APPROVATO

Athanor

Comitato di consulenza scientifica

Margaret Allen

Emeritus Professor, Gender Studies, University of Adelaide, South Australia

Wayne Cristaudo

Associate Professor in European Studies, University of Hong Kong, Cina

Vincent Colapietro

Professor of Philosophy, Pennsylvania State University, USA

Anne Freadman

Professor of French,University of Melbourne, Melbourne, Victoria, Australia

Nathan Houser

Emeritus Professor of Philosophy and Senior Fellow,

Institute for American Thought, Indiana University, Indianapolis, USA

Vicki Kirby

Associate Professor, Sociology and Anthropology

The University of New South Wales, Sydney, Australia

Richard L. Lanigan

Executive Director, International Communicology Institute, Washington, USA

Christina Ljungberg

Professor of English, University of Zurich, Zurich, Switzerland

Floyd Merrell

Professor of Foreign Language and Literature, Purdue University, West Lafayette, Indiana, USA

Valdemir Miotello

Professor do Departamento de Letras da Universidade Federal de Sáo Carlos, Brasile

Winfried Nöth

Professor of Linguistics and Semiotics, University of Kassel, Germany

Margaret Peters

Associate Professor in Organisational Communication and Behaviour

Dean: Research and Research Education, University of South Australia, Adelaide

Lucia Santaella

Director, Post-graduate program in Technologies of Intelligence and Digital Design,

Full Professor, Post-Graduate program in Communication and Semiotics,

Catholic University, Sáo Paulo, Brasile

Terry Threadgold

Pro Vice Chancellor (Staff and Diversity), Cardiff University, Cardiff, Wales, UK

Athanor

Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura

Serie annuale diretta da
Augusto Ponzio

Dipartimento di Lettere, Lingue, Arti
Italinistica e Culture Comparate
Università degli Studi di Bari Aldo Moro
Via Garruba 6, 70122 Bari
Tel. e fax 0805717460
http://www.augustoponzio.com

anno XXII, nuova serie, n. 15, 2011-012

MIMESIS

Alle spese di pubblicazione di questo volume
ha partecipato con un contributo
l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro
tramite il
Dipartimento di Lettere, Lingue, Arti
Italianistica e Culture Comparate
Via Garruba 6, 70122 Bari
Tel. e fax 0805717460

© 2012 – Mimesis Edizioni (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it/www.mimesisbookshop.com
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono +39 02 24861657 / +39 02 24416383
Fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

LINGUAGGI DEL MONOTEISMO E PACE PREVENTIVA

a cura di Augusto Ponzio

Presentazione

9 *Linguaggi del monoteismo e pace preventiva / Languages of monotheism and preventive peace*

RIFLESSIONI

15 Emmanuel Lévinas, *Monoteismo e linguaggio*
17 Augusto Ponzio, *Judaism, Christianity, Islam, and preventive peace in Emmanuel Levinas*
29 Adam Schaff, *Polacco di origine ebraica*
35 Fabio De Leonardis, *Tra religione e nazione: l'ideologia sionista e la "nazionalizzazione" dell'ebraismo*
55 Mario Ricca, *Fede e significato. la pace come strategia di conoscenza*
71 Francesco Fistetti, *Religione e politica nell'età della globalizzazione*
83 Gaetano Dammacco, *Le asimmetrie dei linguaggi e il dialogo creativo: verba hominis et pax dei*
101 Paolo Stefanì, *Laicità e intercultura: parole per la pace in una società multireligiosa*
115 Mariapina Mascolo, *Multiculturalità in Puglia. Testimonianze sulla presenza ebraica dal Medioevo alla rilettura contemporanea*
139 Moira De Iaco, *Babele, le lingue dei monoteismi, la pace preventiva*
149 Elena Faccio, Mininni Giuseppe, Rosa Scardigno, *"In principio era la parola salam". La religione come risorsa psicoculturale*
173 Romano Romani, *Filosofia e omeopatia. Una riflessione sul* similia similibus
177 Luigi Marseglia, *Ethos e identità nella morale cattolica di Alessandro Manzoni*

INTERPRETAZIONI

187 Emmanuel Lévinas, *Laicità e pensiero ebraico*
197 Silvano Petrosino, *Santità e giustizia. Note sul senso biblico della trascendenza*
207 Carlo A. Augieri, *Identità allocutiva del dio biblico e superamento del monoteismo: riflessioni stilistiche sull'"io sono colui che sono"*
215 Charles Morris, *The Buddhist path of detachment from desire*

227 Ferruccio Rossi-Landi, *Sette orientamenti della vita.* Paths of life *di Charles Morris*
237 Susan Petrilli, *Esegesi biblica e coscienza critica in Victoria Welby*
247 Luciano Ponzio, *L'icona, Madre del Segno e l'Infigurabile*
259 Romano Romani, *Il platonismo di Imre Toth e il non essere* (τὸ μὴ ὄν) *come altro* (τὸ ἕτερον)
271 Gabriella Falcicchio, *"Ma io non accetto". La religione aperta di Aldo Capitini*
277 Filippo Silvestri, *Kierkegaard, l'esistenza cristiana e la sua comunicazione indiretta*
291 Adam Schaff, *La fede religiosa, la chiesa cattolica, l'ecumenismo umanistico*
299 Augusto Ponzio, *Il riso religioso del* Decameron

SCRITTURE

307 Giovanni Boccaccio, *I tre anelli*
309 Luciano Ponzio, *Il bianco della scrittura*, 2011-2012.
325 Qohélet. Versione italiana di Augusto Ponzio
341 Veni Spiritus Creator
343 Kevin Wren, *Eight Poems*
351 Kalif Auditore, *Chi sono*
357 Daniele Di Gioia, *Metamorfosi. Prologo*

361 INDICE DI *ATHANOR* 1990-2011

377 GLI AUTORI

383 ULTERIORI LETTURE

… il monoteismo è *l'espressione di una certezza ossia della verità di una presenza – che cioè siamo in due…*

(Roberto Busa S.J., *Intervento al master Monoteismo, etica e finanza*, 4 marzo 1995, Istituto Leone XIII, Milano, ora in Id., *Quodlibet. Briciole del mio mulino,* Prefazione di S.E.R. Mons. Giuseppe Pittau S. J., Milano, Spirali, 1999, p. 62).

Presentazione
Linguaggi del monoteismo e pace preventiva

Questo volume della serie «Athanor », *Linguaggi del monoteismo e pace preventiva*, continua il discorso svolto nei volumi precedenti, da *Mondo di guerra*, (XVI, 9, 2005), *White Matters. Il bianco in questione* (XVII, 10, 2006*), Umano troppo disumano* (XVII, 11, 2007), *Globalizzazione e infunzionalità* (2008), *La trappola mortale dell'identità* (XX, 11, 2009), *Incontri di parole* (XXI, 12, 2010).

Con Emmanuel Lévinas, possiamo dire che il vero problema di "noi occidentali", non consiste tanto nel rifiuto della violenza quanto nel volerla evitare tramite la violenza insita nella lotta stessa contro la violenza. La guerra alla guerra non estingue ciò che vorrebbe eliminare. Ne è la riprova ciò che oggi si chiama "guerra preventiva", che è un altro nome per dire "guerra infinita". La "guerra preventiva" non è una lotta contro l'istituzione della violenza, ma è essa stessa violenza e provocazione della violenza. Ciò che è invece necessario è una *pace preventiva*. La guerra contro la guerra, la guerra contro il terrorismo, convalida ciò che si vorrebbe fare scomparire, consacra la guerra e i suoi virili valori collegati alla buona coscienza.

Possiamo dire, sviluppando la riflessione di Lévinas, che le guerre, "giuste" e "necessarie", le guerre "umanitarie" e "preventive" differiscono dalle guerre che non sono tali, e cioè le *guerre dell'altro*, soltanto perché guerre condotte con l'alibi della buona coscienza. D'altra parte, il rifiuto della violenza che languisce nella resistenza passiva e il rifiuto della guerra alla guerra beneficiano anch'essi dell'alibi della buona coscienza e non vanno al di là della difesa e della

Presentation
Languages of monotheism and preventive peace

This book from the collection «Athanor», *Linguaggi del monoteismo e pace preventiva*, continues the discourse developed in the preceding books, *Mondo di guerra* (XVI, 9, 2005), *White Matters. Il bianco in questione* (XVII, 10, 2006*), Umano troppo disumano* (XVII, 11, 2007), *Globalizzazione e infunzionalità* (2008), *La trappola mortale dell'identità* (XX, 11, 2009), *Incontri di parole* (XXI. 12, 2010).

In accordance with Emmanuel Levinas, the true problem for "us Westerners" is not so much to refuse violence as to question the struggle against violence which could be a struggle against the institution of violence. War against war perpetuates that which it is called to eliminate. "Infinite war" is another expression for so-called "preventive war". "Preventive war" is not a struggle against the institution of violence but is itself violence and feeds violence. On the contrary, what is required is *preventive peace*. War against war, war against terrorism consolidates that which it is called to defeat, war against war consecrates war and its virile values in good conscience.

Developing Levinas's reflections, "just" and "necessary" wars, "humanitarian" and "preventive" wars seem different from the *wars of others*, but only because these wars are waged with a good conscience. Refusal of violence that languishes in passive non-resistance to evil, and refusal of violence in terms of war against war may benefit from the alibi of a good conscience, but both consecrate violence and contribute to the defence and

conservazione della situazione di pace risultato della guerra.

La pace preventiva sta nella *non-indifferenza*, non-indifferenza all'altro, ad altri. La non-indifferenza per l'altro, è responsabilità senza alibi per l'altro. Si tratta di una pace che non è la pace della guerra, di una pace che fa parte dell'altrimenti della realtà, dell'altrimenti dell'essere così delle cose, che è al di là, in verità al di qua, del mondo risultato della guerra e che prevede la guerra.

La pace preventiva, la liberazione dal mondo della guerra, questa apertura, questo *oltre*, è la prossimità all'altro. Questa apertura ha un altro senso da quello dell'accessibilità attraverso porte o finestre aperte, un altro significato da quello della tolleranza, o dal voler dialogare. Apertura significa il fuori senza copertura, senza riparo, significa non-protezione, senza appartenenza, senza recinto, situazione senza sicurezza. Apertura quindi significa l'altro lato dell'identità, dell'interiorità, significa la demitizzazione dell'io, la sua situazione prima della sua chiusura nelle nozioni astratte di libertà e non libertà, la situazione in cui non si è ancora inchiodati al proprio essere, alla propria identità, alla propria immagine.

L'altro, mio prossimo, mi concerne con una vicinanza maggiore, più pressante, più incalzante, della vicinanza dell'essere delle cose, del mondo, con una prossimità più vicina della presenza, una prossimità nella sua stessa assenza. La prossimità dell'altro è responsabilità per l'altro. Prossimità significa la mia non delegabile responsabilità – la mia unicità, il mio essere unico, l'unico – per l'altro, il mio essere supporto del pesante carico dell'alterità. La singolarità, l'essere singolo, l'unicità, non è una proprietà del soggetto in se stesso (come riteneva Max Stirner in *L'unico e la sua proprietà*), ma la conseguenza di una non delegabile responsabilità del soggetto nella sua alterità all'altro nella sua alterità. È la non delegabile

conservation of the status quo obtained by means of war.

Preventive peace is *non-indifference*, non-indifference to the other, to another. Non-indifference is responsibility without alibis for the other. Preventive peace is otherwise than the peace of war, otherwise than being, otherwise than being with respect to the being of reality, of the world of war as it is, of this world.

Preventive peace, liberation from the world of war, this opening up, this *beyond*, is in the proximity of a neighbour. This opening has another sense from that of accessibility through open doors or windows, another signification from that of tolerance, or the will for dialogue. Opening signifies the outside without cover, without shelter, without delusory barricades; it signifies non-protection, homelessness, non-world, without boundaries, without security. Opening, therefore, signifies the other side of identity, of interiority, the demythization of the I, the situation before its closure in the abstract notions of freedom and non freedom, the situation in which one is not yet nailed to the I.

The other, my neighbour, concerns me with a closeness closer than the closeness of the being of things, of the world, with a proximity closer than presence, proximity in his very absence. Proximity of the other is responsibility for the other. Proximity means my responsibility in my singularity as a unique being –, for the other, that cannot be delegated, my subjection to the other, my acting as a support under the crushing charge of alterity. Singularity, uniqueness is not a property of the subject (as Max Stirner thought), but a consequence of the non delegable responsibility of the subject in his alterity with respect to the other in his alterity.

Non-indifference to the other – and ever more in the world of globalisation, to

responsabilità, nell'incontro con l'altro, a rendere ciascuno unico

La non-indifferenza all'altro – e, sempre più nel mondo della globalizzazione, al prossimo – è apertura di un io senza mondo, senza posto, è non essere fortificato nell'essere, non essere inchiodato all'essere, fuori luogo. rispetto all'unità, alla comunità, all'appartenenza, all'identità, le quali, malgrado l'incomparabilità, l'unicità di ciascuno, ci rendono intercambiabili e ci assemblano in uno stesso insieme, svuotando la prossimità del suo senso.

Esposto alla prossimità dell'altro, l'io di ciascuno è virtualmente scelto, eletto, chiamato a lasciare da parte l'identità di io e la sua appartenenza all'unità di un comunità, di un popolo, di un agglomerato di popoli, per rispondere, come responsabile: *io*, cioè, *io ci sono*, *eccomi*, vale a dire, *ci sono per gli altri*.

Nei linguaggi del monoteismo ritroviamo questa apertura all'altro, il richiamo della responsabilità dell'io ad opera del volto dell'altro che lo convoca. Ma anche questi linguaggi, nel corso della loro storia, sono stati presi nella trappola mortale dell'identità, dell'appartenenza, della comunità, con fino al loro stravolgimento secondo in un "crescendo", nell'espunzione dell'altro, che va dalla ipocrisia della tolleranza alla guerra.

È necessario un ritorno alle originarie parole dei monoteismi, non solo ai loro testi originari, ma anche alle parole e agli atti di coloro che con la loro testimonianza e con la loro stessa vita, affrancarono e affrancano i linguaggi del monoteismo dalla distorsione edal travisamento, connessi con l'esaltazione e il fanatismo dell'identità, lavorando per la pace preventiva.

Nel comandamento biblico "ama lo straniero", "lo straniero che soggiorna con te sia per te come il nativo tuo prossimo e amalo come te stesso" (*Levitico*, 19.18, e 19.34), ripreso

my neighbour – is opening of self without a world, without a place, is not being walled in being, is not being nailed to being, with respect to unity, the community which, in spite of incomparability, the uniqueness of each one of us, drags us off and assembles us on the same side, thereby emptying proximity of its meaning.

This opening to the other, this convocation to the self's responsibility by the face of the other who summons him can be traced in the languages of monotheism. But in the course of their history, these language too have been caught in the mortal trap of identity, belonging, of community and ever more distorted with the "crescendo" in elimination of the other, which ranges from the hypocrisy of tolerance to war.

A return is necessary to the original words of monotheisms, not only to original texts, but also to the words and deeds of those who with their testimony and with their own life freed the original words of monotheisms from distortion and misrepresentation connected with the exaltation and fanaticism of identity, as they worked for a preventive peace.

Certain biblical prescriptions such as "You shall love your neighbour as yourself" and "The stranger who sojourns with you shall be to you as the native among you, and you shall love him as yourself" (Leviticus, 19.18, and 19.34), refer beyond politics, to a form of peace that is antecedent to political relations. This condition of peace is fundamental and consists of the relation with the other as other, with the foreigner that every human being is for every other: this is extrapolitical or prepolitical peace.

In a paper included in this book, "Monotheism and language", Levinas stresses the long historical collaboration between Jews, Christians and Muslims – Mediterranean

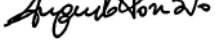
nell'"Amerai il prossimo tuo come te stesso» o «tu amerai il tuo prossimo, questi è te stesso", c'è un rinvio al di là della politica, il riferimento a una forma di pace che è antecedente ai rapporti politici, a una condizione di pace che è fondamentale e che consiste in una relazione con l'altro proprio in quanto altro, con lo straniero che ciascun uomo è per ciascun altro.

La Bibbia contrasta l'argomentazione della buona coscienza dell'io secondo la quale l'altro non è affar suo, non gli importa, non lo riguarda. L'altro concerne me stesso. L'alterità è non-indifferenza, cura, responsabilità per l'altro. La Bibbia esplicita il tacito imperativo del volto dell'altro nella sua nudità senza difesa.

In uno dei testi compresi in questo volume, "Monoteismo e linguaggio" (1959) Lévinas insiste sulla lunga collaborazione storica tra giudei, cristiani e mussulmani accomunati – malgrado le differenze, i malintesi, i dissensi e i dissidi che li separano e gli oppongono gli uni altri altri – dal monoteismo. L'islam, come l'ebraismo e il cristianesimo, ha unito innumerevoli popoli e razze ed uno dei principali fattori coinvolti nella costituzione della solidarietà umana.. La logica, il dialogo, l'argomentazione rendono possibile l'accordo: ma ciò presuppone una condizione: che l'interlocutore ascolti e risponda. Nessuna argomentazione e nessuna logica può obbligare a entrare nel discorso e il principio di non contraddizione di Aristotele non funziona con uno che non ascolta. Nei linguaggi del monoteismo, ebraico, cristiano e islamico c'è la parola che richiede l'ascolto, che richiede una comprensione rispondente. Il monoteismo, dice Lévinas, non è semplicemente "un'aritmetica del divino". È una scuola di xenofilia e di antirazzismo.

neighbours – joined by monotheism even if serious misunderstandings, dissents, discords, and conflicts separate them and oppose them to one to another. Islam, similarly to Judaism and Christianity, has united innumerable peoples and races and is one of the principal factors involved in the constitution of human solidarity.

The monotheism of Judaism, Christianity and Islam obliges me to enter a discourse that unites me to the other. Logic, dialogue and argumentation, an accord between interlocutors, is possible, but there is a condition: our interlocutor must agree to listen and to reply. No argumentation can oblige another to enter a discourse, nor can Aristotle's principle of non-contradiction function if the other does not listen and remains silent. In the monotheistic languages of Judaism, Christianity and Islam, there is a word that obliges me to enter a discourse that unites me to the other. Monotheism, as Levinas says, is not an 'arithmetics of the Divine'. It is a school of xenophilia and antiracism.



Riflessioni

La lunga collaborazione storica fra ebrei, cristiani e musulmani, la loro vicinanza geografica intorno al Mediterraneo, la loro interpenetrazione ovunque, nel nostro mondo dalle strutture omogenee, in questo mondo reale che si fa gioco degli anacronismi, crea, lo si voglia o no, una comunità di fatto fra ebrei, musulmani e cristiani, anche se gravi malintesi li separano e persino li oppongono gli uni agli altri.

Lo si voglia o no! Perché non lo si dovrebbe volere? Perché questa comunità si realizzerebbe contro il volere dei suoi membri?

Ciascuna di queste famiglie spirituali ha insegnato al mondo l'universalismo, anche se non sempre erano d'accordo sulla pedagogia. I nostri destini essenziali sono amici.

Il monoteismo non è un'aritmetica del divino. È il dono, forse soprannaturale, di vedere l'uomo assolutamente simile all'uomo sotto la diversità delle tradizioni storiche che ciascuno porta avanti. È una scuola di xenofilia e di antirazzismo.

Ma è anche di più: *obbliga l'altro a entrare nel discorso che lo unisce a me*. Vi è in ciò un punto di importanza primaria.

La logica dei Greci stabilisce, come è noto, un accordo fra gli uomini, ma ad una condizione: occorre che il nostro interlocutore acconsenta a parlare, occorre condurlo al discorso. E Platone, all'inizio della *Repubblica*, ci dice che nessuno potrebbe obbligare altri a entrare in un discorso. E Aristotele ci dice che colui che tace potrà rifiutare indefinitamente la logica della non contraddizione. Il monoteismo, la parola del Dio Uno, è precisamente la parola che non si può non ascoltare, cui non è possibile non rispondere. Essa è la parola che obbliga a entrare nel discorso. È perché i monoteisti hanno fatto udire al mondo la parola di Dio che l'universalismo greco può operare nell'umanità e condurla lentamente all'unione. Quell'umanità omogenea che si costituisce a poco a poco sotto i nostri occhi, nel timore e nell'angoscia, ma che è già solidale attraverso una collaborazione economica, siamo noi, monoteisti, ad averla suscitata! Non è il gioco delle forze economiche ad aver creato la solidarietà di fatto che unisce in tutto il pianeta le razze e gli Stati, è vero il contrario: la capacità del monoteismo di rendere all'uomo

* Titolo originale: "Monothéisme et langage". Allocuzione pronunziata a una riunione organizzata dall'Union des Etudiants Juifs alla Mutualité nell'inverno del 1959. Pubblicato in E. Lévinas, *Difficile liberté*, Albin Michel, Parigi 1963. Trad it. tratta da Emmanuel Lévinas, *Dall'altro all'io*, a cura di A. Ponzio, trad. dal francese di Julia Ponzio, Roma, Meltemi, 2002 (N. d. C.).

sopportabile l'altro uomo e di condurre l'altro uomo a rispondere, ha reso possibile tutta questa economia di solidarietà.

L'Islam è anzitutto uno dei fattori principali di questa costituzione dell'umanità. Il suo compito è stato arduo e grandioso. Da molto tempo è andato oltre le tribù in cui nacque; ha seminato in tre continenti, ha unito popoli e razze innumerevoli. Ha compreso meglio di tutti che una verità universale vale più dei particolarismi locali. Non è casuale che un apologo talmudico citi Ismaele tra i rari figli della Storia Santa il cui nome fu formulato e annunziato prima della loro nascita, come se la loro funzione nel mondo fosse da tutta l'eternità prevista nell'economia della creazione.

Davanti alla grandezza di questa realizzazione, davanti a questa sovrana collaborazione all'opera di unificazione – finalità e giustificazione di ogni unificazione particolare – l'ebraismo non ha cessato di inchinarsi. Uno dei suoi più grandi poeti e teologi, Giuda Levita (Yehudah Haleevi) che, come ebreo, non poteva certo rifiutare in questo campo all'ebraismo un diritto di primogenitura, scrivendo in arabo, esaltava la missione dell'Islam.

Questa riconoscenza vive in ogni ebreo degno di questo nome. Perché l'ebreo, e questa è forse una delle sue definizioni, è l'uomo che le ansietà e le lotte del momento lasciano pur sempre disponibile per un dialogo al di sopra dell'alterigia, cioè per la parola da uomo a uomo. Ma, soprattutto, l'ebreo è colui per il quale questo dialogo al di sopra dell'alterigia ha, per lo meno, la stessa importanza determinante delle lotte e delle preoccupazioni del momento. Non è concepibile che tale disponibilità non possa avere un'eco presso quegli stessi che hanno compiuto con tanta grandiosità la missione di cui l'ebraismo è stato il primo messaggero.

Questo è quanto, in una riunione convocata da studenti ebrei, da "chierici" di questo popolo di chierici, si vorrebbe dire per esprimere l'atteggiamento dell'ebraismo di fronte all'Islam. Il ricordo di un contributo comune alla civiltà europea nel corso del Medioevo, allorché i testi greci entrarono in Europa attraverso traduttori ebrei che avevano tradotto le traduzioni arabe, può essere esaltante solo se ancor oggi crediamo alla potenza della parola senza retorica e senza diplomazia. Senza rinnegare nulla dei suoi impegni, l'ebreo è aperto alla parola e crede nell'efficacia della verità.

Pio desiderio, si dirà, e parole generose! So che non è più possibile credere alle parole, poiché non si può più parlare in questo mondo tormentato. Non si può più parlare, perché nessuno può cominciare il suo discorso senza dar subito testimonianza di tutt'altra cosa da quella che dice. Psicoanalisi e sociologia spiano gli interlocutori. Mentre si denuncia la mistificazione, si ha già l'aria di mistificare nuovamente.

Ma noi ebrei, musulmani e cristiani – noi monoteisti – siamo presenti per rompere l'incanto, per dire parole capaci di svincolarsi del contesto che le deforma, per dire parole che cominciano in chi le dice, per ritrovare la parola decisiva, la parola che dipana, la parola profetica.

Augusto ponzio

JUDAISM, CHRISTIANITY, ISLAM, AND PREVENTIVE PEACE IN EMMANUEL LEVINAS

1. *The reason of war*

The problem of otherness and of the critique of identity as a pivotal category of Occidental Reason are the central issues in the whole work of Emmanuel Levinas.

The category of Identity is the dominant category in current Western thought and praxis. This category dominates even more over today's world because *concrete abstractions* (which form the *Reality* we experience) are constructed upon it. These concrete abstractions which are "internal" to today's overall social reproduction system include World, History, Subject, Individual, Community, Difference, Truth, Reason, Freedom, Force, Power, Politics, Labour, Productivity, Market.

However, it is not only a question of concrete abstractions constructed as a result of the system, but even more radically the system itself is founded on the category of Identity. Its structural tendency (as manifested specially in the present phase of capitalism) is to develop in concretely identical and universal terms, that is, as a worldwide Production-Exchange-Consumption process. The logic itself of concrete abstractions in the processes of social reproduction today is the logic of Identity. And the category of Individual with its rights, obligations, responsibilities; Community with its interests; State with its Politics adhering as much as possible to Reality; Market with its values and needs, etc., all obey the logic of Identity.

The places of argumentation internal to the dominant order of discourse are the places of the logic of identity.

Reason which includes the reason of war, even if in the form of *extrema ratio*, presenting war as legitimate, just and legal; Reason which includes the reasons of the elimination of the other – from exclusion and segregation to extermination –, is the Reason of Identity.

The logic of identity is asserted by secluding, isolating, expelling or exterminating the other, thereby favouring the construction of the concrete abstractions mentioned above.

These also include the concrete abstraction Individual which, in the first place, must sacrifice its own otherness to itself in order to assert itself as identity.

In the Preface to *Totality and Infinity* (1961, Eng. trans. 1991: 21-30), Levinas's reflection begins with the topic of war, considered as the very patency, or truth, of the real, as is evident even if we are not familiar with the ancient philososphy of Heraclitus. In war, reality obtrudes in its nudity and harshness.

The state of war rescinds moral imperatives *ad interim*; even better, it renders them derisory. Instead, war extols politics, the art of foreseeing and winning by every means possible, as the very exercise of reason. "The trial by force is the test of the real" (ibid.: 21).

The face of being that shows itself in war is the face of Western reason. War reveals the connection between politics and ontology, as well as showing the subordination of individuals anchored in their identity to the totality, to an ontological order from which there is no escape.

The concept of totality which dominates Western philosophy is confirmed in war with the reduction of individuals to the status of bearers of forces that command them, unknown to themselves. Their sense is derived only from the totality; their uniqueness is sacrificed to objective sense, which exists only in this totality.

But war also reveals the connection between ontology and history. The totality of being is revealed in objective history, for only the future may show objective sense. There is no sense beyond the totality and beyond history.

Furthermore, in the logic of war, which is the realistic logic of being, of ontology, politics, totality, history, peace may only be the peace of war, peace understood as the end of war, as truce and preparation for war.

But the humanity of the human subject cannot be englobed in the roles of identity, it cannot be reduced to them, but, on the contrary, exceeds and at once subtends the logic of roles and identities. No doubt the latter are differentiated on the basis of the otherness relation, but this is a question of *relative otherness*, a limited form of otherness with boundaries necessary to the delimitation of one's behaviour in relation to a given role and relative responsibilities.

Instead, according to Levinas, the type of otherness that cannot be restricted to roles and identities may be identified as *absolute otherness*, and is connected with the condition of unlimited responsibility, which does not admit indifference.

The properly human rests in our capacity for absolute otherness, unlimited responsibility, the relation of dialogical intercorporeity among non-indifferent differences, non-functionality with respect to the functionality of identity and relative roles. The properly human is the condition of vulnerability and exposition to the other.

2. *Reason and religion*

It will be necessary to institute a just State with just laws in order to guarantee freedom and avoid the danger of tyranny. Order based on the logic of closed identity, therefore of differences that are indifferent to each other may also backfire against self in the form of fixed and unflexible law, it too tyrannical and violent.

This is the case precisely because law thus conceived is based on the I's rights as regulated by the logic of closed identity – in the extreme form by commanding war, considered as an inevitable means of defence, the realistic face of being, of the interests of the individual and of the community. The I is open to blackmail from the impersonal order to the point of accepting without question the *extrema ratio* of war, in the name of its own freedom. The reasoning being that it is necessary to resort to violence in order to suppress violence.

The being of things as realistically administered by the impersonal discourse of law, in the context of which war is presented as ineluctable violence and self sacrifice, has its otherwise in its very foundation, in the condition of face-to-face with others.

This condition is even more realistic, indeed this time truly realistic: the face-to-face condition, as Levinas says, implies a relation of commandment without tyranny, which is not yet obedience to an impersonal law, but the indispensable condition for the institution of such a law.

The opposition of a nude face, the opposition of disarmed eyes, with absolutely no protection, as from which self is constituted as responsibility, is not the opposition of a force, it is not a relation of hostility. It is a peace-loving opposition, where peace is not understood as suspension of war, violence withheld in order to be used more effectively.

On the contrary, the violence perpetuated consists in eliminating this very opposition, in outwitting it, in ignoring the face, in avoiding the gaze. "No" is written on the face of the other – firstly we find written, "Thou shalt not kill" – for the very fact of being a face. Having a sense for itself, having been absolved from the relation with an I, the other is such insofar as it may absent itself from the presence of self and its projects, not go along with it.

Violence is achieved by converting the *no which is inscribed* on the face of the other into hostile force or submission. Violence consists in prevailing and prevaricating over the other, to the point even of murder and war, in spite of opposition to violence; opposition that is expressed in the commandment "Thou shalt not kill", which is inscribed in the face even before it is explicited in a formula.

Some biblical prescriptions: "You shall love your neighbour as yourself' and 'The stranger who sojourns with you shall be to you as the native among you, and you shall love him as yourself" (Leviticus, 19.18, and 19.34).

These refer beyond politics, to a form of peace that is antecedent with respect to political relations, a condition of peace that is fundamental and made of the relation with the other insofar as it is other, with the foreigner that every human is for every other. Extrapolitical or prepolitical peace, solicitation for another person (cf. Levinas in Poireé: 104), precedes rational thought, being as an 'I', statements made by the subject, knowledge and objectifying consciousness.

Primordial peace is paradoxical and contradictory, it implies responsibility for peace that is foreign (cf. Levinas 1995). It implies the interpersonal relationship where the subject "reaches the human condition assuming responsibility for the other person in the election that elevates it to this degree"(cf. Levinas 1963, Eng. trans.: 63).

