

La scomparsa come narrazione di resistenza.

Corrado Punzi
Università del Salento

Abstract

Ettore Majorana, fisico geniale scomparso nel nulla nel 1938, viene descritto come l'archetipo della modernità, ma anche di colui che la rifiuta, mettendo sotto *impasse* il diritto e sfuggendo alla struttura di aspettative in cui la famiglia, lo Stato e l'Università hanno chiuso la sua esistenza, come in una gabbia d'acciaio. La sua scomparsa è la narrazione del disagio dell'individuo moderno e, insieme, delle possibilità di resistenza allo spirito del capitalismo.

Parole chiave: identità, scomparsa, modernità, resistenza, narrazione

Abstract

Ettore Majorana was a brilliant physicist who disappeared under mysterious circumstances in 1938. He is described as the archetype of the modernity, but also the one who refuses it, putting a strain on law and escaping from the structure of social expectations where the family, the State and the university looked his existence, like in a steel cage. His disappearance is both the narration of the modern character's uneasiness and the chances of resistance to the capitalism spirit.

Keywords: identity, disappearance, modernity, strength, storytelling

Introduzione

Ettore Majorana era uno dei fisici del gruppo coordinato da Enrico Fermi, passato alla storia come “i ragazzi di via Panisperna”. Erano gli anni precedenti alla Seconda Guerra Mondiale e “i ragazzi” portavano avanti studi atomici che poi avrebbero condotto, inaspettatamente, alla fissione nucleare. Di Majorana, Fermi disse che era di una genialità pari a quella di Galilei o di Newton. La fama di Ettore, però, anche oggi, non è affatto pari alla sua eccezionalità intellettuale. Questo perché Ettore difficilmente si trova nei libri di scuola. Forse la ragione principale è che Majorana stracciava o bruciava quasi tutti gli articoli e le intuizioni che scriveva. E la scienza, per ricordare qualcuno in modo ridondante, richiede ci si esponga all'osservazione dell'altro: comunicando e scrivendo, lasciandosi giudicare e collocare in una scala gerarchica. Precisamente tutto quello che Ettore si rifiutava di fare o che quando realizzava distruggeva poco dopo, non lasciando traccia. D'altra parte, Majorana era convinto - come disse al suo collega Amaldi - che «La fisica è su una strada sbagliata. Siamo tutti su una strada sbagliata» (Magueijo, 2010: 215-216). Forse quella strada che nel 1938 portò Enrico Fermi a vincere il Premio Nobel per la Fisica e ad andare negli Stati Uniti per collaborare alla realizzazione della futura bomba atomica. Nello stesso anno, invece, Majorana sceglieva un'altra *strada* e

scompariva nel nulla, come ne “Il fu Mattia Pascal”, uno dei testi di Pirandello che amava di più insieme a “Uno, nessuno, centomila” e “Come tu mi vuoi”. Tuttavia, se nel 1975 Leonardo Sciascia non avesse scritto “La scomparsa di Majorana”, probabilmente Ettore sarebbe rimasto un genio quasi misconosciuto. Per spiegare le ragioni del suo interesse nei confronti di Ettore Majorana, Sciascia scrisse un articolo su “La Stampa”, nel quale riportò e commentò alcune parole di Albert Camus: « “Vivere contro un muro, è vita da cani. Ebbene, gli uomini della mia generazione e di quella che entra oggi nelle fabbriche e nelle facoltà, hanno vissuto e vivono sempre più come cani”. Grazie anche alla scienza, grazie soprattutto alla scienza». Agli occhi di Sciascia, Ettore Majorana, scomparendo nel nulla, si rendeva una figura mitica: incarnava, precisamente, il mito del rifiuto della scienza. Tuttavia, nel romanzo, tale rifiuto appariva soprattutto legato ai possibili pericoli della fisica nucleare. Invece, citando questo passo di Camus, Sciascia sostiene, indirettamente, che Majorana possa rappresentare, più in generale, il rifiuto della modernità. Insieme a Camus, infatti, Sciascia prende atto dei paradossi del progresso, dell'implosione della modernità: Majorana, rifiutando se stesso, rinnega contemporaneamente la scienza e le invenzioni del progresso, che producono nuovi muri e nuove barriere e intrappolano la vita in un vicolo cieco come il destino, trasformandola in una *vita da cani*. È per evitare questa *vita da cani* che probabilmente anche Möbius, protagonista de “I fisici” - una opera teatrale del tragediografo svizzero Friedrich Dürrenmatt (1985) -, preferisce fingersi pazzo e farsi rinchiudere in manicomio, bruciando tutti i suoi appunti. Qui, il manicomio è una scelta eticamente più dignitosa rispetto a quella di accettare la fama e la ricchezza in cambio della consegna, al potere politico, di formule di fisica nucleare che potrebbero mettere in pericolo l'intera umanità. «Il mio senso di responsabilità mi costrinse a seguire un'altra via» (Dürrenmatt, 1985: 70), così motiva la sua scelta Möbius, ritenendo di poter essere meno in *trappola* in manicomio che in società. Sembrerebbe quasi che Dürrenmatt si sia ispirato alla vita di Ettore Majorana per concepire quest'opera in cui la fisica diventa la filosofia del nostro tempo, la critica della modernità. Möbius conclude il suo personale pamphlet contro i *Tempi moderni* dicendo: «oggi è il dovere del genio, restare misconosciuto» (Dürrenmatt, 1985: 71). L'unico dovere che anche Majorana ha perseguito minuziosamente. Come il Möbius del 1962 di Dürrenmatt, così il Majorana *ri-narrato* da Leonardo Sciascia nel 1975, preferisce richiudersi fuori dalla società. Nel suo saggio-romanzo, infatti, Sciascia ipotizzò che Majorana si rinchiusse in un monastero della Calabria, lasciando credere di essere morto. Da allora, scienziati, scrittori, giornalisti, magistrati, registi, hanno cercato di comprendere che fine abbia fatto Ettore Majorana e di addurre delle prove per dimostrare le proprie ipotesi. Così Majorana è stato, tra gli altri, un suicida, un barbone, una vittima dei servizi segreti e un collaborazionista dei nazisti scappato in Argentina insieme ad Eichmann. Nel 2016, però, la Procura di Roma - che aveva riaperto una indagine sulla sua scomparsa -, decise di archiviare il caso, stabilendo che Majorana era vivo in Venezuela fra il 1955 e il 1959, sotto la falsa identità di un certo signor Bini.

