

Armando Girotti

AVVENTI ED EVENTI¹

Incipit

Prigogine nel suo testo *Tra il tempo e l'eternità*, prendendo le mosse dal secondo principio della termodinamica ed estendendolo, al di là della meccanica classica, alla stessa scienza, già peraltro messa in crisi da detto principio, ne pone in discussione i canoni fondamentali.

Ma, procediamo con ordine, prima per comprendere i termini della questione, poi per vederne i risvolti anche alla luce del nostro operare quotidiano.

Il problema

Il secondo principio della termodinamica, sostanzialmente enunciato da Carnot nel 1824 e assiomatizzato da Clausius una quarantina d'anni più tardi, afferma che è impossibile che si realizzi una trasformazione capace di far passare spontaneamente il calore da un corpo più freddo ad uno più caldo; in altri termini il calore passa in un solo senso e non in senso contrario, dimostrando con ciò di essere un fenomeno irreversibile.

Tale principio, secondo Prigogine, non solo mette in crisi la meccanica classica nella quale ogni esperimento era reversibile, ma, facendosi forte sia degli studi intorno al calore interpretato come energia cinetica delle molecole, sia di quelli di Boltzmann intorno al concetto di probabilità, egli estende il concetto di irreversibilità a tutta la scienza, ai principi stessi della gnoseologia scientifica. Per gli alunni che non ricordassero o non sapessero a che cosa miravano gli studi probabilistici del fisico austriaco mi esprimerò con un esempio: se su un biliardo due bocce si scontrano, ci sarà almeno un caso in cui esse percorrendo le loro traiettorie, arriveranno probabilmente o nella metà superiore, o nella metà inferiore del biliardo; portando l'esempio tra le molecole di un gas, e immaginandole poste in un recipiente dotato, a metà, di parete mobile, è probabile che le due molecole, scontrandosi, si vadano a disporre dalla stessa parte, per cui, abbassando la parete mobile, potremmo chiuderle in metà spazio; avremo così compresso il gas (prima le molecole occupavano uno spazio x , ora lo stesso numero di molecole occupa uno spazio pari a $x/2$); togliendo la parete, il gas potrà nuovamente espandersi (fenomeno reversibile). All'aumentare del numero delle molecole verosimilmente la probabilità che esse si trovino nella stessa metà è sempre più remota. Dice dunque Boltzmann che la reversibilità non è impossibile, ma tanto più improbabile quanto più numerosi sono gli enti individuali.

Prigogine prende "come punto di partenza l'opera del Boltzmann" affermando che "si tratta del primo atto di un confronto tra gli schemi concettuali della fisica e il problema del tempo," (pp. 10-11) ed invita a ripensare ai canoni stessi su cui la scienza ha fondato il suo sapere e le sue certezze. La scienza, infatti, ha "cercato di prescindere dalla dimensione temporale, collocando le sue leggi in una sfera di eternità", mentre invece "l'insieme delle descrizioni fisiche fenomenologiche... implica la freccia del tempo..." (p. 11). "Il secondo principio della termodinamica... fu il simbolo di una svolta decisiva. La fisica poteva finalmente descrivere la natura in termini di divenire; essa era sul punto di

¹ L'articolo è stato presentato nel Convegno di Studi "A. Cornaro" Padova, 1990, *A partire dal testo di Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, Tra il tempo e l'eternità*, trad. it. Tatasciore, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

poter descrivere, come le altre scienze, un mondo aperto alla storia" (p. 24). Questo significa che "là dove sembrava regnare l'eternità, le scienze e la cultura scoprono ovunque la potenza creatrice del tempo" (p. 25) e dunque "'l'autorità che storicamente è stata conferita a queste teorie" (p. 11) verrà messa in discussione nel momento in cui si vorrà restare aderenti al divenire, materia di ogni ricerca scientifica.

"Fin dalle origini la fisica è stata lacerata dall'opposizione tra tempo ed eternità: tra il tempo irreversibile delle descrizioni fenomenologiche e l'eternità intellegibile delle leggi che dovevano permetterci di interpretare queste descrizioni fenomenologiche" (p. 15) e fin dalle origini la cultura, e la scuola come diretta emanazione della cultura del momento, non si sono poste in discussione; solo raramente [cfr. il caso Socrate] qualcuno si è posto in atteggiamento critico e quando ciò è avvenuto è stato tacciato di eresia o è stato allontanato dal consesso pubblico.

