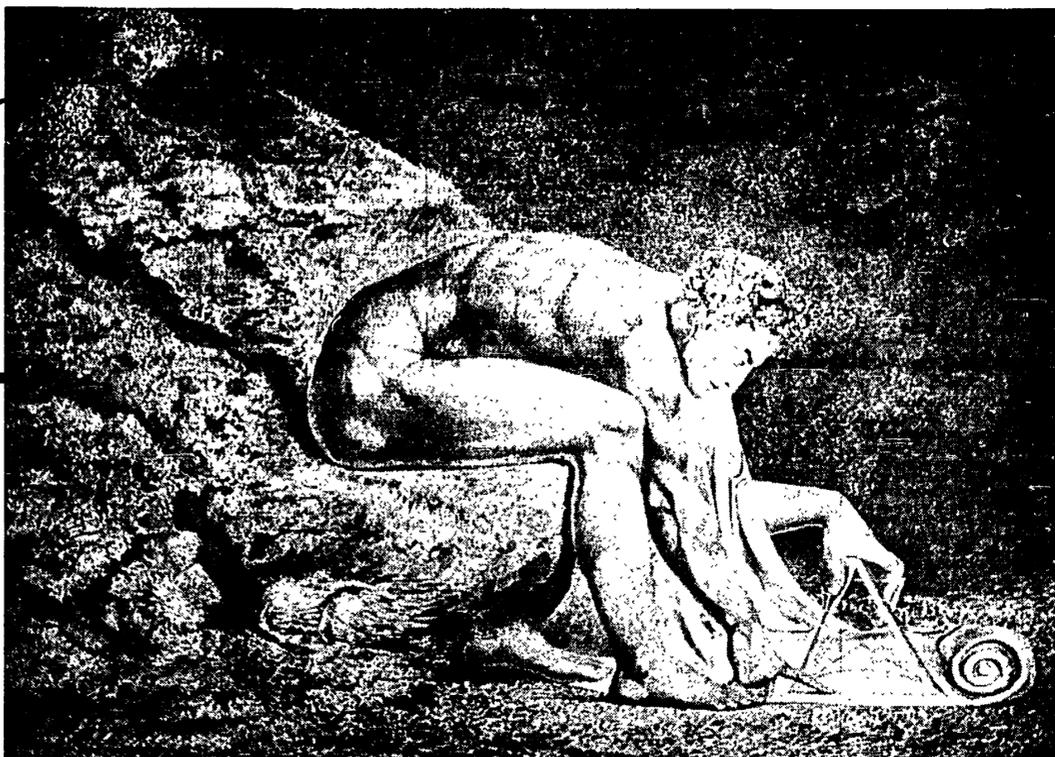


Spettacoli

Cultura

Newton in un dipinto del pittore inglese William Blake



È vero che viviamo in un'epoca di decadenza degli intellettuali? Neomisticismo, neoromanticismo: tutte le ultime mode culturali rappresentano certo il fallimento di un sapere troppo specialistico. Ecco come la scienza può tornare a interrogarsi sull'uomo e sui suoi fondamenti etici in questo secolo di crisi

Macché «modernità», torniamo a Diogene

Tra i ricordi del liceo, molti di noi certo conservano l'immagine di Zenone di Elea che spiega a Diogene il paradosso della Elea, dimostrando l'impossibilità del movimento. Diogene ascolta e per tutta risposta si alza (uscendo, o così ce lo raffiguriamo, dalla sua botte) e si mette a camminargli intorno.

L'aneddoto è molto più serio di quanto saremmo portati a credere: non per nulla il paradosso di Zenone ha continuato a essere discusso per secoli, mobilitando filosofi, logici e matematici sino ai nostri giorni. D'altra parte, il gesto di Diogene non mirava tanto a confutare il ragionamento di Zenone, bensì a denunciare un altro tipo d'incongruenza. Zenone segue la catena delle sue deduzioni come se fosse un calcolo impersonale, che proceda per forza propria, in un'irrelata autonomia. Eppure anche lui cammina, scaglia frecce o raggiunge tartarughe, e lo sa benissimo. Questa scissione, tra ciò che pensa o dice e ciò che fa o sa, può significare una cosa sola: egli parla, ma non si assume la responsabilità delle sue parole; pensa, ma non si assume la responsabilità del suo pensiero.