In justice, which is born from responsibility, is the birth of the theoretical. Justice, which calls for judgement and comparison, for equity and objectivity, is the basis of the theoretical in general, of pondering, knowledge, verification, objective valuation, system. Justice is the basis of philosophy. So philosophy is the appearance of wisdom from the depths of non-indifference, of charity, of love (Levinas 1982e, Eng. trans.: 104).

This is the hour of the Greek writings, expert in species and genera. What is unique, incomparable and extrinsic to all genera must be compared, must be reduced to concept, must be brought into the conceptual hierarchy, into the horizon of the universal, of the commonality, community rules, politics.

But to the Greek writings and their effort to compare incomparables for love of justice must be added the Bible and its commandments which call for love, mercy, responsibility for the other. In fact, it is in the name of responsibility for the other, of charity that the entire discourse of philosophy, politics, and justice is set in motion. Comparison of the incomparable by means of concepts, as well as of laws and reciprocity of rights and duties is motivated, justified, mitigated by benevolence towards the other, and may be perfected for love of the other (cf. Levinas 1988b, Eng. trans.: 229).

The *conatus essendi*, the individualistic perseverance in being at all costs, the mean and short-sighted egoism of individual or collective totalities – ready for murder and war and in any case ready to sacrifice the other –, are contrasted by the call of the Bible *Thou shalt not kill*, *Thou shalt love your neighbour*, which is the original call of the face of the other.

The Bible contrasts argumentation of the I's good conscience according to which the other is none of his business, is nothing to him. The other concerns myself. Alterity is non-indifference, care, responsibility for the other. The Bible expresses the tacit imperative of the face of the other in his defenseless nakedness.

Europe, as Levinas says, is the Bible and the Greeks (cf. Levinas, 1988a, Eng. trans. cap. 8, "The Bible and the Greeks": 133-135):

> Greek is the term I use to designate, above and beyond the vocabulary, grammar and wisdom with which it originated in Hellas, the manner in which the universality of the west is expressed, or tries to express itself […]. It is a language without prejudice […]. It is a language that is at once a metalanguage, careful and able to protect what is said from the structures of the language itself, which might lay claim to being the very categories of meaning. A language which intends to translate – ever anew – the Bible itself […] (Levinas 1988a, Eng. trans.: 134-135).

But, in spite of the message of love and mercy from the Bible, and in spite of the tendency of Greek discourse to wisdom, criticism and to go back on what it has said, the history of modern Europe attests to an obsession with an ultimate and sole politic order established on laws and rights which underestimate and forget the rights of alterity or incomparable uniqueness both of the I and of the other.

> The history of modern Europe is the permanent temptation of an ideological rationalism, and of experiments carried out through the rigor of deduction, administration and violence (ibid.).

as shown by the extremes of the Gulag and Auschwitz and as shown by today's crimes and massacres due to thirst of revenge and power.

Nevertheless memory of the Bible may be traced in the face of the other, in its original imperative which requires an even juster justice. The entire Bible is concentrated in the two commandments *Thou shalt not kill*, *Thou shalt love your neighbour* which the face of other signifies. In the *you* of these commandments the I is only called to his duty, responsibility, because the I is for the other in his innermost intimacy of identification as 'I'.

The face to face relationship, of unique to unique, pierces the armour of the clear conscience, and summons the I to respond to the other and for the other. Through the face of others the two essential biblical commandments awaken the fundamental alterity of the I and produces a guilty conscience, an anxious feeling of "having infringed on someone else's territory in positing oneself" (ibid.: 111). In fact, as Levinas states:

> "Thou shalt not kill' or 'Thou shalt love they neighbour' not only forbids the violence of murder: it also concerns all the slow and invisible killing committed in our desires and vices, in all the innocent cruelties of natural life, in our indifference of 'good conscience' to what is far and near, even in the haughty obstinacy of our objectifying and our thematizing, in all consecrated injustices due our atomic weight of individual and the equilibrium of our social orders (ibid.: 110-111).

The situation of peace and responsibility in relation to the other, a situation where individuals give themselves in their singularity, difference, non-interchangeability, non-indifference, precedes politics and logic, as Levinas says.

Politics and logic share the fact that they consider individuals as belonging to a genus, as equals; the relation of alterity is prepolitical and pre-logical. And given my exclusive responsibility towards every other, it is this relation that obliges me to relate to another according to a genus, to the individual of a given system or group, which as such is interchangeable, indifferent. Knowing, judging, doing justice, confronting two individuals in order to establish who is guilty, all this requires generalisation through logic and the State, equalising singularities with reference to a genus, insofar as they belong to the same State as citizens.

The relationship with the other is mediated by institutions and juridical procedure, which generalises and at once delimits responsibility, responsibility of each one of us for every other. From this type of generalization derives the necessity of the State.

The action of the State is added to the work of interpersonal responsibility, responsibility as expected from the individual in its singularity – and in a sense denying it.

The work of interpersonal responsibility is the work of the individual in its singularity, the person absolutely responsible: responsible in the sense of a hostage who must answer for something he did not do, for a past which was never his, which was never present to him (cf. Levinas, in Poiré 1987: 118).

The Hobbesian concept of *homo homini lupus* is inverted: the State does not found personal responsibility towards the other but limits and defines it, though it guarantees responsibility through generalization of the law.

Instead, responsibility for the other, unconditional, categorical, moral responsibility is not written and is not inscribed in the law. It does not coincide with State justice, which from this point of view is always imperfect with respect to human rights understood as the rights of the other as other, as foreigner. Preoccupation with human rights is not a state function, but rather a non-state institution in the State, it is the call to humanity that is yet to be accomplished in the State (cf. ibid.: 119).

As maintained by Derrida in his essay on Levinas (1963, now in *L'écriture et la différence* 1967), the philosophy of Levinas does not have the character of Jewish theology or mysticism. On the contrary,

it is a critique of theology and mysticism. It is not a dogmatics, a religion, nor a moral. Levinas's thought does not resort to Jewish texts as one who appeals to an authority. He avails himself of the experience gathered in these texts, that is, experience of the other, experience of what in experience is mainly irreducible, that is, the another man. Levinas rejects the appellation 'Jewish thinker', understood as designating a thought founded uniquely on the Jewish tradition and on the authority of Jewish religion rather than on philosophic critique. In the same way, he denies being a 'religious thinker', if this signifies that his philosophic conception is founded on some revealed truth.

Responding to Poirié (1987) who asks whether he considers himself as a 'Jewish thinker', Levinas claims that:

> A philosophic truth cannot be based on the authority of the verse, even if one may find some suggestions in the verses, one may take a religious text, for instance the Bible, as a starting point for analysis and research. But if you formulate the question differently asking me whether the Bible is essential to thought, I answer: yes (ibid.: 110 and 113, my trans.).

The philosophic sense of the verse consists in its capability to signify beyond the letter, to signify more than it says. Beyond the verse is its reference beyond plain meaning, beyond the word as an instrument necessary for knowledge and maintenance of an objective and political order. In Scripture, language is vowed to the other, it co-ordinates me with the other.

The word commands and vows me to the other. It brings into question my good conscience. It is a subversion of constituted order, of being 'that is how things stand', in which self-care and good conscience satisfy their need of justification. Its contribution to an unprejudiced philosophic attitude lies in its vocation to bring into question, to put in a critical position, it lies in its disposition to crisis and criticism.

In the beyond of the verse, which is beyond being, is expressed the presence or contraction of the finite in the finite. Surplus is openness to other, is expression before words, *ante litteram*, by which my responsibility for the other is called upon, a responsibility in which my Ego arises because my Ego is the complex of my replies to the other.

Language which has become Holy Scripture signifies from the face of the other, hidden from sight yet unforgettable. In this implication of the responsibility for the other, Holy Scripture is always prescriptive and ethical, a word which commands and vows to the other. It is, as Levinas says, holy writing before being a sacred text (On the opposition sacred/holy in Levinas, see Levinas 1977).

> Beyond what it [the language of Holy Scripture] wants me know, it co-ordinates me with the other to whom I speak; it signifies in every discourse from the face of the other, hidden from sight yet unforgettable: from the expression before words my responsibility-for-the-other is called upon, deeper than evocation of any images, a responsibility in which arise my replies. […] A word that is disproportionate to the political discourse, extending beyond information – a break, in the being that I am, of my good conscience of being-there. […] it brings into question the 'self-care' that is natural to beings, essential to the esse of beings. Consequently, there is a subversion of this esse, as dis-inter-es[se]tedness in the etymological sense of the word (Levinas 1982a, Eng. trans: xii).

Levinas stresses the laicism in Judaic thought, in which the relationship between man and God is an ethical relationship with other, before all theology or mythology,

> The Bible […] is a book that leads us not towards the mystery of God, but towards the human tasks of man. Monotheism is a humanism. Only simpletons made it into a theological arithmetic. The books in which this humanism is inscribed await their humanists. The task for those who wish to continue Judaism consists in having these books opened (Levinas 1963, Eng. trans.: 275).

According to Levinas, Jewish humanism marks a break with a certain conception of the Sacred. It does not exalt a sacred power, a *numen* triumphing over other numinous powers. Jewish humanism neither unifies nor hierarchizes the numerous and numinous gods, but it denies them. Consequently Levinas goes as far as to say that as regards the Divine which it incarnate, Jewish humanism "is merely atheism" (ibid.: 15).

The commandments "Thou shalt not kill" and "Thou shalt love your neighbour as yourself" open a way through western philosophical reflection which leads to the question of alterity starting from the face of the other, from my responsibility for the other.

This relation, says Levinas, is *anarchic* with regard to any *arch*è, any principle, law, decision which presupposes the individual identity of the self, or the collective identity of a community, a State. At all times, without beginning, cause, principle, the I is responsible for the other, in a relationship of peace that precedes rather than follows legislative justice, human rights, the light of reason (which one may lose, and which includes State reason) – that precedes rather than follows politics and war.

If we assume the prefabricated categories of sociology and politology, politics, force, and war appear as the sole resorts. This is the case – says Levinas *in The Time of the Nations* – of the Hebrew question, and problem of Arab-Israeli conflict, which are interpreted, in the State of Israel and in the others States, in terms of territorial occupations, partitions, and balance of power. According to Levinas this perspective is limited and it loses touch with peace as a concept exceeding purely political thought and belonging to Jewish tradition (see Levinas 1988a, Eng. trans., "Author's Foreword", pp. 1-8, and "On Jewish Philosophy", pp. 167-190).

Holy Scripture communicates the message of living together beyond the merely political concept of peace because it commands a relationship overstepping the ethnical or national boundaries of community. It appeals to a fundamental peace as a relationship with the other as other, with the foreign, the stranger, which is any other human being for any self. This congenital ethical and not conceptual universality of the Jewish spirit, deposited in the riches of Scripture and rabbinical literature, is the excellence or a strange and uncomfortable privilege of an exceptional message which compels obligations towards the other not demanding such obligation in return.

This uncomfortable privilege of the Jewish people is what the awareness of being chosen is. Nevertheless, Levinas observes, "in the eyes of nations and in our own eyes", this awareness of the chosen people "happens to take on appearances of an irremediable particularism, a petitioning nationalism". And he adds: "This is a misunderstanding held in general opinion and a misunderstanding among ourselves" (Levinas 1982a, Eng. trans. 1982a: 198-199). According to

Hebraism God comes to mind in the face of the other, "and this produces a guilty conscience" (Levinas 1988a, Engl. trans.: 111).

Consequently all God's commandments concern the relationship to the other, which prevents the subject from resting with a clear conscience in accord with being. Through the face of others the word of God concerns and awakes me producing an uneasy feeling of having infringed on someone else's territory in positing myself (ibid.). In Hebraism alliance with God is based on obligations to the other man who is inevitably our neighbour.

> My responsibility for the other man; the paradoxical and contradictory responsibility for a foreign freedom – going, according to an expression of the Tamuldic tractate (Sota 37 B), to the point of responsibility for his responsibility – does not arise from a respect destined to have the universality of a principle, nor from evidence. My responsibility is the exceptional relationship in which the Same can be concerned by the Other without the Other being assimilated to the Same. […] To the crisis of meaning that is attested by the 'dissemination' of verbal signs which the signified no longer succeeds in dominating, since it would only be its illusion and ideological ruse, there is opposed the meaning prior to 'things said', repelling words, and incontestable in the nakedness of the face, the proletarian destitution of the other, and in the offence of the Talmud who already knew a time in which language had eroded the significations it was supposed to carry, when they spoke of a world in which prayers cannot pierce the sky, for all the heavenly doors are closed except that through which the tears of the injured pass (Levinas 1982b, Eng. trans.: 13).

In a paper included in *Difficult Freedom. Essays on Judaism*, Levinas (1959) stresses the long historical collaboration between Jews, Christians and Muslims – Mediterranean neighbours – joined by monotheism even if serious misunderstandings, dissents, discords, and conflicts separate them and oppose them to one to another. And monotheism is not an 'arithmetics of the Divine', but is precisely the word that cannot help but hear, and cannot help but answer: hear the other man and answer him. One man is absolutely like another man beneath the variety of cultures and historical traditions.

Islam, similarly to Judaism and Christanity, has united innumerable peoples and races and is one of the principal factors involved in the constitution of human solidarity.

Monotheism, as Levinas says (ibid.: 178), "is a school of xenophilia and anti-racism". But the specificity of monotheism is in making one man non-indifferent to another and bringing the I to reply. Monotheism incites to believe in the power of words devoid of rhetoric or diplomacy and in the efficacy of truth. And Levinas adds:

> Pious thoughts and generous words. I hear you say! I know that we can no longer believe in words, for we can no longer speak in this tormented world. We can no longer speak, for no one can begin his discourse without immediately bearing witness to something other than what he says. By denouncing mystification, they already seem to remystify.
>
> But we who are Jews, Muslims and Christians, we, the monotheists, we break the spell, we speak words that shake themselves free of their distorting context, we speak words that begin in the person who utters them, we rediscover the word that penetrates, the word that unties, the prophetic word (ibid: 180).

The monotheism of Judaism, Christianity and Islam, obliges me to enter a discourse that unites me to the other. On the basis of Greek Logic, dialogue and argumentation an accord between interlocutors is possible, but – as Levinas observes (ibid.: 178) – there is a condition: our interlocutor must agree to hear and to reply.

No argumentation can oblige an other to enter a discourse, nor can Aristotle's principle of non-contradiction function if the other does not hear, and remains silent.

Levinas's conception of the relation between Judaism and Christianity in connected to his reading of *The Star of Redemption* (*Der Stern Der Erlösung*, 1921) by the philosopher Franz Rosenzweig. Levinas attaches great importance to Rosenzweig's thesis on the philosophical possibility of thinking of truth as being accessible in two forms: Jewish and Christian (cf. Levinas 1982d: 150-151).

Jewish commandments and Christian mercy are two forms of the same possibility of thinking. Levinas believes in the positivity of the relation between Judaism and Christianity, that is to say, in the possibility of dialogue between them and collaboration for preventive peace.

(English translation by Susan Petrilli)

References

Blanchot, Maurice
1973 *La folie du jour*, Montpellier, Editions Fata Morgana.

Derrida, Jacques
1967 *L'écriture et la différence*, Paris, Ed. du Seuil, 1967.
1999 *Adieu to Emmanuel Levinas*, trans. P.-A. Brault and M. Naas, Stanford, Stanford University Press.

Levinas, Emmanuel
1948 "La réalité et son ombre", *Les Temps Modernes*, 4, 38, 1948; Eng. trans. "Reality and Its Shadow", in Levinas, *Collected Philosophical Papers*, 1987a.
1959 "Monotheisme et langage", in Levinas 1963.
1961 *Totalité et Infini*. The Hague, Nijhoff, 1961; Eng. trans. A. Lingis, *Totality and Infinity*, Intro. J. Wild, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1991.
1963 *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme*, Paris, Edition Albin Michel, new ed. 1976; Eng trans. Seán Hand, *Difficult Freedom. Essays on Judaism*, London, The Alone Press, 1990.
1967a *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967; Eng. trans. "Language and Proximity", in Levinas, *Collected Philosophical Papers*, trans. A. Lingis, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
1967b "Langage et proximité", in Levinas 1967.
1972 *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana.
1974 *Autrement qu'être ou au-dela de l'essence*, The Hague, Nijhoff; Eng. trans. A. Lingis, *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Pittsburgh, Duquesne University Press, 2000.

1976 *Noms Propres*. Montpellier: Fata Morgana; Eng. trans. M. B. Smith, *Proper Names*. London, The Athlone Press 1996.
1977 *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Éditions de Minuit.
1982a *L'Au-delà du Verset. Lectures et Discours Talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit; Eng. trans. G. D. Mole, *Beyond the verse. Tamuldic readings and lectures*, Bloomington, Indiana University Press, 1994. .
1982b *De Dieu qui vient à l'idee*. Paris: Vrin; Eng. trans. B. Bergo, *Of God Who Comes to Mind*, Stanford, Stanford University Press, 1998.
1982c *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris, Fayard,1982; Eng. trans. R. A. Cohen, *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*. Pittsburgh, Duquesne University Press, 1995.
1982d "The philosophy of Franz Rosenzweig", in Levinas 1988a.
1982e "Philosophy, Justice, and Love", in Levinas 1991.
1983 "La conscience non intentionnelle", in Levinas, 1991.
1985 "Diachronie et représentation", in Levinas, *Entre nous* 1991.
1987a *Hors Sujet*, Montpellier, Fata Morgana; Eng. trans. M. B. Smith, *Outside the Subject*, London, The Athlone Press, 1993.
1987b *Collected Philosophical Papers*, trans. A. Lingis, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
1987c "Judaism and Christianity', in Levinas 1988a.
1988a *À l'Heure des Nations*, Paris, Les Éditions de Minuit; Eng. trans. M. B. Smith, *In the Time of the Nations*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
1988b "L'autre, utopie et justice", in E. Levinas 1991.
1991 *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991; Eng. trans. M. B. Smith and B. Harshav, *Entre nous. On Thinking-of-the-Other*, London, The Athlone Press, 1998.
1993 *Dieu, la mort et le temps*. Paris, Editions Grasset et Fasquelle.
1998 *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris, Grasset; Eng. trans. M. B. Smith and B. Harshav, *Entre nous. On Thinking-of-the-Other*, London, The Athlone Press, 1998.

Husserl, Edmund
1970 *Logical Investigation*, trans. J. N. Findlay, New York, Humanities Press, 1970.

Heidegger, Martin,
1962 *Being and Time* (1927), Eng. trans. J. Macquarric and E. Robinson, New York, Harper & Row.

Poirié, François,
1987 *Emmanuel Levinas*, Lyon, La manufacture.

Ponzio, Augusto
1995 *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Milano, Jaca Book.
1996 *Subjectivité et alterité dans la philosophie de Emmanuel Lévinas*, Paris, l'Harmattan.
2002 *La differenza non indifferente. Comunicazione, migrazione, guerra*, Milano, Mimesis.

2005 *Reasoning with Levinas* (with Susan Petrilli & Julia Ponzio), New York, Ottawa, Toronto, Legas.
2007 *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Roma, Meltemi.
2008a *Qohélet, Versione in idioma salentino (sampietrano)*, a cura di Cosimo Caputo, Lecce, Milella.
2008b *Tra Bachtin e Lévinas. Scrittura, dialogo, alterità*, Bari, Palomar.
2009a *Da dove verso dove. La parola altra nella comunicazione globale*, Perugia, Edizioni Guerra.
2009b *Emmanuel Levinas, Globalisation, and Preventive Peace*, Ottawa, Legas.
2009c *L'écoute de l'autre*, Parigi, L'Harmattan.
2010 *Rencontres de paroles*, Parigi, Alain Baudry & Cie.
2011a *In altre parole*, Milano, Mimesis.
2011b "Responsabilità e sostituzione", dialogo con Emmanuel Lévinas, in *Incontri di parole, Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura*, XXI, 14, 2010-11, pp. 101-104.
2012 *Interferenze. Pier Paolo Pasolini, Carmelo Bene e dintorni* (with Susan Petrilli & Luciano Ponzio), Milano, Mimesis.

Passiamo al vero problema, che in un certo senso tu conosci come una delle più importanti questioni della mia vita, ma che richiede ulteriori chiarimenti. Devo dire che lo faccio ancora più volentieri e rimango sempre interessato a questo argomento. Come se tutto ora mi fosse comprensibile, ma io stesso desidero approfondirlo ancora di più e chiarirlo una volta per tutte, sempre che ciò, considerato il suo carattere complesso, sia possibile. Cosa ancora più importante, questo problema deve essere celato alle molte altre persone coinvolte: sia coloro che sono oggetto di queste indagini sia quelli che sono oggetto di valutazioni appropriate dei loro connazionali.

Come sai benissimo, dalla nostra convivenza pluriennale, mi sento polacco, e quando ce n'è bisogno, lo sottolineo sempre; eppure, al tempo stesso, non solo non nascondo la mia origine ebraica, come molti fanno con verecondia, bensì la accentuo, se necessario, e – cosa essenziale – ne sono orgoglioso. Ciò sembra semplice, ma non è affatto così, specialmente quando si vive in una Polonia malata di antisemitismo. Nel momento in cui si affrontano tali questioni, occorre rendersi conto del problema di questo nostro fenomeno di carattere patologico (in senso sociale), delle sue cause e delle sue conseguenze.

Ma innanzitutto, per non perdersi nei labirinti di una questione così intricata su più fronti, occorre rendersi conto proprio di come intendiamo qui le parole "polacco" ed "ebreo". Dal momento che entrambi i termini che ci interessano hanno diversi referenti, dobbiamo evitare uno scivolone logico nei ragionamenti. Chi è quindi polacco e chi è ebreo secondo il senso di queste parole che a noi qui interessa? Le parole in questione sono, dunque, polisemiche e per tale motivo se usate senza ulteriori precisazioni fanno temere uno scivolone logico nel ragionamento.

In primo luogo, la domanda può riguardare il problema della cittadinanza, che è in realtà semplicissimo: chi ha il diritto al passaporto polacco, è polacco (nel senso che è cittadino polacco) indipendentemente dalla sua origine etnica. Ed è anche normale in una determinata circostanza (per esempio, nel momento in cui si ha bisogno del visto per viaggiare in qualche altro paese) domandare l'identità a una persona. Chi ha il passaporto americano, è americano a prescindere dalla sua origine etnica (tedesca, polacca, irlandese o altra), che in una certa situazione non ci interessa assolutamente. Vogliamo solo stabilire la cittadinanza di un individuo

* Capitolo 2 del libro di Adam Schaff, *Książka dla mojej żony. Autobiografia problemowa* (*Lettera a mia moglie. Autobiografia problematica*), Varsavia, Wydawnictwo JJK, 2001; trad. it. di Andrea De Carlo.

con l'intento di capire i privilegi cui egli ha diritto, in relazione, d'altro canto, agli obblighi che gli competono, nel caso, per esempio, di viaggi in altri paesi. In questa circostanza dobbiamo distinguere il caso concreto del polacco da quello dell'israeliano, dal momento che quando chiediamo la cittadinanza a quest'ultimo, essa può essere ebraica, araba o di un'altra nazionalità.

In secondo luogo, si presenta un altro problema, che induce a riflettere sulla parola che conclude il paragrafo precedente: "nazionalità". Usando le parole "polacco" ed "ebreo", potrebbe venirci in mente non la cittadinanza, bensì la nazionalità di un individuo.

In tal caso chiediamo prima di tutto l'origine etnica che si lega all'identità propria dei suoi genitori. Normalmente riguarda le sue origini etniche, che sono semplici e si riescono a stabilire in base all'atto di nascita, ma spesso la domanda investe anche i vari indici culturali, che saranno oggetto della discussione che segue, il che non è più semplice e può portare a incomprensioni e scivoloni logici.

Una determinata persona può essere anche etnicamente (nel senso delle origini dei genitori) polacca, ebrea, tedesca e così via, ma dal punto di vista dell'interezza della sua immagine culturale (nella cui costituzione rientrano la sua lingua madre, il suo comportamento, nel senso di prontezza di azione, come parte del suo carattere sociale, della religione che professa e cose simili) può differenziarsi radicalmente dal modello associato tradizionalmente alla provenienza etnica (*vide* Fromm). Per esempio quando qualcuno discende etnicamente da una famiglia ebraica, non necessariamente professa la religione mosaica, conosce lo yiddish o la lingua ebraica, o sente un legame culturale con la tradizione ebraica, pur identificandosi sotto tutti, o solo alcuni, degli aspetti summenzionati con la cultura – in senso ampio della parola – polacca, tedesca, inglese e via dicendo. Come esempio possiamo considerare lo stesso polacco – di origine etnica –, cosa testimoniata dal suo cognome, che però è diventato americano, tedesco, francese. Oppure conosco direttamente il caso di un tedesco da parte di padre che è diventato ebreo e ora è un patriota israeliano, senza parlare del fenomeno molto diffuso del tedesco di origine che, a causa delle vicissitudini del suo cammino di vita personale, si è polonizzato, russificato ecc.

Le questioni del singolo di origine etnicamente mista aggiungono enormi complicazioni al problema: padre polacco, madre ebrea, o anche viceversa. Ciascuno dei genitori regala al figlio non solo la propria banca di geni, che si inserisce in quella sua personale (fenomeno tenuto sempre più in conto nelle attuali discussioni scientifiche a proposito dell'influenza del genitore sul figlio nella formazione della sua personalità), ma anche il suo modello, acquisito in diversi ambienti, del quadro culturale del mondo. Chi è dunque questo sanguemisto? Ciò è deciso dalle influenze culturali, variabili per loro natura, oppure dall'immutabile codice genetico? In realtà si tratta di una controversia, non ancora definitivamente risolta, tra i sostenitori dell'influenza dell'ambiente, nel senso più ampio del termine, sull'individuo, e coloro che asseriscono il ruolo predominante del suo immutabile codice genetico. Per maggiore chiarezza occorre qui sottolineare che oggi sempre più numerosi sostenitori difendono questa ultima posizione; essi non sono solo rappresentati da fautori di vecchie teorie razziste, a sostegno del *bla bla* sul "sangue puro", ma anche da serissimi rappresentanti della biologia contemporanea a supporto delle ricerche nell'ambito della biologia molecolare. Il momento critico di questa discussione sarà quando si arriverà alla conoscenza di tutti gli aspetti del genoma umano, che è una faccenda de-

gli anni avvenire (gli studi in questo ambito vengono condotti in maniera sistematica da lungo tempo e la loro conclusione è ormai un fatto imminente). Allora sarà possibile confrontare il genoma di diverse popolazioni e, a seguito di ciò, non si può escludere la nascita di nuove forme di razzismo. Ma in questa nuova situazione il problema dell'influenza ambientale che forma la personalità dell'individuo non si può ritenere risolto. Cambiano tuttavia le condizioni entro cui considerare e valutare il problema.

Ho detto tutto questo con lo scopo di fare considerazioni attente e obiettive. Pur tenendo conto dei diversi pareri in questo ambito e i progressi della biotecnologia, personalmente rimango della stessa posizione, la domanda, posta all'inizio delle mie riflessioni, ha anche una terza dimensione e un terzo significato, che riguardano l'identità socio-culturale dell'individuo – la sua appartenenza alla cultura nazionale di una determinata società, il che è legato – ma non deve esserlo – in modo costante alla sua origine etnica. Ciò denota, parlando apertamente, che un individuo con una precisata origine etnica può assumere un'altra forma inerente alla nazionalità, piuttosto che essere legato alla matrice di origine. In altre parole, qualificare qualcuno come polacco di origine ebraica ha un senso e ha anche una profonda motivazione che lo differenzia dall'ebreo polacco, nonostante in entrambi i casi le origini etniche siano intrecciate.

In quarto luogo, sebbene nella quotidianità questa sia la questione numero uno, quando diciamo "polacco" ed "ebreo" spesso ci vengono in mente le differenze nella professione di fede di un certo individuo: in Cristo nel primo caso, in Mosè nel secondo. Comunque, dico ciò, contrariamente alla prassi consueta nel nostro paese, perché in fin dei conti la questione non mi riguarda: sono non credente in entrambi i casi. E inoltre, persone come il cardinale Lustiger, il quale, pur essendo un alto dignitario della Chiesa cattolica, ripete con pertinacia di essere ebreo (pensando in modo evidente alla sua origine etnica), in casi del genere confondono il quadro ancora di più. Menziono anche questo caso se non altro a titolo di cronaca, perché in questo nostro ragionamento esso non riveste alcun ruolo.

Giacché sappiamo ormai meglio cosa chiedere in tale situazione e su che cosa verte la discussione, dopo questa parentesi, torniamo ora all'argomento proprio delle nostre riflessioni. Il problema che mi accingo a trattare, ovviamente, è di natura personale (e quindi, in ogni caso, autobiografico, questo è il presupposto delle nostre riflessioni), senza trascurarne tuttavia l'aspetto generale, il che dà alla questione importanza teorica e pratica. E dunque, come abbiamo asserito, questa è un'"autobiografia problematica".

Sono polacco di origine ebraica. Lo affermo con decisione, in seguito alle mie esperienze di vita, perché molte volte ne ho dato prova nei fatti, e spesso a caro prezzo. Faccio ciò certamente non per interesse materiale, dato che con questo atteggiamento come si può ben immaginare ci "perdo" realmente sia tra gli "ariani" sia tra gli ebrei. I primi mi inquadrano nello stereotipo di ebreo, negandomi di conseguenza non solo l'amicizia, ma più delle volte anche i sicuri vantaggi, prerogativa della "mia" gente (un lavoro, una promozione, un posto in politica, semplicemente una posizione nella vita sociale e simili). I secondi non sono meno tolleranti, non perdonano i dissidenti e ai "loro" possono dare molto anche al livello internazionale. E quindi, per dirla in termini commerciali, ci rimetto. Ed io, facendo sempre il mio dovere, disprezzo sia i primi sia i secondi, in quanto ragionano e agiscono in questo modo.

Ma perché è andata così? Perché ho preso una decisione per me così palesemente svantaggiosa, sebbene le circostanze facessero pensare a una soluzione diversa? È difficile rispondere in modo univoco a questa domanda. Semplicemente si tratta del fatto che ovunque al di fuori della Polonia mi sento straniero, anche se conosco la lingua e la cultura di quei paesi, e nonostante io apprezzi particolarmente alcuni di essi. Riesco a commuovermi (cosa cui non sono incline) per una poesia polacca; posso anche restare incantato di fronte a poemi di altre letterature, ma senza emozionarmi, cosa che invece mi succede con la letteratura ebraica. È così semplice e al tempo stesso così difficile da mettere per iscritto, come anche rispondere alla domanda perché ho amato e continuo ad amare non meno intensamente, rispetto a quando era in vita, mio Padre. Non esiste una risposta razionale a questo interrogativo. L'unica che mi sovviene, nel momento in cui ci rifletto e provo a mettere per iscritto in maniera sensata i risultati di queste riflessioni, è il mio legame con la cultura polacca, nelle sue diverse manifestazioni, cosa che ho appreso nella casa paterna.