Un caso emblematico, anche se poco citato, sembra essere quello di Telesio.

Egli ha voluto aprire la strada ad una indagine del mondo culturale che non partisse da ipotesi o figurazioni pregiudiziali ma accogliesse e registrasse ciò che il mondo stesso rivela all'esperienza umana. Il titolo della sua opera *De rerum natura iuxta propria principia* esprime appunto l'esigenza fondamentale che Telesio prescriveva alla scienza: quella di intendere e spiegare i fenomeni naturali nei loro naturali rapporti e non nel rapporto immaginato o supposto con altre realtà. La fisica telesiana non aveva certo molta validità e dopo alcuni anni fu superata da quella che Galilei istituì con le sue ricerche: ma queste ricerche, per la loro assoluta libertà da qualsivoglia presupposto dogmatico, si ispirarono senza alcun dubbio alla posizione da Telesio potentemente difesa. La concezione dominante nella filosofia teologica del Medioevo sembrava aver fatto della natura un semplice strumento dell'ordine provvidenziale del mondo, che, perciò, poteva essere intesa e spiegata soltanto in questa sua funzione subordinata. Da questo punto di vista l'indagine obiettiva e disinteressata del mondo naturale, come proponeva Telesio, poteva sembrare inutile o assurda, mentre invece, con la rivendicazione dell'autonomia oggettiva della natura, Telesio rivendicava il valore fondamentale della libertà d'indagine. Che con questa impostazione sia stata aperta alla scienza la via che essa tuttora segue, è cosa che rende merito a Telesio.

Il problema del rifiuto di una verità precostituita è vivo ancor oggi anche se occorre che venga posta in luce e tenuta desta "la nostra esigenza di liberarci dall'immagine tuttora dominante di una razionalità scientifica neutrale, destinata a distruggere quel che non può comprendere, e contro la quale dovrebbero essere difesi i problemi e le passioni che danno senso alla vita umana" (p. 17). Il riferimento di Prigogine alla filosofia di Bergson che "non si interessava di problemi astratti, come la validità delle leggi scientifiche, i confini ultimi della conoscenza..., bensì di ciò che la scienza ci dice del mondo che essa pretende di comprendere," è orientato alla rivalutazione della posizione bergsoniana in quanto "mostra che la scienza è stata feconda ogni volta che è riuscita a negare il tempo..., ma, quando la scienza tenta di ricondurre allo stesso tipo di conoscenza ciò che in natura esprime la potenza inventiva del tempo, non è che la caricatura di se stessa" (p. 21).

La scienza neutrale, la scienza astratta che si pone come verità invadendo il campo della metafisica e ne usurpa il ruolo, ha posto come suo fondamento un tempo fermo, immobile, un tempo zero, astorico, metastorico, dove le leggi esistono al di là del fluire perenne delle cose; due mondi: quello del tempo reale e quello del nontempo, l'uno contenitore di cose, l'altro organizzatore e sovrano delle stesse. Ma la scienza non può disinteressarsi della freccia del tempo, la scienza deve abbandonare il criterio atemporale ed immergersi nella storia, riconsiderare il divenire come uno dei costituenti la natura stessa degli eventi. La ricerca di Bergson e quella di Prigogine sembrano simili quando affermano che occorre porsi criticamente di fronte al determinismo della scienza andando a ridefinire le cose attraverso il recupero del tempo e attraverso la ricerca del senso delle cose stesse. "L'ideale classico della scienza, la scoperta di un mondo intelligibile ma senza memoria, senza storia" (p. 66) dice Prigogine, è un incubo che occorre superare per scoprire la scienza immersa nel

suo divenire.

Ho insistito sui passi di Prigogine in quanto il testo fa riflettere a più piani: la portata del discorso investe non solo le scienze, ma riguarda anche la funzione dell'intellettuale o, più semplicemente, quella della scuola stessa.

La proposta

La proposta può essere questa: l'uomo non è più il conoscitore dell'assoluto, il fattore del modello di verità, ma più correttamente è lo strutturatore (mi si perdoni il neologismo) di un modello di conoscenza che offre agli altri perché lo modifichino, lo sostituiscano, ne parlino o lo ignorino. Tale modello non ha la pretesa di collocarsi al di sopra del mondo che descrive; vi è immerso, è dentro al mondo che cambia, cangiante egli stesso, destinato a non poter attingere il vero.

