo stesso rappresenta il momento di massima celebrazione della comunicazione di massa. Le grandi cerimonie dei media creano immagini televisive dotate di potere reale, capaci di agire sul comportamento sociale.

ISBN 978-88-8000-300-7

4. *Kevin Robbins e Antonia Torchi (a cura di)*

GEOGRAFIE DEI MEDIA

Globalismo, localizzazione e identità culturale.

Il volume è un'analisi della natura degli spazi audiovisivi e del rapporto fra televisione e territorio.

La geografia è intesa come prospettiva teorica per riflettere sulle trasformazioni contemporanee nell'industria e nella cultura dei media.

ISBN 978-88-8000-302-1

5. *Joshua Meyrowitz*

OLTRE IL SENSO DEL LUOGO

L'impatto dei media elettronici sul comportamento sociale.

La radio, il telefono, la televisione, il fax hanno cancellato le distanze annullando lo spazio fisico e allo stesso modo anche la nostra mappa delle relazioni spaziali si è modificata in seguito all'avvento delle nuove tecnologie. Oggetto dell'analisi di Meyrowitz è il modo in cui questi cambiamenti modificano la società. Nel 1986 quest'opera ha vinto il premio della Broadcast Education Association come miglior testo sulla comunicazione e la stampa internazionale ha paragonato l'importanza del lavoro di Meyrowitz alle ricerche di Marshall McLuhan.

ISBN 978-88-8000-306-9

6. *Giuseppe Richeri*
LA TV CHE CONTA
Televisione come impresa.
Le imprese televisive sono oggi ad un punto di svolta. Come reagisce l'impresa televisiva privata e pubblica di fronte ai primi segni di crisi delle fonti economiche tradizionali quali la pubblicità e il canone?
A questa e ad altre domande risponde Giuseppe Richeri, studioso internazionale di economia dei media.
ISBN 978-88-8000-301-4
7. *Bruce Cumings*
GUERRA E TELEVISIONE
Il ruolo dell'informazione televisiva nelle nuove strategie di guerra.
L'autore analizza il ruolo decisivo e il grande potere che la televisione ha nella progettazione, nella pianificazione e nella presentazione delle guerre. I molteplici aspetti dei conflitti vengono filtrati, adattati e poi venduti al pubblico televisivo mondiale con precisi obiettivi strategico-militari.
ISBN 978-88-8000-002-0
8. *Howard Rheingold*
LA REALTÀ VIRTUALE
I mondi artificiali generati dal computer e il loro potere di trasformare la società.
L'autore descrive la nuova rivoluzionaria tecnologia che crea mondi generati dal computer completi di sensazioni tattili e motorie e indaga sull'impatto che essa ha su tutto ciò che ci circonda. E' un'analisi accurata di una tecnologia agli inizi del suo sviluppo, ma con grandi potenzialità applicative..
ISBN 978-88-8000-003-7
9. *I. Miles, H. Rush, K. Turner, J. Bessant*
IT - INFORMATION TECHNOLOGY
Orizzonti ed implicazioni sociali delle nuove tecnologie dell'informazione.
Come si stanno evolvendo l'industria informatica, le telecomunicazioni, i sistemi di automazione della produzione, i servizi pubblici, la comunicazione personale, gli elettrodomestici? Il libro traccia le linee di questa evoluzione e ne sottolinea l'influenza sul nostro stile di vita individuale, familiare e sociale.
ISBN 978-88-8000-004-4
10. *Marco Guidi*
LA SCONFITTA DEI MEDIA
Ruolo, responsabilità ed effetti dei media nella guerra della ex-Jugoslavia.
In che modo televisioni e giornali italiani ci stanno raccontando la guerra nella ex-Jugoslavia? Perché, dopo il Golfo, questa guerra pare fatta apposta per vincere le frustrazioni della stampa? L'autore, inviato di guerra del "Messaggero" e storico di formazione, affronta tali temi con l'occhio critico del giornalista e con la capacità di analisi e di approfondimento propria dello studioso.
ISBN 978-88-8000-005-1

11. *Fred Davis*

MODA, CULTURA, IDENTITÀ

La moda è un sistema complesso di simboli, come un linguaggio, che parla di noi e della nostra identità.