Non per questo Zenone ha torto. E anzi un momento fondamentale di ogni attività conoscitiva è quello in cui un'ipotesi viene, per così dire, lasciata agire per se stessa, affinché possano dischiudersi tutte le sue implicazioni. Non noi, bensì il calcolo logico è responsabile di tale processo. E il sapere intuitivo di Diogene, da questo punto di vista, non cambia per nulla i termini del problema: semmai, non ha altro effetto che di rendere sensibile il paradosso medesimo. Ma il suo gesto ci obbliga precisamente a rovesciare il punto di vista. Sarebbe infatti an-

che troppo ovvio osservare che nessun giudice s'impressionerebbe più che tanto se un killer gli «dimostrasse» che la sua pallottola è rimasta ferma a mezz'aria. Ebbene, non si tratta solo di ciò, il punto è che anche mentre saggiamo un'ipotesi o consideriamo ammirati un paradosso, dobbiamo ricordarci che un'ipotesi è solo un'ipotesi e che un paradosso, appunto, non è una verità.

Il pensiero insomma, in quanto è pensato da qualcuno, implica una dimensione etica. Si potrebbe allora chiamare nichilismo etico l'atteggiamento intellettuale di chi dimentica l'ammonimento di Diogene? Non vorrei urtare la suscettibilità di quanti teosoziano con grande fervore la crisi, la fine dei valori, la dissoluzione dell'individuo, il tramonto della ragione e la morte dell'arte, insinuando che dopotutto loro con la crisi hanno l'aria di convivere benissimo, forse anche perché non la vivono affatto se non come un buon affare. Ma il problema realmente esiste, nel costume culturale non meno che civile: ancora una volta Giovanni Giudici ha colto nel segno, sollevando (credo) una questione analoga nel suo articolo del 17 aprile.

Spero di non attribuirgli intenzioni non sue: mi sembra tuttavia che Giudici abbia «anche» voluto chiarire, spostando la riflessione su un orizzonte che un tempo sarebbe detto etico-politico, le ragioni dell'intervento con cui egli stesso aveva sollevato, sulle pagine di questo giornale, il dibattito intorno alla semiologia. Anche ora, del resto, Giudici torna a interrogarsi sulla «totalità», chiamando al banco degli imputati l'ossessione specialistica che caratterizza tante «nuove scienze» contemporanee. Si tratta, beninteso, di un discorso quanto mai

complesso (tanto più se c'è chi finge di non capire). Per sgombrare gli equivoci più facili sarà allora utile qualche precisazione.

Anzitutto, nessuno intende più collocare da una parte la scienza, neutrale, a valutativa, freddamente razionale, dall'altra una qualche immaginaria cultura umanistica, custode dei significati, dei valori, dell'autenticità. Quanti pessimi maestri di pensiero o di opere potremmo annoverare tra filosofi e letterati di ogni epoca? Per converso, la scienza è un luogo di valori come qualsiasi altro: che cosa mai sono, se non valori, la ricerca della verità e il piacere intellettuale della scoperta? Non è forse un nobile ideale etico quello che ci invita ad abbandonare pregiudizi e interessi di parte, a discutere attraverso un pubblico confronto ogni nostra idea, a prendere spassionatamente in esame ogni obiezione, a fare anzi noi stessi per primi le obiezioni e i controlli più severi? Qualsiasi analisi di questo genere andrebbe incontro a smentite ormai del tutto scontate. Ma proprio per ciò il problema posto da Giudici acquista semmai maggior urgenza.