Anche qui, ovviamente, si vuole avanzare un'ipotesi sull'enigma di Majorana: il rifiuto di qualsiasi ipotesi. Questa è una ipotesi paradossale ma non contraddittoria, perché il rifiuto di qualsiasi ipotesi non consiste in un'ipotesi che nega tutte le ipotesi altrui tranne se stessa, ma consiste, piuttosto, in un simultaneo accoglimento di tutte le ipotesi, come egualmente valide. La risposta all'enigma non è una soluzione, ma una funzione, «do spazio di tutte le soluzioni possibili, proprio come in matematica», (Magueijo, 2010: 134). Tentando di dimostrare la legittimità di questo approccio e ri-narrando, ancora una volta, il mito di Majorana, si tenterà di narrare quel doppio movimento costitutivo di un'identità moderna: l'oscillamento tra

eteroreferenza e autoreferenza, tra assoggettamento e liberazione, tra identificazione e molteplicità. La storia di Majorana racconterà, quindi, il disagio dell'identità moderna e il suo tentativo di vincerlo tramite pratiche di resistenza e di liberazione.

L'identità e l'etica dell'assoggettamento

L'identità è un problema moderno, perché è solo con la dissoluzione dei ceti che non è più possibile dare per scontata un'identità, cioè pre-stabilirla ascrittivamente tramite la struttura sociale. Con la modernità, gli individui sono liberi di scegliere come *acquisire* la propria identità, ma tale libertà, tuttavia, pone anche un problema, in quanto è il singolo individuo che deve impegnarsi per costruire la propria identità. L'identità, quindi, diventa un problema e un compito per ciascuno. Questo compito richiede ad ognuno di *costruirsi* il proprio futuro e collega le modalità di gestione del tempo alla propria identità. La libertà di scelta che caratterizza la modernità diventa, allora, anche un *problema* di scelta. In questo contesto, il lavoro è il principale *medium* moderno per la gestione del tempo e per la realizzazione della carriera e, simultaneamente, della propria identità, in quanto «la carriera diventa uno dei processi più importanti per forgiare la concezione che uno ha di se stesso» (Luhmann, Schorr, 1988: 293)¹. La differenziazione funzionale della società moderna, infatti, non si ripercuote soltanto su una maggiore importanza della carriera nel sistema economico, ma «fa diventare carriera tutto il corso della vita» e, di conseguenza, «non è possibile sottrarre la propria valutazione di sé [...] alla tensione creata dalla carriera» (Luhmann, Schorr, 1988: 293). L'identità del singolo «si determina ormai solo come una cosa, come elemento statistico, come *success or failure*» (Horkheimer, Adorno, 2010: 36). D'altra parte, l'etimologia del termine inglese *career* rimanda a una “strada per carri” e indicava la strada lavorativa corretta, cioè quella diritta e giusta da seguire tutta la vita, al fine di arrivare alla meta prefissata (Sennett, 2001: 9).

Per comprendere quanto la carriera sia uno dei valori centrali della modernità può essere utile rimandare all'analisi di Max Weber (2006) sul nesso tra religione protestante ed economia e a quella di Michel Foucault (2005) sull'influenza dell'intera religione cristiana sulla politica. Se Max Weber, infatti, ha dimostrato come lo spirito carrieristico del capitalismo sia connesso all'etica religiosa protestante, Michel Foucault ha chiarito come la politica abbia mutuato le funzioni del potere pastorale cristiano ovvero l'idea di un pastore che sorveglia il gregge e lo conduce alla salvezza. Dall'incrocio delle analisi weberiana e foucaultiana², è possibile ottenere un quadro di come l'etica pastorale cristiana, tanto cattolica quanto protestante, abbia influenzato l'ordine del discorso della modernità. Quest'ultima ha così dimostrato tutta la sua ambivalenza, cioè la compenetrazione di razionalità e irrazionalità o, meglio, la riduzione dell'irrazionale nella logica del razionale, la ricollocazione funzionale della religione. Foucault, come Weber, descrive la nascita della modernità a partire dal processo di progressiva razionalizzazione della società. Tuttavia, entrambi, contrariamente alla gran parte degli scienziati sociali, non ritengono che la *ratio* abbia determinato in modo esclusivo un processo di secolarizzazione della società e quindi una sostituzione dei modelli della tradizione. Essi, infatti,

¹ La carriera segna definitivamente il passaggio da un'identità premoderna ascrittiva ad una acquisitiva, poiché la carriera indica «una sequela di eventi selettivi che le persone riferiscono a caratteristiche giudicate positivamente o negativamente o che, in altri casi, liberano da tali riferimenti: nel caso limite li riferiscono alla vita o alla morte, per il resto, a conoscenze ed abilità conferite, a ruoli, cariche, voti, valutazioni, indici di stima, appartenenza a sistemi sociali, introiti o ad altre qualità *acquisibili*» (Luhmann, Schorr, 1988: 291).

