

IL TERZO MILLENNIO SARÀ DEI "NOMADI"?

Un'introduzione profana all'escatologia di San Bonaventura

Il Presidente del Centro di Studi Bonaventuriani di Bagnoregio, Pietro Prini, presenta il saluto ed il ringraziamento a nome del Centro a S.E. Mons. Lorenzo Chiarinelli, Vescovo di Viterbo, che quest'anno onora il nostro Convegno con il contributo di una profonda relazione sulla escatologia bonaventuriana, alla quale si permette di premettere queste riflessioni filosofiche che ne illustrano la situazione di preziosa attualità nei bisogni del nostro tempo.

PIETRO PRINI

Università "La Sapienza", Roma

1. Dopo la dissoluzione dell'Unione Sovietica sono rinati drammaticamente i conflitti tra nazionalità, come di continuo ormai si presentano nelle regioni di confine o dei popoli dell'Asia Minore, dell'America centrale e dell'Africa profonda, che si affacciano con qualche ritardo al cosmopolitismo dell'età della tecnica. Per quanto forti ed antiche siano le ragioni che ci fanno solidali con chi combatte e si sacrifica per il proprio popolo, è impossibile nasconderci la domanda se valga davvero la pena di spargere ancora lagrime e sangue per il sogno (o l'"inganno", come diceva Altiero Spinelli) di un piccolo o comunque anacronistico stato nazionale sovrano. Il futuro dell'umanità è il nazionalismo o non forse il nomadismo? Può parere scandaloso dirlo, ma il senso della nostra epoca va verso la parte dell'uomo nomade, dell'uomo che va di terra in terra, piuttosto che verso la parte del custode e difensore geloso dei confini territoriali e culturali della propria nazionalità.

Ad uno sguardo di superficie il conflitto tra l'uomo e la natura, e precisamente tra lo spazio antropologico, come lo chiamano le scienze umane, e lo spazio cosmologico com'è stato scoperto dalla fisica moderna, sembra insanabile. La civiltà moderna è nata quando lo spazio degli ingegneri si è sostituito a quello dei teologi. Galileo invitava i filosofi aristotelici e i teologi che contestavano le sue osservazioni della volta celeste a vi-

sitare "l'Arsenale di Venezia". Il mondo della nuova fisica è ormai concepito come un giuoco di forze, dalle quali, per il principio d'inerzia, come sarà poi più esattamente formulato da Newton, risultano sia il movimento sia la quiete dei corpi. L'universo è per la nuova scienza totalmente e soltanto *una macchina*. La distruzione dell'idea di un cosmo dotato di qualità e di valori, gerarchico, fondato in un centro, è avvenuta insieme con la geometrizzazione dello spazio omogeneo, isotropo, illimitato.

Il prezzo di questa sostituzione è stato che il mondo è diventato estraneo all'uomo, nella misura in cui gli eventi e le forze che costituiscono la *machina mundi* sono per l'uomo soltanto il materiale e gli strumenti delle sue tecniche di conoscenza e di trasformazione. In questo senso, lo spazio fisico-geometrico della nuova scienza è una violenza contro lo spazio antropologico, contro lo spazio della *terre des hommes*. Si trova qui forse la radice remota delle accuse rivolte alla civiltà occidentale, da cui è nata la scienza moderna, dalle odierne rivendicazioni culturalistiche, nazionalistiche e in generale, antropologiche. Lo spazio antropologico è lo *spazio vissuto* che ci condiziona ed in cui ci orientiamo in un "di fuori" qualitativamente umanizzato. Le differenti maniere di concepire questo "di fuori", questa "ex-staticità" o spazialità costitutiva del nostro essere al mondo, invece di porsi soltanto come atti o stati di coscienza, dice il Merleau-Ponty, «esprimono sempre la vita totale del soggetto, l'energia con la quale egli tende verso un avvenire attraverso il *suo* corpo ed il *suo* mondo» (*Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, p. 327). Perciò il nostro spazio vissuto non è rappresentabile come un oggetto o come una forma che lega l'oggetto al soggetto o come il senso che risulta da un'operazione che lo costituisce, perché è presupposto da qualunque osservazione e gli è essenziale di essere già costituito, così che «esso puo' dare magicamente al paesaggio le sue determinazioni senza mai apparire a se stesso» (*Ibid.*, p. 294). Ciò significa che il nostro spazio vissuto non è soltanto l'ambito neutro o indifferente dove sono situati gli oggetti del nostro bisogno e le attività del nostro lavoro, ma è propriamente il campo d'investimento della nostra pulsione vitale, del nostro desiderio di essere, ossia del nostro autorealizzarci, e dunque il luogo o i luoghi delle *Erscheinungen* o delle "entità affettive" – la nostra casa, l'incrocio delle strade dei nostri percorsi quotidiani, il colore e l'odore della nostra terra natale o in cui ci siamo da gran tempo radicati – che ci con-