C'è e non può non esserci nella scienza il momento di Zenone. Quando un algoritmo logico o matematico pensa per noi, o quando ci affidiamo alle regole del «metodo scientifico» non siamo responsabili più di quanto non lo sia un computer. Pure, chi ci ha detto che in quel caso valeva la pena di applicare quel modello ideale? Esistono un algoritmo o un «metodo scientifico» che ci consentano di deciderlo? O addirittura (domanda ancor più cruciale) esiste un metodo per costruire buone teorie?

Come spiega Hilary Putnam (Verità e etica, Il Saggiatore, 1982), anche nell'ambito

della conoscenza teorica, anche nel caso paradigmatico della fisica, non sempre noi usiamo strumenti di misura a loro volta compresi e spiegati dalla teoria: spesso dobbiamo usare, come strumenti di misura, noi stessi. «La morale è che il cosiddetto "metodo scientifico" è una formalizzazione solo di alcuni aspetti della metodologia scientifica. La fisica stessa non potrebbe procedere usando soltanto il "metodo scientifico".

Se la moderna filosofia della scienza abbandona sempre più apertamente i rigidi schemi del neopositivismo, ciò non significa affatto che rinunci ad ogni razionalità: al contrario, essa pone questa esigenza proprio perché, come diceva Gulliver, è talora «più conforme alla ragione usare minor rigore». In nome di questa ragione noi siamo chiamati a usare noi stessi come strumenti di misura: è l'ampio dominio della razionalità, contrapposto al «ristretto campo della certezza razionale», di cui parla Popper; è il luogo dei valori, dei giudizi, del gusto se si vuole, dove ci confrontiamo gli uni con gli altri, come direbbe Perelman, per mezzo di argomentazioni e non di dimostrazioni: è l'orizzonte, infine della responsabilità. Questo strumento, che siamo noi stessi, ci appare immerso nella contingenza, nell'accidentale, nel relativo. Le sue risposte sono precarie, povere l'alfabeto che ci mette a disposizione per leggere la realtà: ma è, dopotutto, l'unico alfabeto che possediamo e nulla può esserci dal doverlo di usarlo.

Curiosamente, proprio sotto questo profilo le scienze umane oggi si trovano in ritardo. Un marxismo che continuava a essere volgare anche nelle sue versioni «moderna-

mente» (per teoricistiche, una psicoanalisi che continuava a essere d'accanto anche nelle sue versioni più esoteriche, ci hanno abituato a considerare ogni nostro gesto come nient'altro che un sintomo della Struttura o dell'Altro. Le «nuove scienze» non hanno fatto di meglio. Dopo aver puntato per anni a una ricomposizione del sapere intorno a un ideale di oggettivismo descrittivo, scoprono di aver ben poco da dire oggi, quando dalla scienza stessa viene loro una domanda di cooperazione piuttosto che di imitazione.

Non c'è da stupirsi, allora, se lo spazio lasciato vuoto viene baldanzosamente occupato da neoromanticismi, neomisticismi e neopiritualisti. Ha ragione chi ci mette in guardia contro i pericoli di un siffatto revival. Sarebbe semplicemente un'altra forma di nichilismo etico, che ancora una volta spoglia il soggetto di ogni responsabilità: un soggetto che non interroga il mondo e se stesso, bensì accoglie trepidamente la risonanza di una Verità, o di un Mistero, che, chissà per quale privilegio e insondabili, dovrebbe attraverso di lui rivelarsi nell'abbagliante evidenza di un'intuizione incondizionata. Appunto per questo, tuttavia, bisogna riconoscere che nulla come un cattivo razionalismo produce irrazionalità. Ognuno è libero di ritagliarsi le proprie competenze come meglio crede: peccato che a furia di non occuparsi di questo perché non è suscettibile di «indagine scientifica», o di quest'altro perché «di ciò di cui non si può parlare si deve tacere», abbiamo finito per trascurare i problemi che veramente ci interessavano. Ma è solo su questo che vale la pena di parlare, si dice abbia risposto Einstein al Tractatus di Wittgenstein. E allora, ripeto, non c'è da stupirsi se la gente si rivolge ai cultori del

sogettivismo ispirato, dell'irrazionalismo sistematico, del «vissuto» immediato e acritico, ben felici d'essere rimasti i soli a parlare, fuori di ogni controllo.