Proprio questa immersione nelle cose mentre divengono e la difficoltà di considerarle nella loro dimensione, fanno ricordare un aneddoto dal quale possono nascere implicazioni che sembrano dar ragione alla tesi prigoginiana. "Una signorina, entrando nel laboratorio di fisica, scorgendo la sua immagine capovolta in un grande specchio concavo, fece osservare ingenuamente al suo accompagnatore: hanno attaccato quello specchio capovolto. Se avesse fatto qualche passo avanti, verso lo specchio, in modo da oltrepassare il fuoco, ella si sarebbe accorta che la colpa non era di chi l'aveva appeso... Se la natura la indusse in errore, si trattava di un inganno facile a smascherare", ma non sempre è così semplice da scoprire l'abbaglio che si prende nello studio del reale; pensiamo all'esempio di Garnett che descrive le avventure di Alice all'interno di uno specchio; essa è l'immagine di Alicia che vive al di fuori dello specchio, nel nostro mondo. Alicia è alta 120 cm. e, avendo le spalle allo specchio, si trova schiena contro schiena con la sua immagine di nome Alice; ha in mano un metro che appoggia allo specchio, per cui il metro e la sua immagine si equivalgono come misura. Se Alicia si stacca dallo specchio a velocità costante lungo l'asse ottico principale, Alice si muove con una velocità che va rallentando, mentre la sua altezza, a mano a mano che si allontana dallo specchio, diminuisce sempre più. Il problema nasce quando glielo si dice: Alice non ci vorrà credere e prenderà il metro che ha tenuto in mano per dimostrarci che la sua altezza è sempre la stessa, 120 cm.; non vorrà credere neppure che la sua velocità diminuisce progressivamente credendo di potersi allontanare indefinitamente dallo specchio in quanto il suo orizzonte è sempre molto lontano e non può sapere invece che esso finisce nel fuoco dello specchio, dove finiscono tutti i raggi incidenti.²

A che cosa porta questo esempio? Non certo ad insinuare che stiamo vivendo dentro uno specchio, ma a farci ripensare all'oggettività delle leggi che Alice ha scoperto, a rimettere in discussione la certezza gnoseologica della stessa scienza.

Il ruolo del docente d'oggi è lontano, o almeno dovrebbe esserlo, da quella concezione che lo voleva perfetto conoscitore del tutto, portatore di verità, assertore del vero che i discepoli si attendevano considerandolo un oracolo; diventato meno divino, più umano e sarà ancor più credibile se, denunciando la sua ignoranza, si porrà come ricercatore di nuove vie. Socrate, da questo punto di vista, può molto insegnare: sapere di non sapere equivale a ricercare; essere depositari della verità equivale a non porsi in discussione.

Porsi in discussione non significa rinunciare a se stessi, bensì andare in profondità per scoprirsi, per riproporsi rinnovati non nella patina esteriore, ma dall'interno. Il tempo non è estraneo all'uomo; occorre rimodificare il concetto di scienza che analizzava i fatti dal di fuori del tempo; occorre immergere l'analisi nel flusso temporale, nel divenire mentre diviene e tentare la lettura di questo

² L'esempio è liberamente tratto da Clement Durell, *La relatività con le quattro operazioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1970, pp. 17-26.

divenire, consapevoli di non raggiungere una risposta univoca.

Due sono le esemplificazioni con le quali tenterò di spiegare che cosa intendo per immersione degli eventi nel flusso temporale e tale rimodificazione coinvolge sia il docente di storia, sia l'uomo.