cernono personalmente nella totalità della nostra esistenza. Gaston Bachelard, nel suo saggio *La poétique de l'espace* (Paris, 1983, 11^a ed., p. 26) parla della casa natale come del «primo mondo dell'essere umano». «Prima di 'un essere gettato nel mondo', come lo contrassegnano le metafisiche rapide, l'uomo è deposto nella culla della casa. E sempre, nelle nostre fantasticherie, la casa è una grande culla... La vita comincia bene, comincia raccolta, protetta, tutta tiepida nel grembo della casa». In effetti, la casa paterna può costituire il paradigma di una "topo-analisi", come il Bachelard propone di chiamarla, per la descrizione dello spazio antropologico in cui emergeranno via via il senso del *clan*, il radicamento della cultura etnica, l'identità razziale e nazionale.

Il primo dei moderni ad accorgersi con sgomento di quanto fosse estraneo all'uomo reale, in corpo ed anima, ed al suo spazio vissuto il mondo fisico-geometrico, lo spazio omogeneo della nuova scienza, è stato Pascal. «Quanti regni ci ignorano!». «Il silenzio eterno di quegli spazi infiniti mi spaventa» (*Pensées*, Lafuma, 420, 201). Nel nostro tempo il prodigioso avanzare dell'astrofisica è giunto con i suoi radiotelescopi a portarsi vicinissimo al momento dell'origine di questo universo, ad un tempo cosmico dell'ordine di quattrocento milioni di anni dalla grande esplosione, sino ad osservare il quasar 0Q172 che dista da noi circa quindici milioni di anni luce (ma chissà che i rapidi progressi dell'astrofisica non siano a tutt'oggi andati ancora più oltre). Che ne è dell'uomo nella straordinaria costruzione teorica dello spazio curvo dell'universo in espansione? Per quanto si siano venute moltiplicando nel secolo appena trascorso, in nome del superamento del principio etnocentrico, le denunce contro la violenza della cultura europea sopra le altre culture, è incontrovertibile il fatto che l'avventura più alta dell'uomo moderno, prima in Europa e poi su tutti i continenti, è stata, come non è mai avvenuto nella storia, una meravigliosa ed irreversibile avventura della conoscenza. Ma l'intelletto matematico può davvero soppiantare l'anima, l'albero della vita, nel mondo dell'uomo? Jacques Monod, l'eminente biologo molecolare, era arrivato a persuadersene, concludendo il suo celebre saggio *Le hasard et la nécessité* (Paris, 1970, pp. 187s.) con questa nota tragica già da molti ricordata: «Occorre che l'uomo si svegli dal suo millenario sogno, per scoprire la sua solitudine completa, la sua estraneità radicale. Egli ora sa che è come uno zingaro ai margini dell'universo in cui deve vivere. Un universo sordo alla sua musica, indifferente alle sue speranze, alle sue sofferenze, ai suoi crimini».

Ebbene, io ritengo che l'immagine dell'universo come ci è suggerita dagli ultimi sviluppi della fisica stia conducendoci ad una decisiva eliminazione di questa idea della extra-territorialità dell'uomo dalla natura. L'uomo è o si avvia ad essere essenzialmente un "nomade" senza fissa dimora, non ai margini dell'universo, ma proprio perché è *dentro* il flusso dinamico e continuamente mutevole della materia di cui l'universo è costituito. Alla concezione statica o sostanzialistica della realtà – dalla *res extensa* di Cartesio alle entità basilari o "mattoni fondamentali" univocamente localizzati, che sono ancora presupposti oggi da alcune ipotesi fisiche forse antiquate – la nuova fisica ha sostituito la concezione dell'universo come una rete dinamica di eventi interconnessi. Non c'è alcuna proprietà di questa rete che possa considerarsi fondamentale: tutte le sue proprietà e ciascuna di esse traggono la coerenza complessiva delle loro connessioni dalla struttura dell'intera rete. Per questa scoperta "il segreto della natura" sta nella instabilità dinamica al livello microscopico, ossia nelle piccole variazioni "casuali" che spezzano gli equilibri dei sistemi chiusi, come la scintilla di cui parlava Leibniz, che può far saltare in aria un'intera città. La competizione, e dunque lo squilibrio l'"effetto sinergico" di Haken o la "fluttuazione" di Prigogine o la "catastrofe" algebrico-geometrica di Thom, sono altrettante espressioni per dire che «il conflitto è il padre di tutte le cose». Ma a differenza della dialettica inflessibilmente ciclica del saggio di Efeso – il "giorno" e la "notte", la "salute" e la "malattia", la "vita" e la "morte" – questo principio oggi è inteso come la molla che fa scattare il *nuovo*, il *veramente diverso*, la cui raggiunta stabilità strutturale avrà poi maggiore capacità di resistere, sia pure provvisoriamente, alle successive perturbazioni dell'inquieta natura.