² Cfr. Owen (1994), Szakolczai (1998).

da una parte riconoscono l'inevitabile processo di secolarizzazione, ma dall'altra credono che la religione continui ad esercitare un'influenza rilevante su molti aspetti sociali, anche perché i confini tra razionalità e irrazionalità non sono rigidi. Per entrambi «il passaggio alla modernità delle società occidentali sarebbe quindi un processo ambivalente, segnato, paradossalmente, tanto dall'indebolimento quanto dal rafforzamento dell'influenza esercitata dall'etica cristiana sulle condotte degli individui e delle comunità» (Bernini, 2008: 148). Foucault ha dimostrato la radice comune a cattolici e protestanti, spiegando come le stesse guerre di religione non siano mai state rivoluzioni antipastorali: il pastorato non è mai stato messo in dubbio, semmai sono state lotte per comprendere chi e in che modo avesse il diritto di governare gli uomini. Pertanto, la Riforma protestante non ha mai negato l'etica pastorale cristiana, ma ha solo rivendicato il diritto ad un pastorato più flessibile e sganciato dalla struttura gerarchica della Chiesa. In questo modo la Riforma – insieme all'Illuminismo e alla Rivoluzione Francese – promuovendo l'autonomia del soggetto, ha sdoganato la *soggettività* come il principio dell'età moderna (Habermas, 1997: 17). D'altra parte, la Controriforma ha solo ricollocato il pastorato in una piramide gerarchica. Sia per i protestanti che per i cattolici, pertanto, rimane centrale l'etica pastorale cristiana, cioè l'idea di un agire finalizzato ad una salvezza nell'aldilà. Anche grazie a quest'etica e alla sua successiva secolarizzazione, il futuro è diventato il tempo della modernità, il tempo dell'autolegittimazione del potere. È grazie alle grandi religioni mondiali che è stato possibile costruire e diffondere questa sorta di teologia del futuro, cioè la fede in una meta che viene sempre più allontanata. Il futuro svolge così una funzione di *addomesticamento*, perché è in grado di far ottenere una obbedienza incondizionata al proprio ethos: «Le mete remote devono acquistare significato, quelle prossime devono sempre più perdere peso, per apparire infine senza valore» (Canetti, 2004: 49). In questo modo, le religioni possono giustificare e far sopportare i dolori e le sofferenze terrene, così come gli altri sistemi sociali, dalla famiglia alla politica all'economia, possono fare con i sacrifici del presente. Il futuro, così, è lo *Zeitgeist* che promuove, contemporaneamente, l'incertezza, la contingenza, le infinite possibilità. È il tempo in cui tutto sarà diverso dal passato, perché la modernità, che vive nell'accelerazione, si caratterizza per la crescente differenza tra ambito dell'esperienza e orizzonte delle aspettative, in quanto le aspettative si sono sempre più allontanate dalle esperienze fatte in precedenza (Koselleck, 1972). È prospettando queste infinite possibilità, è con la promessa di un futuro incerto ma eccezionale rispetto al passato, che la politica e l'economia e la famiglia, sulle tracce dell'etica religiosa, ottengono obbedienza al proprio ethos.

«La struttura della carriera nel momento in cui viene vissuta, adottata e non rifiutata, porta ad uno spostamento in avanti delle rilevanze e al dominio del futuro sul presente: e precisamente di un futuro che rimane, nonostante la sua rilevanza dominante, indeciso e incerto» (Luhmann, Schorr, 1988: 299).

Weber spiega come la religione protestante abbia fornito all'individuo moderno sia la fede nel futuro, sia la possibilità di rendere certo, con il proprio agire, un futuro che appare incerto. Tuttavia, tale certezza, come dimostra l'analisi di Foucault, è garantita da tutto il cristianesimo, tanto protestante quanto cattolico: la certezza, infatti, consiste nella convinzione di essere graditi a Dio e quindi di poter raggiungere la salvezza. Secondo Weber, però, i protestanti possiedono un'espressione, *Beruf*, che non è usata dai popoli prevalentemente cattolici e che chiarisce una specifica modalità protestante per raggiungere la salvezza. Infatti, il termine tedesco *Beruf*, così come ancor di più quello inglese *calling*, indicano un *compito* assegnato da Dio:

«l'unico modo di essere graditi a Dio non sta nel sorpassare la moralità intramondana con l'ascesi monacale, ma consiste esclusivamente nell'adempiere ai doveri intramondani, quali risultano dalla posizione occupata dall'individuo nella vita, ossia dalla sua professione, che appunto perciò diventa la sua "vocazione"» (Weber, 2006: 102).

Pertanto, a partire dalla prospettiva di Weber, si può sostenere che l'identità moderna diventi un *compito* da realizzare con il lavoro e soprattutto con la carriera, grazie innanzitutto all'etica protestante. Tuttavia, come molte delle critiche avanzate nei confronti della tesi di Weber hanno dimostrato³, è bene non accentuare eccessivamente il nesso tra riforma protestante e capitalismo, anche perché – come poi ha dimostrato anche Foucault (2005) – il ruolo del cattolicesimo pastorale è altrettanto consistente. La differenza sostanziale tra protestanti e cattolici consiste soltanto nel fatto che per i cattolici il *compito* assegnato da Dio è prevalentemente extramondano. Solo con la secolarizzazione e con l'acquisizione politica della pastorale cristiana, è stato possibile ricollocare funzionalmente questa etica religiosa in ambito intramondano: le modalità per raggiungere la salvezza si sono specificate in una economia di meriti e demeriti e così il pastorato è stato *governamentalizzato*, trasformato in un'etica laica, finalizzata alla produzione di identità docili politicamente e utili economicamente. Da una parte, quindi, l'etica pastorale protestante può essere connessa all'intramondanità e all'incentivazione di un agire autodiretto e, dall'altra, l'etica pastorale cattolica all'extramondanità (iniziale) e alla incentivazione di un agire eterodiretto: entrambi gli agire, tuttavia, sarebbero comunque funzionali alla *ratio* del capitalismo.