«A volte, quando si è imboccato un sentiero sbagliato», scrive Putnam, «la strada migliore per uscire da una selva oscura è penetrare un'altra volta». Da anni, ormai, se vogliamo leggere qualcosa di nuovo e interessante sulla letteratura o sull'arte, ci tocca rivolgerci, più che ai teorici della letteratura o ai semiologi dell'arte, a epistemologi, storici, filosofi morali. Riscopriamo l'estetica e la filosofia del linguaggio, mentre il mito della formalizzazione ci appare sempre meno «scientifico», sempre più discutibile proprio dal punto di vista di una laica razionalità. Ma la questione non riguarda solo la letteratura o l'arte.

Sappiamo tutti che nessun senso e nessun valore — verità, piacere, moralità — possiedono un fondamento ontologico, un correlativo obiettivo che li garantisca. Se è questa la «crisi» di cui parlano i nichilisti dei nostri giorni, che cosa avremmo da imparare che non abbiamo già appreso da altre «crisi» del passato? In realtà, essa ci insegna qualcosa di molto diverso. Se il senso e il valore non sono dati, ciò non implica che non ci sia alcun senso e alcun valore. Vuol dire solo che spetta a noi costruirli: creare teorie per poterle discutere, fissare scopi per poterli confrontare; cercare, come Diogene, l'uomo, per conservarci umani. Diversamente non saremo né più «scientifici» né più «liberi». Lasceremo solo agli altri di decidere per noi il senso e il valore di un'esistenza che rinunciamo a far nostra.

Franco Brioschi



«La più lunga frontiera dell'Islam»: un libro cerca le radici della rivoluzione iraniana e ricostruisce la lunga, silenziosa guerra che ha opposto il potere politico al clero sciita

La vera storia di Khomeini il «barbaro»

Il periodico riacendersi della guerra dimenticata fra Irak e Iran e soprattutto la macchina nera di petrolio che dilaga nel Golfo Persico rendono di nuovo attuale, dopo anni di «stancas», la rivoluzione khomeinista. Si riaffaccia la domanda: perché un trono millenario è stato rovesciato da un vecchio e fragile prete barbuto?

Una risposta aggiornata tenta di darla Roberto Giammanco con un libro («La più lunga frontiera dell'Islam», De Donato editore, pagine 287, L. 35.000, frutto di lunghi mesi di viaggi in Asia e di vaste letture specialistiche. Di Giammanco, nel gennaio scorso, abbiamo già visto un documentario televisivo, il cui tema centrale era il rapporto fra il potere sovietico e le «sue» popolazioni di cultura musulmana. Nel volume, invece, l'attenzione è centrata sugli avvenimenti iraniani e le loro cause).

L'enigma del trionfo khomeinista è spiegabile (questa la tesi dell'autore) con la storia «profonda» dell'Iran. Non con i fatti apparenti, ma con la realtà sotterranea. Da sempre, il potere temporale ha avuto in Iran il volto bieco dell'arbitrio, del capriccio, della crudeltà. Facendo torturare e fucilare i suoi sudditi dalla famigerata polizia politica Savak, l'ultima scià non ha fatto altro che ripetere le gesta dei suoi predecessori. «Questo è un paese in cui re e membri delle dinastie reali venivano regolarmente assassinati, eccitati, castrati dai loro stessi parenti... la storia dei Savafidi è una sequenza ininterrotta di assassinii e accamenti...». «Abbas I non lasciò uno solo dei suoi eredi senza qualche mutilazione... Nadir Scià accedé suo figlio...».