2. In questo contesto il senso dell'"uomo nomade" si presenta come una categoria centrale per la comprensione dell'uomo di oggi. In quell'unificarsi transculturale irreversibile che è la civiltà della tecnica, si viene imponendo la *metafisica degli eventi*, il cui essere sta soltanto nel loro interagire gli uni con gli altri. La totale mobilità dell'universo che si espande coinvolge la vita di ogni uomo. Ogni uomo è per essenza *Homo viator*, 'uno che cammina' nella corrente del mondo, essendo disponibile ad un perenne rinnovarsi nel rinnovarsi di tutto ciò che lo circonda: il cielo e la terra, le cose e gli affetti, le istituzioni ed i suoi stessi compagni di viaggio, le gratificazioni o le frustrazioni

del suo lavoro quotidiano, le suggestioni o gli inganni della sua libertà. In un'età delle trasformazioni rapide come la nostra l'uomo *riscopre la propria natura nomade*. Ne sono espressioni significative le ricerche impazienti di nuove esperienze, di nuovi stili di vita e di nuovi linguaggi, che in questi ultimi decenni nel mondo giovanile dei paesi più avanzati della civiltà industriale hanno assunto le forme di protesta del "contro-sistema". La riscoperta di un nuovo gusto di pratiche artigianali dimenticate e l'instaurarsi di rapporti umani non convenzionali, gli esperimenti coraggiosi o ingenui di nuove forme di organizzazione sociale, l'evasione dal caos meccanizzato della città e il desiderio della festa che ritrova forze e ritmi cosmici reali o presunti in una nuova civiltà delle sensazioni intense, sono soltanto alcuni degli aspetti in cui si viene manifestando, in maniera sconcertante o anche goffa ed incerta, questa liberazione giovanile da quella che il mio maestro Gabriel Marcel chiamava «la soffocante tristezza di un mondo regolato sull'idea di funzione», che sta avendo la sua controfigura disperata nell'inferno della droga. È proprio questa, nella sua forma paradigmatica, l'oscura minaccia in cui pare dissolversi tragicamente quel desiderio della "fantasia al potere" dei giovani contestatori degli Anni Sessanta che volevano cambiare la vita e l'abbigliamento, la musica ed i conformismi sociali e politici.

Il compito ineludibile ed urgente della nostra antropologia è oggi quello di chiarire le cause che impediscono all'uomo di *essere alla pari della sua scoperta scientifica, e dunque transculturale, del mondo fisico*, e di riconoscere in questa l'invito ad una "nuova alleanza", come diceva biblicamente Prigogine, con la verità del divenire che crea.

Il carattere "nomade" dell'uomo non è un male o una condizione inibente, come spesso l'antropologia dell'uomo 'senza terra' o 'lontano dalla sua terra' ci ha abituato ad intenderlo, ma è invece un male tutto ciò che gli impedisce di esserlo veramente. Se si volesse designare di questo male qualche forma esemplare, io ne indicherei due principalmente che costituiscono, sul piano psichico e sociale, un effetto ritardante, intrinsecamente reazionario, di quella civiltà dei nomadi che sarà la civiltà del terzo millennio. La prima è quella tendenza inconscia a chiudersi nei limiti imposti dalla stabilità intoccabile dell'ordine, delle istituzioni e degli averi, che nelle sue espressioni patologiche gli psichiatri riconoscono nel *typus melancholicus*, di cui ha parlato magistralmente per esempio il Tellenbach in un suo saggio clas-