Ciò mi influenza fortemente, nonostante il giudizio che mi sono fatto dopo aver parlato con alcune delle persone che sono sopravvissute all'occupazione del paese e che non possono dimenticare il ruolo che una grande parte della nostra società ha avuto nelle persecuzioni degli ebrei non solo da parte dei tedeschi, ma anche della popolazione autoctona, cioè quella polacca. Tali esperienze mi furono risparmiate, perché durante la guerra vissi da emigrante in Unione Sovietica. Conosco questi fatti dai racconti e, sebbene li condanni con indignazione, forse reagisco in maniera completamente differente rispetto alle persone che hanno vissuto quell'inferno sulla loro pelle.

E infine – forse è il fattore che incide in maniera più profonda –, nonostante io viva ogni giorno nella più popolare, contadinesca e clericale Polonia, il nostro matrimonio, Teresa, dura ormai da oltre vent'anni.

Questi sono gli elementi che concorrono a dare una risposta razionale alla domanda che abbiamo posto sopra.

Questo basta a far capire la situazione e al tempo stesso sottolineare il fatto che sono orgoglioso della mia origine ebraica. Solo gli sciocchi possono vergognarsi di questo, a causa dello stereotipo dominante nel nostro paese in tal senso. Tuttavia, si tratta di un popolo speciale, che è resistito per millenni, trasmettendo la sua fede e cultura, a dispetto delle sofferenze che gli sono state inflitte, e non solo avendo donato la religione ai suoi persecutori, ma anche avendo reso fertile il terreno della scienza mondiale, come nessun altro popolo in tempi moderni. Basti pensare al numero di vincitori del premio Nobel di origine ebraica.

In un certo senso gli ebrei sono la aristocrazia dei popoli.

In ogni caso ciò non ha risparmiato loro la lotta per l'esistenza nel corso dei millenni, quando la morte e le persecuzioni di ogni sorta erano in agguato, né li ha resi immuni a cambiamenti di carattere sociale. Tali cambiamenti sono visti e valutati negativamente non solo dagli antisemiti, ma anche dagli stessi ebrei e in particolare da quella parte di loro che rifiuta la divisione delle persone in "nostri" e "*goyim*". Appartengo a questi ultimi, il che non mi rende popolare tra gli ebrei, ma piuttosto il contrario. Odio il fanatismo religioso, per tale ragione combatto l'oscurantismo di Radio Maria in Polonia, ma in maniera ancora più decisa – dal momento che si tratta della "mia" gente – gli spaventosi esempi d'ignoranza nel quartiere Mea Shearim in

Gerusalemme, dove si è pronti (come ha mostrato l'esempio del Premier Rabin) ad assassinare i proprio fratelli, se questi si oppongono all'attività oscurantista.

Conosco questo ambiente e ho conosciuto anche i giovani israeliani, e sono convinto che Israele favorirà lo sradicamento dell'erbaccia oscurantista e anche dell'inganno speculativo, che costituiscono la degenerazione nata, allevata per secoli nel ghetto (con le sue condizioni di vita) e importata attualmente in Israele per il tramite di molti immigrati. Occorre ricordare bene la differenza che sempre più profondamente divide gli israeliani (principalmente i giovani, nati ormai là, chiamati *sabra*) dagli ebrei (soprattutto gli oscurantisti ortodossi giunti nel corso delle varie *aliyà*).

Riporto una certa storia che tu già conosci, Teresa, ma ripeterla qui può essere di aiuto agli altri che leggeranno queste parole. La storia è autentica.

Negli anni Sessanta dirigevo a Vienna l'Istituto Europeo di Studi Comparati Oriente-Occidente nel dipartimento di scienze sociali. Con mia moglie spesso ero a Vienna. Pensai di farle vedere, andando in treno, il meraviglioso tratto fino a Venezia conosciuto come strada napoleonica.

Scegliemmo un *weekend* e salimmo su un vagone vuoto di prima classe (normalmente la gente viaggia fin lì preferibilmente in auto). A un certo punto appena prima della partenza salì sulla carrozza una giovane coppia, quasi certamente con la nostra stessa motivazione e con l'intento di ammirare la strada attraverso le fessure nella roccia di un tunnel scavato nelle montagne. Si sedettero non lontano da noi. Dopo poco, quando iniziarono a parlare, si capì che erano israeliani. Poiché entrambi, io e mia moglie (era la mia prima moglie: una compagna della scuola ebraica che frequentavamo a Leopoli), capivamo bene la loro lingua, pensai di farlo presente alla giovane coppia che, senza considerare che qualcuno potesse capirli, iniziò a parlare di cose intime. D'altronde con questo mio atto mi comportai allo stesso modo di alcune persone che conobbi per caso in una strana situazione, quando in un elegante ristorante un signore si alzò dal tavolino vicino, si presentò e avvertì me e mia moglie che era polacco e che capiva la nostra lingua.

E lo stesso feci anch'io avvicinandomi a quei giovani, che sedevano a fianco a noi, mi presentai e li avvertii che parlavamo l'ebraico. Entrambi i giovani si alzarono in maniera decisa, si avvicinarono a mia moglie, si presentarono e ci ringraziarono per la nostra cortesia. Ne nacque una conversazione. Egli era un diplomatico, lavorava presso l'ambasciata israeliana, entrambi erano nati in Israele, quindi erano due *sabra*. Pian piano dalle questioni internazionali si passò a quelle israeliane. E qui il geyser eruttò. Io inavvertitamente, volendo essere gentile nei confronti del mio nuovo conoscente, parlai del flusso di massa dei "fratelli" erranti nell'*aliyà*, vale a dire dell'immigrazione degli ebrei in Israele. E con mio grande stupore, che dura ancora oggi, il mio elegante interlocutore esplose di rabbia e disse come un antisemita della più bell'acqua: "Fratelli – Lei dice – quali fratelli? Un'accozzaglia di imbroglioni e speculatori. Mio fratello è il beduino che erra per il deserto proprio come me e che è nato in quella terra proprio come me, ma non quella masnada!" Egli parlò di questi nuovi arrivati unicamente con odio, e questo fu ancora prima della grande *aliyà* dalla Russia, che riversò in Israele, fra l'altro, un'ondata di prostitute e mafiosi. Molti anni dopo mi trovai per la prima e unica volta in Israele, come turista con la mia seconda moglie, cattolica e che voleva a tutti i costi percorrere la via del Calvario. E vidi con i miei occhi il mondo straordinario dei kibbutz, la meravigliosa gioventù israeliana, i

neri corvi ortodossi e coloro di cui avevo parlato a quel giovane diplomatico con tanto odio che lo avrà ricordato per tutta la vita. Egli e questa bella gioventù, che conobbi a quei tempi, sono per me la garanzia che con il tempo si appianano gli scogli che la *galut* (diaspora) ha lasciato nella mentalità della gente.

Elogiando la grandezza del popolo ebraico, occorreva – per amore di verità – sostenere anche l'altra faccia della medaglia.

D'altronde, anche il lettore polacco deve ricordare bene queste parole: *de te fabula narratur!* (in questa favola si parla di te!). Ricorda: patriota è colui che sa come combattere il male insito nel suo popolo; chi loda tutto poiché è "mio" non è patriota, ma solo uno sciovinista che danneggia il suo stesso popolo.

Per concludere questa esposizione ritorno al problema che sta alla base di tutta la questione.

Ho parlato qui di me, come fosse una "resa dei conti" che riguarda la mia persona; potresti quindi, Teresa, capire meglio *who is who.* Ma – come del resto ho già sottolineato sopra – queste riflessioni riguardano un problema ben più grande e profondo delle sezioni di una particolare biografia o anche, in senso più ampio, della sola definizione dei rapporti polacco-ebraici.

Attraverso il prisma di una questione particolare abbiamo potuto scorgere un problema culturale di stampo universale: come i fatti genetici, culturali e ambientali influenzano la formazione del carattere sociale delle persone, così avviene anche nei loro mutui rapporti all'interno della società. La faccenda è così importante che deve essere considerata da altri punti di vista, al fine di poterla capire ancor meglio e sotto ogni aspetto. Ciò che abbiamo fatto sopra è invero un tentativo di approccio al problema sul piano del particolare, ma così complesso da permetterci di cogliere nuovi tratti che vanno al di là del particolare stesso. Occorre leggere le presenti riflessioni con la consapevolezza di questo intento.

Fabio De Leonardis

TRA RELIGIONE E NAZIONE: L'IDEOLOGIA SIONISTA E LA "NAZIONALIZZAZIONE" DELL'EBRAISMO

A guisa di premessa…

Nel lontano 1994, ancora all'alba dell'era berlusconiana che oggi parrebbe volgere al tramonto lasciando dietro di sé un fardello di macerie materiali, morali e ideologiche forse insostenibili, l'ascesa al potere del Movimento Sociale Italiano-Destra Nazionale, partito di esplicita ispirazione fascista, destò viva preoccupazione sia in Italia che all'estero. Negli anni seguenti però il MSI-DN, ribattezzatosi Alleanza Nazionale, compì una serie di passi volti a rassicurare i benpensanti in Italia e all'estero sulla propria genuina accettazione delle regole delle liberaldemocrazie borghesi, sostanzialmente riuscendo nel proprio intento. Fra queste "svolte", particolare rilevanza ebbe la visita in Israele fatta nel 2003 dal suo allora segretario Gianfranco Fini, visita che di questo percorso di "democratizzazione" fu considerata il punto d'approdo.

Non è tuttavia della genuinità o meno della destra italiana che ci si vuole occupare qui: si è citato questo episodio perché in esso risultano impliciti alcuni presupposti sul rapporto tra sionismo e mondo ebraico che sono diventati senso comune, e che proprio per questo vanno esplicitati e demistificati, mostrandone la natura ideologica.

Il fine politico del segretario di AN era quello di portare l'abiura dell'eredità fascista alle sue estreme conseguenze, condannando *tout court* il nazifascismo per il suo crimine più mostruoso, la Shoah. Ora, poiché le vittime della Shoah sono state gli ebrei europei, e poiché la maggior parte dei sopravvissuti hanno trovato poi rifugio negli Stati Uniti o nell'URSS, logica avrebbe voluto che Fini visitasse i sopravvissuti stessi o i luoghi simbolici del massacro come i campi di sterminio. Fini si era effettivamente recato ad Auschwitz nel 1999, ma in occasione di quella visita aveva minimizzato la portata politica dell'evento, affermando che "Non si può mescolare un sentimento con la politica" e che il suo era stato "un atto doveroso. Null'altro" (cit. in Verderami 1999): l'aspetto politico, l'abiura ufficiale dell'eredità fascista, venne riservata alla visita al Museo Yad Vashem di Gerusalemme, quattro anni dopo (*la Repubblica*, 24/11/2003). Perché?

Che Fini ne fosse cosciente o meno, il suo gesto più che un'abiura del fascismo fu un riconoscimento politico del nazionalismo sionista, di cui egli confermava l'assioma fondamentale: lo Stato di Israele è lo stato di tutti gli ebrei del mondo, di cui si è autonominato allo stesso tempo portavoce ufficiale e difensore d'ufficio (*de facto* riconosciuto come tale da diversi stati). Il supporre lo Stato di Israele come lo Stato che è autorizzato a parlare a nome delle vittime della Shoah è da tempo talmente parte del senso comune che nessuno mise in discussione il

senso politico della visita, al massimo si discusse della sua maggiore o minore sincerità. Ma l'aver scelto di fare il suo atto di contrizione lì anziché ad Auschwitz fu al tempo stesso significativo in quanto conferma di questo senso comune e sua logica conseguenza: Fini riconobbe lo Stato di Israele come il *settimo milione*, per citare il titolo del fortunato libro di Tom Segev (1991), ossia come l'erede morale e politico, nonché "esecutore testamentario", dei sei milioni di ebrei sterminati dal nazifascismo.

In realtà, se sionismo ed ebraismo sono certamente in relazione tra loro, fra i due vige tuttavia un rapporto di reciproca irriducibilità: il sionismo è una specifica ideologia politica legata al variegato, spesso contraddittorio movimento nazionalista e colonialista che ha dato vita allo Stato d'Israele e che continua a reggerlo in quanto ideologia ufficiale dello Stato, laddove l'ebraismo è una religione che ha dato vita anch'essa ad innumerevoli interpretazioni nella sua lunghissima storia e a cui molti si sentono legati anche quando non sono veri e propri credenti. E la storia dei rapporti tra ebraismo e sionismo, sebbene non lunga, è certamente frastagliata e lungi dall'essere univoca. Ripercorrerla in breve può certamente aiutare a dirimere questo equivoco, che oggi presenta fra le sue spiacevoli conseguenze politiche l'identificazione di qualsiasi posizione politica antisionista come espressione di antisemitismo.

1. *Alle radici del nazionalismo ebraico*

Il presupposto cardine del sionismo è l'idea che gli ebrei non siano semplicemente coloro che professano o si sentono in qualche modo legati alla religione ebraica, ma che costituiscano invece una vera e propria nazione. A marcare la peculiarità del sionismo è però il fatto che per esso l'autodeterminazione nazionale degli ebrei, vale a dire l'oggettivazione della nazione in Stato, può aver luogo solo in una terra promessa d'oltremare che, per ragioni storiche, religiose ed emozionali è stata identificata con la Palestina. Con questo secondo passaggio, che *non scaturisce necessariamente dal primo*, è bene ricordarlo, tale variante del nazionalismo ebraico si trasformò in un movimento di colonizzazione inserito appieno nell'espansione coloniale europea tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Secondo i sionisti, quale che fosse la corrente a cui appartenevano, il punto fondamentale era l'esistenza di un legame di derivazione romantica tra suolo e popolo: l'esistenza degli ebrei della diaspora era in qualche modo incompiuta, ed essi avrebbero potuto uscire dalla loro supposta condizione di "senza patria" solo mettendo radici in un paese che fosse esclusivamente il loro.

Le radici del sionismo, così come quelle delle altre forme di nazionalismo ebraico, affondano nei sommovimenti sociali e intellettuali che ebbero luogo nelle comunità ebraiche a partire dalla fine del Settecento. È l'epoca dell'Illuminismo, la cui influenza culturale dette luogo ad un fecondo rinnovamento dell'ebraismo noto come *Haskalah* (Illuminismo ebraico). Il movimento della Haskalah sorse a Berlino nella seconda metà del XVIII secolo, trovando il suo rappresentante più eminente nel filosofo Moses Mendelssohn. Gli illuministi ebrei della Haskalah, noti come *maskilim* ("coloro che sanno", intellettuali) intendevano tentare di "coniugare la ragione dei Lumi […] con l'ebraismo" (Bensoussan 2002: 3). La Haskalah non fu però un movimento monolitico, bensì una sorta di generico orientamento intellettuale in cui i *maskilim*

cercarono di riarticolare la propria "ebraicità" facendo i conti con la modernità (ivi: 3-5). Fino alla fine del XVIII secolo le comunità ebraiche dell'Europa occidentale erano rimaste segregate nei ghetti e soggette a restrizioni di ogni tipo, mentre i loro contatti con le società cristiane erano stati spesso limitati alle sole relazioni commerciali. All'interno del ghetto il ruolo dei rabbini era predominante non solo in ambito religioso, ma anche nell'amministrazione della giustizia e nell'istruzione. L'avvio dei processi di secolarizzazione degli Stati europei occidentali e la Rivoluzione francese posero le fondamenta per la caduta delle mura dei ghetti, avviata nel 1791 dal riconoscimento degli ebrei francesi come cittadini a tutti gli effetti. L'erosione dei sistemi culturali della comunità religiosa e dello stato dinastico (Anderson 2006) e l'impatto della Rivoluzione, con la conseguente trasformazione in senso borghese e laico degli stati, ebbe come corollario la possibilità per gli ebrei di uscire dal ghetto e quindi l'inizio della laicizzazione delle comunità ebraiche.

In un mondo le cui coordinate sociali e culturali stavano mutando in modo radicale, ponendo le basi per un pieno incontro con l'Altro, per gli ebrei dell'Europa occidentale diventava urgente la necessità di riconfigurare la propria identità ebraica. Il tentativo di rilettura dell'ebraismo promosso dalla Haskalah rispondeva a queste necessità, promuovendo attivamente l'emancipazione degli ebrei e la loro integrazione nelle società gentili. Ciò però implicava una serie di scelte riguardo all'eredità culturale e religiosa ebraica, che non poteva più evidentemente rispondere alle sfide della modernità serbandosi immutata. Per i *maskilim* l'ebraismo divenne quindi oggetto di studio scientifico (nel 1819 venne fondata a Berlino una Società per la cultura e la scienza dell'ebraismo), permettendo così a molti ebrei tedeschi di "conservare un'identità di gruppo entro i limiti fissati dalla germanicità" (Bensoussan 2002: 4). Fra i poli opposti di coloro che auspicavano il rigetto della religione e una piena assimilazione degli ebrei nelle società gentili, aderendo magari ai movimenti rivoluzionari, e i rabbini più conservatori che respingevano testardamente ogni forma di secolarizzazione che avrebbe minato il loro potere all'interno della comunità, si svilupparono tutta una serie di posizioni più sfumate. È tra queste ultime che si fece strada l'idea di un recupero in chiave laica dell'eredità culturale dell'ebraismo, la quale si manifestò in un interesse di stampo antiquario per la Bibbia, la storia e la lingua ebraica: tutti fenomeni che in quanto tali risultavano tipici dei "risvegli nazionalistici" dell'epoca, anche se l'obiettivo dei *maskilim* tedeschi era semmai la laicizzazione e l'integrazione degli ebrei nella società tedesca (ivi: 4-6). Tale fermento culturale creò invece di fatto l'*humus* intellettuale *anche* per l'emergere dell'idea dell'esistenza di una vera e propria 'nazione ebraica', mobilitando risorse indispensabili per *immaginare* la comunità nazionale degli ebrei (cfr. Anderson 2006).

A sviluppare in senso nazionalistico il lavoro culturale avviato dai *maskilim* tedeschi furono soprattutto gli intellettuali ebrei dell'Europa orientale, in particolare nell'Impero Russo, dove erano concentrati i tre quarti della popolazione ebraica europea – la comunità israelitica più grande del mondo. Gli ebrei russi erano obbligati per legge a risiedere solo in certe regioni dell'Impero, una misura introdotta da Caterina II fra il 1791 e il 1794 in seguito alle spartizioni della Polonia (dove fino ad allora vi era la massima concentrazione in ebrei in Europa) e ufficialmente istituita e formalizzata da Alessandro I nel 1804 e da Nicola I nel 1835. I confini di tale area, tristemente nota come "Zona di residenza", non rimasero sempre stabili, ma includevano

grosso modo la Polonia, la Bielorussia, la Bessarabia, una parte della Russia occidentale e gran parte dell'Ucraina e della Lituania (Cifariello 2010: 85-9). Gli ebrei potevano risiedere solo in speciali zone all'interno di quest'area, e il governo zarista cercò di favorire la loro concentrazione nei quartieri di alcune città o in piccole cittadine e villaggi in cui erano la maggioranza, quando non gli unici residenti: i caratteristici *shtetl*. Va tuttavia sottolineato, alla luce di ricerche recenti, che lo *shtetl* non era uno spazio chiuso, e che in esso ebrei e non-ebrei interagivano in modo constante (cfr. Cifariello 2010). Gli ebrei russi erano inoltre soggetti a numerosissime altre discriminazioni e vessazioni, tra le altre forti limitazioni per l'accesso agli istituti superiori e l'obbligo di fornire un certo numero di giovani all'esercito in percentuale superiore rispetto alle altre popolazioni dell'impero. Era invece proibito agli ebrei risiedere a Mosca, Kiev o Pietroburgo, con la rarissima eccezione di quanti riuscivano ad ottenere un permesso speciale. La gran parte degli ebrei russi viveva in condizioni di indigenza, ma esisteva una piccola e media borghesia ebraica dedita al commercio e all'artigianato. Si noti che l'istituzione di questo sistema di disciplinamento e ghettizzazione ebbe luogo mentre nel resto d'Europa gli ebrei cominciavano ad emanciparsi, e infatti la Haskalah russa fiorì solo nella seconda metà del XIX secolo, con il formarsi di uno strato sociale di intellettuali ebrei. Oltre a vivere prevalentemente *inter se*, gli ebrei dell'Europa orientale avevano sviluppato un idioma comune, lo *yiddish*, una lingua di ceppo germanico arricchita da apporti dell'ebraico e di altre lingue, in cui si esprimeva un ricchissimo patrimonio culturale popolare. Queste circostanze contribuirono probabilmente a che essi si percepissero e venissero percepiti dagli altri come una minoranza nazionale, piuttosto che religiosa. Se i tedeschi intendevano favorire l'integrazione degli ebrei nelle società gentili, i *maskilim* della Haskalah russa giunsero invece a conclusioni opposte, propugnando un ritorno alle radici culturali ebraiche (Bensoussan 2002: 6-22) – anche se in realtà si trattava piuttosto di una reinvenzione, come sempre avviene con le "rinascite nazionali".

Nella seconda metà del XIX secolo il parziale alleggerimento delle limitazioni all'accesso agli istituti superiori e all'uscita dalla Zona di residenza voluti da Alessandro II crearono i presupposti per lo sviluppo di una borghesia ebraica, ponendo le basi per l'uscita dallo *shtetl* e la secolarizzazione della società ebraica tradizionale e costringendo l'*intelligencija* israelitica a fare i conti con la modernità. I *maskilim* russi pubblicarono libri scientifici e periodici in russo e in ebraico e diedero vita ad una fiorente letteratura in quest'ultima lingua, nel tentativo – simile a quanto fatto dai loro omologhi berlinesi con la cultura tedesca – "di gettare un ponte tra la cultura ebraica e quella russa" (ivi: 9). La maggior parte degli illuministi ebrei russi, il cui principale centro di irradiazione era Odessa, rifiutavano però tanto l'assimilazione quanto l'ortodossia: se qualcuno optò per la prima e ruppe i legami con la comunità, i più cercarono piuttosto un'integrazione che tenesse conto della "specificità ebraica", oppure rimodularono il proprio ebraismo in chiave nazionale, vedendo l'emancipazione sotto questa lente (ivi: 10). È in questo contesto che, negli scritti di autori come Peretz Smolenskin e Shimen Dubnov, prese forma l'idea degli ebrei come nazione a sé, anche se priva di un territorio definito. Idea che trovò una favorevole accoglienza fra i giovani intellettuali che, avendo rifiutato la tradizionale carriera di rabbino, si videro però chiusi gli sbocchi professionali dalle limitazioni imposte dallo stato russo: in queste condizioni, il nazionalismo ebraico, oltre che una risposta ad un'identità

tradizionale messa in discussione dalla modernità, risultava anche una "risposta alla crisi sociale […]. L'ebreo sradicato trasforma in forza nazionale il suo sconforto esistenziale" (ivi: 13).

A dare una prima risposta più o meno organica in chiave protonazionalista (e già protosionista) alle questioni identitarie sollevate dall'incontro tra ebraismo e modernità fu un rabbino sefardita di Sarajevo, Yehuda Chai Alkalai (1798-1878). Dopo aver studiato a Gerusalemme, Alkalai era diventato rabbino in Serbia, assistendo al "risveglio nazionale" dei serbi e delle altre popolazioni balcaniche e traendone ispirazione per un nazionalismo religioso ebraico. Alkalai si aprì alla Haskalah, ma senza uscire dall'ambito della religione: nella sua visione, il ritorno in massa degli ebrei nella "Terra promessa", in Palestina, avrebbe dovuto essere non la conseguenza della venuta del Messia, ma la sua condizione preliminare. Alkalai riteneva possibile riscattare la "Terra promessa" acquistandola dal sultano ottomano, e a tal fine egli propose la creazione di un'organizzazione che si occupasse dell'acquisizione di terreni in Palestina. Alkalai raccolse queste sue idee negli scritti *Ascolta, Israele!* (1834) e *L'offerta di Giuda* (1845) e cercò di diffonderle fra le comunità ebraiche europee, ma senza successo (Bensoussan 2002: 30-2). Simile a quello di Alkalai era il protosionismo del rabbino ashkenazita polacco Zvi Hirsch Kalischer (1795-1874), il quale riteneva che con il ritorno di gruppi di ebrei in Palestina e la colonizzazione della stessa avrebbe avuto inizio l'avvento della Redenzione. A tal fine Kalischer fu tra i fondatori della Società tedesca per la colonizzazione della Palestina e pubblicò le sue riflessioni in *Cercando Sion* (1862), in cui tra l'altro elaborò un piano dettagliato per la colonizzazione del paese (ivi: 32-5), ma neppure lui trovò molto seguito: le sue idee erano considerate blasfeme da molti religiosi per i quali solo il Messia avrebbe potuto realizzare il ritorno nella "Terra promessa", mentre gli ebrei secolarizzati erano orientati verso l'assimilazione. In sostanza, sia Alkalai che Kalischer reagirono alla crisi della società ebraica tradizionale cercando di sottrarsi sia alla tentazione di un conservatorismo religioso *tout court* che all'assimilazione nelle società gentili, accogliendo suggestioni e temi proto-nazionalistici che elaborarono nell'ambito di una visione religiosa e messianica in cui l'accento era sulla redenzione, non sulla nazione (ivi: 34). Per entrambi, infatti, non si poneva il problema di una riconfigurazione laica dell'identità ebraica: i loro progetti di colonizzazione della Palestina riguardavano esclusivamente gli ebrei osservanti.

Va ricordato che in quegli stessi decenni concezioni simili a quelle protosioniste presero forma anche in ambienti estranei all'ebraismo; in Gran Bretagna con l'idea del "ritorno a Sion" degli ebrei si baloccarono il mistico scozzese Laurence Oliphant, la scrittrice George Eliot e politici inglesi del calibro di Henry Palmerston ed Anthony Ashley Cooper, conte di Shaftesbury, il quale nel 1854 coniò uno slogan destinato ad avere grande successo: "un popolo senza terra per una terra senza popolo"; lo stesso avvenne in Francia, dove questa idea fu promossa da alcuni esponenti dell'élite politica e intellettuale, in particolare dal poeta Alphonse Lamartine e da Ernest Laharanne, scrittore e pubblicista assai vicino a Napoleone III.

In questa prima fase, dunque, quello che sarebbe diventato il sionismo emerse evidentemente dalla crisi dell'ebraismo europeo di fronte all'irrompere della modernità, ma esso costituiva solo *una* delle molteplici opzioni, per di più assai minoritaria, che gli ebrei avevano a disposizione per riconfigurare in chiave moderna la propria "ebraicità". Una riconfigurazione del tutto irrisolta, però, perché rimase comunque nell'ambito di una visione messianica.

2. *Immaginare una nazione ebraica: da Hess a Herzl*

A traghettare il proto-sionismo al di là della religione ebraica, segnando così un passaggio decisivo verso la sua laicizzazione, fu – contemporaneamente a Kalischer – il giornalista tedesco Moses Hess (1812-1875), ex collaboratore di Karl Marx e autore nel 1862 di un pamphlet (*Roma e Gerusalemme: l'ultima questione nazionale*) in cui erano presenti *in nuce* tutti i principali capisaldi ideologici del sionismo vero e proprio. Per Hess l'ebraismo non era solo una religione, bensì una cultura nazionale che la religione, nei secoli della segregazione, avrebbe avuto il merito di preservare: questi presupposti permettevano a Hess di uscire dal dualismo oppositivo religione-ragione e di riconfigurare l'identità ebraica in chiave nazionale (Bensoussan 2002: 36-9). Hess riteneva che l'antisemitismo avrebbe impedito agli ebrei di inserirsi a pieno titolo nelle società europee, pertanto sperare nell'assimilazione era inutile e illusorio; ispirato dal Risorgimento italiano, riteneva che quella ebraica fosse una questione nazionale irrisolta, la cui unica soluzione consisteva nell'instaurazione in Medio Oriente di uno Stato ebraico dove gli israeliti potessero trovare rifugio dai loro persecutori e "redimersi" attraverso il lavoro agricolo, diventando infine una nazione come tutte le altre. Tale Stato – argomentava Hess – sarebbe stato utile alle potenze europee, favorendone gli interessi e contribuendo alla diffusione della "civiltà" occidentale nel "barbaro" Oriente.

Hess non rompeva affatto con la religione, ma spingendosi al di là dei suoi confini si avventurava su un terreno assai impervio. Come ben riassume Georges Bensoussan, "se la patria consiste interamente nella pratica della fede, la secolarizzazione mette in pericolo l'esistenza stessa di un popolo che […] ha fatto della *Torà* la patria che ci si porta con sé" (ivi: 21). L'ebraismo era e rimane ancora oggi una religione, non una nazionalità, e se la nazione è "an imagined political community" (Anderson 1983: 6), l'assenza degli attributi generalmente considerati tipici di una nazione (una lingua comune, un territorio comune, una "comunità di destino", nel senso baueriano) nel caso degli ebrei era palese. Alcuni di tali attributi erano effettivamente appannaggio delle comunità ebraiche ashkenazite della Russia zarista, le quali condividevano una cultura ed una lingua comuni (quella yiddish), e delle comunità ebraiche sefardite che avevano conservato la lingua e la cultura ladina (utilizziamo qui il termine "ladino" per pura comodità, intendendo con esso tutte le varianti della lingua parlata dalle comunità ebraiche che discendono dagli israeliti espulsi dalla Spagna nel 1492: haketiya, djudezmo, espaniol, ladino, ecc.), ma ciò non valeva per tutti gli israeliti del mondo: altrove gli ebrei condividevano in genere le lingue e le culture dei paesi in cui vivevano, e molti di loro da questo punto di vista erano completamente assimilati. Anche la comune discendenza dagli antichi Ebrei è più una reinvenzione a posteriori che una realtà: gran parte degli ebrei del mondo non erano e non sono in effetti i discendenti degli antichi Ebrei (cfr. Sand 2008): l'ebraismo si era infatti diffuso nel sud della penisola arabica, per cui gli ebrei di quelle regioni erano in realtà arabi di religione ebraica. Lo stesso era avvenuto in Etiopia sudorientale, dove parte della popolazione locale si era convertita all'ebraismo (i *falasha*). Fra gli ebrei dell'Impero Russo e dell'Europa orientale, poi, non pochi erano probabilmente i discendenti dei Khazari, una popolazione che fra il VI e il X secolo aveva creato un impero fra la Crimea e il Caucaso e il cui re Bulan si era convertito all'ebraismo insieme a parecchi suoi sudditi (cfr. Sand 2008, Koestler 1976). A queste divisioni si aggiunge-

vano altre come quella fra ashkenaziti e sefarditi, senza contare le varie ramificazioni religiose interne all'ebraismo. La stessa definizione di ebreo, in mancanza di una lingua ed una cultura comuni a tutti gli ebrei del mondo, non poteva essere una definizione di tipo "nazionale" classico: secondo gli ortodossi, ebreo/a è colui/colei che nasce da madre ebrea o chi si converte all'ebraismo. Basare un'identità nazionale su questa definizione comportava necessariamente lo sviluppo di un nazionalismo in ultima analisi di tipo religioso e/o etnicista, e quindi poneva una pesante ipoteca sulla possibilità di "laicizzare" l'identità ebraica. Una contraddizione che nel sionismo sarebbe rimasta irrisolta, come vedremo.