Cosa dicono i nostri abiti su chi siamo o su chi pensiamo di essere? Come comunichiamo messaggi sulla nostra identità? Il desiderio di essere alla moda è universale o è tipico della nostra cultura occidentale?

Queste sono alcune delle domande alle quali Fred Davis risponde analizzando ciò che noi facciamo attraverso i nostri abiti e ciò che essi possono fare di noi.

ISBN 978-88-8000-006-8

12. *George Landow*

IPERTESTO - IL FUTURO DELLA SCRITTURA

La convergenza tra teoria letteraria e tecnologia informatica.

Il processo di elaborazione elettronica del testo costituisce un'innovazione tecnologica talmente importante che ci costringerà a riformulare i nostri concetti di lettura e di scrittura, stravolgerà il ruolo dell'autore e lo schema lineare della pagina a stampa: il lettore potrà scegliere gli itinerari su cui operare e pensare o leggere in modo non sequenziale.

ISBN 978-88-8000-007-5

13. *Pier Luigi Capucci (a cura di)*

IL CORPO TECNOLOGICO

L'influenza delle tecnologie sul corpo e sulle sue facoltà.

Oggi gli strumenti tecnologici coinvolgono tutti i settori della nostra esistenza e il corpo nella sua totalità è investito direttamente da questo processo. Quali sono i suoi cambiamenti? Quale lettura dare del rapporto fra corpo e tecnologia? Il libro contiene interventi di Antinucci, De Kerckhove, Capucci, Maldonado, Moravec, Parisi, Pryor, Stelarc, Varela, Virilio.

ISBN 978-88-8000-008-2

14. *Gianluca Nicoletti*

ECTOPLASMI

Tipi umani nell'universo TV.

Partendo dall'analisi dei "luoghi" dell'attuale TV vengono esaminate le categorie di personaggi che la popolano: coloro che hanno avuto il privilegio dell'iniziazione televisiva, gli sfiorati, i lambiti, poi i maestri illustri e alcuni imperituri presi in esame non come identità, ma come archetipi (Sgarbi, Funari, Costanzo).

ISBN 978-88-8000-009-9

15. *Patrice Flichy*

STORIA DELLA COMUNICAZIONE MODERNA

Sfera pubblica e dimensione privata.

Quest'opera è un'attenta ed esauriente storia della comunicazione. Dal telegrafo fino al telefono portatile come si è formata la nostra società di comunicazione? L'autore ne traccia un'analisi che integra elementi di storia sociale e tecnologica per presentare la genesi dei grandi sistemi di comunicazione.

ISBN 978-88-8000-304-5

16. *Carlo Sorrentino*

I PERCORSI DELLA NOTIZIA

La stampa quotidiana in Italia tra politica e mercato.

Sorrentino traccia una dettagliata storia sociale della stampa quotidiana italiana per trovare le ragioni delle principali peculiarità: dalla forte politicizzazione alla diffusione a carattere regionale, all'elitismo. L'autore analizza le trasformazioni degli ultimi vent'anni, quando per la prima volta in Italia nasce un mercato dell'informazione e si modificano le forme della concorrenza tra i quotidiani e fra questi e i nuovi media, in particolare la televisione.

ISBN 978-88-8000-305-2

17. *Lucio Picci*

LA SFERA TELEMATICA

Come le reti trasformano la società

La diffusione delle nuove tecnologie dell'informazione sta rivoluzionando la nostra vita e le organizzazioni che, sempre più, diventano delocalizzate e virtuali. Cambia l'ambiente in cui viviamo e con esso le persone, confrontate da un nuovo insieme di aspettative e di opportunità.