sico di alcuni decenni fa. La struttura che regge i rapporti essenziali che intraprendono con gli altri e con se stessi gli psicopatici, che nel linguaggio psichiatrico sono chiamati "malinconici", è costituita da un certo modo di chiudersi della loro vita in uno spazio "limitato". Il limite di questo spazio non è quel confine di ragionevolezza in cui la vita dell'uomo si protegge contro la minaccia della propria dismisura – la minaccia della *Ybris*, come i greci chiamavano la smisuratezza, la tracotanza, che dev'essere allontanata con la saggezza del *medèn àgan*: «Non fare nulla al di là delle tue possibilità!» –; e neppure è quella barriera di protezione che ciascuno si costruisce contro l'assalto imprevisto delle cose avverse, ma è invece costituito dalla tendenza fobica a mettersi al riparo da ogni "novità" che turbi in un modo o nell'altro un certo ordine della propria vita che la mantiene attaccata a ciò che le è più vicino, alle abitudini cronometricamente precise della propria giornata, alle idee ed ai gusti immobilmente ed una volta per sempre stabiliti nella propria condotta. Anziché riconoscere ed accettare la propria situazione nel mondo, per farne il punto di forza delle proprie scelte, il *typus melancholicus* costituisce egli stesso la *propria* situazione, è, si direbbe "situativo", piuttosto che "situato", fino al punto da non potersi più tirare fuori dal contesto "ipernòmico" che egli stesso si è dato e che non può più trasgredire. L'angoscia di questa forma di depressione sta nel suo bloccarsi nella stabilità del non aver più niente da desiderare, della vita monotona dell'ordine senza senso, come per collocarsi al di qua di ogni desiderio possibile, in una zona di sicurezza senza scelte. Non sembri strano agli antropologi culturali, ma non è legittimo chiedersi quanta parte abbia questa nascosta patologia della depressione malinconica in molte odierne tendenze all'isolamento territoriale, al nazionalismo riduttivo ed escludente, al regresso nell'arcaico culturale? Forse vale la pena di pensarci mettendo in questione tante scontate simpatie di quello che chiamerei il culturalismo ingenuo che ha avuto ed ha consensi ed appoggi, per esempio, in una certa politica dell'UNESCO, oltre che nella facile divulgazione dei *mass media*. La cultura del "particolare", per parlare alla Hegel, è verso l'universale, verso il dialogo cosmopolitico non *verso la caduta del desiderio, verso l'immobilità del ripetitivo*. In questa medesima prospettiva di senso, anche l'atto dell'emigrare, che ha riempito di tanta amarezza nostalgica: la *saudade* della letteratura popolare portoghese, non potrebbe invece essere riaccolto come un gesto di apertura di

quella *largeur de vie* che è, secondo Minkovski, la componente di fondo dello "spazio chiaro"?

Il correlato del rifiuto del nuovo nella depressione che conduce alle diverse forme dell'isolamento culturale, sociale e politico, è la seconda forma dell'anti-nomadismo, ed è lo spirito della "società chiusa" che *esclude o tende ad escludere chi viene da lontano*, lo "straniero" che tenta di penetrarla e di entrare a farne parte. Qui la letteratura sociologica della "segregazione" è molto ricca, come tutti sappiamo ed abbiamo potuto constatare in una esemplare documentazione. I nuovi venuti appaiono "strani, insoliti e minacciosi" alla gente del luogo, anche indipendentemente dagli interessi economici, sociali o politici minacciati. «Lo straniero in casa mia può essere cattivo o buono - canta Rudyard Kipling nella poesia *Lo straniero* -, ma non posso dire quali poteri lo dominano - quali ragioni guidano il suo temperamento; né quando gli dèi della sua terra lontana - possono riafferrare il suo sangue -». Ecco, di fronte a questo vasto problema che si verrà sempre più ingrandendo verso il progredire del Duemila, verso la futura civiltà in cui tutti gli uomini, in un modo o nell'altro, saranno migranti, mi pare che si manifesti anzitutto l'insostituibile forza chiarificatrice della scienza, di cui non sarà mai abbastanza sottolineato il carattere genuinamente transculturale, planetario, nella sua eliminazione di ogni assoluto terrestre.

Ma di qui appare anche la necessità sempre meno eludibile di un autentico ecumenismo religioso che fornisca all' "uomo nomade", liberato nel flusso del divenire cosmico, l'*axis mundi*, l'orientamento del suo camminare che va, il senso creativo che lo preservi e lo difenda da quella sregolatezza, da quel «*dérèglement de tous les sens*» che minaccia di dissolvere il nomadismo come valore e come stile di vita, che non è l'abbandono dei parametri arcaici della cultura nativa, ma piuttosto la loro disponibilità a quella *compossibilità delle differenze* che sarà - o almeno speriamo che sia - il segno operativo della civiltà di domani. Su questa via appare l'attualità eccezionale dell'escatologismo del francescanesimo primitivo.