Hess era cosciente dei limiti dell'idea di "nazione ebraica", ma li aggirava trasformando l'inconsistenza delle premesse nella necessità di fare della nazione un punto d'arrivo: quest'unità culturale e territoriale sarebbe stata raggiunta dopo il ritorno nella "Terra promessa", nel cui crogiolo le varie identità diasporiche si sarebbero fuse in quella del "nuovo ebreo". Hess riteneva che si dovesse insomma prima creare lo Stato ebraico e poi plasmarne il popolo trasformandolo in nazione. L'idea poi che una rinascita ebraica potesse avere luogo solo in questa "Terra promessa" implicava necessariamente lo svilimento, quando non la negazione di qualsiasi valore, alla Diaspora e a tutta la ricchissima produzione culturale delle varie comunità ebraiche sparse per il mondo, un sottinteso che si ritroverà spesso nei pensatori sionisti.

Anche Hess rimase sostanzialmente ignorato dai suoi contemporanei, ma l'idea del "ritorno a Sion" continuò a circolare. Se però fino al 1880 i piccoli gruppi di ebrei che si stabilivano in Palestina erano mossi da un afflato religioso e messianico, una svolta avvenne a partire dal 1881, quando un'ondata di antisemitismo si abbatté sull'Europa, in particolare sulla Russia zarista, dove violentissimi e reiterati pogrom antiebraici fecero centinaia di vittime. Sull'onda di queste terribili persecuzioni, le questioni sollevate dai *maskilim* e dai protosionisti si caricarono di un'urgenza inedita. La strada verso l'emancipazione, che fino ad allora ai più era sembrata spianata, sembrò improvvisamente ridivenire impraticabile: se sotto Alessandro II il governo russo si era impegnato in un timido ma costante alleggerimento delle restrizioni e discriminazioni nei confronti degli ebrei, con Alessandro III (e successivamente con Nicola II) si ritornò ad una politica biecamente reazionaria, arrivando ad incoraggiare sottobanco queste esplosioni di violenza e utilizzando gli ebrei come capri espiatori per le terribili condizioni di vita delle masse popolari russe. In Russia l'antisemitismo era talmente diffuso e radicato che Lenin, qualche anno più tardi, lo avrebbe definito con una celebre e assai calzante espressione "il socialismo degli imbecilli". Se fino ad allora la vita della maggior parte degli ebrei nella Zona di residenza era stata dura, verso la fine dell'Ottocento la situazione peggiorò ulteriormente; si calcola che una percentuale variabile dal 35% al 50% della popolazione ebraica della Russia fosse in uno stato di indigenza assoluta (Bensoussan 2002: 61-2). Conseguenza di questo stato di cose fu da un lato una forte crescita della presenza ebraica nei partiti e nelle organizzazioni rivoluzionarie, dall'altro un'ondata migratoria senza precedenti: tra il 1880 e il 1914 furono quasi tre milioni gli ebrei dell'Europa orientale che abbandonarono il proprio paese d'origine, approdando per lo più negli Stati Uniti, in Europa occidentale e in Sudamerica. In questo contesto di migrazione di massa, in alcuni la prospettiva di trasferirsi oltremare si unì alle aspirazioni nazionaliste, dando vita al cosiddetto "sionismo pratico".

Scosso dalla furia dei pogrom, un medico russo, Leib Pinsker (1821-1891), pubblicò nel 1882 il pamphlet *Autoemancipazione: un avvertimento alla sua gente da parte di un ebreo russo* in cui trovava espressione tutta la disperazione di quella *intelligencija* ebraica che aveva per due decenni cercato di favorire l'integrazione degli ebrei nella società russa. Pinsker sosteneva che gli ebrei sarebbero rimasti per sempre invisi alla popolazione autoctona non-ebraica, pertanto invitava i suoi correligionari a rifugiarsi in una "Terra promessa" (l'Argentina e la Palestina erano le principali candidate) dove, tramite l'acquisto e la colonizzazione della terra, avrebbero fatto rinascere la loro nazione. Scrive Benny Morris che secondo Pinsker "l'avversione per gli ebrei non era un irrazionale residuo del medioevo cristiano: era sempre esistito e sempre sarebbe esistito, nella misura in cui la stessa situazione degli ebrei era anormale e innaturale: senza un territorio, essi erano in un certo modo senza sostanza" (Morris 2001: 29). In Pinsker, quindi, una concezione etnico-idealistica della nazione si fondeva con una visione astorica dell'antisemitismo. Quasi suo malgrado, Pinsker divenne con questo libro un punto di riferimento per alcuni sparuti gruppi di ebrei dell'Europa orientale che avevano cominciato ad organizzarsi per emigrare in Palestina, gli *Hovevei Zion* («coloro che amano Sion» in ebraico), finendo per diventare il leader del movimento che li raggruppava, lo *Chibbat Zion* («amore di Sion»). Questi primi coloni si consideravano l'avanguardia che avrebbe costruito sul campo lo Stato e dato vita al "nuovo ebreo", ma il loro impeto pionieristico fu insufficiente, e la gran parte di loro, provati dalle durissime condizioni di vita, preferì abbandonare l'impresa e tornarsene in Russia, oppure raggiungere mete meno disagevoli come gli Stati Uniti. Fu in quegli anni (e precisamente nel 1890) che un giornalista viennese, Nathan Birnbaum, coniò il termine "sionismo" per indicare quella particolare corrente del nazionalismo ebraico che vedeva nella colonizzazione di una terra d'oltremare l'unica soluzione alla "questione nazionale ebraica".

3. *La svolta politica: Theodor Herzl*

La svolta decisiva ad un movimento fino ad allora di scarso rilievo fu la pubblicazione nel 1896 del pamphlet *Der Judenstaat* («Lo Stato degli Ebrei»), scritto dal giornalista austriaco Theodor Herzl (1860-1904). Herzl, nativo di Budapest, era un intellettuale laico e conservatore che lavorava come corrispondente dalla Francia, dove era stato testimone dell'esplosione di antisemitismo seguita al caso Dreyfus (1895). L'episodio lo aveva fatto riflettere sulla condizione degli ebrei, spingendolo a scrivere quello che sarebbe diventato il testo chiave del sionismo. Sulla scia di Hess e Pinsker, Herzl vi affermava che l'antisemitismo era qualcosa di inestirpabile, perché "la questione ebraica esiste ovunque, là dove vive un considerevole numero di ebrei. Là dove non esiste, viene importata dagli ebrei che vi si trasferiscono" (Herzl 1896: 23). Giunse quindi alla conclusione che, poiché "i popoli presso cui vivono gli ebrei sono tutti quanti antisemiti" (ivi: 34), una loro reale assimilazione non avrebbe potuto aver luogo se non in misura estremamente limitata, tanto più che l'antisemitismo tendeva a crescere proprio laddove gli ebrei si erano maggiormente emancipati.

Partendo da questi presupposti e dall'idea che quella ebraica fosse una questione nazionale, Herzl sosteneva che l'unica soluzione ad essa fosse la fondazione – garantita dal sostegno

politico di qualche potenza – di uno Stato ebraico dove gli israeliti potessero trovare un sicuro rifugio. Una volta creato tale stato, l'"anomalia ebraica" sarebbe venuta meno e pertanto – profetizzava Herzl – l'antisemitismo avrebbe cessato di esistere "ovunque e subito" (ivi: 100). Herzl sottolineava come, per spingere gli ebrei ad emigrare, si sarebbe potuto sfruttare lo stesso antisemitismo: dalla partenza degli ebrei infatti gli stessi paesi antisemiti avrebbero avuto tutto da guadagnarci, visto che i capitalisti gentili si sarebbero liberati in un solo colpo sia dei loro concorrenti israeliti che dei numerosi socialisti di origine ebraica. Come possibili sedi per lo Stato ebraico Herzl suggeriva l'Argentina o la Palestina; egli riteneva che le potenze europee avrebbero avuto ogni interesse ad appoggiare l'instaurazione in Medio Oriente di tale Stato, in quanto esso avrebbe costituito "un avamposto della cultura contro la barbarie" (ivi: 43). Ad occuparsi degli aspetti scientifici e politici dell'impresa sarebbe stata una "Society of Jews", mentre la colonizzazione vera e propria sarebbe stata diretta da una "Jewish Company", organizzata "secondo il modello delle grandi società coloniali" (ivi: 45). I primi coloni ad essere inviati sul posto sarebbero stati elementi provenienti dagli strati sociali più bassi, perché "solo i desperados sono adatti alla conquista" (ivi: 99), poi via via sarebbero arrivati commercianti, artigiani, professionisti ed infine imprenditori e finanzieri. Da un punto di vista costituzionale Herzl, che non credeva nella democrazia ed era tendenzialmente monarchico, auspicava che tale Stato si configurasse come una repubblica oligarchica.

Se Herzl in fondo non fece che ripetere quanto detto dai suoi predecessori, la novità del suo contributo fu piuttosto l'aver articolato una dettagliata strategia per la realizzazione del progetto di uno Stato ebraico, strategia imperniata non su utopie ma sulla *realpolitik* del suo tempo, l'età dei nazionalismi e dell'espansione coloniale europea in Asia e in Africa, di cui il suo progetto si presentava come parte integrante. La forza teoretica del pamphlet di Herzl poi era piuttosto limitata: la sua visione astorica dell'antisemitismo, visto come una sorta di ombra che accompagnerebbe gli ebrei ovunque vadano, è mistificante, e le considerazioni di Herzl in proposito costituiscono una generalizzazione del tutto arbitraria. Il caso della Russia, dove i pogrom non erano certamente il risultato dell'emancipazione, smentiva un rapporto causa-effetto fra la conquista di una piena cittadinanza da parte degli ebrei e la reazione antisemita. Allo stesso tempo, Herzl mostrava una grande ingenuità nel ritenere che la fondazione dello Stato ebraico e il trasferimento in esso di tutti gli ebrei del mondo avrebbero *d'emblée* posto fine all'antisemitismo. L'idea che quella ebraica fosse una questione nazionale irrisolta di un popolo senza stato, come si è visto, risultava estremamente problematica; lo stesso Herzl del resto riconosceva come a tenere insieme gli ebrei fosse stata "solo l'antica fede" (ivi: 49). Nella risoluzione di questo nodo teorico Herzl fu alquanto originale: secondo il fondatore del sionismo politico, a definire l'ebraismo come una nazionalità e gli ebrei come un popolo provvedevano paradossalmente proprio gli antisemiti: "siamo un popolo – è il nemico a renderci tale, anche senza che noi lo vogliamo" (ivi: 39). Nella sua visione gli ebrei si configuravano quindi non come una comunità linguistico-culturale o territoriale, cosa che non potevano essere in alcun modo, ma come una comunità *tenuta insieme da un comune nemico*. Se l'identità ebraica era definita dagli antisemiti, la logica conseguenza era far proprie le premesse dell'antisemitismo: non è un caso quindi che Herzl riproponesse nel suo pamphlet molti stereotipi antiebraici, o che egli non si ponesse affatto il problema della lotta all'antisemitismo e alle discriminazioni,

giacché era in essi che il sionismo trovava la giustificazione per la propria esistenza. Qualora ci si attenesse alla definizione di "popolo" data da Herzl, con la scomparsa dell'antisemitismo verrebbe paradossalmente meno lo stesso popolo ebraico, un rischio che egli stesso scongiurava affermando che comunque gli ebrei, come altri popoli, avrebbero sempre avuto abbastanza nemici. Il sionismo di Herzl si poneva quindi non in antitesi all'antisemitismo, ma in una relazione di *complementarità* rispetto ad esso: in questa prospettiva, l'obiettivo degli antisemiti di liberarsi dagli ebrei veniva a coincidere con quello sionista di far sì che questi si trasferissero in massa nel futuro Stato ebraico.

Il maggior contributo di Herzl però fu la traduzione in prassi delle sue idee: il primo Congresso Sionista Mondiale, da lui convocato, si riunì Basilea il 29 agosto 1897 e si costituì in Organizzazione Sionista Mondiale, accordandosi su un programma che prevedeva la creazione in Palestina di un insediamento di agricoltori, contadini ed artigiani. Si decise di evitare di parlare pubblicamente di uno Stato ebraico, onde evitare di inimicarsi il sultano ottomano. L'idea iniziale infatti era di chiedergli una "carta" che garantisse ai coloni ebrei il diritto di insediarsi nel paese, oppure di ottenere il sostegno di una o più grandi potenze europee. A tal fine Herzl avviò un'intensa attività diplomatica, incontrando una serie di capi di stato e i maggiori finanzieri ebrei d'Europa, ma ottenendo poca attenzione. Un certo successo tuttavia Herzl lo riscosse fra gli strati sociali più bassi degli ebrei russi, ai cui problemi egli sembrava poter offrire una soluzione immediata.

Herzl infine si rivolse alla Gran Bretagna, ottenendone la possibilità di creare un insediamento in Uganda. La "proposta ugandese" fu vagliata nei successivi congressi sionisti, ma dopo infuocati dibattiti, nel corso dei quali Herzl morì (1904), fu infine respinta nel 1905 in favore dell'originario progetto di edificazione dello Stato in Palestina.

A portare nuova linfa vitale al progetto sionista fu un'altra ondata di pogrom che scosse l'Impero Russo tra il 1902 e il 1906. Gli episodi più gravi ebbero luogo a Kišinev nel 1903 e a Odessa nel 1905, e le vittime furono centinaia. In seguito a questi tragici avvenimenti gli ebrei russi formarono i primi gruppi di autodifesa e si verificò un boom dell'emigrazione in Palestina, la cosiddetta Seconda Ondata (1904-1914). Furono questi i coloni che avrebbero poi fondato lo Stato di Israele.

Con l'intervento di Herzl la nebulosa di piccoli gruppi e singoli pensatori protosionisti si trasformò in movimento politico organizzato dotato di un programma definito. Soprattutto, si compì il passaggio da una concezione messianico-religiosa della "nazione ebraica" a un'idea di nazione che sembrerebbe secolare e moderna. Tuttavia, pur tagliando i ponti con la religione, al fondo il rapporto con l'ebraismo rimase contraddittorio: il sionismo ancora oggi si vuole laico, ma basa la sua concezione di nazione su presupposti che in ultima analisi rimandano alla religione; si vuole movimento di liberazione nazionale, ma si inserisce da subito nei progetti colonialistici di espansione oltremare delle potenze europee, intrinsecamente razzisti nel loro rapporto con le popolazioni delle terre da colonizzare.

Il movimento sionista fece proprio lo slogan di Lord Shaftesbury "Un popolo senza terra per una terra senza popolo": tuttavia la Palestina in cui sbarcavano i primi coloni ebrei non era un deserto in attesa di redenzione, bensì un paese popolato da più di mezzo milione di arabi la cui economia era in crescita. Di questo i teorici sionisti non erano ignari. Già nel 1891 Ascher Gin-

zburg (1856-1927), un ebreo russo che pubblicava sotto lo pseudonimo di Ahad Ha'am, dopo aver visitato il paese scrisse che la Palestina era tutt'altro che disabitata, e che ben difficilmente vi si potevano trovare terreni non coltivati: ciò rendeva quella sionista una pericolosa illusione che rischiava di scatenare l'ostilità degli arabi. Ginzburg auspicava quindi l'abbandono dei propositi di costruzione di uno Stato ebraico in favore della creazione di un focolare culturale nazionale ove far rinascere la lingua e la cultura ebraica, una soluzione che avrebbe permesso ai sionisti di non mettersi in urto con gli arabi. Osservazioni simili furono fatte dall'ebreo palestinese Yitzhak Epstein (1862-1943), secondo il quale bisognava smettere di accaparrarsi le terre palestinesi e scacciarne i contadini e cercare invece un *modus vivendi* con gli arabi. Nissim Malul, un altro ebreo palestinese, arrivò addirittura a sostenere la necessità per i sionisti di assimilarsi con la popolazione autoctona, in una prospettiva di nazionalismo pansemita. Quelle di Ginzburg, Epstein e Malul rimasero però voci isolate. In realtà lo stesso Herzl non ignorava affatto che la Palestina fosse abitata dagli arabi: semplicemente, li considerava irrilevanti, così come i conquistatori europei dell'Africa vedevano quel continente come un vasto territorio disabitato; tale atteggiamento evidenziava chiaramente il debito del sionismo politico nei confronti dell'apparato ideologico del colonialismo, di cui lo stesso Herzl era ben cosciente, tanto che in una lettera a Cecil Rhodes aveva scritto esplicitamente che quello sionista era "un programma coloniale" (cit. in Gresh 2002: 43). Lo spossessamento degli arabi era un ineludibile corollario della creazione di uno Stato ebraico in Palestina: nei suoi diari egli scriveva esplicitamente che bisognava "espropriare con gentilezza […] indurre chi è privo di mezzi a passare la frontiera procurandogli un impiego nei paesi limitrofi, [...] evitando nel contempo di dargliene nel nostro", il tutto "con prudenza e discrezione" (cit. in Morris 2001: 35). Partito come un movimento di liberazione nazionale, il sionismo divenne quindi un movimento colonialista nel momento in cui i suoi leader scelsero la Palestina come luogo in cui mettere in atto la loro idea di rinascita nazionale (Pappé 2004: 35).

4. *Gli altri nazionalismi ebraici*

Tuttavia, va sottolineato il fatto che dalla fine del XIX secolo fino agli anni '40 il sionismo fu solo *uno* dei nazionalismi ebraici. Il Bund (abbreviazione di *Allgemeiner yiddisher Arbeterbund*, Unione generale dei lavoratori ebrei di Lituania, Polonia e Russia), organizzazione socialdemocratica ebraica sorta in Russia nel 1897 ed ivi attiva fino al 1920 (il Bund polacco invece continuò ad esistere fino alla fine degli anni '40) considerava anch'esso gli ebrei una nazione, ma partendo da una concezione realmente laica: i bundisti identificavano empiricamente nella lingua yiddish il segno che determinava il carattere di minoranza nazionale – e non solo religiosa – della popolazione ebraica dell'impero zarista, identificando la nazione ebraica con la *yiddishkeit*. Dato però il carattere territorialmente disperso delle comunità ebraiche, obiettivo del Bund non era la creazione di uno stato ebraico, bensì l'ottenimento di un'autonomia culturale (Bensoussan 2002: 402-3 e Greilsammer 2005: 50-1). Il Bund si opponeva radicalmente al sionismo, visto come un movimento borghese che per di più faceva proprio l'invito ad andarsene che gli antisemiti russi rivolgevano agli ebrei. Un'altra forma di nazionalismo ebraico fu pro-

pugnata dallo storico e pensatore russo Shimen Dubnov (1860-1941), anch'egli antisionista e anch'egli sostenitore dell'autonomia degli ebrei all'interno dei paesi in cui vivevano; a differenza dei militanti del Bund, però, Dubnov non identificava l'ebraicità con il solo mondo yiddish, ma vi includeva tutti gli ebrei del mondo (Bensoussan 2002: 401-11; Greilsammer 2005: 52-3). Per quanti aderivano al nazionalismo ebraico dubnoviano, gli ebrei erano sì una minoranza nazionale nei paesi dove vivevano, ma una minoranza nazionale *autoctona*, cosa che implicava, a differenza del sionismo, la lotta contro l'antisemitismo e per il riconoscimento dei propri diritti nazionali *in loco*.

5. *Il sionismo religioso*

Di fronte al sionismo che cercava di laicizzare l'ebraismo rendendolo una cultura nazionale, la reazione della maggior parte dei rabbini fu quella di un rifiuto netto, così come era avvenuto in precedenza con la Haskalah. Secondo gli ortodossi, infatti

> gli ebrei non praticano una "religione"; la parola è loro estranea, gli ebrei e l'ebraismo formano un tutt'uno che comprende la *Torà*, la fede e la nazione […] anche se respingono questo termine laico. La *Torà* non è quindi un elemento della nazione ebraica, è la nazione ebraica. E l'ebraismo non è soprattutto una cultura, poiché non esiste niente al di fuori della *Torà* (Bensoussan 2002: 312-3).

Il problema era, insomma, che il sionismo "rimette in discussione un'identità de-territorializzata, in cui la Terra è rimpiazzata dalla *Torà*" (ivi: 315). Certamente in questa opposizione di principio pesava anche la perdita di potere che la laicizzazione delle comunità ebraiche avrebbe comportato per i rabbini (ivi: 316); tuttavia, altri esponenti del rabbinato cercarono invece una conciliazione tra le istanze nazionalistiche e quelle religiose, consapevoli che comunque le comunità tradizionali erano destinate a scomparire e che fosse necessario scendere a compromessi per salvare il salvabile (ivi: 16-7). Nel momento in cui il sionismo si fece movimento organizzato, alcuni religiosi ritennero quindi che fosse meglio parteciparvi e cercare di limitarne la laicizzazione piuttosto che lasciare che tale "ricostruzione nazionale" fosse diretta e messa in atto esclusivamente da ebrei secolarizzati. A loro volta questi ultimi, tra cui lo stesso Herzl, videro nella religione un *instrumentum regni* che poteva risultare utile nella mobilitazione delle masse ebraiche. Questa convergenza creò un terreno comune che permise ad alcuni religiosi di unirsi all'Organizzazione Sionista e dar battaglia al suo interno per contrastare l'egemonia delle correnti laiche e dare al sionismo una forte impronta religiosa: strumento di questa lotta per l'egemonia divenne il *Mizrahi*, un'organizzazione sionista religiosa fondata nel 1902 a Vilnius dal rabbino Yitzhak Yakov Reines (ivi: 345-51). Rimasto a lungo minoritario, il sionismo religioso sarebbe diventato una corrente di tutto rilievo solo a partire dagli anni '70 del Novecento.

6. *Il sionismo laburista e le altre correnti*

Nel primo decennio del XX secolo emerse, e successivamente si affermò, la corrente del sionismo laburista, che divenne la spina dorsale del movimento sionista e i cui fondatori si possono considerare i russi Ber Borochov (1881-1917) e Aaron David Gordon (1856-1922). Il sionismo laburista, nonostante l'apparente debito verso il movimento operaio, aveva origini nettamente diverse. Zeev Sternhell ne ha indagato la genealogia ideologica, ritrovandovi piuttosto una matrice comune con il cosiddetto socialismo nazionalista, sorto in Europa a cavallo fra il XIX e il XX secolo da una mistura "fra le tendenze antimarxiste e antiriformiste presenti nel socialismo e […] [il] nazionalismo etnico, culturale e religioso" (Sternhell 1998: 22). Il punto nodale di questa corrente stava nell'"accettazione del principio del primato della nazione, al cui servizio vengono posti i valori del socialismo" (ivi: 23) e conseguentemente nell'aspirazione all'unione tra le classi sociali per il bene della nazione, vista come un *corpus* organicamente e culturalmente unitario: per il socialismo nazionalista "l'unica reale distinzione sociale intercorre fra il lavoratore e colui che non lavora, vale a dire "il parassita"" (*ibidem*), donde un vero e proprio culto per il lavoro manuale. Dal principio di solidarietà nazionale e dalla visione organica della nazione scaturiva come corollario il rifiuto del lavoro agli stranieri. Si trattava evidentemente dello stesso bacino ideologico cui più tardi avrebbero attinto i vari fascismi europei, e infatti Sternhell ha indicato come uno dei più compiuti esempi di socialismo nazionalista il nazionalismo italiano di Enrico Corradini, con il suo concetto di "nazione proletaria" (ivi: 45).

Idee simili a quelle del socialismo nazionalista si ritrovano solo parzialmente in Borochov, mentre sono assai evidenti nel pensiero di Gordon. Borochov fondò nel 1905 il partito *Po'alei-Tzion* («operai di Sion»), e attraverso l'utilizzo di concetti marxiani si sforzò di dare un fondamento materialista al sionismo. Le idee di Borochov non nascevano come reazione all'antisemitismo, quanto da una riflessione su come lo status particolare degli ebrei avesse loro impedito lo sviluppo di classi antagoniste. La rivoluzione socialista a suo vedere non avrebbe posto rimedio all'antisemitismo, che considerava un fenomeno ineradicabile che avrebbe per sempre sbarrato la strada all'assimilazione: se volevano salvarsi e svilupparsi come tutti gli altri popoli, gli ebrei dovevano invece impadronirsi di un territorio e fondarvi uno Stato. Per Borochov la costruzione dello Stato ebraico si sarebbe realizzata tramite la lotta di classe e sarebbe stata guidata dal proletariato. Borochov arrivava così alle stesse conclusioni degli altri pensatori sionisti, differenziandosene solo per la terminologia marxista: di fatto il suo tentativo di sintesi tra socialismo e nazionalismo finì per essere profondamente sbilanciato a favore del secondo, cui il primo veniva subordinato (cfr. Sternhell 1998: 117-32). Aaron David Gordon era invece l'ideologo del partito *Ha-Po'el Ha-Tza'ir*, ("il giovane operaio"), fondato nel 1905. A differenza di Borochov, Gordon era visceralmente antimarxista e le sue idee s'inserivano perfettamente nel solco del socialismo nazionalista (cfr. Sternhell 1998: 74-108): egli vedeva la nazione come un organismo vivente strettamente legato al proprio suolo, da cui l'esistenza del singolo era totalmente dipendente. La diaspora di conseguenza era una stortura da rimediare, una condizione innaturale che avrebbe necessariamente distrutto la nazione ebraica. In questa prospettiva, il ritorno nella "terra d'origine" era una condizione necessaria ed indispensabile per la rinascita del popolo ebraico. Diversamente da Herzl, Gordon non pensava che fosse l'antisemitismo a costituire la

minaccia principale per gli ebrei in quanto popolo: data la sua concezione della nazione come corpo organico, egli vedeva piuttosto il vero nemico nell'assimilazione. Gordon fu profondamente influenzato dal pensiero di Herder e dai nazionalismi slavi, e considerava la religione ebraica lo "spirito nazionale" [*Volkgeist*] (cit. in Sternhell 1998: 86) degli ebrei. Il "ritorno a Sion" avrebbe permesso secondo Gordon la nascita di un nuovo tipo di ebreo, eliminando quello che egli chiamava il "parassitismo" della diaspora. Il suo rigetto di quest'ultima era tale da condurlo a fare propri molti *topoi* antisemiti: "siamo un popolo parassita. Non abbiamo radici nella terra; [...] siamo parassiti non solo in senso economico, ma anche nello spirito, [...] siamo dunque nulla anche agli occhi degli altri popoli." (cit. in Sternhell 1998: 75). "Ritornando" in Palestina, l'ebreo diasporico si sarebbe invece trasformato in un colono agricolo, vivendo in simbiosi con la terra e con i suoi compagni di lavoro in un'ideale microcomunità, specchio della macrocomunità nazionale. In questo ritorno alla terra e alla comunità Gordon esprimeva il suo rifiuto della modernità, che egli vedeva incarnata nel razionalismo, nel capitalismo e nel socialismo, a cui contrapponeva il suo nazionalismo nutrito di irrazionalismo e vitalismo. Pur partendo da presupposti opposti, Borochov e Gordon avevano quindi in comune l'idea che il proletariato ebraico dovesse essere il motore dell'impresa sionista.

La materializzazione di queste idee nella pratica fu la campagna per la "conquista del lavoro" in Palestina: la colonizzazione non avrebbe mai potuto tradursi nell'edificazione dello Stato ebraico se le colonie avessero continuato ad impiegare manodopera araba, per cui gli imprenditori dovevano dare prova di patriottismo e assumere solo lavoratori ebrei. Il fatto che questi ultimi fossero meno abili e più costosi rendeva però tale provvedimento antieconomico: la soluzione fu trovata allora nella creazione di insediamenti collettivi, i celeberrimi *kibbutzim* e *moshavim*, dove non sarebbe esistita circolazione monetaria, la vita sarebbe stata in comune e i lavoratori non avrebbero avuto padroni. I *kibbutzim* sarebbero diventati la bandiera del sionismo laburista, esempi propagandisticamente efficaci di presunta realizzazione dell'utopia di una comunità di eguali: di fatto, però, quello del socialismo sionista era "soprattutto un mito capace di mobilitare" (Sternhell 1998: 39). L'elemento utopico era certamente presente in quanti vi andavano a vivere, ma in realtà il *kibbutz* era piuttosto la soluzione ad un problema pratico, giacché seguendo semplicemente le leggi del libero mercato la colonizzazione ebraica della Palestina non avrebbe avuto successo, non avendo i coloni alle loro spalle la forza coercitiva di uno stato come nel colonialismo "classico".

Nel 1919 il Po'alei-Tzion si unì ad altri elementi nazionalisti per dar vita ad *Ahdut ha-'Avodah* ("Federazione sionista socialista dei lavoratori di Erez Yisrael"). L'idea alla base della fondazione di Ahdut ha-'Avodah era, scrive Zeev Sternhell, "mobilitare i lavoratori salariati provvedendo a tutte le necessità e i servizi di cui essi avevano bisogno al fine di facilitare la costruzione della nazione" (ivi: 153). Nel 1920 fu poi fondato lo *Histadrut*, la confederazione generale di tutti i lavoratori ebrei di Palestina. Teoricamente lo Histadrut era solo un sindacato, ma il suo fine non era tanto la difesa degli interessi dei lavoratori, quanto l'edificazione dello Stato ebraico (accettava infatti nelle sue file solo lavoratori ebrei). Ahdut ha-'Avodah portò in dote allo Histadrut la sua rete di servizi, e ben presto ad essa si aggiunsero numerose imprese, un ufficio di collocamento e soprattutto l'ufficio dei lavori pubblici: lo Histadrut divenne così il maggior datore di lavoro ebraico del paese, e alla fine del 1920 passò sotto la sua autorità persino la Haganah,

l'organizzazione armata clandestina del movimento sionista. Di fatto esso divenne un vero e proprio stato in embrione e non contrastò mai il capitale privato ebraico, dal quale anzi attingeva ingenti fondi: il denaro per queste iniziative gli arrivava infatti dal capitale raccolto dall'Organizzazione Sionista, con la quale era stato stretto un accordo in tal senso. La sinergia fra i due organismi trasformò in realtà la collaborazione di classe in funzione del superiore interesse nazionale auspicata da Aaron David Gordon. A capo dello Histadrut fu posto David Ben-Gurion, futuro "padre della patria", che assieme ad un gruppo di fedelissimi poté così dominare la vita politica della comunità di coloni sionisti in Palestina e crearsi una base di consenso vastissima (ivi: 295-424). Il gruppo dirigente nazionalista raccoltosi intorno a Ben-Gurion emarginò le correnti di sinistra (fu il caso di *Ha-Shomer Ha-Tza'ir*, "il giovane guardiano", un partito socialista che avocava uno Stato binazionale e cercava un'alternativa alla "conquista del lavoro"), instaurando una vera e propria oligarchia interna che non fu mai seriamente messa in discussione. Il suo ideologo fu Berl Katznelson, direttore del quotidiano laburista *Davar*, che riassunse la politica laburista nella formula del "socialismo costruttivo", un "socialismo" che trascendeva le classi sociali ed era al servizio dell'intera nazione. Attraverso la cinghia di trasmissione dello Histadrut il movimento laburista riuscì ad egemonizzare l'immaginario di gran parte della società ebraica palestinese, diffondendo il culto gordoniano del lavoro manuale, istituzionalizzando lo status di "redentori" del paese attribuito ai lavoratori agricoli e promuovendo il mito del *kibbutz*. Nella realtà i lavoratori agricoli erano una minoranza, e solo una piccola parte di questi risedeva nei *kibbutzim*, perciò presentarli come epitome dell'impresa sionista era quanto meno mistificatorio. Altrettanto mistificatorio era il mito dell'egualitarismo sionista, date le forti disparità di reddito tra l'élite della burocrazia dello Histadrut e il proletariato urbano ebraico: commenta Sternhell che in questo contesto "il mito della superiorità sociale del lavoratore svolse la funzione di compensare psicologicamente la loro condizione d'inferiorità" (ivi: 353).