Tutti i funzionari statali, «fino ai giorni nostri», potevano essere frustati in pubblico mentre erano ancora in carica: tutti, dal più umile guardiano al Gran Vizir. Il carattere arbitrario del potere (chiamiamolo «dispositivo funzionale» o «orientale», le formule contano poco) si esprimeva in tutte le sfere. Terre demaniali, cariche, onori, case e ricchezze, potevano essere assegnati o tolti a un cenno del sovrano. L'insicurezza era la norma. Nessuno aveva la certezza di essere vivo domani, né di poter disporre dei propri beni. In questo clima di violenza permanente, il sovrano era temuto, non rispettato. Gli si tributavano omaggi esteriori e insinceri. Nessuno versava lacrime (ma neanche si rallegrava) quando un pretendente più astuto e risoluto lo ammazzava e ne prendeva il posto. Tutti sapevano che le cose sarebbero continuate come prima.

Eppure, nonostante tutto, l'Iran lavorava i campi e i metalli, produceva beni materiali e opere letterarie, insomma viveva in un precario, instabile equilibrio fra Stato («dawlat») e società civile («melli»). Una fitta rete di relazioni sociali, interpersonali, familiari, tribali, collegava città e villaggi, contadini e mercanti. Perno della vita, non solo economica, era il bazar, il mercato. Mediatore, custode, protettore, direttore spirituale, guida pratica del popolo era il clero sciita.

La scià (una delle due grandi «confessioni» dell'Islam) è in Iran, da secoli, religione di Stato. Eppure questa definizione ufficiale risulta impropria, sia per difetto, sia per eccesso.

La scià ha permesso agli iranici di affermare e difendere con successo la propria identità



Un drammatico momento della rivoluzione in Iran. A sinistra Khomeini

culturale, linguistica, nazionale, contro arabi e turchi. Ha avuto perciò una funzione analoga a quella del cattolicesimo in Spagna, Irlanda, Polonia, e dell'ortodossia in Grecia. Ma non si è identificata con il potere «laico». Al contrario. Il clero iranico non ha mai riconosciuto come «spienamento» legittimi i sovrani che si sono succeduti sul Trono del Pavone, neanche quelli che (come i Savafidi) pretendevano di discendere da Ali Ibn Abu Talib, il Leone di Dio, cugino e genero del Profeta, «martire» della vera fede e fondatore (suo malgrado e a sua insaputa) della scià stessa.

L'opposizione del clero sciita al trono (opposizione ora aperta, ora dissimulata, ma sempre irriducibile e implacabile) ha un'origine teologica. Da più di mille anni, gli sciiti attendono il ritorno sulla terra dell'ultimo Imam, giusto e legittimo, il Dodicesimo. Fino a quel giorno (che si perde nelle nebbie di un futuro favoloso e sempre molto lontano) nessun capo politico può essere veramente tale. Con un re, un imperatore (un presidente) si possono raggiungere compromessi. Ma non gli si deve fedeltà. Il potere temporale è tollerato. Lo Stato è solo un

«recipiente» in cui vive la comunità dei fedeli. L'interprete genuino della legge non può essere una magistratura laica, ma solo il clero, rappresentante «collettivo» dell'Imam scomparso misteriosamente nell'872 (260 dell'Egira).

Il lettore non creda che stiamo parlando di un improbabile Medio Evo. È vero proprio il contrario. Nel conflitto con lo Stato, il clero, con il trascorrere dei secoli, invece di indebolirsi, si è rafforzato. I ripetuti tentativi degli scià di ridurre i «preti all'obbedienza (come nei paesi islamici a maggioranza sunni-

ta) sono sistematicamente falliti. Il clero sciita ha continuato a rivendicare per sé il compito inderogabile di imporre al governo il rispetto di due dei principi islamici fondamentali: l'esortare a fare il bene e il prevenire e impedire le cattive azioni.

C'è di più. Un principio (contro il clero sciita) è invece indiscusso, anzi esaltato, nell'Islam sciita: il diritto-dovere di ribellarsi all'autorità ingiusta e tirannica. Il musulmano sciita «deve» opporsi con le parole e con gli atti all'autorità politica «che viola il patto con Dio». Se non si rivolta, «non sarà benedetto con la vita eterna».