I fatti possono essere letti cercando di avvicinare il passato a me o cercando di avvicinare me al passato; nel primo caso sono spinto dalla volontà di decifrarlo alla luce dell'oggi e lo interpreto con categorie ideologiche, nel secondo caso mi metto alla sua presenza cercando di coglierlo tale quale fu quando esso era presente senza introdurre in esso codici di lettura che non gli appartengono. Porsi nella prima dimensione vuol dire cadere in una teologia della storia o in un hegelismo abbastanza subdolo dove il presente diventa il codice di lettura razionale che si inserisce nel passato per leggervi l'oggi; porre se stessi di fronte al passato significa, invece, entrare nel flusso del tempo per cercare di ripercorrerlo. È chiaro che i fatti storici nel primo caso saranno letti come "avventi" che erano già presenti negli avvenimenti passati e che attendevano solo di essere svelati mentre nel secondo caso come "eventi"; nel secondo caso ci si pone in fase attiva di ascolto, di attenzione sempre nuova, nel primo caso non ci si pone in discussione facendo della storia una rivelazione, cristiana o laica. Nel corso della storia entrambe, cercando un senso nei fatti, li hanno sottoposti a delle categorie mentali che, pur diverse, hanno offerto l'identico risultato: che sia Dio che detta o, secondo la magnifica formula di Comte, *l'ensemble des destinées humaines*, il risultato non è molto diverso. La teologia cristiana legge i fatti storici tramite l'ottica del raggiungimento di un "paradiso perduto"; la teologia laica sottopone i dati al criterio del progresso e dell'evoluzione. Esse decifrano il presente dandogli un significato, e ciò permette loro di poter scoprire le linee secondo cui gli accadimenti futuri si attueranno. Ma, come resta da provare che i fatti e le scelte umane mirino al raggiungimento del "paradiso perduto", così resta da provare che il passato debba sfociare in questo presente o nel prossimo futuro, quasi che il passato sia, per sua natura, un elemento oggettivo in grado di comunicare la sua oggettività al presente e all'avvenire.

Lo stesso si può essere dire per quei procedimenti che cercano di spiegare l'uomo in funzione di un'età d'oro ritrovata prima di noi: Saint-Simon, Comte, Marx, isolando fenomeni dalle proporzioni immense come il progresso dei lumi, la rivoluzione francese, lo sviluppo dell'industrializzazione, li hanno giudicati con categorie che pretendevano di rivelare il senso della storia. Ciò accade perché spesso il filosofo, colpito da avvenimenti di grande mole, di cui è testimone, ha la certezza di attraversare un'epoca eccezionale e legge sotto i segni del progresso o dell'evoluzione i fatti storici. Quando nella storia si accolgono eventi ispirati, si tramuta la storia in teologia, leggendo i fatti tramite un codice che privilegia le verità eterne a svantaggio della freccia del tempo. È questo il caso della rivoluzione francese quando vien letta in termini religiosi invece che nei suoi avvenimenti succedentisi giorno per giorno. Se in essa, oltrepassando i semplici dati, si scorge l'avvento di un nuovo spirito, si corre il rischio di introdurre nella lettura un atto di fede a causa del quale delle speranze trasformano segni in fatti e inferenze in evidenze. Una tale lettura è da imputarsi al pensiero rivoluzionario che tra la rivoluzione che dichiara i diritti dell'uomo e quella che impone il dovere rivoluzionario, ha sposato l'animo totalitario e religioso di questa seconda, intendendola come una specie di rivelazione ed introducendo nell'analisi dei fatti una teologia della storia che ci allontana dalla storia della storia.

Considerando la rivoluzione francese come l'avvento della democrazia, si incorre in difficoltà insormontabili perché si rischia di legare lo spirito democratico allo spirito della Rivoluzione con il pericolo di complicare il problema, creandone altri ancora. In effetti la rivoluzione non è riducibile alla sola nascita della democrazia; in essa sono presenti sia l'individualismo, che ha distrutto le corporazioni, sia il babeuismo, che invece annuncia il bolscevismo, sia il liberalismo degli spiriti illuminati del XVII secolo e sia pure il giacobinismo dittatoriale. Legare lo spirito democratico allo spirito della rivoluzione vorrebbe dire dimenticare le varie connessioni presenti nel fatto rivoluzionario. Inoltre, voler conciliare lo spirito democratico con le molteplici intuizioni dello spirito rivoluzionario, intendendo lo spirito rivoluzionario come preparatore della democrazia, è una ipotesi

sostenibile da una teologia della storia, non da una storiografia legata alla freccia del tempo. Cercare codici di lettura troppo generalizzanti vuol dire perdere di vista i fatti singoli e la loro valenza; se al concetto di "avvento" si sostituisce quello di "evento", le difficoltà diminuiscono; infatti in questo modo la rivoluzione diventa una esplosione di idee maturate lentamente. Seguendo questa prospettiva anche la filosofia democratica del XX secolo acquista una luce diversa; non è più la continuazione di un avvento o il conservatorio della rivoluzione. L'anno 1789 ed i seguenti appartengono alla storia e non c'è bisogno di intendere la democrazia moderna come un serbatoio nel quale ricercare, a viva forza, i principi della rivoluzione; la democrazia costruisce la città moderna senza occuparsi dei lasciti della rivoluzione.