Oltre a quella laburista, altre correnti si svilupparono in quegli stessi decenni. Assai minoritaria come seguito, ma nobilitata dalla presenza di personalità di prestigio, fu quella del "sionismo culturale", rappresentata dal gruppo *Brit Shalom* ("alleanza per la pace"). Guidata dal cofondatore dell'Università Ebraica Yehuda Magnes e dal filosofo tedesco Martin Buber, Brit Shalom riprese il discorso avviato a suo tempo da Ahad Ha'am, propugnando l'abbandono dell'idea di uno Stato degli ebrei in favore della costruzione di un focolare culturale ebraico in Palestina. In questa prospettiva il paese sarebbe dovuto diventare uno Stato binazionale arabo-ebraico, e l'immigrazione sarebbe continuata soltanto col consenso degli arabi. Brit Shalom ebbe tuttavia scarso seguito, e non sopravvisse a lungo. Un'altra tendenza di rilievo fu quella dei sionisti generali, ossia i membri dell'Organizzazione Sionista che si consideravano politicamente dei liberali, i quali trovarono un leader in Chaim Weizmann. Da questa corrente emerse negli anni '20 l'ala destra del movimento sionista, guidata dal russo Vladimir Zeev Žabotinskij. Questi ultimi, poiché non intendevano rinunciare alla parte di Palestina ad est del Giordano e chiedevano una revisione del Mandato britannico sul paese, furono detti "revisionisti". Politicamente Žabotinskij era fautore di un nazionalismo ebraico "di sangue e suolo" simile a quello laburista, ma scevro di tutti i riferimenti a qualsivoglia "socialismo". Come Herzl, considerava la religione un *instrumentum regni*, e a differenza dei laburisti si opponeva ai tentativi di secolarizzare totalmente la "nazione ebraica", perché Dio era "necessario alla vita della nazione" (cit. in Bensoussan 2002: 330). Un altro aspetto che distin-

gueva la posizione di Žabotinskij da quella dei laburisti, era il fatto che egli riconosceva l'esistenza in Palestina di un altro movimento nazionalista le cui rivendicazioni erano legittime, e sosteneva esplicitamente che il sionismo avrebbe potuto conquistare il paese solo con la colonizzazione e la forza delle armi. I revisionisti avevano il loro bastione nell'organizzazione giovanile del partito, il *Beitar*, che si ispirava dichiaratamente ai fascisti italiani.

7. *Il sionismo dopo la nascita dello Stato*

La fondazione dello Stato sionista mutò i termini dei rapporti tra il sionismo e il mondo ebraico ortodosso. Come era avvenuto ai tempi della nascita del sionismo come movimento politico organizzato, alcuni religiosi ritennero che, visto che ormai lo Stato era nato, fosse ormai necessario sostenerlo e cercare di lottare per l'egemonia culturale e politica al suo interno, onde evitare di lasciare l'iniziativa ai soli laici e perdere qualsiasi controllo sulla società ebraica di Palestina. Il risultato fu un'attiva partecipazione dei partiti religiosi alla vita politica. A parte i piccoli gruppi ultraortodossi come Neturei Karta, che assunse una posizione di antisionismo radicale, molti religiosi finirono insomma per aderire più o meno esplicitamente al sionismo, sia in Palestina che fuori.

Il primo risultato evidente di questa riarticolazione della posizione dei religiosi fu che a causa dei dissidi con i partiti laici sulla natura del nuovo Stato (che i primi volevano confessionale, i secondi laico) fu impossibile trovare un accordo su una carta costituzionale; si decise perciò di aggirare il problema procedendo con l'emanazione di una serie di Leggi Fondamentali riguardanti questioni specifiche. Queste ultime avrebbero teoricamente dovuto costituire una sorta di costituzione, ma il processo rimase incompiuto, e a tutt'oggi Israele non ha ancora una carta costituzionale. Questa sorta di compromesso aperto tra laici e religiosi ha fatto sì che lo Stato di Israele abbia un profilo istituzionale assolutamente *sui generis*, collocandosi in una singolare posizione intermedia tra stato laico e stato teocratico. Ad un impianto statuale da liberaldemocrazia borghese si sovrappongono infatti nella legislazione civile elementi di diritto religioso: matrimoni e divorzi sono di esclusiva pertinenza dei tribunali religiosi, l'allevamento dei maiali e il consumo di carne suina sono strettamente limitati, il giorno festivo settimanale è il sabato e così via.

Tra le Leggi Fondamentali, particolare attenzione merita la Legge del Ritorno del 1950, vera pietra miliare dello Stato: stabilendo il diritto di ogni ebreo a stanziarsi in Israele e ad acquisirne la cittadinanza attraverso una semplice domanda, essa istituzionalizza l'aspirazione sionista a fare di Israele non semplicemente lo Stato degli ebrei residenti in Palestina, bensì lo Stato *di tutti gli ebrei del mondo*. Ma l'aspetto più singolare della Legge e degli emendamenti che ad essa sono stati aggiunti nel 1954 e nel 1970 è nella definizione di coloro che hanno diritto a questo "ritorno": il testo definisce infatti come ebrea "una persona che è nata da madre ebrea oppure si è convertita all'ebraismo e non è affiliata ad un'altra religione" (*The Law of Return 5710 (1950)*, Section 4B, trad. mia). Si tratta di una definizione restrittiva anche rispetto alla precettistica ebraica ortodossa, perché per quest'ultima una persona nata da madre ebrea rimane tale anche se cambia religione. D'altro canto però la Legge estende il diritto a "ritornare" anche ai coniugi di un/a ebreo/a e a quanti hanno almeno un ebreo fra i quattro nonni, "fatta eccezione per

una persona che è stata ebrea e si è volontariamente convertita ad un'altra religione" (*The Law of Return 5710 (1950)*, Section 4A, trad. mia). Quanti rientrano in quest'ultima categoria, pur non essendo considerati ebrei, vengono comunque ad essi assimilati e computati come tali nelle statistiche ufficiali. La Legge del Ritorno reca quindi su di sé le tracce evidenti della genealogia ideologica del sionismo, perché salda una concezione etnicista della nazionalità con una concezione religiosa della stessa, realizzando una singolare mistura tra lo *ius sanguinis* e i precetti religiosi. I parametri di "ebraicità" espressi dalla Legge del Ritorno palesano inoltre ancora una volta la complementarità ideologica tra antisemitismo e sionismo: i legislatori infatti, non riuscendo a trovare una definizione di "ebreo" che potesse andare al di là di quella religiosa, hanno fatto ricorso a quella fornita dagli antisemiti: rientrano infatti tra i beneficiari della Legge tutti quelli che sarebbero stati considerati "ebrei" o "meticci" dalle famigerate Leggi di Norimberga promulgate dai nazisti nel 1935. Infine, la Legge del Ritorno sancisce l'irrisolvibile contraddizione fondamentale del sionismo, che vorrebbe laicizzare l'ebraismo ma è costretto in ultima analisi a ricorrere al discrimine della religione per definire chi appartiene o meno alla "nazione ebraica" (cfr. Warschawski 2001: 71-2).

Le istanze dei sionisti religiosi riguardo alla trasformazione dello Stato in senso più pienamente confessionale furono in gran parte frustrate, ma intorno a quest'aspirazione dall'unione di due partiti preesistenti nacque nel 1956 il Partito Nazionale Religioso (*Mafdal*). Questa organizzazione, inizialmente di orientamento centrista, divenne il brodo di coltura per un ultranazionalismo di stampo messianico dopo la Guerra dei Sei Giorni (1967), quando l'ebbrezza seguita alla vittoria e il conseguente diluvio di retorica biblica trasformarono il sionismo religioso, sino ad allora preoccupato soprattutto dell'"ebraicità" delle leggi dello Stato, in una potente forza di mobilitazione nazionalista: molti influenti rabbini videro infatti nello schiacciante trionfo bellico un segno divino che preludeva alla redenzione dell'intera Terra d'Israele, una "missione sacra" da compiersi attraverso la colonizzazione dei "territori liberati". I laburisti allora erano ancora largamente la prima forza politica, ma nei decenni successivi persero la loro egemonia culturale: se il "socialismo" collettivista era stato l'ideologia mobilitante nella costruzione dello Stato e nel suo consolidamento, la guida ideologica e organizzativa del processo di colonizzazione post-1967 fu assunta dai sionisti religiosi, con i laburisti in posizione sempre più subalterna. L'ideologo di questo nazionalismo messianico fu il rabbino Zvi Kook, e suoi portabandiera furono il Mafdal e il suo movimento giovanile *Bnei Akiva* («i figli di Akiva»). Negli anni '70 emersero poi gruppi ancor più radicali come il *Kach* del rabbino Meir Kahane, esponente di punta di un virulento razzismo antiarabo e acceso sostenitore dell'espulsione di massa dei palestinesi. Il sionismo religioso ultranazionalista ha guadagnato molti consensi negli ultimi anni, divenendo un orientamento politico con un peso notevole nella vita politica dello Stato.

Sul fronte laico, la fine dell'egemonia laburista, se da un lato ha spianato la strada ad un neoliberalismo dal taglio reaganiano, dall'altro ha fatto sì che una nuova generazione di storici potesse rimettere in discussione i miti fondatori dello Stato di Israele, facendo emergere posizioni che variano da una visione critica del sionismo all'antisionismo e al "post-sionismo". Quest'ultimo può considerarsi una "laicizzazione" del sionismo, che aspira a risolvere il dissidio tra nazionalismo laico e religione avocando uno Stato di Israele non più esclusivamente ebraico.

8. *"Nazionalizzare" l'ebraismo?*

In questa sintesi estremamente concisa e necessariamente lacunosa della traiettoria politica ed ideologica del sionismo, risulta evidente come esso sia sempre stato solo *una* delle opzioni che gli ebrei avevano (e hanno) a disposizione per affrontare la modernità. Per la maggior parte della sua storia esso è stato oltre tutto un'opzione largamente minoritaria di fronte all'assimilazione, al confinamento della religione alla sfera privata, alla militanza rivoluzionaria, e perfino al nazionalismo ebraico non sionista del Bund. Peraltro, è riuscito il sionismo a conseguire gli obiettivi che si era posto? Apparentemente sì: lo *Judenstaat* sognato da Herzl è una realtà ormai da 63 anni, e persino la lingua ebraica è "rinata". Ma la maggior parte degli ebrei *non* vive in Israele, e nel perseguimento dei suoi principali fini il sionismo ha miseramente fallito: non solo la nascita dello Stato ebraico non ha eliminato l'antisemitismo (come ingenuamente sperava Herzl), ma la *Nakba* del 1948, l'aggressiva politica estera israeliana e la repressione ai danni dei palestinesi lo hanno fatto germogliare anche nel mondo arabo, cui tradizionalmente era ignoto; paradossalmente, oggi Israele è per gli ebrei forse il luogo meno sicuro del mondo. Inoltre, l'*homo novus Hebraicus* che i coloni intendevano forgiare con il lavoro dei campi, crogiuolo in cui l'ebreo diasporico si sarebbe liberato di quelle che essi consideravano le "scorie" dell'Esilio, non è mai nato. Piuttosto, si è sviluppata intorno alla lingua ebraica e ai miti fondatori una *nuova* "identità nazionale" che non è tanto ebraica quanto israeliana, anche se questa si è spesso sovrapposta alle identità religiose (sefarditi e ashkenaziti) e nazionali preesistenti. Senza contare le immense sofferenze che il sionismo ha imposto ai palestinesi.

Preso atto di questo, è evidente che, pur esistendo un legame inscindibile tra ebraismo e sionismo, si tratta comunque di due insiemi tutt'altro che congruenti. A tale proposito, vale la pena di ricordare quanto afferma Judith Butler, la quale, riflettendo sull'utilizzo politico dell'accusa di antisemitismo ai danni di chi esprime posizioni antisioniste, fa notare che "Il mancato riconoscimento del diritto all'esistenza di Israele può essere interpretato come un mancato riconoscimento del diritto all'esistenza del popolo ebraico solo se si pensa che Israele sia l'unica cosa che tiene in vita il popolo ebraico, o se si ritiene che tutto il popolo ebraico abbia affidato allo Stato di Israele [...] l'esclusiva responsabilità della propria perpetuazione." (Butler 2004: 153-4). Ma è evidente che Israele *non* è l'unica cosa che tiene in vita il "popolo ebraico": questa possibilità è contraddetta dalla stessa narrazione sionista secondo la quale gli ebrei per 2000 anni non avrebbero mai cessato di voler "tornare" in Palestina: se il "popolo ebraico" è sopravvissuto per 2000 anni senza Stato, uno Stato ebraico non è evidentemente una *conditio sine qua non* per la sua sopravvivenza. Inoltre se così fosse antisemitismo e antisionismo sarebbero la stessa cosa, ma "allora – ha osservato a suo tempo Isaac Deutscher, "gli ebrei esteuropei, nella loro stragrande maggioranza, non erano che degli antisemiti: una conclusione ovviamente assurda." (Deutscher 1968: 82). Aggiungiamo noi, alla luce di quanto visto finora, che la stessa esistenza di *un popolo* ebraico, concezione che astrae dalle particolarità storiche delle molteplici esperienze dell'ebraismo costruendolo come un soggetto omogeneo, è frutto di un lavoro ideologico storicamente determinato, un classico procedimento nazionalista della costruzione discorsiva di una "comunità immaginata" (Anderson 2006): come invece giustamente sottolinea il rabbino inglese David J. Goldberg, l'idea che gli ebrei siano una nazione è un mito, giacché gli ebrei "erano, e sono, *diversi* popoli ebraici" (Goldberg 1996: 305).

Di conseguenza la scelta di Gianfranco Fini di fare la sua abiura del fascismo proprio allo Yad Vashem – che egli ne fosse cosciente o no – non era un gesto di riparazione nei confronti delle vittime della Shoah: era semmai un atto di reciproco riconoscimento politico in cui lo Stato sionista si vedeva confermato il ruolo da esso arbitrariamente assunto di "erede" e portavoce degli ebrei sterminati dai nazifascisti e Fini riceveva in cambio una patente di "democraticità". Sulla sincerità della svolta democratica di Fini c'è da dubitare, visto che la legge che porta il suo nome, la famigerata Bossi-Fini, è uno strumento giuridico di raffinato razzismo che ha contribuito a criminalizzare e ghettizzare decine di migliaia di persone per la sola "colpa" di cercare una vita migliore in Italia. D'altronde, non c'è molto di che stupirsi: il primo ministro israeliano da cui Fini ottenne la patente di "democraticità" era un certo Ariel Sharon.

Riferimenti bibliografici

Anderson, Benedict
2006 *Imagined Communities*, Londra-New York, Verso (1ª ed. 1983).

Bensoussan, Georges
2002 *Une histoire politique et intellectuelle du sionisme*, Parigi, Fayard, trad. it. 2007 di M. Guerra *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale: 1860-1940*, 2 voll., Torino, Einaudi.

Butler, Judith
2003 "The Charge of Anti-semitism: Jews, Israel and the Risks of Public Critique", in *Precarious Life: the Powers of Mourning and Violence*, Londra-New York, Verso, pp. 101-27, trad. it. 2004 di F. De Leonardis "L'accusa di antisemitismo: gli ebrei, Israele e rischi di una critica pubblica", in *Vite Precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, a cura di O. Guaraldo, Roma, Meltemi, pp. 127-156.

Cifariello, Alessandro
2010 "Ebrei e 'zona di residenza'durante il regno di Alessandro II", *Studi Slavistici*, n. VII, pp. 85-109.

Deutscher, Isaac
1968 *The Non-Jewish Jew and Other Essays*, a cura di T. Deutscher, London, Oxford UP, trad. it. 1969 di F. Franconeri *L'ebreo non ebreo e altri saggi*, Milano, Mondadori.

Goldberg, David J.
1996 *To the Promised Land. A History of Zionist Thought from its Origins to the Modern State of Israel*, Londra, Penguin, trad. it. 1999 di P. Giordano *Verso la Terra promessa. Storia del pensiero sionista*, Bologna, Il Mulino.

Greilsammer, Ilan
2005 *Le sionisme*, Paris, PUF, trad. it. 2007 di R. Riccardi *Il sionismo*, Bologna, Il Mulino.

Gresh, Alain
2002 *Israël, Palestine. Vérités sur un conflit*, Parigi, Librairie Arthème Fayard, trad. it. 2004 di M. Guerra, *Israele, Palestina. Le verità su un conflitto*, Torino, Einaudi.

Herzl, Theodor
1896 *Der Judenstaat*, Wien, trad. it. 2003 di T. Valenti *Lo Stato ebraico*, Genova, Il Melangolo.

Koestler, Arthur
1976 *The Thirteenth Tribe: the Khazar Empire and Its Heritage*, New York, Random House, trad. it. 2003 di M. Segre Ottino *La tredicesima tribù: storia dei cazari, dal Medioevo all'olocausto ebraico,* Torino, UTET.

Morris, Benny
2001 *Righteous Victims. A History of the Zionist-Arab Conflict 1881-1999*, New York, Vintage, trad. it. 2001 di S. Galli, *Vittime. Storia del conflitto arabo-sionista 1881-2001*, Milano, Rizzoli.

Pappé, Ilan
2004 *A History of Modern Palestine. One Land, Two Peoples*, Cambridge, Cambridge UP.
La Repubblica, art. non firmato, 2003, "Fini in Israele: 'Il fascismo fu parte del male assoluto'", 24 novembre, <www.repubblica.it/2003/k/sezioni/politica/finisr/leggi/leggi.html>.

Sand, Shlomo
2008 *Matay we-ek humtza ha-'am ha-yehudi*, Tel Aviv, Resling, trad. it. 2010 di E. Carandina *L'invenzione del popolo ebraico*, Milano, Rizzoli.

Segev, Tom
1991 *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust*, Tel Aviv, Keter/Domino, trad. it. 2001 di C. Lazzari *Il settimo milione. Come l'Olocausto ha segnato la storia di Israele*, Milano, Mondadori.

Sternhell, Zeev
1998 *The Founding Myths of Israel*, Princeton, Princeton UP, trad. it. 2002 di M. Bracchitta *Nascita d'Israele. Miti, storia, contraddizioni*, Milano, Baldini & Castoldi.

Verderami, Francesco
1999 "Fini ad Auschwitz: 'L'orrore più grande'", *Corriere della Sera*, 20 febbraio.

Warschawski, Michel
2001 *Israël-Palestine. Le défi binational*, Parigi, Textuel, trad. it. 2002 *Israele-Palestina: la sfida binazionale. Un "sogno andaluso" del XXI secolo*, Roma, Sapere 2000.

1. *Prologo. Costituzionalismo vs. teocrazia come alternativa retorica*

Per il genere umano è preferibile una forma di governo ispirata al costituzionalismo o alla teocrazia[1]? Per qualcuno si tratta di un'opzione metafisica, nel senso che essa non è suscettibile di alcuna risposta razionalmente dimostrabile o empiricamente verificabile[2]. Una questione di gusti, insomma. Ma anche la nostra capacità di conoscere e capire il mondo non è dimostrabile in modo assoluto[3]. In fondo, anche le dimostrazioni razionali o le verifiche empiriche e la loro attendibilità riposano su criteri di valutazione disputabili in base alle rispettive preferenze o ai valori di ciascuno. In astratto, anche la conoscenza è in ultima istanza questione di gusti. Questo modesto approdo epistemologico – infinitamente discutibile e infinitamente discusso – quasi per paradosso offre l'occasione di trattare l'opzione tra costituzionalismo e teocrazia come una questione gnoseologica.

Ogni teologia si occupa dell'uomo, sia in una prospettiva trans-mondana, sia trans- locale o universale. L'indagine su Dio è, in altre parole, un'indagine sull'uomo, considerato (almeno potenzialmente) in ogni tempo e in ogni luogo. Il costituzionalismo non tratta di Dio, ma certamente genera, almeno implicitamente, lo spazio per una ricerca umanistica sui valori e sugli strumenti per la convivenza presente e futura tra gli esseri umani. Una ricerca che oggi, nell'era della cosiddetta globalizzazione, travalica le frontiere degli stati nazione, per allargarsi su scala cosmopolitica. Proiezione non più ideale dei postulati illuministico-liberali, come nel passato, ma prospettiva storica attuale e percepibile già attraverso lo spettro dell'esperienza individuale. I valori del costituzionalismo, identificati mediante la sua pratica effettiva, non sono tuttavia minor oggetto di credenza rispetto ai valori propugnati dalle fedi religiose[4]. Ma poiché entrambi investono l'esperienza umana in modo globale, anche se con accenti differenti, essi si contendono il campo, si sovrappongono. E seppure il costituzionalismo ha come matrice la libertà, mentre la religione la verità, entrambi sono tuttavia soggetti ai processi di conoscenza[5]. D'altronde, la conoscenza non può essere perseguita se non tramite la creatività, quindi la libertà, e allo stesso tempo senza debordare nell'arbitrio, nella contingente preferenza soggettiva.

Eppure la libertà, come il desiderio, deve avere un oggetto; la verità, come oggetto di conoscenza, un autonomo soggetto conoscente. Principi di convivenza pacifica (cioè, il nucleo del costituzionalismo e del diritto) e religioni hanno qualcosa di coestensivo, una fonte di implicazione reciproca. Sotto questa angolazione, l'opzione tra costituzionalismo e teocrazia non è a mio giudizio da bollare (in un senso pseudo-scientifico) come metafisica, ma solleva invece una

questione gnoseologica. Ma per dimostrare che sia così, è necessario porre in luce il rapporto più controverso per una platea secolare, ovvero la relazione tra fede e conoscenza.

2. *Dogma e dialettica del sacro*

Come asse di partenza per la mia argomentazione sceglierò il meno ovvio. Il dogma[6]. Considererò questa categoria nell'economia comunicativa e gnoseologica delle fedi monoteistiche, ma non solo. Il mio intento è brevemente sintetizzabile. Far emergere, di là da ogni apparente evidenza, il legame insopprimibile tra dimensione dogmatica ed esperienza comunicativa, quindi tra fede e *praxis*, tra atteggiamento pistico e umanesimo, tra identità e alterità.

Nella storia delle religioni il dogma costituisce una categoria relativamente recente. Esso è legato alle fedi monoteistiche, ma la sua tematizzazione attuale risale solo al XVIII secolo, almeno all'interno della teologia cattolica[7]. Il dogma è una verità rivelata da Dio e viene custodito in un'enunciazione. I fedeli sono tenuti a credervi senza riserve e in modo ortodosso, cioè secondo le indicazioni interpretative fornite dall'autorità ecclesiale.

Anche nelle altre fedi monoteistiche si riscontra l'idea di verità rivelata. Ebraismo e Islam identificano nella "parola divina" la fonte e il mezzo di trasmissione della verità. La coincidenza tra parola e verità divina non costituisce tuttavia una prerogativa esclusiva dei monoteismi. Anche l'Induismo, ad esempio, rintraccia nel linguaggio vedico la frontiera enunciativa che traghetta l'uomo nell'ultramondano, in una dimensione cosmica inclusiva e sovradeterminante rispetto all'attualità del vivere presente[8].

Induismo e religioni monoteistiche, anche se con accenti differenti, condividono però una tendenza. La fede *detta o rivelata* dalla divinità, in modo diretto o attraverso i profeti, genera un circuito antropologico segnato dall'esclusività. Parola divina e mondo disegnano i contorni di uno spazio di esperienza e di senso non accessibile all'*altro*, al non fedele. Insieme generano qualcosa di nuovo, discontinuo rispetto al *resto* della natura, non *traducibile* nelle sue categorie. Nella loro congiunzione costituiscono il risultato dell'irruzione del sacro nella storia e della trasfigurazione delle entità naturali che esso produce[9].

La parola sacra, in quanto portatrice di verità rivelate, è il resid*uo vivente* dell'irruzione sacra, della ierofania. Il permanere della parola, come delle indicazioni rituali, nella memoria della comunità dei fedeli funziona come una porta, una via d'accesso perché il matrimonio tra umano e divino possa reiterarsi attraverso il tempo. Nell'assumere questa funzione la parola si fa però simbolo. Essa rimane uno strumento comune a Dio e all'uomo. Al tempo stesso, però, ha un referente misterioso, coincidente con l'identità indicibile del divino con se stesso. Il mistero è generato dal carattere ultra-mondano (anche se non necessariamente trascendente, come nell'induismo) della realtà divina oggetto, referente, della parola rivelata. Un *reale* quindi irriducibile allo spazio-tempo del secolo, della vita comune, anche se simultaneo e intrecciato con esso.

La specificità dello spazio-tempo della rivelazione, e quindi del circuito di senso esperito dal fedele, è matrice dell'intraducibilità della parola divina nelle altre lingue. Il simbolo semantico, la parola della divinità, è incommensurabile alla realtà storico-naturale e quindi alle parole uti-

lizzate dagli uomini per organizzarne la conoscenza. La stessa esperienza di fede è qualcosa di non traghettabile, né esprimibile nelle *altre* lingue naturali.

Qualcuno potrà osservare che in fondo, nella cultura contemporanea, tutti i testi religiosi vengono tradotti e resi accessibili all'*Altro*. Questa prassi tuttavia non è condivisa, almeno sul piano teologico, da tutte le autorità confessionali. Per l'Islam, come per la religione Hindu o l'Ebraismo, la lingua originaria rimane la lingua divina. È invece il cristianesimo che ha conosciuto un'inflessione ecumenica contagiatasi anche alla modalità d'espressione linguistica. Resta tuttavia da segnalare una circostanza. Nella storia del mondo e delle religioni la consustanzialità tra lingua e fede, tra parola e verità, costituisce un'*invenzione* del monoteismo[10].

Il passato è munifico di testimonianze circa la frequenza delle traduzioni interteologiche tra le religioni politeistiche. Addirittura, la traduzione tra le divinità, la creazione di batterie di equivalenze, svolgeva una funzione politico-interculturale[11]. Nella fase di stipulazione dei trattati internazionali le divinità rispettive dei contraenti venivano chiamate a far da garanti circa la veridicità delle loro dichiarazioni e a suggello della vincolatività di essi[12]. Perché l'effetto sacralizzante fosse bi-direzionale era necessario però rintracciare corsie di continuità e omogeneità tra i soggetti divini. La creazione di batterie di corrispondenze, di veri e propri dizionari di traduzione teologica, costituiva una vera e propria necessità per le istituzioni politiche dell'antichità, ad esempio quelle egizie o assire.

L'elemento più interessante concerne il carattere metaforico e genuinamente interculturale di queste operazioni di traduzione. Il *continuum*, il *common ground*, tra le categorie del sacro, tra le incarnazioni personalistiche delle divinità reciprocamente straniere, era rappresentato dal loro legame con gli spazi di esperienza e con le entità della vita comune. L'interfaccia del divino, insomma, diveniva un'occasione per la comprensione e la negoziazione tra gli usi e i circuiti di esperienza agiti dai differenti popoli. Presso le istituzioni centrali delle entità politico-territoriali del tempo vi erano uffici e funzionari appositamente addetti a svolgere le funzioni di traduzione inter-teologica. La coincidenza tra politeismo e prassi di traduzione, nel contesto delle pratiche di pacificazione dei rapporti internazionali, aveva a che fare probabilmente con la connotazione topologica, categorizzante dell'immaginazione teologica antica rispetto agli snodi dell'esperienza naturale. Ogni divinità incarnava l'astrazione di fenomeni, eventi, tornanti temporali, esperienze, oggetti e tipi umani. Costituiva una sorta di trasfigurazione del contingente nella permanenza di un simbolo, di un'icona, adatta a mappare il reale e a scandirne, anche gnoseologicamente, la dimensione esperienziale[13]. Cicli naturali, scansioni temporali dell'agire sociale, cartografie dello spazio avevano il proprio referente immaginario negli apparati teologici, nelle loro proiezioni temporali e rituali, veri e propri orologi della vita quotidiana delle comunità antiche. L'esistenza di questa sorta di *ecumene* linguistico-teologica conosce una rottura sistemica per effetto dell'apparizione sul palcoscenico della storia delle fedi monoteistiche.

Le testimonianze archeologiche e documentarie rivelano una coincidenza se non altro cronologica. Quantomeno nel bacino del Mediterraneo, il manifestarsi del Dio unico, a cominciare dall'Ebraismo, rompe con la *koiné* inter-teologica. Il Dio degli Ebrei è esclusivo. Egli coincide con la parola ed è irriducibile all'essere e alle sue manifestazioni fenomeniche. Come recita il racconto biblico del "*roveto ardente*", interrogato sulla sua identità, dunque sul suo nome, il Dio

ebreo dichiara sibillinamente e in modo autoreferenziale: *Io sono Colui che sono*. Si tratta di una proclamazione di identità assoluta e quindi di intraducibilità. Dio non ha altro da Sé; nulla è fuori di Lui. La sua identità è una totalità onnicomprensiva. Egli è l'origine di ogni manifestazione dell'essere. È l'essere stesso, matrice di tutto ciò che è e può essere. Non ha analoghi, né analogabili nell'esistente. Nulla di umano o naturale lo precede. Quindi nulla che possa fare da *ground* metaforico, da asse di comprensione, per una traduzione interculturale e interteologica.