D'altra parte, come sottolinea Sennet (2001: 122), il termine weberiano di *Beruf* può essere inteso come «l'equivalente tedesco di "carriera"» perché «mette in risalto l'importanza del lavoro come narrazione e lo sviluppo della personalità reso possibile solo da uno sforzo organizzato e a lungo termine». Anche Foucault, del resto, quando ricostruisce la genealogia del pastorato cristiano e del «governo degli uomini» evidenzia come il termine «governo», prima di assumere una valenza politica a partire dal XVI secolo, ricoprì un vasto campo semantico e indicasse, tra le altre cose, il «seguire o far seguire un percorso». Governo, carriera e *beruf*, quindi, presenterebbero delle analogie connesse al *compito* di seguire una strada. Solo seguendo questo compito e questa strada, l'individuo può divenire effettivamente *moderno*, riducendo la sua identità «a un nodo o a un crocevia di reazioni e comportamenti convenzionali che si attendono praticamente da lui. L'animismo aveva vivificato le cose; l'industrialismo reifica le anime» (Horkheimer-Adorno, 2010: 35-36). Da questa prospettiva, la frase di Ettore Majorana, «Siamo tutti su una strada sbagliata», assume tutta la sua potenza critica nei confronti della *strada* tracciata dalla modernità capitalista.

La famiglia Majorana, in effetti, tentò di fabbricare l'identità di Ettore sin da quando era piccolo: attraverso l'etica e lo spirito della modernità, rinchiudendolo nella loro struttura di aspettative. Già prima di Ettore, molti Majorana si erano distinti in società: grazie a un lavoro *durissimo*, trasformato in un fine a se stesso, in una *vocazione*, erano diventati economisti e giuristi riconosciuti, più volte ministri e senatori del regio parlamento: «dovettero sgobbare tantissimo per ottenere questi risultati», come ricorda una loro zia. Anche Ettore e i suoi fratelli, come i loro predecessori, dovettero sopportare un *regime* educativo durissimo: «Si alzavano alle sei e lavoravano tutto il giorno seguendo un rigido programma di studi steso da loro padre, interrompendosi con pause brevissime per i pasti o per andare al bagno. E non smettevano fino

³ Cfr. Pellicani (1988), Lüthy (1971), Samuelsson (1973).

a notte, prima di essere spediti al letto. È così che si costruivano i successi della famiglia. Quei bambini non giocavano» (Magueijo, 2010: 40). Ettore, in particolare, aveva dimostrato una precoce genialità, tanto che la madre, già all'età di quattro anni, lo obbligava a estrarre radici cubiche a mente davanti alle amiche nel salotto di casa. Era come se Ettore testimoniassse davanti alla società sia il valore della genetica familiare, sia la validità dei metodi educativi della famiglia. Ma Ettore, già allora, si nascondeva sotto il tavolo per sfuggire alla «osservazione di secondo ordine» (Luhmann, 2006: 26) della madre e delle sue amiche, ad una sorta di panoptismo familiare. Nascondendosi, ma continuando a svolgere la funzione richiesta dalla madre, Ettore tentava di rendere invisibile la propria vergogna: la vergogna di essere un genio e di essere costantemente spiato dalla famiglia, esposto. Se l'identità è «mantenere a distanza» perché «presuppone un relazionarsi e concerne sempre l'altra parte della relazione» (Luhmann, 1983: 204), allora il genio, in quanto esaltazione della differenza, è una radicalizzazione dell'identità, cioè un accrescimento della distanza. La timidezza di Ettore, allora, è una resistenza alla costante esposizione della sua differenza, cioè della sua estrema alterità. La famiglia, esibendolo in modo spettacolare, lo tiene sempre più a distanza dal mondo e dagli altri. Il genio diventa, quindi, la sacralizzazione della distanza. E la vergogna, di cui si colorava il volto e l'agire di Ettore, è la testimonianza di tale separazione. Come ha spiegato Levinas, la vergogna lascia apparire «il fatto di essere inchiodati a se stessi, l'impossibilità radicale di fuggirci per nasconderci a noi stessi» (Agamben, 2010: 97). Ettore, nascondendosi sotto il tavolo, non vuole solo sfuggire alla tortura circense organizzata dalla madre, ma vorrebbe sfuggire alla sua estrema alterità, al suo essere genio, all'impossibilità di essere uguale agli altri. E così la sua vergogna testimonia il suo dissesto, il suo «perdersi come soggetto. Questo doppio movimento, insieme di soggettivazione e di desoggettivazione, è la vergogna» (Agamben, 2010: 97). La vergogna infantile di Ettore può essere vista come manifestazione embrionale di quella che, in età adulta, diventerà un'esplicita *resistenza* all'etica familiare.

Crescendo, però, Ettore dovette liberarsi anche della propria vergogna e convivere con la propria genialità. A sette anni vinse un torneo di scacchi contro professionisti adulti e un quotidiano locale riportò la notizia quasi con sgomento. La manifestazione della sua genialità spingeva così i suoi genitori ad avere aspettative ancora maggiori e, di conseguenza, ad avere una rigidità nella sua educazione superiore rispetto a quella degli altri figli, poiché la rigidità era direttamente proporzionale alle aspettative che rivestivano su di lui. Per queste ragioni, Ettore non visse un'infanzia simile a quella dei suoi coetanei: «poiché non gli era mai permesso uscire a giocare a biglie con gli altri bambini, insieme al suo talento doveva portarsi sulle spalle altrettanta solitudine» (Magueijo, 2010, p. 10). Ettore era solo con la sua famiglia e con i suoi libri, sotto lo sguardo costante della madre. La genialità, quindi, avrebbe gradualmente inchiodato Ettore, più di qualsiasi altro Majorana, alla sua funzione: alla glorificazione dell'etica del lavoro e della carriera, allo spirito del capitalismo. Di conseguenza, dopo aver seguito le prime classi delle scuole elementari sotto la guida del padre, in casa a Catania, Ettore andò a Roma a studiare presso un prestigioso collegio di gesuiti, insieme al fratello e al cugino.