Continuando ad approfondire l'analisi del termine avvento legato alla rivoluzione, le difficoltà aumentano quando esso viene messo in rapporto con i risvolti della politica religiosa rivoluzionaria: intendendo legati da stretta parentela i due termini democrazia e rivoluzione e ricordando l'animo per nulla laico della Rivoluzione, si accetterebbero dei nodi difficili da districare. Infatti lo spirito della rivoluzione non è così laico come afferma di essere; pretende di rimpiazzare il cattolicesimo, che ritiene ormai morto, fondando una religione nuova, degna dell'epoca dei lumi. E sarebbe questa religione, dunque, a nascere in virtù di un avvento già atteso ed inevitabile, religione contrapposta a quelle precedenti che assumerebbero così una funzione preparatoria. Considerando invece la democrazia come evento e non come figlia della rivoluzione, la si libererebbe dagli episodi rivoluzionari, la si intenderebbe più facilmente nella sua laicità lasciando, in questo modo, da parte il pericolo che essa possa diventare una chiesa, o peggio ancora la Chiesa.

Il termine "avvento" è una concessione ad una teologia, in quanto porta in sé una interpretazione che, esulando dal contesto fattuale, si inserisce in una filosofia della storia; è già una categoria entro la quale lo storico inserisce dei fatti e non è una spiegazione dei fatti attraverso una lettura aderente al puro piano fenomenologico. Parlare di avvento vuol dire affermare che esistono delle idealità precostituite che attendono di realizzarsi nei fatti, quasi questi ultimi fossero dominati da quelle idealità e condizionati a realizzarsi in quel preciso modo. La coincidenza tra essere e dover essere non può porsi come categoria storiografica, quindi usandola, si cade in una filosofia della storia, con tutte le implicazioni che questa comporta. I due piani, quello dei fatti come eventi e quello della interpretazione dei fatti come avvento, devono rimanere separati; altro è fare storiografia, e altro è fare filosofia della storia.

Se porre la freccia del tempo nell'analisi dei fatti storici tocca il docente di storia, porre tale freccia nell'analisi della quotidianità coinvolge ben più l'uomo: lo stesso Prigogine ne è cosciente quando afferma che la dimensione esistenziale non è estranea a questo metter in discussione la scienza, a questo inserimento della freccia del tempo nello studio della fisica.

Camminare nella storia coinvolge sia la dimensione culturale sia quella esistenziale e discernere quale parte prendere come uomini del nostro tempo, mentre gli avvenimenti accadono, non è semplice; se avessimo la formula magica (come spesso avviene nell'ambito di un certo cristianesimo che si basa sulle formule, sulla forma della legge perdendone la sostanza) sapremmo sempre come attivarci, come comportarci, ma essendo consci che detta formula è solo un divenire perenne, occorre essere attenti e restare in fase di ascolto. Comprendere questo è operazione non semplice perché ci coinvolge su vari piani: intellettuale, religioso e quello puramente umano. Sottovalutare la cultura dell'oggi significa abbandonare uno strumento che ci permette di porre in luce le realtà storiche attuali attraverso le quali partecipiamo della collettività umana; sottovalutare la dimensione sociale della vita umana e la sua realizzazione nell'incontro con gli altri è spesso frutto di un egoismo che nasce dalla universalizzazione del proprio io, dei propri interessi. Una ricerca compiuta sul mondo cattolico ci viene in aiuto e ci mostra come occorra essere attenti a non universalizzare il dettato evangelico a svantaggio della freccia del tempo: per gli anziani, ad esempio, i peccati più gravi restano il suicidio, l'omicidio, l'adulterio, la prostituzione; per i giovani, invece, le colpe degli uomini del duemila hanno un volto sociale: inquinamento, terrorismo, evasione fiscale, commercio di droga. Noi