ISBN 978-88-8000-010-5

18. *Antonio Pilati e Giuseppe Richeri*

LA FABBRICA DELLE IDEE

Economia dei media in Italia

Il libro delinea le articolazioni dell'economia della conoscenza e situa al suo interno l'industria della comunicazione, analizza il sistema dei media rivolti al largo pubblico, determina le dimensioni economiche della comunicazione e descrive il ruolo della comunicazione di marketing. Nella seconda parte analizza i vari segmenti che compongono l'industria dell'audiovisivo: televisione, cinema, musica, audiovisivi d'uso familiare. Nella terza parte affronta lo studio dell'industria editoriale; quotidiani, libri, editoria elettronica, le prospettive di sviluppo che assumono i consumi e gli introiti dei media dell'industria della comunicazione nell'epoca della convergenza tra i media. Il volume presenta inoltre, per la prima volta raccolti in modo sistematico e dettagliato, i dati principali sull'industria italiana della comunicazione dall'86 ad oggi.

ISBN 978-88-8000-307-6

19. *Paola Bonora (a cura di)*

COMCITIES

Geografie della comunicazione

La comunicazione intesse la trama connettiva delle nuove relazioni, crea nuovi significati e immagini, nuovi spazi, un nuovo modello di società che si identifica nella marea multimediale incarnata da internet, agorà e mercato, paese delle meraviglie e dello sperimentalismo, iper-reale, u-topico, a-sensoriale, privo di confini, etici, logici, emozionali. Una rappresentazione del mondo mutevolissima, che toglie senso al mondo precedente senza dargliene uno nuovo se non una sfuggente complessità. Un pianeta sempre più piccolo, ma sempre più diseguale.

ISBN 978-88-8000-308-3

20. *Enrico Menduni (a cura di)*

LA RADIO

Percorsi e territori di un medium mobile e interattivo

La radio vive una terza e fortunata giovinezza della sua lunga vita. È stato il primo mass medium personale e mobile, ha lasciato i salotti delle case (in cui ha lasciato ben piazzata la più giovane sorella televisiva) per andare per le vie del mondo sotto forma di transistor, di autoradio, di walkman; si è miniaturizzata come apparato mentre cresceva a dismisura la sua funzione di medium delle identità e della connessione, di strumento di informazione in tempo reale e di contenitore soffice dell'oralità e dell'intimità.

ISBN 978-88-8000-012-9

21. *Stephen Graham e Simon Marvin*

CITTÀ E COMUNICAZIONE

Spazi elettronici e nodi urbani

Per un po' di anni ci siamo illusi che lo sviluppo della comunicazione annullasse la distanza e rendesse quindi indifferente la localizzazione. Una speranza che si è subito smorzata di fronte al dilatarsi degli agglomerati e al diffondersi degli effetti perversi della metropolizzazione.

Il libro raccoglie e confronta tutta la letteratura internazionale prodotta nell'ambito delle scienze del territorio sulla correlazione tra fenomeno urbano e cambiamento comunicazionale. La gamma di questioni affrontate è ampia e corposa e nulla o quasi nulla viene trascurato, sia sul versante delle opportunità che su quello dei rischi. Un modo scientifico per smontare i miti che hanno accompagnato l'esplosione delle comunicazioni a lunga distanza e proporre la ridefinizione dei paradigmi geografici e urbanistici attraverso cui analizzare e progettare la città.

ISBN 978-88-8000-309-0

22. *Leonardo Benvenuti*

MALATTIE MEDIALI

Elementi di socioterapia

L'ipotesi della socioterapia è che non vi sia un concetto astratto di disagio ma che si debba fare riferimento ad una serie di ambiti, alcuni dei quali sono intimamente legati a quella che l'autore ha definito la deriva storica dei media: il succedersi di media via via dominanti che crea periodi iniziali di disagio in relazione dell'obsolescenza di quello precedente e nella fase di consolidamento di quello successivo. Così è stato, nel passaggio dalla cultura orale a quella tipografica, per il vagabondaggio, il brigantaggio e l'alcolismo.