È facile immaginare quale fosse la vita di Ettore nell'istituto dei gesuiti e quali ripercussioni dovette avere la sua identità, già provata dall'etica del lavoro trasmessa in famiglia. Nelle istituzioni totali, come sono i collegi dei gesuiti, infatti, avviene una vera e propria *spoliazione dell'identità* di chi ne fa parte, perché si attua una sottrazione dei corredi privati e, insieme agli oggetti, una sottrazione del soggetto, cioè dell'identità precedente: così, tramite il disciplinamento, si viene costruiti come nuovi soggetti (Goffman, 2003). Nel collegio dei gesuiti, Ettore fu educato a *disciplinare*, cioè ad applicare al proprio corpo quel dominio che lui,

più tardi, in quanto soggetto, avrebbe applicato al proprio oggetto di studio: alla propria disciplina, appunto. Ettore fu *addestrato* ad obbedire. La religione cattolica, infatti, al contrario di quella protestante e di quelle orientali, è una religione dell'eterodirezione: non a caso impone dogmi e interpretazioni. L'identità di Ettore aveva poco spazio per apprendere la propria autonomia. Riesman parlerebbe, appunto, di individuo eterodiretto. Nel collegio dei gesuiti la *direzione* era finalizzata ad una vera e propria *fabbricazione disciplinare* dell'identità: un'identità che doveva essere in grado di raggiungere l'obbedienza pura, cioè la capacità di obbedire a prescindere da uno scopo. Lo scopo invisibile è il rispetto dell'autorità, l'accettazione e la legittimazione della propria dipendenza⁴.

Pertanto, nel collegio dei gesuiti Ettore poté costruire la sua identità a partire da una sottomissione del suo spazio e del suo tempo ad un controllo gerarchico; a partire da un continuo esercizio e da una continua micro-penalità dei comportamenti. Ettore ha costruito il suo sé consentendo la sua gestione nello spazio e nel tempo, nell'ordine dei suoi discorsi. Nel collegio egli ha vissuto il dominio del pastorato cristiano e dell'ascesi. In particolare, Ettore poté vivere una duplice ascesi: innanzitutto extramondana, per la struttura del collegio simile a quella di un monastero e per i riti di fede e di preghiera a cui venivano sottoposti i bambini; secondariamente, però, Ettore poté esperire anche una ascesi intramondana, perché le norme etiche pastorali non erano un insieme di norme morali astratte, bensì quelle regole che si traducono in comportamento quotidiano, cioè in impulsi pratici all'agire. Il suo comportamento quotidiano era studiare: *Ora et labora*. Attività, però, non fine a se stesse, fuori dal mondo, ma finalizzate a costruire il mondo e, insieme ad esso, una propria carriera. Finalizzate, pertanto, a seguire una strada: quella che porta alla propria identità, un'identità tipicamente moderna. Moderna perché sempre più connessa alla propria autodeterminazione, al successo o al fallimento di una carriera. Un'identità paradossale, perché da una parte finalmente può autodeterminarsi ed essere autoreferenziale, ma dall'altra, a partire da Nietzsche, non è mai originaria. La fabbricazione disciplinare è l'altra parte dell'identità moderna, un'identità che – secondo Nietzsche – non è mai abbastanza moderna perché è inzuppata in un'etica cristiana della compassione e della negazione della vita, in una morale da schiavi.

L'identità e le pratiche di liberazione

Sia in famiglia sia nel collegio dei gesuiti, Ettore era stato sottoposto allo sguardo costante e panoptico dei suoi educatori, al principio moderno della «osservazione di secondo ordine» (Luhmann, 2006: 26). Nella modernità, infatti, la costruzione del senso non è più dogmatica, ma contingente, perché «Quello che viene costruito come realtà è [...] garantito solo dall'osservabilità delle osservazioni» (Luhmann, 2006: 31). Ciò ha come conseguenza quella che Berger (1973) ha definito la «pluralizzazione dei mondi della vita». Questa *pluralizzazione* dovrebbe garantire un aumento dell'autoreferenza e quindi della libertà, ma come accade per molti aspetti della modernità, paradossalmente, c'è maggiore autoreferenza perché c'è maggiore eteroreferenza, c'è maggiore autonomia perché c'è maggiore assoggettamento. In sostanza, nella modernità avviene un simultaneo aumento della libertà dagli altri e della dipendenza dai loro sguardi, cioè dal *riconoscimento sociale*. E la carriera rappresenta l'oggettivazione di questo

⁴ Quando analizza il sistema dell'educazione, Luhmann elabora delle interessanti osservazioni sull'*addomesticamento* dell'identità: «lo scolaro viene trattato nell'insegnamento come una “macchina triviale” [...], cioè come una macchina che ad un input, ad es. una domanda od un compito posto, deve produrre un output singolarmente giusto [...]. Ciò significa innanzitutto che lo stato momentaneo del sistema sperimentato – ad es. se lo scolaro ha una passione momentanea o presta attenzione o si interessa in generale – non gioca alcun ruolo per chi lo promuove» (Luhmann, Schorr, 1988: 193-4).

riconoscimento. D'altra parte, la strettoia sociale del riconoscimento comporta, di conseguenza, una omologazione delle osservazioni di primo ordine alle *osservazioni di secondo ordine* (Luhmann 2006), cioè allo sguardo dell'altro, alle sue aspettative. In questo contesto, la famiglia è il primo e più influente sistema nel quale «ha luogo l'osservazione di secondo ordine, e di cui si può fare esperienza diretta» (Luhmann, 2006: 81). In famiglia, l'indifferenza allo sguardo dell'altro, il rifiuto dell'omologazione, vengono tematizzati come assenza di amore e quindi come comportamento deviante. Allo stesso modo avviene in tutti gli altri sistemi sociali, dalla scienza alla politica, dove il potere ha bisogno dello sguardo di secondo ordine dell'opinione pubblica. Ma la centralità moderna dello sguardo di secondo ordine è stata determinata proprio dalla scienza, laddove è stato demolito ogni tipo di autorità che avesse il potere di annunciare la verità ed è stato sostituito con il medium delle pubblicazioni, cioè con il «sottoporre tutte le osservazioni, che hanno la pretesa di trasmettere sapere, ad una seconda osservazione» (Luhmann, 2006: 24).