Tutto ciò avrebbe avuto ben poca importanza pratica se i «preti» (mullah, ulama, ayatollah) avessero mancato l'obiettivo storico: mantenere ed estendere i rapporti con le masse. Ma non è stato così. Il paradosso iraniano consiste in questo: che gli uomini di religione hanno dimostrato una flessibilità, una plasticità, una capacità di adattamento al mondo contemporaneo e ai suoi problemi assolutamente straordinarie e impensabili: maggiori, comunque, di quelle dei laici, di destra o di sinistra.

Le riforme agrarie e i progetti di industrializzazione dello scià, varati con l'assistenza (interessata) delle più famose multinazionali americane, sono falliti riducendo alla fame e alla disperazione quattro milioni di contadini, creando più disoccupazione che nuovi posti di lavoro, rovinando l'economia, divorando e distruggendo ricchezze. Si è creato così un vuoto, che liberal-democratici e marxisti non sono riusciti a riempire. E il clero che si è fatto paladino dei diseredati, che li ha sfamati e organizzati, dandogli una speranza e una prospettiva di emancipazione. Dietro le prediche più o meno retoriche, c'era una capillare diffusione di potere di base alternativo.

In cambio di servizi non sempre trasparenti, ma indispensabili, mercanti e industriali pagavano al clero le tasse prescritte dalla religione, e il clero se ne serviva da un lato per elargire sussidi, dall'altro per costruire centri concreti e visibili di aggregazione popolare: ospedali, ambulatori, scuole. Il sistema del piccolo credito

a commercianti e artigiani, controllato dal clero, si dimostrava più efficiente, e comunque più «umano», delle banche moderne. Le confraternite religiose, il cui compito istituzionale è da sempre l'organizzazione delle sacre rappresentazioni, sono state il vero «tessuto connettivo» delle comunità povere e analfabete che popolavano le sterminate periferie di Teheran e delle altre città iraniane. Protetti dalla fede, sorretti dai mullah, i miserabili hanno resistito meglio dei borghesi all'impatto della forsennata pseudo-modernizzazione. Invece di disgregarsi e di darsi alla droga, si sono raccolti intorno al clero, pronti a dare l'assalto al Palazzo.

A questo punto, a Khomeini (il «papa» del clero sciita) è bastato scitare la manica del suo caffettano perché il trono cadesse. Ma nella manica c'era un asso: il solido, intimo, ferro, secolare rapporto con le masse. Dall'inizio del secolo, la lotta contro l'assolutismo degli scià era stata condotta da tante forze diverse, unite per impedire la riaffermazione di un potere completamente arbitrario, versione modernizzata del dispotismo tradizionale. Ma il messaggio politico recepito dalle masse è stato, quasi soltanto quello mediato dal sistema di comunicazione sciita.

Ascoltati o letti in frettolosi resoconti giornalistici, gli avvenimenti iraniani risultavano incredibili (una sorta di eruzione vulcanica di fanatismo, oscurantismo, barbarie). Studiati un po' più a fondo ci appaiono chiari, comprensibili, perfino logici. Ciò non significa che si debba accettare l'esito della rivoluzione iraniana così com'è. L'uso che Khomeini ha fatto dello straordinario potere conferitogli dalle masse è tutto da discutere. Criticarlo e respingerlo è più che lecito. Non però dall'esterno, da un punto di vista eurocentrico, bensì accettando l'istigazione a «frugare dentro le cose», a scoprire «dall'interno» la «dimensione grandiosa e densa di futuro» di questa «lunga frontiera» più culturale e politica che geografica, di questo crocevia e laboratorio della storia. «Profondo è il peso del passato, dice un proverbio citato dall'autore. Attingervi serve forse a capire meglio il presente, se non a prevedere il futuro.

Arminio Savio