ISBN 978-88-8000-011-2

23. *Michelantonio Lo Russo*

PAROLE COME PIETRE

La comunicazione del rischio

Le informazioni concernenti i rischi non sono come le altre. Il loro statuto particolarissimo è legittimato dal fatto che, appunto, ci riguardano tutti ...

I destinatari di tali messaggi formano un nuovo tipo di sfera pubblica, la sfera pubblica mediata. Una sfera pubblica aperta e globale, che fa a meno della compresenza dei diversi attori in un'unica dimensione spazio-temporale. La mediatezza di questo tipo di sfera pubblica, distinta dall'ambito economico e politico, si basa sull'importante presupposto del dialogo e quindi dell'azione a distanza.

ISBN 978-88-8000-023-5

24. *Elena Esposito*

I PARADOSSI DELLA MODA

Originalità e transitorietà nella società moderna

Una delle peculiarità della società moderna è la sua tendenza a prendere qualcosa di transitorio come punto di riferimento stabile e questo pur conoscendone la natura effimera. La moda è, a questo riguardo, esemplare: ciò che è IN non rivendica di essere anche bello, ragionevole e interessante, ma solo ALLA MODA. Capita, nonostante o a causa di ciò, che l'IN diventi presto OUT e non piaccia più. Inoltre nella moda si ha la pretesa di non imitare nessun modello, bensì di affermare la propria individualità sebbene si sappia benissimo che tutti lo fanno allo stesso modo. Ci si comporta come gli altri, al fine di essere diversi e di dimostrarlo apertamente. Il libro analizza le modalità con cui si è affermata una concezione della moda che non riguarda solo o prevalentemente gli abiti, ma coinvolge, in modo più radicale, le passioni, gli interessi, gli orientamenti filosofici ed estetici.

ISBN 978-88-8000-024-2

25. *Daniele Perra*

IMPATTO DIGITALE

Dall'immagine elaborata all'immagine partecipata: il computer nell'arte contemporanea

L'elaboratore elettronico è entrato appieno nel mondo dell'arte contemporanea e siamo di fronte a un nuovo sistema rappresentativo. L'immagine sintetica non è più passivamente osservata, ma invasa, toccata, modificata, manipolata. All'estetica della rappresentazione si aggiunge l'estetica dell'interazione, della partecipazione, in cui l'immagine diviene l'anello di un processo creativo articolato, la visione si fa esperienza e dà vita a problematiche legate a nuove modalità percettive e cognitive.

Dalle prime immagini digitali statiche alla costruzione di ambienti tridimensionali, fino alle animazioni computerizzate, si è passati alla creazione di scenari artificiali immersivi, scaturiti da processi articolati e modelli di simulazione complessi. L'elaboratore, quindi, non rappresenta più un'evoluita "protesi" dello sguardo, ma uno strumento complesso per una diversa morfologia della rappresentazione.

ISBN 978-88-8000-025-9

26. *Michele Cogo*

FENOMENOLOGIA DI UMBERTO ECO

Indagine sulle origini di un mito intellettuale contemporaneo

Introduzione di Palo Fabbri

Questo libro ci riporta all'esordio (dal 1958 al 1964) dell'intellettuale italiano vivente più conosciuto del pianeta, o se si preferisce dell'intellettuale planetario più conosciuto in Italia. Poiché la fama semplifica, la fisiognomica della celebrità conduce alla caricatura: Eco è l'uomo che sapeva troppo, il dotto enciclopedico che ha anticipato l'avvento di Google e Wikipedia. In maniera obliqua, il libro di Michele Cogo è un contributo alla conoscenza di un periodo culturale che non ha ancora finito di dire quello che ha da dire. È un tentativo metodico d'introdurre rapporti concettuali all'interno di un genere stantio, quello biografico, che ne esce rinnovato. Capacità narrativa, assenza di piaggeria e molta minuzia di dati: insomma qualcosa di profondamente diverso dalle comuni biografie che agitano con sommosso rumore le catene del ghost writer.