Ettore era destinato a subire anche in Università la pressione sociale dello *sguardo di secondo ordine*, perché nell'Istituto di Fisica, tutti seguivano «il mantra “o pubblici o muori” che è parte integrante della sopravvivenza in ambito accademico» (Magueijo, 2010: 110). Per eludere questa pressione, Ettore decise di non farsi osservare e di autorinchiudersi in una costante *spirale del silenzio* (Noelle-Neumann, 2002): in una spirale che lo proteggeva non solo, e semplicisticamente, dalle opinioni altrui, ma dall'etica dominante, dallo spirito e dai mantra del capitalismo. Sin dai primi mesi nell'Istituto di Fisica diretto da Fermi, infatti, Ettore iniziò ad acquisire la sua autonomia dallo sguardo dell'altro e a rendersi autoreferente. Infatti, nonostante producesse teorie da Premio Nobel, anticipando alcune intuizioni che ad Heisenberg valsero appunto il Nobel, si rifiutava di pubblicarle, forse anche perché rifuggiva dall'idea di essere osservato, nel ricordo traumatico del panoptismo spettacolare a cui lo sottoponeva la madre davanti alle sue amiche da salotto.

In questo modo, Ettore non solo si rendeva inosservabile, ma si poneva anche al di fuori della competizione. Al contrario di tutti gli altri, non fece mai il minimo sforzo per ottenere una posizione accademica, come se fosse una lotta indegna da combattere e troppo semplice da vincere, per un genio come lui. D'altra parte, Ettore non apprezzava chi si sbracciasse unicamente per costruirsi una carriera, tanto che anche del suo «amato Schopenhauer», scrisse che da vecchio aveva «l'autentica faccia del professore rabbioso che dopo aver detto male di tutti i cattedratici, finalmente ce l'ha fatta ad avere una cattedra anche lui» (Tonini, 1984: 93). Secondo Sciascia, «come Stendhal Majorana tenta di non fare quel che deve fare, quel che non può non fare» (Sciascia, 1999: 35). Ma Ettore fa venire in mente anche *Bartleby, lo scrivano* di Melville (1853). Bartleby è lo scrivano che non scrive, ma è soprattutto colui che preferisce non adeguarsi alla modernità. Non a caso il sottotitolo del racconto di Melville è *Una storia di Wall Street*: non scrivendo, infatti, Bartleby non si adegua a Wall Street, all'emblema del capitalismo. La sua formula, *I would prefer not to*, è «una sospensione che tiene tutti a distanza» (Deleuze, 2012: 15-16), quindi è una riaffermazione dell'identità come differenza: differenza dallo spirito del capitalismo, dalle logiche della catena di comando. Da questa prospettiva, l'identità di Ettore viene descritta perfettamente dalla definizione dell'identità proposta da Max Frisch, il quale «ha definito l'identità come il *rigetto* di quello che gli altri vogliono che tu sia» (Bauman, 2003: 43).

Nonostante Ettore avesse ricevuto una educazione cattolica, il suo tentare *di non fare quel che deve fare, quel che non può non fare* può essere interpretato, corrispondentemente allo scriba che non scrive, come un oltraggio a quell'etica protestante che il capitalismo assunse, almeno inizialmente, come suo spirito guida. Secondo quest'etica, infatti, non fare quel che si

deve fare è *perdere tempo* e la perdita di tempo è il peccato più grande. Nel *Christian Directory*, come ricorda Weber, Richard Baxter offre un compendio della teologia morale puritana in cui afferma che

«Se Dio vi indica una via dove voi [...] potete guadagnare di più che seguendo un'altra strada, e se voi la rifiutate e seguite il cammino che apporta un guadagno minore, allora voi contrastate uno degli scopi della vostra chiamata (“calling”), voi rifiutate di essere amministratori (“stewarts”) di Dio e di ricevere i suoi doni per poterli usare per lui, se lo dovesse chiedere» (Weber, 2006: 222)

Weber precisa che «la parabola di quel servo che veniva scacciato perché non aveva fatto fruttare il suo talento affidatogli pareva anche esprimere direttamente questo. *Voler* essere povero equivarrebbe a voler essere malato – si argomentava spesso» (Weber, 2006: 222). Ettore, quindi, rifiutandosi di *far fruttare il suo talento*, non solo compie il peccato più grande, sperperando la genialità che Dio gli ha chiesto di amministrare, ma viene visto dagli altri come “malato”, come qualcuno che manifesta evidenti problemi caratteriali. In questo caso, è alla sua personalità che si imputa la sua estrema differenza, la sua estraneità al senso comune. D'altra parte, continua Weber, «Il pensiero dell'*obbligo* dell'uomo nei confronti della proprietà affidatagli [...] pone sulla vita il suo gelido peso. Quanto maggiore diventa il possesso, tanto più grave [...] diventa il sentimento della responsabilità relativa, per cui si deve conservarlo intatto, a gloria di Dio, anzi aumentarlo con un lavoro indefesso» (Weber, 2006: 229). Pertanto, se con *proprietà affidatagli* intendiamo anche la proprietà intellettuale, la proprietà del proprio genio, Ettore allora è rifuggito dal *gelido peso* delle sue responsabilità. Da questa prospettiva, Ettore non è fuggito dai totalitarismi che pure in quegli anni imperversavano nel cuore dell'Europa, ma, ancora più radicalmente, dal potere della burocratizzazione e di quella struttura di aspettative in cui la famiglia, l'Università e lo Stato hanno chiuso la sua esistenza, come in una *gabbia d'acciaio*, come in un *destino ineludibile*. Ettore, pertanto, si rifiuta di partecipare ai rituali produttivi e normalizzanti di quel potere capitalistico che sopravviverà alle dittature e riutilizzerà, con minore intensità ma con maggiore efficacia, le stesse tecniche di governo dell'alterità, di parcellizzazione della vita:

Il rifiuto di Ettore e la sua fuga, tuttavia, hanno anche una funzione creatrice. Secondo Agamben (2012: 55), infatti, lo «scriba che non scrive [...] è la potenza perfetta, che solo un nulla separa ormai dall'atto di creazione». Ogni potenza di essere o di fare qualcosa è «sempre anche potenza di non essere o di non fare. Questa “potenza di non” è il cardine segreto della dottrina aristotelica sulla potenza» (Agamben, 2012: 55). Acquisendo questa potenza, secondo Deleuze (2012: 33), il figlio diventa così un *Originale*, cioè una *Figura solitaria* che non ha padre ed è lui stesso il simbolo della creazione. In questo modo, Majorana diventa critico della modernità, ma perfettamente moderno nella sua autopoieticità, nella sua capacità di costruirsi a partire da sé: si rende creatore del senso, spodestando il padre-Fermi della sua creazione e «della sua parola esemplare e il figlio della sua possibilità di riprodurre o copiare» (Deleuze, 2012: 25).

Conclusioni

Prima di scomparire nel nulla, Ettore invia una serie di messaggi il cui intento sembra solo quello di confondere le tracce e suggerire spiegazioni divergenti. Eppure dal giorno della sua scomparsa fino ad oggi, si rincorrono spiegazioni che sembrano contendersi l'assolutezza della realtà. Con le modalità della sua scomparsa, invece, Ettore ha voluto proprio impedire che si potesse stabilire *una* verità. È come se egli abbia voluto fuggire non solo dalla scienza e dal

potere, ma dalla più generale possibilità di essere osservato. D'altra parte, la sua narrazione muta è, almeno in senso figurato, *antigiuridica*: infatti, se il diritto ha la funzione – come ritiene Luhmann (1977) – di stabilizzare le aspettative, Ettore ha cercato in tutto modi di contrastare la giuridicità del diritto e degli altri osservatori sociali; d'altra parte, Ettore ha anche costretto il diritto ad una *impasse*, perché esso non ha potuto osservare Ettore tramite il suo codice binario. Majorana, infatti, non era osservabile né come vivo né come morto e, di conseguenza, il diritto si è trovato costretto a temporalizzare la sua impossibilità di decidere, risolvendo la sua *impasse* solo nell'aprile del 1939, tramite lo stabilimento della morte presunta e l'archiviazione del caso.

Con la sua scomparsa, Majorana ha inoltre realizzato una perfetta circolarità tra teoria e prassi, perché si è comportato come una particella di quell'universo microscopico che ha sempre studiato. Il lavoro scientifico di Ettore, infatti, si incentrava anch'esso su una scomparsa: la sparizione di energia. Tale sparizione rivelava la presenza di una nuova particella, quasi impossibile da svelare, perché è una particella che può essere simultaneamente qui e altrove. Quindi, Majorana può essere interpretato come *La particella mancante*, come il titolo di un libro affascinante, in cui si sostiene che nella sua vicenda ci sia «Un'analogia perfetta tra scopritore e scoperta, osservatore e osservato» (Magueijo, 2010: 50). Anche dalla recentissima ri-narrazione costruita da Giorgio Agamben (2016) in *Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana*, emerge questa circolarità tra teoria e prassi. Secondo il filosofo italiano, infatti, Majorana - in un suo articolo che si rifiutò di pubblicare e che oggi si definirebbe “non attinente alla disciplina” (*Il valore delle leggi statistiche nella Fisica e nelle scienze sociali*) -, espresse l'idea di una sostanziale analogia tra il *reale* della fisica quantistica e il *reale* delle scienze sociali: in entrambi i casi, il *reale* non avrebbe una sua oggettività, perché dipenderebbe da leggi probabilistiche che impedirebbero qualsiasi sua conoscenza, senza un intervento soggettivo decisivo. Quindi, tanto nel mondo subatomico quanto nel mondo sociale, le leggi della statistica non consentirebbero all'osservatore di esaudire la sua presunzione di *conoscere* la realtà, ma soltanto di governarla, cioè di costruirla: di inventarla. Da questa prospettiva, allora, l'ipotesi presente - che legittima la validità di tutte le ipotesi elaborate finora - è che Majorana abbia applicato alla sua vita le teorie di cui si occupava: rendendosi una particella impossibile da individuare e affidando alla modernità il compito di costruire la *realtà* di Majorana, stabilendo una ed una sola possibilità sulla sua identità, cioè inventando un'altra menzogna, o un'altra verità. Rendendo possibile qualsiasi interpretazione sulla sua scomparsa, Majorana ha dimostrato indirettamente la sua teoria sul rapporto tra l'uomo e quella che ama chiamare *realtà*; nello stesso tempo, Majorana ha voluto sfuggire a qualsiasi tentativo di blocco in una identità, di *arresto* nello spirito della modernità.

In tutta la sua vita Ettore si è autorinchiuso in una *spirale del silenzio*, ma si potrebbe sostenere che lui abbia cominciato a narrare proprio quando ormai non lo poteva più fare: quando è scomparso. L'idea è che il suo silenzio non fosse semplicemente una forma di timidezza, o peggio un germe di follia, ma un modo per proteggere la sua identità dall'oggettivazione del racconto. Grazie al silenzio teneva segreta la sua identità e quindi la sacralizzava. D'altra parte, come ha chiarito Benjamin (1995) nel saggio su *Il narratore*, la modernità si caratterizza per un'atrofia dell'esperienza e, soprattutto, del racconto. Il reduce della prima guerra mondiale, infatti, come archetipo dell'individuo moderno, è incapace di raccontare la sua esperienza, ma non tanto per una indicibilità delle atrocità della guerra, quanto per una sua *inaudibilità*, cioè per l'assenza di una comunità disponibile all'ascolto. Allo stesso modo, si può sostenere che Majorana, durante la sua vita, non avesse una comunità disponibile