Il Dio unico non può che essere in guerra con il mondo, se il mondo si pone, si dispone come "Altro da Lui". Al contrario, il Suo contatto con il mondo è trasfigurante. L'esempio del *roveto ardente* costituisce l'icona esplicita della sua irruzione nella natura. Di fronte agli occhi di Mosè, il roveto arde eppure non brucia. In quella rappresentazione vi è tutta la dialettica del sacro, come interpretata dal monoteismo[14]. Il divino dialoga con la natura trasfigurandola e utilizzando il naturale trasfigurato come segno, traccia verso il mistero, coincidente con l'incommensurabilità del divino all'umano, alla natura.

Anche nelle religioni c.d. primitive o politeistiche il divino riedita il naturale, segnando il transito della dimensione umana a una più elevata dimensione dell'esperienza e della comprensione del mondo. Ma si tratta di una trasfigurazione che mantiene il proprio legame con la sintassi dell'esistenza, con il ritmo dell'esperienza. Nel monoteismo, non solo ebraico, ma anche islamico e poi cristiano, il divino è sempre più delle trasfigurazioni della natura, eccede la loro somma. L'unicità è un'origine, non solo cronologicamente anteriore, ma permanente, rispetto all'esistente e alle manifestazioni categoriali/ontologiche dell'essere. Quell'origine, nella sua unicità, è anche alterità irriducibile.

Eppure, anche il divino monoteistico irrompe nella storia, si manifesta nella parola, spesso insondabile, traghetto verso un'alterità assoluta, ma ciò nonostante aperta, esposta, persino bisognosa di traduzione, di un ponte di comunicazione verso l'umano. L'uomo in quanto interlocutore del divino, in quanto cittadino della storia, attrae la parola sacra entro un sentiero di attualizzazione in seno all'esistente e alle sue metamorfosi epocali. L'uomo è dunque l'interprete del discorso di Dio. Nella sua qualità di segno, la parola si fa perciò asse di mediazione tra l'uomo e il Dio, all'interno di una relazione ternaria. La sintassi di questo rapporto è scandita dalla figura del Dio-emittente, da quella dell'uomo-ricevente, e dal *medium* semiotico incarnato nella parola trasformata in simbolo sacro. Il dire di Dio partecipa perciò dell'umano e del divino, del naturale e del soprannaturale, alla stessa stregua del *roveto ardente*. La parola indica una realtà extra-mondana, ma adempie a questo suo compito attraverso la sua materialità segnica, quindi mediante la partecipazione al mondo concretizzata in un evento che irrompe nella storia. Compartecipe di questa irruzione è l'uomo interprete e agente. Il ruolo attivo dell'uomo deriva proprio dalla sua qualità di ricevente, costituita dalla divinità nell'atto stesso in cui essa delibera di comunicare con lui. L'atto comunicativo (*cum-munere*) determina una produzione di senso, di significato ad essa inerente. In altre parole, la verità divina fattasi segno potrà essere agente comunicativo solo se resa oggetto di interpretazione mediante altri segni, quelli del linguaggio e della ragione umana. Questa risulterà dunque interrogata dalla parola divina, in sé segno misterico, infinitamente significante, e nel produrre la propria risposta genererà i frammenti di una sintesi tra il divino e l'umano calata nella storia. Segni divini e segni umani

daranno vita dunque a una relazione triadica parallela a quella emittente-ricevente-medium segnico[15]. L'esito finale sarà una trasformazione del segno divino. Opera alla quale l'uomo è invitato, per quanto in qualità di creatura e non di origine, dall'instaurarsi dell'atto comunicativo per volontà divina. Il senso partorito dalla condensazione tra segno divino e segno umano entrerà dunque a far parte dell'essere attraverso la porta del divenire storico e della connessa trasfigurazione della sua dimensione naturale.

La parola divina esprime verità e si fa dogma. Va creduta, ma anche capita – altrimenti verrebbe svilita la scelta comunicativa di Dio. L'uomo dunque è interrogato e vestito dei panni del decifratore. Egli deve cogliere il messaggio contenuto nell'evento della rivelazione, nel fatto religioso costituito dal *dire di Dio*. Ma come potrà egli accedere alla regione ultra-mondana del significato se non attraverso i segni forniti alla sua ragione dal mondo, cioè attraverso la sua enciclopedia di saperi naturali? D'altra parte, la parola di Dio si pone come testimonianza dell'eternità. Nella sua onnipresenza e onnitemporalità, essa si espone necessariamente alla necessità di una riattualizzazione e ricontestualizzazione continua, al fine di poter essere resa intellegibile agli uomini delle diverse epoche e dei diversi luoghi. Proprio in questa apertura giace la cifra della sua universalità, della sua infinità, tale perché in grado di travalicare la grammatica tutta umana dell'identico. La verità divina rimane una e fedele a se stessa proprio perché in grado di rispecchiare, di accogliere e farsi asse di senso rispetto alle molteplici e multiformi esperienze storiche. Nella sua capacità (originaria) di generazione di senso la parola divina si dimostra costantemente sintesi del divenire, ipostasi dell'eterno.

Ma l'accesso all'eterno, in quanto territorio infinito del senso, non può essere mai completo. Ecco perché il dogma non è la verità, ma *via verso* la verità. Una via che viene disegnata attraverso un incessante processo di rispecchiamento nella storia e nei suoi segni. È su questa soglia che la parola divina, il dogma monoteistico, rivela una doppia eccedenza semiotica. Proverò a esplicitare subito cosa intendo con questa formula[16].

Ogni segno, si sa, presenta un'eccedenza, poiché attrae irresistibilmente nelle sue potenzialità di significazione anche altri segni, esterni al contesto iniziale di emissione/comunicazione. Nel contaminarsi con il *fuori di sé* esso rimane però autentico rispetto a se stesso, anzi svela talora significati suscettibili di apparire a uno sguardo retrospettivo ad esso intimi sin dall'origine. Questa, in fondo, è anche la matrice della coincidenza tra l'alfa e l'omega, tra inizio e fine, tra attualità ed eternità, presente nelle religioni monoteistiche o nella consustanzialità tra universale cosmico e particolare mondano riscontrabile nella religione hindu[17]. La parola divina, il dogma delle religioni monoteistiche, presentano in questo senso una doppia eccedenza, un *dir di più*, una sorta di *ultra-contestualità*, parallela peraltro alla libertà umana, co-fondata – come già anticipato – dall'agire comunicativo intrapreso dalla divinità attraverso la rivelazione. Il segno divino presenta un'eccedenza rispetto alla storia, ai suoi innumeri e multiformi eventi, specchio e bacino, per l'interprete umano, del significato della verità rivelata. Al tempo stesso, però, rispetto al palinsesto degli eventi mondano-naturali, la parola divina proietta la sua eccedenza verso la dimensione ultra-mondana. Tutto ciò sta a indicare che il segno divino deve essere simultaneamente contestualizzato in due direzioni opposte, facendosi sorgente di senso proprio lungo il fronte di questa ambivalenza. In termini più semplici, questo equivale a dire che in una prospettiva teologica il divenire storico e la natura non possono essere compresi senza lo spec-

chio della parola sacra; ma che questa, a sua volta, non è accessibile all'uomo se non attraverso il riflesso della storia e della natura. Provando a rendere in termini filosofico-antropologici questa condizione gnoseologica, potrebbe dirsi che il mondo non è comprensibile se non attraverso il pensiero, e le imprevedibili piste creative del pensiero non sono percorribili se non mediante il riflesso del mondo. Da un punto di vista puramente razionale, può affermarsi che la meraviglia dell'uomo rispetto al *logos* è un analogo del suo stupore di fronte alla divinità. In ambedue gli stati di contemplazione si esprime un atteggiamento di attesa, di interrogazione, la percezione di uno sfondo di mistero. Un atteggiamento pistico, appunto, manifestazione dell'esperienza religiosa[18].

3. *Dalla dialettica del sacro al dialogo interculturale e interreligioso. Il costituzionalismo come circuito di una laicità cognitiva*

L'enunciazione del dogma è un'operazione dialettica. Crea differenza. Al tempo stesso, però, essa si manifesta come attività comunicativa. Per di più, un agire comunicativo che transita attraverso un inevitabile processo di traduzione. Il dogma, l'enunciazione di fede, è frontiera di mediazione tra divino e umano, è segno.

Il traduttore è l'uomo, che nel tradurre genera una dimensione di senso terza, sia rispetto al divino, sia rispetto all'umano naturale. Il risultato è l'incarnazione della parola divina in seno alla mente e, quindi, all'agire dell'uomo. L'azione della verità rivelata si dispiega dunque nella sfera intima, puramente noetico/immaginaria, come in quella sociale, relazionale. Il fedele, per intendere il dogma e presentificarlo alla sua coscienza, deve dunque aprirsi al mondo, all'alterità.

Il dogma, in altri termini, rispetto alla coscienza dell'uomo, del singolo, acquista senso, dispiega la sua forza comunicativa, nello specchio dell'Altro e delle relazioni con l'Altro. La dialettica del sacro si commuta e risulta coestensiva al dialogo con l'Altro. Il confronto con il diverso da Sé, il riconoscimento di una distanza che deborda dall'identità con se stessi, è passo indispensabile per gettare un ponte sull'abisso che separa l'uomo dal mondo. Al tempo stesso, quel ponte schiude un sentiero gnoseologico verso la realtà divina[19].

Decifrazione del dogma e conoscenza dell'alterità, anche attraverso la prassi, costituiscono per l'uomo, per il singolo, un uscire *fuori di sé*, che gli permette di fungere egli stesso da segno, da mediatore tra umanità e divinità, tra umano e divino. Conoscenza di Dio, del mondo e di se stessi si articolano dunque come una triplice scansione all'interno di un processo unitario. In altre parole, una sintesi aperta che si alimenta dell'infinità di senso del divino e dell'imprevedibilità dell'alterità, del tempo dell'altro, dei suoi schemi mentali, delle sue azioni potenziali generatrici e abitatrici di un futuro comune.

L'esperienza del sacro rintracciabile nelle religioni monoteistiche, come in quelle cosmogoniche, corrisponde a questa dimensione *cosmoteandrica*, secondo la formula proposta da Panikkar[20]. Formula che esprima appunto la sintesi pistemica e al tempo stesso gnoseologica tra cosmo, uomo e dio. Lo spazio popolato dall'Alterità, rispetto al circuito fideistico del dogma interno alle singole confessioni, è uno spazio multireligioso e multiculturale. L'Altro dimostra

un tratto antropologicamente comune, costituito dalla disposizione alla fede. La dimensione pistemica, in altre parole, fa parte dell'umano. È proprio la fedeltà ai propri dogmi che costituisce e svela al tempo stesso questa comunanza di connotazioni. Una comunanza che partorisce la percezione della propria differenza e può farsi matrice di conflitti.

Senonché un dogma costretto, nel suo processo comunicativo, entro il circuito del conflitto, utilizzato come asse di conflitto, inevitabilmente si irrachitirà. Anziché farsi specchio e riflessione rigenerante del mondo, si trasformerà inevitabilmente in una petizione tautologica. Il suo carattere misterico diverrà allora riflesso ossessivo di un presente ripiegato su stesso. Il dogma, in altre parole, verrà reificato, mondanizzato, fino a coincidere con la stessa realtà naturale. Esso, le sue parole, i suoi riti, nella loro fissità, anziché farsi specchio e asse di comprensione di un reale multiforme, si oscureranno, tramutandosi in vuoti cadaveri di suoni, segni e gesti[21].

L'opposizione formalistica, la strumentalizzazione identitaria, tra le fedi, rende i rispettivi dogmi soggetti a una parabola di irrachitimento, fossilizzandoli in un relativismo autoreferenziale e ciecamente dispotico. Dove al contrario, lo slancio interculturale e interreligioso si presentano come fattori di autoriproduzione e incarnazione storica dei significati del dogma e, quindi, di accesso alla dimensione divina. Traduzione dell'Altro e traduzione/decifrazione del dogma si dimostrano insomma come processi simultanei e necessariamente coestensivi. Senza l'uno, l'altro si spegne. Considerazione che vale anche oltre il circuito teologico, cioè pure entro i confini di un'antropologia filosofica e naturale. L'immaginazione umana, sorgente della creatività noetica e culturale, è oggetto di fede, unitamente alla sua capacità di sposare il mondo e di favorirne la comprensione. Ma quella fede, con l'infinito procedere dei suoi orizzonti, si spegnerebbe se nel tradursi in prassi essa non si aprisse, non si rendesse vulnerabile all'alterità, fisica o umana, accettando la necessità di tradurla nei propri schemi.

La necessaria simultaneità tra proiezione ontologico/immaginaria e prassi consente, anche in una prospettiva antropologica, di porre in relazione dialettica del sacro e comparazione religiosa. Il confronto con l'Alterità umana mostra un contesto sociale, ormai planetario, animato da una pluralità di fedi. Conoscere le altre religioni si manifesta quindi come una forma di umanesimo[22]. Cogliere l'esperienza del sacro attraverso la storia e nello spazio, nelle sue multiformi manifestazioni, schiude le porte a un'agenzia di produzione di senso, qual è la religione, straordinariamente potente e pervasiva. I suoi prodotti scandiscono e ritmano gli schemi utilizzati dagli uomini per interpretare se stessi e gli altri, riflesso della dialettica comunicativo/gnoseologica di ogni verità rivelata. Questi schemi abitano lo spazio pubblico di convivenza infra-sociale, come quello planetario. Un'antropologia filosofica laica non potrà fare a meno di accogliere le fedi, e il loro potenziale gnoseologico, all'interno del proprio spazio di riflessione. E ciò darà luogo necessariamente a un'antropologia politica che della comparazione interreligiosa dovrà fare asse di riflessione sull'uomo e per il governo degli uomini.

Al tempo stesso, e per le ragioni esposte sin qui, la vivificazione del dogma non può negare lo spazio dell'Alterità e preservare dunque la distanza con essa, pur nel tentativo di colmarla indefinitamente. Ma è appunto la dimensione della convivenza laica, intesa come inter-spazio di dialogo e traduzione reciproca, che può assicurare il permanere della distanza e, con essa, del riprodursi storico alle proiezioni dei rispettivi dogmi. Il mantenimento della distanza tra il Sé e l'Altro è condizione per il continuo reiterarsi del processo storico e, dal punto di vista teologico,

del processo di appropinquamento alla verità, al divino. Non per nulla, in tutte le fedi, compresa quelle del ceppo induista, la condizione di rispecchiamento totale, di identificazione col divino, rappresenta l'esaurirsi della dimensione temporale. Sia essa vettoriale, come nelle fedi monoteistiche, o ciclica, come in quelle del sud-est asiatico, essa presume e implica una tensione tanto gnoseologica, quanto pistemica, e perciò anche pratica, verso il divino. L'evaporare di quella tensione, sulla base di una postulata coincidenza anche puramente cognitiva tra umano e divino, determinerebbero il dileguarsi delle divinità.

È proprio qui, per quanto inaspettato, che entra in gioco la funzione del diritto e della sua manifestazione in chiave costituzionalistica quale strategia per il mantenimento della convivenza pacifica e del dialogo paritario tra i soggetti sociali. La comparazione tra le fedi è solo un aspetto dell'impegno umanistico alla traduzione delle ragioni dell'Altro, quindi alla sua conoscenza, posto come fulcro dell'intero progetto costituzionalistico liberale. Al pari dei dogmi, i diritti umani costituiscono un oggetto di fede. Essi sono strumenti, motrici nello sforzo di elaborazione di una soggettività giuridico-antropologica condivisa, inclusiva, e perciò necessariamente radicata nello sforzo di conoscenza dell'alterità. Comparare e tradurre, soprattutto se a fini pratici, se orientati all'agire concreto, sono coestensivi. Il diritto, con il suo *surplus* di legislatività rispetto all'intrinseca forza normativa del linguaggio, può fungere da mezzo per l'articolazione di queste funzioni cognitive; funzioni a loro volta indispensabili all'elaborazione di un'antropologia etica e di codici di teologia morale, riflesso sia della comprensione dei dogmi di fede, sia delle potenzialità culturali dell'uomo.

La scelta tra costituzionalismo e teocrazia, se osservata in una prospettiva gnoseologica, in un certo senso appare allora falsa. Essa è metafisica, nel senso deteriore del termine propagandato da una *vulgata pseudo-scientista*, cioè una mera questione di gusti, solo se entrambi i corni dell'opzione vengano assunti nella loro accezione più estremista e, se si vuole, banalmente oppositiva. Il costituzionalismo, inteso quale dispositivo di salvaguardia di un relativismo radicale, a sua volta fondato sulla postulazione assolutistica e tautologica dell'autoposizione dell'individuo quale fonte di valore. La teocrazia riguardata come esito obbligato e necessario di ogni fede, proiezione inevitabile del dogma e di qualsiasi enunciazione *aletica*, ancor più pronunciata se collocata in una prospettiva monoteistica. In entrambi i casi, ma sono purtroppo i passi della storia a dimostrarlo, il fondoscena è quello della dialettica *amicus-hostis*, cioè di un'opposizione identitaria che recita il copione dello scontro tra gli identici, costituiti nella loro fissità dalla vuota e formalistica logica dello scontro.

Così, sul panneggio tessuto dall'arazzo dei diritti umani, va in scena la lotta tra rivendicazioni pulviscolari e del tutto egotistiche, articolate saccheggiando le potenzialità semantiche di espressioni come *libertà*, *uguaglianza*, *autonomia*, *solidarietà*. Per esprimersi in modo schietto, ciascuno tira la *coperta dei significati* dalla sua parte, senza badare alle implicazioni complessive, così che l'isteria identitaria fa presto a svuotare di senso le enunciazioni dei diritti e la loro funzione pacificatoria. A imperare è invece una pura strumentalità, orfana di qualsiasi impegno gnoseologico. Sul fronte delle fedi, invece, l'opposizione formalistica tra i rispettivi dogmi si commuta in una logica gerarchica. La comparazione, ancorché esercitata solo in chiave difettiva, diviene strumento di sotto-categorizzazione delle fedi altrui, considerate alla stregua di banali o perniciose superstizioni, cariche di disvalore. Il tempo dell'Altro, riflesso delle sue credenze e delle

connesse generalizzazioni, viene congelato e compartimentalizzato. Il suo posto nella storia del mondo viene ridotto a una casella evolutiva retrograda, immatura, quando non demonizzato come segno, icona della mancanza di incivilimento. Inutile dire che una teologia che si fa teocrazia, in questa accezione oppositiva, smarrisce totalmente la funzione mediatrice del dogma nella sua qualità di segno, di mediatore tra il divino e l'umano.

Esso, al contrario, alla pari del mito e del rito, ha una valenza *aletica* che è coestensiva rispetto alla prassi, alla dimensione etica. Fede e conoscenza intanto si manifestano, in quanto articolate all'interno di un processo di modellazione dell'agire, fin nelle pieghe del quotidiano, che si presenta come frontiera di apprendimento e di conoscenza dell'uomo rispetto a se stesso. Ma è appunto la gestualità quotidiana, animata e resa dinamica e creativa dal confronto con l'Altro, a riattualizzare costantemente gli indici normativi del dogma, come del mito o del rito, rigenerando al tempo stesso le capacità di cognizione, di comprensione e decifrazione di essi. Come a dire che la conoscenza dell'Altro, mediata dal rispetto di una condizione di simmetria etica garantita dal diritto, autotrasforma e alimenta in modo rinnovato l'accesso alla dimensione divina.

Costituzionalismo e teologia (non teocrazia) si sovrappongono insomma nell'implicare reciprocamente la pace come *strumento* di conoscenza e la conoscenza come *strategia* per la pace, tanto in una prospettiva secolare, quanto in quella religiosa.

D'altronde, questa potenzialità delle differenti fedi monoteistiche può riscontrarsi proprio nel trattamento del dogma e delle sue proiezioni teologico morali, e quindi anche giuridiche. Sia il cristianesimo, quanto l'ebraismo o l'Islam, rivelano una simile apertura nella capacità e nella propensione a riattualizzare costantemente il significato della rivelazione attraverso lo specchio della vita pratica, del divenire storico[23]. In entrambe le fedi la fissità delle enunciazioni contenute nella rivelazione si fa tramite di continuità per l'autotrasformazione del messaggio divino, testimonianza della sua capacità di rimanere se stesso pur incarnandosi nelle plurime manifestazioni della contingenza storica[24]. Aggiungo che questo modo di intendere parola e rito può rintracciarsi anche nella cultura vedica, dove, ad esempio con Bhartrhari, la parola dei Veda e l'iterazione inalterata dei riti rivelano e testimoniano la loro partecipazione all'eterno proprio perché con la propria fissità interrogano l'uomo, sollecitandolo all'interpretazione del loro mistero attraverso i percorsi delle sue reincarnazioni[25].

Pace e conoscenza sembrano dunque cifre semiotiche dell'esperienza del sacro e indici (della possibilità) di un umanesimo transepocale e planetario, che vedono nel dialogo garantito dal costituzionalismo un trampolino per un futuro cosmopolitico. A conferire queste potenzialità al costituzionalismo ritengo sia la sua dimensione testuale.

Oltre a garantire tutela istituzionale alle posizioni soggettive, gli enunciati costituzionali possono fungere da piattaforme discorsive per la costruzione di una soggettività trasversale alle diverse culture e religioni presenti nel mondo e all'interno del crescente numero di società multiculturali. Al pari dell'ermeneutica del dogma, i diritti umani possono genuinamente esprimere universalità solo se assunti come ipotesi, postulazioni ermeneutiche e operative, mappe aperte alle differenti soggettività declinate dalle diverse matrici culturali. Per evitare di farsi magli etnocentrici, strumentali al dominio sulle culture più deboli, l'universalismo dei diritti e i connessi ideali costituzionalistici dovrebbero porsi rispetto al diritto vivente e alle sfide della

convivenza come orizzonti di senso, piattaforme discorsive per l'elaborazione di una grammatica della soggettività inclusiva e costantemente soggetta a rinnovazione. La significazione dei diritti umani e/o costituzionali, in altre parole, non può identificarsi con una realtà coincidente – o presunta tale – con l'enunciazione stessa. Una simile reificazione del discorso sui diritti genererebbe un collasso dei suoi significati sulle singole rivendicazioni e sulle retrostanti petizioni o aspirazioni al potere. In qualità di segni, e segni connotati da una cifra universalistica (almeno nelle aspirazioni), le enunciazioni dei diritti devono proiettarsi oltre se stesse, farsi interfaccia di inclusione delle diversità, catalizzando su se stesse le dinamiche sociali e interculturali. Solo quest'apertura al futuro, questa estroflessione del segno normativo verso l'esperienza a venire può conferire processività all'universalismo dei diritti umani, evitandone l'essenzializzazione o peggio la strumentalizzazione a scopo di dominio interculturale. Ma apertura al futuro del segno significa, anche in questo caso, tensione gnoseologica verso l'Altro e attraverso la relazione con l'Altro[26].

Lungo i percorsi di ricerca di una possibile soggettività universale, di un diritto comune interculturale, i diritti umani incontrano le religioni del mondo. Le esperienze costituzionalistiche infrastatali, attraversando i circuiti della società multiculturale, si trovano così a intessere una trama della soggettività dotata di una valenza cosmopolitica. Questo perché un'ermeneutica interculturale dei diritti umani e/o fondamentali articolata entro i recinti della sovranità statale anticipa e implicitamente si allittera su scala planetaria, coniando i lemmi, le parole, i mattoni semantici di un costituzionalismo cosmopolitico e di una soggettività universale.

Tracciare la fisionomia di una soggettività inclusiva su scala mondiale costituisce un'opera destinata a rimanere perennemente aperta. Il dialogo con le religioni, l'analisi storica dei loro influssi sulle differenti grammatiche culturali, può fornire alimento all'indagine sulla soggettività, che è poi un viaggio tra le dinamiche dell'intersoggetività. La dialettica di decifrazione storica dei dogmi delle diverse fedi può coniugarsi allora con il carattere processivo di questa ricerca, contribuendo a conferire al diritto quella connotazione gnoseologica indispensabile ad assicurargli carattere inclusivo, equità e dunque giustizia.

Il rinnovarsi del volto dell'Altro nello specchio del dogma, quando questo venga decifrato in modo autentico e sinceramente creativo, può fare da propellente, anziché da antagonista, al carattere inquirente, gnoseologicamente aperto di un costituzionalismo cosmopolitico. D'altronde, l'influsso delle religioni sulle culture deve molto alla capacità delle fedi di produrre senso attraverso l'irruzione della rivelazione, del sacro all'interno del tempo naturale e storico. Il sacro, come si dice, *fa tutte le cose nuove*[27], conferisce alle entità naturali una rinnovata significazione, disegnando un mondo di senso dove gli uomini si dispongono ad abitare e a programmare il proprio vivere. La coordinazione tra tempo e significato giace tutta nella capacità delle parole e delle categorie a esse soggiacenti di produrre generalizzazioni, cioè prognosi di futuro.

Ogni generalizzazione, ogni categoria, contiene in effetti una prognosi di futuro e una guida per l'azione distribuita nella batteria di implicazioni e conseguenze pragmatiche che ne esprimono ed esplicitano il contenuto. Proprio perché i significati abitano il tempo e lo scandiscono, ogni forma di coabitazione e convivenza, ogni relazione intersoggettiva, instaura una conflitto inter-temporale. Ogni conflitto tra culture e religioni è una guerra tra modi diversi di abitare il tempo e scandirlo. E poiché vivere nel tempo, colmarlo con le proprie prognosi di attività e

con il proprio agire, sono comportamenti che si dispiegano nello spazio, anche questo diviene oggetto di contrapposizione semantica[28]. Ciò avviene perché le parole, quali dispositivi di anticipazione, incorporano il tempo e lo spazio, avvenimenti e oggetti, in schemi di relazione tra soggetto e oggetto. Di conseguenza, l'espulsione o la prevaricazione dell'Altro si consuma nello spazio e tende a colmarlo e saturarlo dei propri significati, con il tempo del vincitore. Ma nell'antagonismo per il dominio dello spazio-tempo di esistenza, colte e percepite come categorie semantiche, le culture e le religioni si essenzializzano, chiudono i loro canali gnoseologici e cedono alla strumentalizzazione. Nel conflitto tra identità, come si diceva, i nemici diventano equivalenti, poiché è solo l'assoluta e perciò vuota e formale petizione per il dominio spazio-temporale a dettare il ritmo della dialettica intersoggettiva[29]. Diritti, dogmi, fedi e culture, si tramutano allora solo in un corredo retorico, buono a camuffare sotto proclamate differenze la cadaverica identità di interessi delle parti in gioco. Ma questo esito coincide con la morte semantica dei diritti e delle fedi, con la loro sclerosi gnoseologica.

Dal conflitto tra gli universi temporali e per gli spazi dove essi si proiettano, che è un conflitto per la soggettività, si può uscire soltanto attraverso la ricerca, l'indagine orientata verso un tempo terzo, nuovo e perciò verso una soggettività interculturale. Quel tempo terzo potrà essere generato soltanto attraverso l'apertura alla valutazione delle implicazioni ulteriori, eterologhe ed *exotopiche* delle proprie categorie semantico-temporali, quindi con le conseguenze provenienti dal confronto con l'Alterità. Questa apertura all'Alterità darà slancio alla riattualizzazione sia dei propri dogmi religiosi, sia delle categorie culturali della soggettività, facendo scaturire nuove implicazioni di senso, nuove approssimazioni cognitive sia al sacro, sia all'umano e alle sue incarnazioni nell'esperienza intersoggettiva.

La condizione globale della contemporaneità predica e impone una capillare, onnipervasiva contaminazione tra tempi e spazi d'esistenza. Gli schemi di comportamento e di significato attualizzano all'esperienza locale ciò che accade dall'altra parte del mondo. La dimensione e la scala planetaria dei flussi vitali, degli interessi e delle dipendenze reciproche, genera un piano di intersoggettività che dà forma a una sorta di interspazio coestensivo ai luoghi fisici tradizionali[30]. Urge, per popolare in modo democratico e antropologicamente denso e partecipato questo interspazio, l'elaborazione di un parallelo intertempo, quindi di una semantica della soggettività cosmopolita e interculturale, in grado di attingere creativamente a tutti i bacini di significato sedimentati nelle culture e nelle religioni. In questo paesaggio terrestre, compito del diritto è quello di consentire per via istituzionale le condizioni per una simile impresa cognitiva. Diversamente, in assenza di una risemantizzazione profonda dei rapporti di convivenza spalmati su scala planetaria, quell'interspazio diverrà (… è divenuto) il regno della quantità, scandita dal numeratore finanziario, dalla moneta, traduttore neutro e per questo incapace di creatività semantica, tra tutte le soggettività del mondo.

Per concludere. Religioni e culture sono creatori di tempo, e quindi di senso. Testimoniano questa attitudine attraverso la storia dell'umanità e la comparazione. Un circuito costituzionalistico cosmopolita non può alienarsi da queste fonti e agenzie di produzione di senso, perché ciò equivarrebbe a un suicidio antropologico. La sfida semmai sarà quella di garantire attraverso il diritto uno spazio laico pensato non in funzione di un'impossibile neutralità, ma al contrario inclusivo e, perciò, cognitivamente orientato all'integrazione e alla promozione dei flussi di

senso provenienti dall'esperienza del sacro, come dalla creazione culturale e interculturale di nuove frontiere della soggettività.

Ma fare in modo che nella prassi storica l'alternativa tra costituzionalismo e teocrazia si dissolva è solo una possibilità. Essa richiede una presa di coscienza da parte degli uomini dei propri mezzi immaginari e l'assunzione di responsabilità circa i rischi della decisione di non volersene avvalere, di immolarne le potenzialità antropiche sull'altare del cieco perseguimento di interessi già scolpiti e contingentati dal passato, dall'esperienza già consumata e dalle sue categorie rese orfane di futuro.

Che la strada di quella possibilità venga percorsa, che diritto e fedi possano congiungersi nella generazione di un umanesimo cosmopolita, richiede la scelta onnilaterale della pace non solo come fine, ma anche come mezzo, come *strategia* di conoscenza, verso la comprensione da parte dell'uomo del proprio significato, dell'infinità custodita nel suo essere segno e, quindi, mistero a se stesso. Un mistero decifrabile solo attraverso la porta dell'intersoggettività, del superamento dell'idea, di una fede nell'individualità chiusa all'Alterità. Un mistero per nulla alieno all'insondabilità gravida di senso propria dei dogmi delle fedi. Un destino comune che pare iscritto, guardando il mondo attuale da una prospettiva cristiana, nel dogma dell'immacolata concezione. Esso può essere icona, dire della capacità umana di generare anche in assenza dell'unione corporea. Indizio, dunque, di una comunanza, di una dimensione di intercorporeità degli individui in qualche modo ultra-fenomenica, naturale e simultaneamente soprannaturale, materiale e insieme meta-empirica, in attesa solo d'essere conosciuta e riconosciuta per dispiegare la sua intrinseca capacità di irrompere nella storia e pro-creare un tempo nuovo per il mondo[31].