viviamo nell'oggi ed è necessario prestare attenzione ai problemi che si presentano sempre in maniera nuova; non ci si può fermare alle certezze del passato, ma occorre rimanere in ascolto dei problemi dell'oggi per cercare di portare il proprio contributo. Di fronte al rischio di una religiosità sicura perché ha un referente esterno, la legge, è meglio far emergere una fede più umile perché più aperta alla crisi e all'ascolto. E qui si scopre la necessità della ragione: non ci si può arroccare nei principi fideistici perché la fede non accompagnata dalla ragione può diventare lavaggio del cervello come molte forme di nuova religiosità chiaramente dimostrano. Tra fede e ragione occorre ricercare un connubio proficuo. Se il cristiano nel quotidiano non deve mettere tra parentesi la sua fede, esso non può neppure abbarbicarsi ad una verità preconstituita, astorica; questa è la posizione debole che resta lontana dal reale. Quale apporto, quale contributo per la soluzione dei problemi emergenti potrà mai dare chi si trincerava nelle certezze del passato sbandierandole come conquiste, che però non sono sue, ma di chi ha lottato nel suo presente per capire, per comprendere, per risolvere delle problematiche? Una fede che escluda il dubbio e la crisi ricorda tanto il laico, certo della sua verità, non toccato da qualunque messaggio abbia anche solo la parvenza di religiosità. Senza il proprio coinvolgimento nel quotidiano, sempre nuovo, sempre in divenire, non si può parlare di fede responsabile; si potrebbe cadere in un cristianesimo cristallizzato in forme atemporali, in una storia di santi e di monumenti che non parlano, privi di testimonianza viva, che non servono e che se non fossero mai esistiti nulla cambierebbe. Concepire la fede in questo modo, come depositaria di certezze o come struttura di potere, conduce ad un arroccamento che, chiudendosi su se stesso, si preclude ogni possibilità di ascolto.

Riappropriarsi del tempo a questo punto significa dunque recuperare il quotidiano con tutta la sua problematicità, per viverlo non in termini assoluti, astorici, metastorici, ma come una tra le tante soluzioni possibili, la nostra: non ha la presunzione di porsi come l'unica, la vera, ma ha, senza dubbio, un merito, quello di essere matura in quanto elaborata da un uomo che appartiene al suo tempo, alla sua storia.

Ad esempio, uno dei problemi che non si può abbandonare ai tecnologi affinché lo risolvano in termini di verità scientifica, perché è nostro in quanto uomini, è la minaccia di un deterioramento irreversibile dell'ambiente; non prendere posizione fidandoci della tecnologia o chiudersi in una romantica quanto impossibile innocenza primitiva, significa rifiutare di affrontare la questione nell'ottica della irreversibilità delle scelte: la domanda da porsi, a mio giudizio, è quale cultura sia adeguata ad esprimere il rapporto dell'uomo con le cose, la cultura del fare o quella dell'essere? Mi spiego: la natura non è cristallizzata in un'eterna immobilità, ma si rinnova continuamente per cui occorre demistificare il mito della natura incontaminata, riconoscendo che essa assume significato in relazione al soggetto umano che le conferisce valore attraverso la cultura. È proprio sul piano della cultura che l'uomo può recuperare il primato dell'essere sul fare, istituendo l'esperienza della bellezza della natura, del suo rispetto, della sua poeticità, del dominio della tecnologia in funzione della crescita umana; l'uomo è in cattivi rapporti con la natura perché è in cattivi rapporti con se stesso, non la rispetta perché la vuol dominare, perché la vuole sotto i suoi piedi senza comprendere che gli è stata data per servirsene nel rispetto, non per deturparla o peggio per snaturarla; il rapporto deve cambiare: solo recuperando la bellezza, la poesia, la profonda essenza della natura che era cosa buona (Genesi 1,10) e venne affidata all'uomo perché la portasse a compimento, l'uomo camminerà con lei verso la realizzazione di entrambi, verso la realizzazione di un mondo dove "il lupo dimorerà insieme con l'agnello, la pantera si sdraierà accanto al capretto; il vitello e il leoncello pascoleranno insieme e un fanciullo li guiderà. La vacca e l'orsa pascoleranno insieme; si sdraieranno insieme i loro piccoli. Il leone si ciberà di paglia, come il bue. Il lattante si trastullerà sulla buca dell'aspide; il bambino metterà la mano nel covo di serpenti velenosi" (*Isaia*, Cap.11 Vers.6 sgg).