(dall'introduzione di Paolo Fabbri)

ISBN 978-88-8000-310-6

Baskerville Coordinate

1. Paola Bonora

ORFANA E CLAUDICANTE

L'Emilia "post-comunista" e l'eclissi del modello territoriale

Cosa succede in Emilia? Sembra saltato il compromesso che aveva garantito la pace sociale e fornito la base a un'economia di successo. Un accordo tra i diversi attori governato nell'intero dopoguerra dai "comunisti", che qui avevano concretizzato l'immaginario del socialismo realizzato. Concordia sociale, eccellenti performance economiche, salvaguardia dei centri storici, alto rendimento istituzionale: l'icona dell'Emilia-rossa-coesa-efficiente era solida, acclamata e riconosciuta anche dagli avversari. Granitica e autorevole. Un dispositivo semiotico che ha coperto lo sgretolarsi degli ideali su cui era costruita l'identità e lo scioglimento delle reti delle appartenenze su cui la distrettualizzazione e lo sviluppo poggiavano. Nascondeva contraddizioni: tra la simbologia socialista e i reali orientamenti prima keynesiani e poi liberisti, tra gli iniziali slanci militanti e il conservatorismo implicito ad una società opulenta, tra la fermezza regolativa e il disordine progettuale dell'ultimo ventennio.

Finita insomma l'epoca del "partito di lotta e di governo", l'economia sociale di mercato perde l'anima socialista accentuando quella mercantile. Una parabola incarnata dalla cooperazione.

Ma il rischio è quello che il sistema locale, assieme alle bandiere e alle solidarietà, perda anche la coerenza territoriale che derivava da un progetto progressista e dalla determinazione etica con cui era stato attuato.

ISBN 978-88-8000-700-5

2. Leonardo Benvenuti

LEZIONI DI SOCIOTERAPIA

La persona media/afferma e media/mente

*In questo nuovo saggio Benvenuti amplia ed approfondisce i temi del suo precedente *Malattie Mediali*, introducendo un nuovo significato del termine persona, diverso da quello usuale di maschera: il per-sonare latino (come un risuonare attraverso) viene collegato al suono amplificato della maschera teatrale per arrivare, appunto, ad identificare nel per-sonum un accrescitivo della voce, di ogni voce, inclusa quella una e trina del Dio cristiano.*

L'uomo è persona nel momento in cui si esprime, non solo attraverso la voce ma anche attraverso tutti i media, nuovi e vecchi, per mezzo dei quali, inoltre, gestisce la mente, come memoria e conoscenza, oppure, assecondando il gioco di parole, produce costrutti mediali non veri (mente).

Comunicazionale, poi, è un termine che diviene neologismo socioterapeutico, conseguenza di una sintesi tra comunicazione e relazionale; in questo senso, inoltre, va l'ulteriore nuova definizione sociologica di disagio come «alterazione che avviene all'interno di una persona, intesa come un sistema complesso di comunicazione, riguardante la capacità di comprensione delle informazioni rispetto alle quali si verifica una «malformazione del senso» come capacità, a origine sia organica che culturale (mentale), di riduzione e mantenimento della complessità» nelle relazioni con se stessi e/o con altri e/o con l'ambiente.