ad ascoltare il suo racconto tragico della modernità, i suoi dubbi sulla scienza, il suo disagio ad appiattirsi sulle aspettative dell'altro, a valutare gli individui in relazione alle loro prestazioni e alle loro carriere. È per questo che Ettore in tutta la sua vita, si chiude in una spirale del silenzio che può essere vista come resistenza all'ordine del discorso della modernità. Solo dopo la sua scomparsa, invece, inizia a narrare, perché comprende di poter creare una sua *comunità narrativa*, ma solo nel futuro. Rendendosi mito del rifiuto della scienza e, più in generale, della modernità, Ettore sa di poter parlare alla posterità, a quella che Canetti chiama anche la «massa dei non ancora nati», una comunità immaginaria, che Ettore aiuta a costruire: «è considerato nobile e non vano sforzo il presentire la massa dei non ancora nati, il voler loro bene, il preparare loro una vita migliore e più giusta. Nella preoccupazione generale per il futuro della terra, questo senso dei non ancora nati ha il maggior significato» (Canetti, 2004: 55). Ed è questo il lascito più importante di Ettore, la sua modernità: la possibilità di essere moderno e di criticare la stessa modernità, di rifiutarla, di renderla molteplice e contingente, come la sua identità. Perché se non è possibile scappare dal tempo in cui vive, dall'epoca a cui siamo condannati, è almeno possibile scappare dal suo spirito. Fuggendo dalla propria identità e dalla sua oggettivazione, Ettore ha narrato l'alterità dell'identità moderna e ha invitato a pensare un'alterità possibile per la stessa modernità.

Bibliografia

- Agamben G. (2012), *Bartleby o della contingenza*, in Deleuze G, Agamben G., *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata.
- Agamben G. (2010), *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Arendt H. (1996), *Vita activa*, Bompiani, Milano.
- Baumann Z. (2003), *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma-Bari.
- Benjamin W. (1995), *Angelus Novus*, Einaudi, Torino.
- Berger P. L. (1992), *Robert Musil e il salvataggio del sé*, Rubbettino, Messina.
- Berger P., Berger B., Kellner H. (1973), *La pluralizzazione dei mondi della vita*, in Sciolla L. (a cura di) (1983), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg&Seller, Torino.
- Bernini L. (2008), *Le pecore e il pastore. Critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault*, Liguori Editore, Napoli.
- Canetti E. (2004), *Massa e potere*, Adelphi, Milano.
- Canguilhem G. (1998), *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino.
- Deleuze G. (2012), *Bartleby o la formula*, in Deleuze G, Agamben G., *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata.
- Durrenmatt F., (1985), *I fisici*, Einaudi, Torino.
- Foucault M. (1993), *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino.
- Foucault M. (2001), *Un'estetica dell'esistenza*, in Id, *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, Medusa Edizioni.
- Foucault M. (2005), *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. (2012) *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli.
- Goffmann E. (2003), *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Einaudi, Torino.

- Habermas J. (1997), *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari.
- Horkheimer M., Adorno T. (2010), *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino.
- Jedlowski P. (a cura di) (1992), *Il disagio di essere moderni. Intervista a Peter Berger*, in "Rassegna italiana di Sociologia", a. XXXIII, n. 1, gennaio-marzo.
- Jedlowski P. (2009) *Il racconto come dimora. Heimat e le memorie d'Europa*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Koselleck R. (1972), *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna.
- Luhmann N., Schorr K.-E. (1988), *Il sistema educativo. Problemi di riflessività*, Armando Editore, Roma.
- Luhmann N., (2006), *Osservazioni sul moderno*, Armando Editore, Roma.
- Lüthy H. (1971), *Da Calvino a Rousseau*, Il Mulino, Bologna.
- Magueijo J. (2010), *La particella mancante. Vita e mistero di Ettore Majorana, genio della fisica*, Bur, Milano.
- Nietzsche F. (1976), *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano.
- Nietzsche F. (1977), *La gaia scienza e idilli di Messina*, Adelphi, Milano.
- Noelle-Neumann E. (2002), *La spirale del silenzio. Per una teoria dell'opinione pubblica*, Meltemi, Roma.
- Owen D. (1994), *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and Ambivalence of Reason*, Routledge, London-New York.
- Pellicani L. (1988), *Saggio sulla genesi del capitalismo. Alle origini della modernità*, Milano.
- Ponsetto A. (1986), *Max Weber. Ascesa, crisi e trasformazione del capitalismo*, Milano.
- Rossi P. (1988) *Max Weber. Oltre lo storicismo*, Il Saggiatore, Milano.
- Sciaccia L. (1975), *La scomparsa di Majorana*, Adelphi, Milano.
- Sciolla L. (2010), *L'identità a più dimensioni. Il soggetto e la trasformazione dei legami sociali*, Ediesse, Roma.

Sciolla L. (a cura di) (1983), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg&Seller, Torino.

Sennett R. (2001), *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano.

Simmel G. (2009), *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando Editore, Roma.

Szakolczai A. (1998), *Max Weber and Michel Foucault. Parallel Life-Works*, Routledge, London.

Taylor C. (1994), *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari.

Tonini V. (1984) *Il taccuino incompiuto. Vita segreta di Ettore Majorana*, Armando Editore, Roma.

Weber M. (2006), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Bur, Milano.

Nota bio-bibliografica

Corrado Punzi è PhD e assegnista di ricerca in “Filosofia del diritto”, presso il Dipartimento di Scienze giuridiche dell'Università del Salento. Si occupa della teoria dei sistemi sociali e del post-strutturalismo, focalizzandosi sulla relazione tra potere e costruzione dell'individuo nella modernità. Ha svolto ricerche di antropologia giuridica, realizzando documentari etnografici sui processi di democratizzazione in Italia, Cile e Burundi. Tra le sue pubblicazioni: *Democrazia come paradosso. Luhmann, Foucault e Canetti: sentieri convergenti*, Pensa Multimedia, Lecce, 2011.