Note

1 L'alternativa viene posta appositamente in questa forma elementare per evidenziarne i caratteri oppositivi. Sistemi politici fondati sulla tutela della libertà personale e della dignità della persona, legittimati attraverso un contratto sociale (ancorché storicamente fittizio o mitico), organizzati secondo meccanismi di matrice democratica, possono avere i più diversi contenuti. Allo stesso modo, i sistemi politici definibili come teocratici possono estrinsecarsi in una molteplicità di forme, manifestazioni, conseguenze pratiche per gli individui. Nonostante tutte le possibili sfumature, l'alternativa però rimane se intesa secondo la *vulgata* corrente presso l'opinione pubblica, ovvero quella equivalente a un'opposizione tra regimi di libertà e regimi d'autorità, tra ordinamenti centrati sull'autonomia personale e ordinamenti orbitanti attorno alla fede e all'appartenenza confessionale.

2 Cfr., ad esempio, M. Rosenfeld, *The Identity of the Constituzional Subject: Selfhood, Citizenship, Culture, and Community*, Londra, Routledge, 2010, p. 4.

3 Sulla connotazione assiologica della conoscenza fattuale e sulla distinzione non ontologica, ma di grado e operazionale tra fatti e valori, rinvio alle considerazioni svolte in M. Ricca, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*, Bari, Dedalo, 2008; tra i recenti contributi al dibattito sulla scansione fatto/valore per ulteriori riferimenti alla letteratura sul tema, v. H. Putnam, *Fatto/Valore. Fine di una dicotomia*, Roma, Fazi, 2004.

4 L'essere oggetto di una credenza costitutiva, di un atteggiamento pistico, quale caratteristica connotativa, centrale, dei diritti umani è argutamente sottolineato nell'importante saggio di taglio antropologico-

giuridico elaborato da M.-B. Dembour, *Who Believes in Human Rights? Reflections on the European Convention*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

5 Anche i diritti umani sono stati e vengono tuttora propugnati come istanze promananti da verità razionali, universalmente e oggettivamente valide in base a uno standard antropologico-filosofico. Sulla questione, soprattutto per i suoi risvolti politico-culturali, rinvio ai saggi presentati nella raccolta a cura di A. Sajó, *Human Rights with Modesty: The Problem of Universalism*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 2004. Ho espresso la mia posizione in proposito in M. Ricca, *Oltre Babele*, cit., ed *ivi* per più ampie considerazioni sul tema dell'universalità dei diritti umani e/o fondamentali.

6 Preciso immediatamente che *dogma*, *dogmatico* e *dogmatistico* coprono campi semantici differenti, benché la tradizione filosofica, così come il linguaggio comune, tendano a fonderli e confonderli. Tuttavia, anche da un punto di vista teologico dogma e dogmatismo stanno in un rapporto di antitesi e di esclusione reciproca. Spero che questa polarità possa emergere attraverso il testo, unitamente alle sue ragioni e, soprattutto, alle sue colossali implicazioni per l'antropologia politica del presente planetario.

7 Rinvio, per più specifiche e dettagliate indicazioni circa lo statuto del dogma e della sua interpretazione in seno alla teologia cattolica, a H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Edizione bilingue sulla 40ª edizione, a cura di P. Hünermann, Bologna, *EDB*, 2009; nonché al *motu proprio*, *Ad tuendam fidem*, 18 maggio 1998, Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II, diretta tra l'altro alla modifica dei canoni 750 e 1371, n.1 del vigente *Codex Iuris Canonici* e dei canoni 598 e 1436 del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (in *Acta Apostolicae Sedis*, 1998, 457 ss.; 544 ss.), rintracciabile anche sul web, all'indirizzo www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp_-ii_motu-proprio_30061998_ad-tuendam-fidem_it.htlm.

8 Cfr., al riguardo, soprattutto l'insegnamento di Ramanuja contenuto nei suoi commentari ai Brahma-sutra (sri-bhasya), alla Gita, e nell'opera Vedanta-samgraha. Sul pensiero di Ramanuja, v. J. B., Carman, *The Theology of Ramanuja: An Essay in Interreligious Understanding*, New Haven, Yale University Press, 1974; Id., *Majesty and Meekness: A Comparative Study of Contrast and Harmony in the Concept of God*, Berdmans Publishing, Grand Rapids Michigan, 1994, 79 ss.; e per un'esposizione sintetica, anche G. Flood, *Induismo. Temi, tradizioni, prospettive*, Torino, Einaudi, 2006, 333 s.

9 Cfr., a questo riguardo, M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, 14 ss., 19 ss. Sulla teologia fenomenologica e sull'ermeneutica teologica di Mircea Eliade, v. le limpide e profonde considerazioni offerte da J. Ries, *La storia comparata delle religioni e l'ermeneutica*, Milano, Jaca Book, 2009, 103 ss. vol. VI dell'opera omnia di Ries curata dalla stessa Jaca Book.

10 J. Assman, *Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Traslatability*, in S. Budick, W. Iser, (eds.), *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between*, Stanford, California, Stanford University Press, 1996, 28 ss.

11 J. Assman, *Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Traslatability*, cit., 25 ss., spec. 27.

12 Cfr., al riguardo, l'opera collettanea, L. Canfora, M. Liverani, C. Zaccagnini, a cura di, *I trattai nel mondo antico. Forma, ideologia, funzione*, Roma, Bretschneider, 1990.

13 Cfr., su questo rapporto tra linguaggio e religione, le valutazioni prospettate nel contesto della sua ricerca di antropologia filosofica da A. Gehlen, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, , Milano, *il Saggiatore*, 1994, 24 s. Nel testo, tuttavia, l'A. instaura una scansione netta tra religioni politeistiche e monoteistiche nel rapporto tra linguaggio e sacro. Ma si tratta, a mio giudizio, di una posizione superabile, come proverò a far intravedere nel testo sulla base, tra l'altro, delle ricerche di antropologia e storia delle religioni elaborate da Mircea Eliade.

14 Ma non solo dal monoteismo. Sulla portata antropologica, in quanto universale e transepocale, della dialettica del sacro, v. M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., 14 s., 103 ss.

15 Sul carattere triadico della relazione segnica, v. C. S. Peirce, *Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva*, Torino, Einaudi, 1980, spec. 188 ss., 282 ss., ma *passim*.

16 Sull'eccedenza del segno rinvio alla lezione di F. Rossi-Landi, ulteriormente rielaborata da A. Ponzio. In proposito, si veda F. Rossi-Landi, *Il corpo del testo tra riproduzione sociale ed eccedenza. Dialogo*, rintracciabile sul

web all'indirizzo www.ferrucciorossilandi.com/PDF/Rossi-Landi,_Il_corpo__del_testo_.pdf, spec. pag. 20 s. e con una presentazione a cura di S. Petrilli, ed *ivi* per utili rinvii bibliografici.

17 Una consustanzialità per alcuni versi analoga a quella espressa dall'immagine del mondo come "eterno in movimento", utilizzata da Platone nel Timeo e indirettamente utilizzata nelle veci di paradigma interpretativo anche dalla teologia cristiana.

18 Sulla continuità tra esperienza religiosa ed esperienza conoscitiva secolare, v. M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., 127; Id., *La nostalgia delle origini. Storia e significato nelle religioni*, Brescia. *Morcelliana*, 2000, 9 s.

19 Sulla categoria della distanza come ingrediente antropologicamente indispensabile al dialogo interculturale ho proposto alcune riflessioni in M. Ricca, *Polifemo. La cecità dello straniero*, Palermo, *Torri del Vento*, 2010. Per le implicazioni giuridico-interculturali della distanza culturale, del suo rispetto o della sua violazione, v. M. Ricca, *L'ombra del diritto. Le 'parti mute' dell'agire sociale e la traduzione interculturale*, in *EC, Rivista on-line dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici*, www.ec-aiss.it, 40 ss.

20 Cfr. R. Panikkar, *Mito, Fede ed Ermeneutica*, Milano, Jaca Book, 2000; e per le proiezioni sul piano del dialogo interculturale e religioso, Id., *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, Milano, Jaca Book, 2001; Id., *Pace e Interculturalità. Una riflessione filosofica*, Milano, Jaca Book, 2002.

21 Su questo processo di reificazione, di schiacciamento sul presente delle fedi, spesso accompagnato dai processi di istituzionalizzazione confessionale, v. P. Tillich, *Il futuro delle religioni*, Brescia, Queriniana, 1970, ed ivi il saggio contenente l'ultima lezione pubblica di Tillich, dal titolo "Il significato della storia delle religioni per il teologo sistematico", spec. 127 ss.

22 Questa idea, straordinaria, si deve allo sguardo visionario di M. Eliade, *La nostalgia delle origini*, cit., 13 ss., che a proposito della storia delle religioni osservava: "Lo storico delle religioni è destinato a spiegare un gran numero di situazioni poco note all'uomo dell'occidente ed è attraverso la comprensione di queste situazioni non familiari, 'esotiche', che il provincialismo culturale viene superato. Ne deriva però più di un allargamento dell'orizzonte, di un incremento quantitativo, statico della nostra 'conoscenza dell'uomo'. È l'incontro con gli 'altri', con essere umani appartenenti a vari tipi di società arcaiche ed esotiche – ad essere culturalmente stimolante e fecondo. L'esperienza personale di questa eccezionale ermeneutica è creativa e non è escluso che le scoperte e gli 'incontri' resi possibili dal progresso nella storia delle religioni possano avere ripercussioni comparabili a quelle di certe famose scoperte del passato della cultura occidentale".

23 Su questi profili, soprattutto con riferimento alle sue implicazioni sul piano giuridico, rinvio a H. P. Glenn, *Tradizioni giuridiche del mondo. La sostenibilità della differenza*, Bologna, il Mulino, 2011, 171 ss.; 293 ss. ed *ivi* per ulteriori indicazioni bibliografiche.

24 Per la rilevanza di questo aspetto anche nella religion islamica, nonostante la chiusura della porta della ijtihad, cioè dell'interpretazione analogico/creativa, v. i saggi contenuti nel volume edito da B. Johansen, *Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leiden, Brill, 1999. Oltre al testo di Glenn cit. *supra*, v., per la tradizione talmudica, N. Rakover, *Law and the Noahides: Law as a Universal Value*, Gerusalemme, *The Library of Jewish Law*, 1998.

25 Cfr., sul rapporto tra parola e fede nella religione induista, soprattutto con riferimento alle scuole dei grammatici e alle scuole mimamsa, G. Flood, *L'induismo*, cit., 311 ss.; 323 ss.

26 Sulla coincidenza tra Alterità e futuro in una prospettiva antropologica, attraverso il paradigma dell'ospitalità, rinvio a M. Ricca, *Riace, Il futuro è presente*, cit.; Id., *Polifemo. La cecità dello straniero*, cit.

27 L'espressione può ritrovarsi nei testi cristiani, tuttavia ha una significazione antropologica connessa alla dialettica del sacro. Cfr. M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., 14 s. e *passim*. Circa la posizione eliadiana, val la pena riportare il pensiero di J. Ries, *La storia comparata delle religioni e l'ermeneutica*, cit., 108 s.: "Il sacro si manifesta sotto una moltitudine di forme: riti, miti, forme divine, oggetti, simboli, cosmologie, uomini, animali, piante e luoghi. L'atto dialettico di una ierofania è la manifestazione del sacro attraverso qualcosa di diverso rispetto a se stesso: è un atto paradossale di incorporazione. Il sacro si manifesta qualitativamente differente rispetto al profano. Tuttavia, la dialettica della manifestazione è sempre identica. L'uomo coglie l'irruzione del sacro nel mondo, scoprendo così l'esistenza di 'una realtà assoluta, il *sacro*, che trascende

questo mondo ma che vi si manifesta e per questo lo rende reale' (Eliade, *Il sacro e il profano*). Manifestandosi il profano crea una dimensione nuova". V., in proposito, ancora Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., 64 s.

28 Sul carattere semantico delle categorie di spazio e tempo, osservate da un'angolazione interculturale, mi sono soffermato più diffusamente in M. Ricca, *Riace, Il futuro* è *presente. Naturalizzare il «globale» tra immigrazione e sviluppo interculturale*, cit., 130 ss.

29 Sulla equivalenza tra dialettica oppositiva e tendenza (isterica) alla riproduzione dell'identico, v. A. Ponzio, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Roma. Meltemi, 2007.

30 Cfr., nell'immensa letteratura al riguardo, cfr. J. Lévy, *Inventare il mondo. Una geografia della mondializzazione*, *Bruno Mondadori*, Milano-Torino, 2010, ed *ivi*, in particolare i saggi, di J. Lévy, *Entrare nel Mondo attraverso lo spazio*, 15 ss.; P. Poncet, *I nuovi tempi del Mondo*, 295 ss.; J. Lévy, *Apertura: il Mondo come luogo*, 333 ss.; per alcune acute posizioni critiche sull'idea di globalizzazione e sulle sue implicazioni antropologiche, cfr. i saggi contenuti nel volume curato da T. Hylland Eriksen, (ed.), *Globalisation. Studies in Anthropology*, London. Pluto Press, 2003.

31 A chiosa di questa implicazione contemporanea del dogma dell'immacolata concezione, inteso come specchio di un'intercorporeità profonda tra gli esseri umani, potrebbe richiamarsi la visionaria osservazione di P. Tillich, *Il futuro delle religioni*, cit., 72: "Poiché la pace è stare nel 'Comprensivo' (*Uebergreifenden*) che si cerca attraversando e riattraversando le frontiere. Solo colui che è partecipe di entrambe le parti di una linea di confine può servire il 'comprensivo' e perciò la pace, non colui che si sente sicuro nella calma volontariamente scelta di qualcosa di volontariamente limitato".

Francesco Fistetti

RELIGIONE E POLITICA NELL'ETÀ DELLA GLOBALIZZAZIONE

La democrazia a venire sarà un dio a venire?
O più di uno? Sarà il nome a venire di
un dio o della democrazia?
(J. Derrida, *Stati canaglia*, 2003: 117).

1. *Le religioni nel* Cultural Turn *delle società multiculturali*

Vorrei riprendere il filo di una ricerca sul "ritorno del sacro" e sul risveglio delle religioni nelle società occidentali che avevo avviato a metà degli anni Novanta del secolo scorso, quando avevo registrato una rivitalizzazione delle grandi religioni mondiali – in primo luogo l'islamismo e il cristianesimo – come una conseguenza collegata alla fine del comunismo che nel Novecento era stato il più grande mito politico e una sorta di religione secolare, la "religione degli oppressi", come ebbe a chiamarla Vittorio Lanternari (v. Fistetti 1994, Fistetti 2010). Già fin da allora era divenuto evidente che la modernità non può essere descritta come un decorso lineare ed omogeneo di "disincantamento del mondo" (Max Weber) o di "uscita dalla religione" (Marcel Gauchet), ma piuttosto come unità aporetica e intreccio contraddittorio tra "disincantamento" e "re-incantamento" del mondo, come incessante dialettica di illuminismo e contro-illuminismo, di processi di razionalizzazione-secolarizzazione e contromovimenti di risacralizzazione e ritradizionalizzazione. In quegli stessi anni un sociologo acuto come Peter L. Berger osservava che nelle società liberaldemocratiche più che di pluralismo sarebbe meglio parlare di "pluralizzazione" per indicare la condizione di incertezza e di disagio esistenziale in cui il credente viene a trovarsi nel vivere fianco a fianco ad adepti di religioni differenti e lontane dalla propria. L'assolutismo a molti appare, così, la risposta più naturale all'intensificazione del relativismo, alla disseminazione delle fedi e delle credenze."Il relativismo – nota Berger – libera, ma la libertà che ne deriva può essere molto dolorosa; gli individui cercano, allora, la liberazione dal relativismo" (Berger 1994, it.: 48). L'essere il relativismo e l'assolutismo il retto e il verso di una stessa medaglia e addirittura la tendenza a convertirsi l'uno nell'altro costituivano per Berger una caratteristica peculiare, per quanto "sconcertante", dell'Occidente contemporaneo, in cui ad una tolleranza pressocché illimitata nei confronti degli stili di vita più disparati corrisponde, nelle stesse persone, l'inclinazione ad abbracciare questa o quella ideologia che promette "una certezza assoluta in cambio di un'assoluta fedeltà, e che esige di non essere messa in dubbio da parte del resto della società" (ivi: 49). Ne deriva che come non possiamo considerare la secolarizzazione un processo unidirezionale, allo stesso modo vi sono spinte contrarie ed ostili alla pluralizzazione. Su questo punto la tesi di Berger – secondo cui l'individuo moderno è "obbligato" a scegliere (ivi: 90) o, come direbbe Sartre, è condannato alla libertà – s'incontra con la descrizione fornita da Charles Taylor della secolarizzazione come passaggio da una società in cui la credenza era data per scontata ad una in cui la fede in Dio

"viene considerata come un'opzione fra le altre e spesso non come la più facile da abbracciare" (Taylor 2009, it.: 13). In questa prospettiva, i totalitarismi del Novecento sono stati, come aveva rilevato Claude Lefort, una risposta "ad un bisogno smisurato di credenza o, per meglio dire, ad un desiderio di certezza sulla sostanza e sul divenire della società" (Lefort 1996: 20).

Tuttavia, rispetto a queste posizioni che hanno in comune la messa in risalto dell'ambivalenza della modernità oscillante tra relativismo ed assolutismo (tra tolleranza e fanatismo), quella che con un termine plurivoco abbiamo chiamato *globalizzazione* ha introdotto una vera e propria svolta culturale (*Cultural Turn*), nel senso che ha portato in primo piano la questione del riconoscimento della propria cultura da parte delle comunità – sia le comunità maggioritarie degli Stati nazionali sia le comunità minoritarie presenti all'interno di questi ultimi – non solo nelle democrazie occidentali connotate da un pluralismo culturale e religioso assolutamento inedito, ma in tutto il mondo non occidentale (v. Fistetti 2010). In breve, nell'età della globalizzazione il ritorno del religioso si coniuga con una riscoperta dell'identità che passa attraverso la dissociazione tra il *demos* e l'*ethnos* che per una lunga fase della storia della modernità avevano coinciso. È su questo terreno che emerge la differenza con la condizione ambivalente diagnosticata da Berger, il quale a giusta ragione segnalava che l'etnicità nel mondo moderno è una scelta e non più un destino. Ma, come ha osservato Seyla Benhabib, nell'epoca della globalizzazione, si apre un conflitto tra la concezione di un popolo come *ethnos*, vale a dire come comunità di destino (perché dotato di una memoria collettiva e di affinità di costumi), e la concezione della sua identità come *demos*, cioè come "un insieme di cittadini atti alla democrazia, che possono appartenere o meno al medesimo *ethnos*" (Benhabib 2008, it.: 106). La posta in gioco di questo fenomeno è la cittadinanza, nel senso che le politiche inclusive della cittadinanza saranno sempre più oggetto di una lotta per l'egemonia o, meglio, di conflitti tra il blocco egemonico-maggioritario del "noi" tentato di presidiare i confini di quello che in una determinata congiuntura storica è il "popolo" in termini di diritti politici/civili/sociali, e gli "altri", cioè coloro che cercano di abbattere le barriere dell'esclusione. In questa lotta per il riconoscimento, come la definirebbe Axel Honneth (Honneth 2002), l'identità religiosa gioca un ruolo centrale, poiché essa interviene a connotare l'essenza stessa della cultura di un popolo, di uno Stato-nazione, di una comunità o di un gruppo sociale. Sotto questo profilo, riacquista tutta la sua attualità la definizione durkheimiana del sacro come dimensione intimamente legata alla vita collettiva, la quale, come egli sottolineava, "quando raggiunge un certo grado di intensità, risveglia il pensiero religioso" e ciò accade "perché determina uno stato di effervescenza che muta le condizioni dell'attività psichica" (Durkheim 2005, it.: 486).

Il ritorno del sacro s'inscrive, quindi, in un nuovo orizzonte in cui esso non è più solo, come rilevava Berger, un'esperienza personale ed interiore (una scelta del singolo) che tutt'al più approdava all'adesione ad una comunità di credenti, ma s'intreccia con la vita sociale, su cui esso vuole incidere o che vuole modificare secondo concezioni ideali collettive molto spesso antagonistiche. In proposito, Durkheim non potrebbe essere più chiaro: "Una società non è costituita semplicemente dall'insieme degli individui che la compongono, ma, in primo luogo, dall'idea che essa si forma di sé. E senza dubbio, accade che essa esiti sul modo in cui deve concepirsi: si sente trascinata in direzioni opposte. Ma questi conflitti, quando sorgono, hanno luogo non già

tra l'ideale e la realtà, ma tra ideali differenti, tra quello di ieri e quello di oggi, tra quello che ha per sé l'autorità e quello che sta solo costituendosi" (ivi: 486 487).

2. *La fine de Grande Racconto della secolarizzazione*

Il ritorno del religioso nel quadro della globalizzazione, pur se in forme contraddittorie, sembra dare ragione a Durkheim anziché a Weber. Quest'ultimo, nelle pagine finali de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, aveva con tono quasi profetico denunciato gli esiti nichilistici di una secolarizzazione-razionalizzazione culminante nella "gabbia d'acciaio" di un capitalismo dominato dai nietzscheani "ultimi uomini", "specialisti senza spirito e gaudenti senza cuore" (Weber 1982, it.: 192-193). Agli occhi di Weber si trattava di uno "sviluppo culturale" (*ibid.*) irresistibile e, per così dire, destinale. La dialettica di sradicamento e radicamento – o, per usare il lessico di Gilles Deleuze – di de-territorializzazione e ri-territorializzazione, connessa alla globalizzazione tecnico-economica, ha condotto ad un'ibridazione incessante tra culture egemoniche e culture tradizionali, tra repertori simbolici del passato e codici scientifici del presente. Assistiamo, così, ad un cosmopolitismo nutrito di segni identificativi locali, alla formazione di identità a più facce, all'emergere di dinamiche multiculturali ed interculturali. Il recupero delle credenze e delle tradizioni religiose avviene su uno spettro molto ampio di possibilità, a cominciare dalla rinaturalizzazione delle radici e delle origini di una religione che dà luogo ad una molteplicità di versioni di teologia politica in cui troviamo una vasta gamma di fondamentalismi, integralismi, neo-tradizionalismi animati da una critica virulenta della modernità (o almeno di molti suoi aspetti) e caratterizzati da un uso palesemente strumentale della religione: dalla concezione messianica dell'islamismo del presidente iraniano Ahmadinejad e di Bin Laden al cristianesimo "rinato" dell'ex-presidente americano G. W. Bush, teorico della "guerra preventiva" (una variante della "guerra giusta") contro i cosiddetti Stati-canaglia; dall'integralismo degli estremisti religiosi in Israele al populismo ultraconservatore del Thea Party della repubblicana Sarah Palin, nutrito di un radicalismo religioso (la crociata contro l'aborto ed ogni forma di eutanasia). Ma queste risposte "reattive" (nell'accezione nietzscheana del nichilismo passivo) allo sradicamento e alla conseguente paura della globalizzazione non esauriscono lo spettro del ritorno del religioso come parte integrante della questione del riconoscimento avanzata dalle diverse culture. Vi sono almeno tre risposte di natura diversa ai processi della modernizzazione che si discostano nettamente dalla pretesa di de-secolarizzare le società moderne, la più importante delle quali è quella improntata al *multiculturalismo* inteso come concezione del mondo formatasi nel crogiuolo delle dinamiche della globalizzazione che hanno favorito la coesistenza, l'incontro e l'ibridazione tra le culture o una sorta di meticciato interculturale (Fistetti 2008). Anzitutto, nelle società liberaldemocratiche il ritorno del religioso ha significato qualcosa di diverso rispetto al fenomeno analizzato da Berger e da Taylor della "scelta" o dell'"opzione" della fede religiosa in una situazione di marcato pluralismo dei valori. Con Durkheim potremmo dire che molto spesso si è trattato di un vero e proprio "risveglio" religioso che ha condotto a riscoprire il carattere *sacro* di simboli, feste, eventi, monumenti, inni, riti secolari dell'identità nazionale. A dimostrazione ulteriore che esiste una dimensione

immanente del sacro e che lo stesso "patriottismo costituzionale" (di cui parla Habermas) ha bisogno di una riserva di senso che attinge alla tradizione religiosa di riferimento. Le celebrazioni del centocinquantenario dell'unità d'Italia possono essere considerate, al di là della retorica d'occasione, una riprova di come il ripensamento del passato (in questo caso il Risorgimento) sia al contempo una reinvenzione – o riappropriazione critica – della tradizione e lo sforzo di ricreare una coscienza nazionale in un'epoca di disorientamento e di erosione di tutte le certezze ereditate (E. Gentile 2011). Tuttavia, questo recupero del simbolico non poteva significare una nuova fusione tra religione e politica quale si riscontra nelle società premoderne o di *ancien régime,* dal momento che la tendenza allo scollamento tra appartenenza religiosa e identità nazionale è, almeno nelle società liberaldemocratiche, un punto di non ritorno. Il recupero del simbolico – e il "risveglio" religioso ad esso legato – non poteva e non può ignorare né tanto meno sopprimere, se non creando conseguenze incalcolabili, il dato di fatto di una società ormai strutturalmente multiculturale e multireligiosa. Proprio la trasformazione in senso multiculturale e multireligioso delle società moderne – e della stessa società planetaria – ha sgretolato o, quanto meno, profondamente incrinato ogni forma di "religione civile" come quella americana, in cui le "denominazioni" si fondevano con l'idea teologico-politica del "destino manifesto" di un'America vocata a svolgere una missione provvidenziale nella storia universale, o come la *laïcité* del repubblicanesimo francese che respinge ai margini delle istituzioni pubbliche la pratica delle confessioni religiose.

Nonostante tutto, a ben riflettere, lo sforzo di cementare una coscienza nazionale democratica non è più classificabile, stando alla distinzione introdotta da Taylor, né come *paleodurkheimiano* né come *neodurkheimiano*, ma, a rigore, nemmeno come *postdurkheimiano*. Soffermarsi su questa distinzione tipico-ideale di Taylor risulta utile per comprendere meglio la linea del ragionamento che stiamo svolgendo attorno al rapporto tra fede cristiana e civiltà occidentale. Infatti, stando a Taylor, il nesso intimo tra le fede in Dio e la lealtà verso lo Stato (Stato nazionale o federale che sia, non importa) è sufficiente a qualificare come durkheimiano il legame dei soggetti con il sacro. Nella situazione paleodurkheimiana il legame con il sacro significava "l'appartenenza a una Chiesa, che idealmente coincideva con la società nel suo insieme, sebbene di fatto non mancassero mai degli outsider tollerati e degli eretici non ancora disciplinati" (Taylor 2009, it.: 611). La situazione neodurkheimiana è quella diagnosticata da Berger, dove l'adesione ad una Chiesa è il frutto di una libera scelta, anche se non viene meno il senso di appartenenza ad "un'entità politica" – una comunità, una nazione, uno Stato – che ha "un ruolo provvidenziale da assolvere" (ivi: 612). Nella prospettiva postdurkheimiana, invece, la scelta di una Chiesa o di una pratica religiosa non solo deve scaturire dalle convinzioni intime e dalla decisione meditata del soggetto singolo, ma, ciò che più conta, "deve avere senso nei termini del mio sviluppo spirituale, così come io lo interpreto" (*ibid.*). E' questa la svolta "espressivista" della modernità, permeata dalla "logica della soggettivazione" (ivi: 614), che fa sì che "il nostro legame con il sacro non debba essere necessariamente radicato in uno specifico e più ampio quadro di riferimento, sia esso la 'Chiesa' o lo Stato" (ivi: 612). Nella svolta "espressivista" della modernità si colloca la "ricerca dell'autenticità" da parte dei soggetti, ispirata da un'etica dell'autorealizzazione (la scoperta dei talenti personali e delle fonti morali interiori del proprio Sé) o da un'"etica della spiritualità" in contrapposizione ad una religione frigida

e repressiva, e a favore di una fede vivente, fondata sul sentimento e sull'emozione, dove "la dimensione spirituale in quanto tale non ha più un legame intrinseco con la società" (ivi: 616). Ma ecco il punto nevralgico che Taylor manca di mettere problematicamente a fuoco: con l'ingresso nelle società multiculturali e multireligiose siamo oltre la distinzione tipico-ideale, da lui tracciata, delle epoche paleodurkeimiana/neodurkheimiana/postdurkheimiana, che abbiamo richiamato. I riferimenti che egli fa agli immigrati e alle comunità di immigrati nelle società ospitanti non colgono la complessità della *questione del riconoscimento* delle identità etniche nelle società multiculturali e multireligiose: una lacuna paradossale da parte del maggiore teorico del multiculturalismo (v. Taylor-Habermas, 1998). Senza dubbio, queste comunità minoritarie modellano la loro identità di gruppo sulle credenze religiose d'origine (v. Taylor 2009, it.: 647), come pure un ruolo cruciale sul rapporto che gli immigrati intrattengono con la loro religione di provenienza viene giocato dall'"immaginario sociale" delle società ospitanti, cioè dal "modo in cui esse intendono la collocazione della religione nella società" (ivi: 658). Come attesta il rapporto di reciproca integrazione, se non proprio di simbiosi, che fino ad una certa data si è stabilito tra le varie "denominazioni" e la "religione civile" americana (ivi: 658). Ora, la situazione di multiculturalità e di interculturalità creata dalla globalizzazione non ha solo eroso l'"eccezione americana" di stampo neodurkheimiano – vale a dire, di consonanza tra le credenze religiose e la concezione politica della missione degli Usa come "potenza egemone" (ivi: 664) –, ma ha anche intaccato alle radici l'egemonia delle Chiese nazionali in Europa, molto spesso delle vere e proprie religioni di Stato come in Inghilterra e in Italia, dove la ricerca dell'autenticità, diversamente che in America, spingeva "un numero crescente di persone verso la ricerca di forme di significato extrareligiose" (ivi: 666). In questa fase della storia della modernità, che coincide con l'ingresso nell'età della globalizzazione, le credenze religiose non si accontentano più né di identificarsi con una "religione civile", né di restare confinate nel foro interiore della coscienza individuale o nel recinto delle comunità religiose di appartenenza sancendo, così, la tradizionale separazione tra religione e politica, tra religione e morale, e assegnando allo Stato il compito di una "neutralità" assiologica rispetto al pluralismo agonistico dei valori. A questo proposito, basti pensare al soggetto morale autonomo di Kant che fondava il suo agire sulla propria ragione e per il quale il riferimento alla trascendenza diveniva una narrazione complementare o, come dice Derrida, "parergonale" rispetto al regno morale di cui è sovrano (v. Derrida 1995). Donde la distinzione compiuta da Kant in *La religione entro i limiti della sola ragione* tra la "fede riflettente", sorretta dal principio secondo cui "è necessario che ciascuno sappia ciò che egli stesso abbia da fare per essere meritevole di questa assistenza [leggi: dell'assistenza divina] " e la "fede dogmatica", la quale, "spaccia(ndosi) per una scienza, appare alla ragione insincera o presuntuosa" (Kant 1980, it.: 56 57). Sicché, se nell'ordine delle relazioni internazionali gli Stati nazionali sovrani erano il centro di riferimento (*Zentralgebiet*) di quello che Carl Schmitt ebbe a definire lo *Jus publicum europaeum* (v. Schmitt 1991), analogamente nell'ambito della moralità l'autonomia dell'individuo sovrano divenne il criterio di misura dell'agire, rispetto al quale il rapporto con la trascendenza produceva, stando all'analisi di Weber, effetti di "ascesi intramondana" come la condotta metodica di vita dell'ethos protestante con l'autodisciplinamento, il rigorismo, la repressione delle istanze del corpo che essa recava con sé.