ISBN 978-88-8000-701-2

Baskerville
UNIPRESS

1. *Paola Bonora (a cura di)*
SLoT - quaderno 1
Appunti, discussioni, bibliografie del gruppo di ricerca SLoT (Sistemi Territoriali Locali) sul ruolo dei sistemi locali nei processi di sviluppo territoriale.
Contributi di: Giuseppe Dematteis, Francesca Governa, Egidio Dansero, Carlo Salone, Vincenzo Guarrasi, Paola Bonora, Unità locale dell'Università di Firenze, Lida Viganoni e Rosario Sommella, Sergio Ventriglia, Ugo Rossi.
ISBN 978-88-8000-500-1
2. *Giuliana Gemelli e Flaminio Squazzoni (a cura di)*
NEHS / Nessi
Istituzioni, mappe cognitive e culture del progetto tra ingegneria e scienze umane.
Contributi di: Marisa Bertoldini, Giuliana Gemelli, Kenneth Keniston, Giovan Francesco Lanzara, Enrico Lorenzini, Vittorio Marchis, Guido Nardi, Girolamo Ramunni, Flaminio Squazzoni, Pasquale Ventrice, Alessandra Zanelli.
ISBN 978-88-8000-501-8
3. *Cristiana Rossignolo e Caterina Simonetta Imarisio (a cura di)*
SLoT - quaderno 3
Una geografia dei luoghi per lo sviluppo locale
Approcci metodologici e studi di caso.
Contributi di: Marco Bagliani, Angelo Besana, Federica Corrado, Egidio Dansero, Giuseppe Dematteis, Raffaella Dispenza, Fiorenzo Ferlaino, Francesco Gastaldi, Cristiano Giorda, Oscar Maroni, Carmela Ricciardi, Cristina Rossignolo, Carlo Salone, Marco Santangelo, Caterina Simonetta Imarisio.
ISBN 978-88-8000-502-5
4. *Paola Bonora e Angela Giardini*
SLoT - quaderno 4
Orfana e claudicante
L'Emilia "post-comunista" e l'eclissi del modello territoriale
ISBN 978-88-8000-503-2 (RISTAMPATO NELLA COLLANA **COORDINATE**)
5. *Rosario Sommella e Lida Viganoni (a cura di)*
SLoT - quaderno 5
Territori e progetti nel Mezzogiorno
Casi di studio per lo sviluppo locale
Contributi di: Ornella Albolino, Fabio Amato, Aldo di Mola, Luigi Longo, Mirella Loda, Maria Gabriella Rienzo, Ugo Rossi, Rosario Sommella, Luigi Stanzione, Sergio Ventriglia,, Lida Viganoni
ISBN 978-88-8000-504-9
6. *Rosario Sommella e Lida Viganoni (a cura di)*
FILANTROPI DI VENTURA
Rischio, responsabilità, riflessività nell'agire filantropico
Contributi di: Jed Emerson, Laura Bertozzi, Emanuele Cassarino, Giuliana Gemelli, Flaminio Squazzoni, Claudia Rametta, Giorgio Vicini, Girolamo Ramunni

ISBN 978-88-8000-505-6

7. *Giuliana Gemelli (a cura di)*

FONDAZIONI UNIVERSITARIE

Radici storiche e configurazioni istituzionali

I. Comparative aspects in historical perspective: international case studies

II. Organizational models and institutional policies: Italian case studies

Contributi di: Giuliana Gemelli, Benjamin Scheller, Christopher D. McKenna, Jon S. Dellandrea, Joe McKenna, Matthias Schumann, Bruno van Dyk, Joseph Tsonope, Giovanni Maria, Flora Radano, Giuseppe Cappiello, Enrico Bellezza e Francesco Florian, Alessandro Hinna, Marco Demarie, Pier Luigi Sacco.

ISBN 978-88-8000-506-3

8. *Patrizia Adamoli e Maurizio Marinelli (a cura di)*

COMUNICAZIONE; MEDIA E SOCIETÀ

Premio Baskerville Mauro Wolf 2004

I testi raccolti in questo volume sono i primi sette saggi selezionati dal comitato scientifico del Premio Baskerville "Mauro Wolf", dedicato alla memoria di Mauro Wolf, professore all'Istituto di Scienza delle Comunicazione dell'Università di Bologna e fondatore della Biblioteca di Scienze della Comunicazione di Baskerville, che ha diretto fino alla sua prematura scomparsa nel 1996. Il premio è riservato a saggi o ricerche di studenti, ricercatori, operatori della comunicazione e dell'informazione che hanno per tema la comunicazione, i media e l'informazione con riferimento particolare al loro effetto sulla società, nelle sue espressioni culturali, economiche e politiche.

ISBN 978-88-8000-507-0

9. *Giuliana Gemelli (a cura di)*

RELIGION AND PHILANTHROPY

Global Issues in Historical Perspective

Contributi di: Giuliana Gemelli, Valerio Marchetti, Brij Maharaj, Giovanni Ceccarelli, Soma Hewa, Gioia Perugia Sztulman, Suraiya Faroqui, Maria Giuseppina Muzzarelli, Netice Yildiz, Brigitte Piquard, Benjamin Gidron, Yael Elon, Deby Babis, Daniela Modonesi, Bartolomeo Pietromarchi

ISBN 978-88-8000-508-7

Baskerville
Collana Blu

1. *Pier Vittorio Tondelli*

BIGLIETTI AGLI AMICI

Questo di Tondelli è un viaggio lirico verso mete talvolta quotidiane, quasi sempre irraggiungibili. Un errare che percorre il desiderio di scoprire se stessi, identificandosi negli altri o leggendo il paesaggio, che attraversa carezzevoli filosofie orientali e non disdegna di soffermarvisi, attratto e confortato dalle dolci parole di un poeta-cantante.

ISBN 978-88-8000-900-9

2. *Gianni Celati*

LA FARSA DEI TRE CLANDESTINI

E' lecito sognare? o meglio: chi di noi non ha mai desiderato, e non solo da bambino, di far rivivere un'avventura a qualche grande eroe dello schermo? Bene, Gianni Celati ha catturato questa opportunità e ce la offre sotto forma di una tanto deliziosa, quanto purtroppo irrealizzabile sceneggiatura per un film dei fratelli Marx.

ISBN 978-88-8000-901-6

3. *Fernando Pessoa*

**NOVE POESIE DI ÀLVARO DE CAMPOS
E SETTE POESIE ORTONIME**

A cura di Antonio Tabucchi

Alto, elegante, con monocolo, capelli neri con riga da una parte, l'anglofilo ingegnere Alvaro de Campos, laureatosi a Glasgow e dandy ozioso a Lisbona, è, fra i personaggi fittizi di Pessoa, colui che più ebbe una vita reale.

(Dall'introduzione di Antonio Tabucchi)

ISBN 978-88-8000-902-3

4. *Georges Perec*

TENTATIVO DI ESAURIRE UN LUOGO PARIGINO

La vita, intesa come irripetibile avventura, è per Perec un gioco. Un gioco al quale partecipa, però, con la stessa creatività ed impegno dei bambini. Il suo catalogare non è né critico, né lezioso, è al di sopra delle parti: si diverte ad osservare, ad annotare, ma con distacco, senza farsi condizionare dall'essenza delle cose.

ISBN 978-88-8000-903-0

5. *Orson Welles*

LA GUERRA DEI MONDI

Prefazione di Fernanda Pivano e una nota di Mauro Wolf

Quando la trasmissione andò in onda, diventando uno dei momenti più famosi della produzione di Welles, si verificò un fenomeno straordinario di schizofrenia collettiva. Un annunciatore anonimo interruppe la trasmissione con la notizia che i marziani erano sbarcati nel New Jersey; milioni di ascoltatori credettero che fosse giunta la fine del mondo ...

ISBN 978-88-8000-904-7

6. *Eiryo Waga (eteronimo di Raul Ruiz)*

TUTTE LE NUVOLE SONO OROLOGI

*Che uno scrittore giapponese si interessi ad un tema essenziale dell'epistemologia contemporanea (il saggio *Delle nuvole e degli orologi* di K. Popper) ha già dello stupefacente; ma che poi si diverta a giocare con i concetti trasfigurandoli in una fantasia onirica, (...) mi ha semplicemente incantato.*

(Dalla presentazione di Raul Ruiz)

ISBN 978-88-8000-905-4

7. *Astro Teller*

EXEGESIS

Edgar è un agente intelligente: un software per cercare e raccogliere informazioni in internet. Un giorno Edgar, inspiegabilmente, supera la soglia tra la creazione tecnologica e l'esistenza autonoma ed inizia la sua navigazione indipendente alla ricerca della conoscenza e della libertà. Exegesis è in parte un tecno-triller e in parte una storia d'amore: l'intrigante percorso di una intelligenza artificiale che gradualmente scopre poteri e limiti di una natura cosciente ma non umana.

ISBN 978-88-8000-906-1

8. *Daniele Pugliese*

SEMPRE PIÙ VERSO OCCIDENTE

Cosa lega la frase "Che cos'è un nemico?" di Ebrei erranti al "redattore d'istruzioni" di La pasticca verde? Cosa la compulsione o il tradimento di Amore in buca all'affranto soliloquio de L'ingrato? E ancora: che nesso c'è fra la scientifica sorridente disperazione di Walter e Anna nel racconto tratto da Primo Levi che dà il titolo a questo libro e la ricerca della propria responsabilità fino al senso di colpa "globale" di Specchio retrovisore? Certamente temi che si rincorrono nei dieci racconti di questo libro – la morte, l'amicizia, l'amore illecito – ma più che altro, probabilmente, il tentativo di guardare negli occhi l'assurdo, il refuso stratosferico: il vizio di forma, la cellula tumorale, la sliding doors storica.

ISBN 978-88-8000-907-8

Baskerville
B.art

1. *Umberto Palestini (a cura di)*

SULLA STRADA

Fotografie, saggi e riflessioni su arte e spazio pubblico in occasione di un intervento di public art a Teramo, dove i lavori di giovani artisti figurativi hanno trasformato un chilometro di spazi per affissioni (6x3 metri) in un suggestiva galleria d'arte contemporanea a cielo aperto.

ISBN 978-88-8000-888-0

2. *Silvia Camerini (a cura di)*

LE FESTE MUSICALI

Saggi, interventi, testimonianze, fotografie e documenti su una delle più innovative esperienze italiane di organizzazione di eventi teatrali e musicali. Le Feste Musicali, che hanno avuto luogo a Bologna dal 1967 grazie alla volontà e all'iniziativa del loro direttore Tito Gotti, sono state ispirazione ed esempio, negli anni successivi, per altri eventi simili in Italia e in Europa e sono tutt'oggi un modello di riferimento culturale e organizzativo per la valorizzazione della tradizione musicale e teatrale.

ISBN 978-88-8000-889-7

3. *Oderso Rubini e Massimo Simonini (a cura di)*

ALLA RICERCA DEL SILENZIO PERDUTO - IL TRENO DI CAGE

Racconto per immagini, suoni e filmati originali dell'evento che John Cage ha creato a Bologna nell'estate del 1978. Il volume contiene testi critici e fotografie oltre a tre CD e un DVD con le registrazioni originali del Treno di Cage. L'evento bolognese è rimasto nella memoria di tutti coloro che vi hanno partecipato e l'eco che questo treno preparato dal compositore americano ha lasciato si è trasmessa nel tempo. Questo raro documento contiene testi critici sull'evento in italiano e inglese, le registrazioni audio con l'elaborazione dei tre viaggi del treno e materiali filmati fino ad ora inediti e raccolti per la prima volta in questo libro.

ISBN 978-88-8000-890-3

4. *F. Calcagnini e U. Palestini (a cura di)*

LA FABBRICA DEL VENTO

Documenti, progetti, fotografie, saggi sulla Scuola di Scenografia dell'Accademia d'arte di Urbino (1990-2010)

ISBN 978-88-8000-891-0

Baskerville, Bologna,
21.12.2012

© 2012 Baskerville, Bologna
Tutti i diritti riservati
All right reserved
[www.baskerville.it]