Il fatto assolutamente nuovo è che l'avvento delle società multiculturali e multireligiose – che sono l'esito di un lungo processo di mutamenti storici seguiti alla fine del colonialismo, al collasso delle cosiddette società del "socialismo realizzato", alla rivoluzione digitale del capitalismo, al ridimensionamento della sovranità degli Stati nazionali, all'emergere di un mercato mondiale dominato da *global players* di carattere industriale e finanziario – ha ridisegnato il rapporto tra religione e politica, mettendo in discussione l'Ordine Morale costruito nel corso della modernità e sottoscritto da credenti e non-credenti, quel patto sociale e politico che John Rawls ha descritto come "consenso per intersezione" (Taylor 2009, it.: 669): un consenso, cioè, edificato sulla condivisione di alcuni princìpi fondamentali di equità e sulla messa tra parentesi delle proprie convinzioni etiche e religiose, onde evitare conflitti o, peggio, guerre di religione. L'epoca della postsecolarizzazione – in cui viene meno "l'egemonia della corrente dominante della grande narrazione della secolarizzazione " (ivi: 672) – si apre proprio con l'avvento delle società multiculturali, poiché ha luogo un vero e proprio cambio di paradigma: dall'Ordine Morale Moderno, contrassegnato dal rawlsiano "consenso per intersezione", dove gli orientamenti di valore sono coltivati nel privato e nel foro interiore delle coscienze, si passa ad una situazione in cui il discorso religioso si riversa nella "piazza pubblica" e cresce "la propensione a non nascondere le proprie convinzioni" e ad esprimerle "in un linguaggio religioso" (ivi: 669).

3. *La deprivatizzazione del religioso*

L'epoca della postsecolarizzazione introduce una declinazione nel rapporto tra religione e politica sia sulla scena delle relazioni internazionali sia all'interno delle società nazionali e delle stesse democrazie contemporanee che ha molto a che fare con il ritorno del sacro nel senso di Durkheim – di credenze che sono a fondamento della vita collettiva – nello spazio pubblico/politico. Sotto questo profilo, le società multiculturali di oggi dischiudono alle credenze religiose nuove vie per tornare a giocare nelle istituzioni pubbliche una funzione di orientamento nella condotta dei gruppi sociali e una capacità plasmatrice delle forme di esistenza di una comunità. Si tratta di un aspetto inedito che sfugge alla classificazione tipico-ideale tracciata da Taylor (paleo- neo- e postdurkheimiano), dal momento che per la prima volta ci troviamo di fronte ad una concezione e ad una pratica dei valori religiosi che tendono a conferire alla comunità di appartenenza un'autoespressione collettiva e un conseguente potere di negoziazione all'interno della società politica ospitante. Nell'età della globalizzazione la separazione tra religione e politica – tra religione e morale – viene ad essere intaccata alla radice, dal momento che le credenze religiose non aspirano più solo alla solidarietà comunitaria di una chiesa o di un collettivo, ma soprattutto al *riconoscimento* sia sulla scena internazionale giungendo talvolta all'uso della violenza, come nel caso del terrorismo jahaidista, sia nella sfera pubblica, in cui si confrontano dialogicamente e, se necessario, collidono con altre fedi religiose e con altri orientamenti di valore. Per comprendere meglio lo statuto della religione nell'età della globalizzazione ci può soccorrere Marcel Mauss quando descrive delle situazioni tipiche delle società arcaiche sospese in "uno stato di incertezza tra la festa e la guerra" (Mauss 1965, it.: 290). Proprio perché la globalizzazione amplia e rafforza in modo inaudito la rete delle relazioni tra i popoli e tra le

culture, ci si viene a trovare costantemente in circostanze analoghe a quelle studiate da Mauss, in cui si fronteggiano gruppi umani lontanissimi per costumi e forme di vita, sicché l'alternativa è quella o di uccidersi reciprocamente o di allearsi; di diffidare dell'altro e, quindi, cercare di liquidarlo come nemico oppure di fidarsi di lui e, conseguentemente, di attivare il ciclo virtuoso del donare/ricevere/ricambiare. "Due gruppi di uomini che si incontrano non possono fare altro che: o allontanarsi – e, se si dimostrano una diffidenza reciproca o si lanciano una sfida, battersi – oppure venire a patti" (*ibid.*). Che è esattamente l'alternativa di fronte a cui si trovano i popoli con le loro culture nell'età della globalizzazione: o stabilire rapporti di alleanza e di pace o entrare nella logica della guerra e "massacrarsi" a vicenda. "Solo opponendo la ragione al sentimento e imponendo la volontà di pace contro simili improvvise follie" spiega Mauss "i popoli giungono a sostituire alla guerra, all'isolamento e alla stasi, l'alleanza, il dono e il commercio" (*ibid.*). In questa prospettiva, le religioni mondiali si sforzano di giocare un ruolo inedito riconquistando quella dimensione specifica che per Gauchet ha assegnato ai soggetti moderni un "potere collettivo", che esse detenevano in quanto "religione civile" o, per dirla con Kant, come "fede dogmatica", e che hanno perduto nel corso della storia della modernità con l'affermarsi della rivoluzione "espressivista" e dell'emancipazione del soggetto da ogni forma di morale eteronoma (Gauchet 2003:314). In questo senso, ha ragione Helmut Dubiel quando sottolinea che i fondamentalismi religiosi odierni possono essere compresi adeguatamente non se li si considera come un residuo arcaicizzante del passato, ma solo se si tiene conto del fatto che essi sono costretti a misurarsi con le condizioni della secolarizzazione e della razionalizzazione in concorrenza con le altre visioni del mondo. Da questa angolazione, appare tutta la "modernità" dei fondamentalismi odierni (Dubiel: 1992): essi sono dei movimenti antimoderni che, però, presuppongono l'*irreversibilità* delle strutture moderne e, soprattutto, agiscono sulla base di queste ultime. Tuttavia, contrariamente a quanto ritiene Dubiel, non è detto che la volontà di riconquistare una "legittimità sacrale" sia destinata allo scacco, dal momento che la posta in gioco è quella del *riconoscimento* di identità culturali da parte di popoli e nazioni che nella storia della modernità hanno dovuto subire il predominio della civiltà occidentale. Che questa istanza di riconoscimento possa assumere una molteplicità di forme – di carattere pacifico in chiave neodurkheimiana o virulento in chiave di teologia politica -, non è assolutamente prevedibile. Sta di fatto che è la dimensione collettiva del religioso ciò che viene emergendo sulla "piazza pubblica" delle relazioni internazionali, la richiesta più o meno esplicita che la religione venga riconosciuta come parte integrante e sostanza vitale di culture e di civiltà che finora erano state tenute nell'ombra, per non dire considerate inferiori, emarginate e disprezzate. Che si tratti dei "valori asiatici", contrapposti all'ethos dell'Occidente, o della riabilitazione del confucianesimo come una sorta di religione civile nella Cina attuale o dello stesso islamismo fondamentalista nell'estesa gamma delle sue varianti, il nucleo, per così dire, razionale di tutte queste posizioni, almeno in apparenza, antimoderne consiste nel tentativo di riattivare la dimensione pubblica e corale della religione come segno distintivo di identità collettive. Di qui la necessità di inscrivere questa istanza di riconoscimento della dignità, della peculiarità e della indispensansabilità delle culture nel solco virtuoso dell'"alleanza", del "dono" e del "commercio", se è vero che la globalizzazione è uno scenario così carico di potenzialità positive e di tensioni negative che può essere paragonato a quello "stato di incertezza tra la festa e la guerra", di cui parlava Mauss. E

sappiamo quanto il festivo abbia a che fare con il religioso, come lo stesso Taylor non ha mancato di ricordare quando ha rilevato che le persone cercano "momenti di fusione che ci strappano dalla quotidianità e ci mettono in contatto con qualcosa al di là di noi stessi" (Taylor 2009, it.: 650).

Questa pretesa di essere riconosciute da parte di popoli e di nazioni come potenze non solo geopolitiche e geoeconomiche (vedi la Cina, l'India, il Brasile, il Sudafrica), ma anche geoculturali non è che l'altra faccia del processo di deprivatizzazione del religioso che ha luogo, con sempre maggior vigore con l'ingresso nel XXI secolo, nelle democrazie occidentali (v. Habermas-Ratzinger 2005; Fistetti 2010). All'interno di queste ultime abbiamo assistito ad una nuova ondata di "ritorno del religioso", che non si identifica più con la ricerca dell'autenticità e con l'etica della spiritualità, registrate da Berger e Taylor in Europa e negli Usa, e nemmeno con la vecchia "religione civile" che faceva delle credenze religiose una componente essenziale della concezione politica americana del "destino manifesto" (in tutte le sue varianti). Le religioni sono uscite dall'ombra del rawlsiano "consenso per intersezione" in cui si erano rifugiate, soprattutto in Europa (comprese le società dell'Est), e si sono installate nello spazio pubblico-politico dando voce alla loro immagine del mondo e pretendendo un riconoscimento da parte delle istituzioni. Così, anche nella sfera pubblica delle democrazie occidentali, attraversate dalle correnti della globalizzazione, l'aspirazione da parte delle religioni ad uscire dal foro della coscienza interiore e ad apparire nella luce del mondo pubblico si trova anch'esso in quello "stato d'incertezza tra la festa e la guerra" su cui richiamava l'attenzione Mauss. La riprova più lampante risiede in quella sorta di *Kulturkampf* contro l'islamismo violento che, sebbene negli ultimi anni si sia attenuata almeno nei suoi toni più truci, si è consumata tra laicisti e multiculturalisti in seguito alla messa al rogo di *Versi satanici*, il romanzo di Salman Rushdie. La vicenda di questo *Kulturkampf*, segnatamente dopo la distruzione delle Torri Gemelle l'11 settembre del 2001, è stata magistralmente ricostruita nelle sue tappe principali e con i suoi protagonisti più importanti (la nostra Oriana Fallaci, Ayaan Hirsi Ali, Pascal Bruckner, ecc.) da Ian Buruma nel suo ultimo libro (Buruma 2010). Tuttavia, pur cogliendo i limiti delle politiche multiculturaliste di alcuni paesi europei come l'Olanda e la Gran Bretagna degli anni Novanta del secolo scorso, Buruma, in ultima analisi, assimila il multiculturalismo ad una variante interna del comunitarismo, secondo cui "gli immigrati devono essere incoraggiati a tener fede alle tradizioni dei loro antenati, che sono non soltanto altrettanto valide di quelle dell'Occidente, ma, di fatto, generalmente superiori" (ivi: 97). Che questa sia una versione, per così dire, integralista del multiculturalismo non sfiora nemmeno la mente di Buruma: una versione che, come ha mostrato Seyla Benhabib, concepisce la convivenza sociale come un "mosaico" o un coacervo di gruppi umani e di culture privo di qualsiasi interazione ed interscambio reciproci (Benhabib 2005). In risposta alle tensioni e alle istanze di riconoscimento del pluralismo culturale affermatosi nelle società odierne Buruma ripropone la vecchia ricetta proceduralista che è stata scardinata dalle conseguenze della globalizzazione. Come ospitare comunità tra loro molto diverse, si tratti di comunità cristiane, musulmane, ebraiche, sikh, ecc. che intendono professare pubblicamente le loro convinzioni e mettere in pratica i propri valori? Buruma scarta sia la soluzione della *laïcité* del repubblicanesimo francese sia quella inglese di incoraggiare le minoranze etnico-religiose a conformarsi alla proprie tradizioni. "La via da seguire […] non

sta nell'insistenza sul conformismo sociale, e tanto meno teologico, bensì nell'osservanza della legge e delle regole fondamentali della società" (ivi: 122). Si tratta, come è facile intuire, di una soluzione integralista, perché favorisce palesemente alcune credenze religiose, maggioritarie e per questo radicate nella sfera pubblica e nelle istituzioni rappresentative, rispetto ad altre, che in quanto minoritarie sarebbero condannate a vivere ai margini e nell'ombra. E' altrettanto facile intuire che questa soluzione non scongiurerebbe la "guerra" delle fedi e l'accumulo di un *ressentiment* da parte degli esclusi, soprattutto là dove questi ultimi non godessero pienamente dei diritti di cittadinanza. Al contrario, solo il riconoscimento nella sfera pubblica della pari dignità di tutte le credenze religiose può aprire la strada alla ragione comunicativa (Jaspers) – al dialogo, alla comprensione, all'intesa, al rispetto, alla tolleranza reciproca –, in una parola ad un nuovo periodo "assiale" della storia dell'umanità, in cui le religioni sono chiamate al compito di rispondere alle sfide del tempo storico della globalizzazione in atto.

Riferimenti bibliografici

Berger, Peter
1992 *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York, The Free Press; trad. it. di G. Bettini, Bologna, il Mulino, 1994.

Buruma, Ian
2010 *Taming the Goods. Religion and Democracy on three Continents*, Princeton, Princeton University Press; tra. it. a cura di E. Del Sero, *Domare gli dei. Religione e democrazia in tre continenti*, Bari-Roma, Laterza, 2010.

Derrida, Jacques
1995 "Fede e sapere", in J. Derrida e G. Vattimo (a cura di), *Annuario filosofico. La religione*, Bari-Roma, Laterza.
2003 *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, trad. it. di L. Odello, Milano, Cortina.

Dubiel, Helmuth
1992 "Der Fundamentalismus der Moderne", *Merkur*, 46.

Durkheim, Émile
1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Parigi, Alcan; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, a cura di C. Cividali, rivista da M. Rosati, Roma, Meltemi, 2005.

Fistetti, Francesco
1992 "Disincantamento e reincantamento del mondo. Per una nuova autocomprensione della modernità", in *Giovani/Realtà*, 49, pp. 27-60.
2008 *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofie e scienze sociali*, Torino, Utet.

2010 *La svolta culturale dell'Occidente. Dall'etica del riconoscimento al paradigma del dono*, Perugia, Morlacchi.

Gauchet, Marcel
2003 "Ce que nous avons perdu avec la religion", *Revue du MAUSS semestrielle*, 22, II semestre.

Gentile, Emilio
2011 *Italiani senza padre. Intervista sul Risorgimento*, a cura di S. Fiori, Bari-Roma, Laterza.

Habermas, Jürgen
1996 *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechsstaat*, Frankfurt a. M., Suhrkamp; trad. di L. Ceppa in Habermas e Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998.

Honneth, Axel
1992 *Kampf für Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, trad. it. *La lotta per il riconoscimento*, a cura di C. Sandrelli, Milano, il Saggiatore, 2002.

Kant, Immanuel
1969 *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften/Akademieausgabe*, Bd. 6, Berlino, De Gruyter; trad. it. *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di A. Poggi, riveduta da M. Olivetti, Bari-Roma, Laterza, 1980.

Lefort, Claude
1996 "Le XXe siècle: la croyance et l'incroyance", *Esprit*, febbraio 1996.

Mauss, Marcel
1950 *Essai sur le don*, in Id., *Sociologie et anthropologie*, Parigi, Presses Universitaires de France; trad. it. di F. Zannino, Saggio *sul dono*, in Mauss, *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Einaudi, Torino 1965.

Ratzinger, Joseph; Habermas, Jürgen
2003 *Ragione e fede in dialogo*, a cura di G. Bosetti, Venezia, Marsilio/Libri di Reset..

Schmitt, Carl
1974 *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlino, Duncker & Humblot; trad. it. *Il nomos della terra*, a cura di E. Castrucci e F. Volpi, Milano, Adelphi, 1991.

Taylor, Charles
1992 *The Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton; trad. it. in Habermas e Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di G. Rigamonti, Milano, Feltrinelli, 1998.

Taylor, Charles
2007 *A Secular Age*, Cambridge The Belkhnap of Harvard University Press; trad. it. *L'età secolare*, a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009.

Weber, Max
1920 *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J. C. B. Mohr, Tübingen; trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Weber, *Sociologia delle religioni*, vol. I, a cura di P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità, 1982.

1. *Le asimmetrie linguistiche della società multiculturale come problema sociale. Il linguaggio e il diritto*

La condizione permanente delle società mediterranee è, sia pure in modo differenziato e con differente intensità, quella di un multiculturalismo di culture, religioni, stili di vita, regole morali, filosofie che si incontrano e si scontrano in spazi (nazionali e internazionali) sempre più piccoli, caratterizzai da una condizione di vicinato e promiscuità. Questa stessa condizione pone un primo problema di comprensione dei linguaggi usati in contesti (culturali, sociali e politici) che hanno modificato la propria struttura. Si può, pertanto, riscontrare una sorta di asimmetria (intesa come mancanza di armonia) linguistica, che, corrispondendo ad asimmetrie comportamentali, condiziona (nel bene e nel male) la coabitazione sociale. La convivenza e le sue forme (anche problematiche) non riguardano solo le "periferie del mondo" o gli "stati senza libertà", ma, in questa prospettiva, diventano una "questione europea" (A. Riccardi), che ci riguarda direttamente, coinvolgendo anche il significato delle parole e del senso dei linguaggi. Le parole che usiamo per definire il quadro della convivenza, il sistema dei valori, i profili delle identità, ai quali le persone si ispirano, anche quando sono in apparenza chiare, contengono un'asimmetria di significato che sovente si trasforma in una grave mancanza di armonia sociale. Persino le parole delle religioni, che definiscono il quadro dei contenuti teologici e la ritualità delle espressioni, possono presentarsi con un'apparenza di significato condiviso, che cela un meccanismo di divisione, come ad esempio avviene per alcune parole quali monoteismo, pace, giustizia. Questo fenomeno è riscontrabile anche all'interno e nei rapporti tra le religioni che, comunque, si riconoscono una comune origine, come ad esempio quelle cosiddette abramitiche.

L'esperienza quotidiana, dunque, propone sotto diversi aspetti il problema del rapporto tra linguaggio e diritto, cioè il problema della trasposizione in termini e concetti giuridici di dati di fatto, che appartengono a contesti sempre più multiculturali e multilinguisti (G.Ajani). Diritto e linguaggio sono elementi congiunti e comparabili in quanto considerati come strutture sociali funzionali, che hanno a fondamento regole idonee a comporre un sistema (R. Sacco). Si tratta di un rapporto che concerne l'evoluzione della convivenza sociale e della stessa società, nella quale la capacità delle regole giuridiche e dei principi giuridici, che vi sottendono, di disciplinare la convivenza e di dare forma, la più giusta possibile, ai linguaggi esperienziali incide

profondamente sull'evoluzione complessiva (sociale, politica, economica e culturale). Può sembrare paradossale mettere in uno stesso cesto il linguaggio, come espressione di mutevolezza dell'esperienza e contestuale bisogno di comunicazione, con il diritto, come espressione di una stabilità e certezza nella definizione delle relazioni intersoggettive. Il linguaggio stabilisce un vincolo tra gli uomini, "i quali si scambiano segni delle cose e messaggi del pensiero", mentre "le regole giuridiche servono alla trama dell'interazione, al reciproco e quotidiano comunicarsi dell' agire" (N. Irti) . La necessità dell'individuazione di un legame, strumentalmente destinato alla disciplina di una coabitazione feconda, induce a esaminare un altro legame, cioè quello tra il diritto e la sua interpretazione. Questa attività (sempre più diffusa in contesti sociali fortemente mobili) nella quale risultano impegnati per necessità non solo esperti ma anche i comuni cittadini ha indotto a osservare la società come una "comunità interpretativa", nella quale il diritto non sia esterno alla società, ma da essa elaborato e vissuto (F. Viola, G. Zaccaria). La coesistenza mescolata di lingue, di etnie, di costumi e di religioni esige la riaffermazione di imprescindibili valori giuridici e non solo l'insediamento della legalità, intesa come vincolo esteriore dei comportamenti. Comunque, indipendentemente dalla ricerca di formule riassuntive innovative, la necessità che di fronte ai nuovi problemi si assumano adeguate decisioni resta il problema attuale di una società in cui il conflitto tra individui e tra gruppi assume carattere costante (pur nella varietà delle manifestazioni) e dove i bisogni dell' uomo spesso non sono né "razionali" né "ragionevoli". Il rapporto tra linguaggio e diritto riguarda in modo diretto e profondo anche le religioni, sia per il fatto che esse costituiscono il sistema globale di riferimento di molte persone-cittadini sia per il fatto che esse costituiscono soggetti della vita sociale, quali formazioni intermedie. In questa dimensione il linguaggio e le parole sono distintive di differenze e assimetrie, anche quando sono destinate a favorire il dialogo e la necessitata convergenza delle religioni su valori condivisi e su finalità comuni.

2. *Il monoteismo e le differenze percettive*

La stessa parola monoteismo, dal significato chiaro in apparenza, contiene una asimmetria di significato (essendo considerata di contenuto differente dalle tre religioni), che si riflette sui contenuti teologici, sulle strutture del pensiero, sulla visione della vita e sulle regole che presiedono alla stessa organizzazione sociale. Il monoteismo è concetto specificatamente religioso e definisce l'idea dell'esistenza di una "Unicità", confessata pubblicamente e sostenuta in modo condiviso dagli stessi fedeli. Se consideriamo, sia pure in modo sintetico, il contenuto del termine nelle tre grandi religioni rivelate (ebraismo, cristianesimo e islam) possiamo riscontrare una genetica corrispondenza, derivata anche dalla connessione storico-teologica che è dato riscontrare.

Il monoteismo secondo l'ebraismo propone e riconosce Yahwèh come il Dio unico e vero, creatore ed esistente da sempre, rivelato nei comandamenti (il primo comandamento è: Io sono il Signore tuo Dio..non avrai altro Dio, in *Esodo* 20, 1).

In modo chiaro e inequivocabile l'espressione del monoteismo d'Israele è sostenuto dai profeti (come ad esempio in Isaia, che ripropone: "Prima di me non è esistito alcun dio, e

dopo di me non esisterà alcun altro: io solo sono Dio, e all'infuori di me non vi è salvatore", *Isaia* 43,10/11) e diventa un carattere distintivo del popolo di Israele. Gli altri dei non esistono, essi sono una muta e assente espressione di un senso religioso deviato e dei costumi corrotti degli altri popoli.

Il cristianesimo deriva dall'ebraismo il proprio monoteismo, che conserva la sua pienezza di significato ed è specificato nella manifestazione delle tre persone (il Padre, creatore non generato da nessuno, il Figlio, generato dal Padre prima della creazione e Dio da Dio, lo Spirito Santo, che procede dal Padre e dal Figlio fin dall'eternità). Le tre persone sono un solo Dio, un'unica divinità e un'unica Sostanza: in questa dimensione il cristianesimo è una religione originariamente monoteistica, radicalizzata proprio dalla dimensione trinitaria (K. Ranher), che si è diffusa tra i "gentili" in un mondo pagano nel quale il bisogno di Dio, pur sano nella sua origine fu soffocato dal prevalere di altri "ideali" deboli, proposti e invocati come divinità. Nel cristianesimo, il monoteismo è specificato nella manifestazione del Dio unico nella persona di Gesù Cristo; è lo stesso Dio degli Ebrei che è il Dio di Gesù Cristo, che è riconosciuto come suo Padre. Pertanto, il carattere della unicità di Dio (il monoteismo) si rende presente nella persona dell'unico Mediatore (Cristo), che riconcilia l'umanità con il Padre. Si tratta di una lettura più radicale del monoteismo, che si manifesta nell'Unigenito e su ciò che questi rivela; ciò comporta accettare Gesù come l'Assoluto e ritenere imprescindibile l'intervento di Dio nella storia (e nelle sue espressioni dalla cultura all'economia) idoneo a lasciare la sua impronta.

Il monoteismo islamico, più vicino a quello ebraico (con il quale si trova in un rapporto di dipendenza culturale, mediato dall'opera personale di Maometto) anche se ha colto alcuni elementi del cristianesimo, è assoluto e radicale nel riconoscimento dell'unicità di Dio (confessare Dio è il primo dei cinque pilastri sui quali si fonda la fede islamica) come l'Unico "Essere" inafferrabile e infinito. Allah è "il Dio unico, il Dio eterno, che non genera e non viene generato, e non ha eguali" (Corano, Sura 112).

Il monoteismo non costituisce una caratteristica esclusiva delle religioni abramitiche, ma in esse assume valore di grande rilevanza per il fatto che esso ha un carattere eminentemente religioso ed ha un'origine divina in quanto costituisce un dato rivelato. In questa dimensione, Dio non appartiene al dominio della cultura e della ragione, ma della Parola sacra. Di per sé il monoteismo abramitico è un linguaggio globale che accompagna l'uomo nella sua relazione con il trascendente e con il mistero della vita di relazione con Dio e con gli altri. In questo senso, questo tipo di monoteismo è la dimensione della interiorità e dell'appartenenza. Esso è l'affermazione non di un'idea "umana" o di un pensiero dell'uomo, ma della volontà di Dio di rendersi manifesto all'uomo per quello che Egli è e di comunicare con lui. Il Monoteismo abramitico, in linea generale, non è semplicemente una parola con uno specifico contenuto, ma è esso stesso un linguaggio, cioè un messaggio universale in grado di descrivere Dio stesso, cioè l'infinito, sia pure in modo parziale per la limitatezza del soggetto destinatario.

Non v'è dubbio che esistono sostanziali elementi di convergenza tra le tre religioni, sulla base dei quali è possibile realizzare il dialogo interreligioso, tuttavia, nasce un problema quando la limitatezza dell'esperienza umana e il confronto tra "rivelazioni diverse" mettono in evidenza modi diversi di pensare a Dio e al Dio uno e unico. Non si tratta solo di diversi aspetti nominali o semantici, ma di una percezione diversa del senso di quella Identità globale, totaliz-

zante, non contrattabile che i fedeli chiamano "Dio". Proprio per la limitatezza dei destinatari e il confine delle loro esperienze, il monoteismo, pur essendo concetto-dimensione rivelata e, quindi, originato da una comune Fonte, non si traduce sempre nell'affermazione della stessa armonica corrispondenza nei fedeli delle tre religioni sopra considerate. L'uomo si dimostra incapace di percepire il divino che si manifesta come fatto esperienziale nella vita religiosa in una dimensione dialogica. Ne deriva che, confessare lo stesso Dio e sostenere la Sua unicità non accomuna i fedeli delle tre religioni in una condizione di eguaglianza, ma, quasi paradossalmente, induce a sostenere le ragioni della differenza. Sembra spesso che il Dio Uno e Unico che si dice di adorare non sia lo stesso Dio, ma un Dio considerato nella diversità che deriva dalle differenti tradizioni. Sicché, il "mistero di Dio delle tre grandi religioni monoteiste non è vissuto, né definito allo stesso modo, anzi è servito come argomento di divisione, di polemica e persino di lotta" (A. N. Terrin). L'essenza Una e Unica di Dio non impedisce, quindi, che la Sua percezione immanente possa dare vita a forme di espressione differenziata in relazione al modo con cui il carattere di unicità è vissuto, interpretato e percepito. E' un dato di fatto l'esistenza di differenze nella proclamazione dell'Unico Dio, che si traduce, pur nell'uso di termini e concetti fondamentali identici, in dinamiche personali, comunitarie e sociali differenti. Inoltre, non raramente alla convergenza dei termini corrisponde un'asimmetria di significato: si usano le stesse parole, ma con significati o con sensi diversi. Ne consegue anche la modificazione dei modi attraverso i quali si manifesta il fenomeno religioso nei diversi contesti e, di conseguenza, la modificazione delle relazioni intersoggettive (tra individui e tra soggetti comunitari e collettivi) all'interno degli stessi sistemi sociali, incidendo ciò sulle regole degli ordinamenti giuridici e sull'applicazione dei principi che orientano la disciplina della libertà religiosa. Ciò accade anche per fatti interni alle stesse religioni, come è, ad esempio, per la religione cattolica, nella quale il dibattito teologico registra un "deficit trinitario" (Luis F. Ladaria), dipendente dalla approssimazione dei fedeli ai temi dogmatici, pur essendo accentuata la "unzione dell'antropologia" (K. Rahner), cioè del destinatario dell'autocomunicazione di Dio, spesso, comunque, considerata come un limite di comprensione.

Le asimmetrie di linguaggio circa il monoteismo meritano un'attenzione maggiore di quanto si possa immaginare, poiché diventa necessario analizzare e comprendere le differenze di contenuto. I monoteismi non possono essere confusi, poiché esprimono la stessa realtà in modo diverso tanto che le modalità diverse risultano sovente prevalere sulla realtà significata. Per questo è necessario avere la consapevolezza che esistono le differenze, che esse esprimono differenze di linguaggi, di luoghi culturali, di mediazioni culturali, che esse sono differenze e non contrapposizioni.

3. *Integrare le differenze*

Le divergenze religiose, derivanti dalle asimmetrie di contenuto delle differenti concezioni, sovente rafforzano i conflitti (di varia natura e di varia intensità) tra gruppi e comunità di diversa cultura, che coabitano in contesti multiculturali originati da fenomeni migratori idonei a incidere (se non a mutare) sull'assetto sociale. In queste comunità religiose la concezione

monoteista non si muove su percorsi di astrattezza, poiché la fede religiosa è fortemente connotata da caratteri di immanenza. Le comunità e i fedeli che vi appartengono, i quali riconoscono nella religione un imprescindibile elemento identitario ed esistenziale, ritengono imprescindibile l'intervento di Dio nella storia, nella cultura, nelle azioni umane, perché Dio è l'unico capace di lasciare la sua impronta incancellabile nelle vicende personali e sociali. Inoltre, e di conseguenza, il dovere di fedeltà alla religione praticata impone comportamenti storici conseguenziali, logici e razionali in contesti omogenei, non sempre ragionevoli e comprensibili in contesti multiculturali.

In questo quadro di conflitto latente e quasi permanente, il diritto deve evolvere in sintonia con il cambiamento sociale imposto dalle circostanze, essendo esso strumentalmente predisposto per la disciplina dei rapporti intersoggettivi, come regolatore della coabitazione, e assume la funzione di regola delle posizioni confliggenti. Il diritto non può limitarsi a registrare le diversità, ma deve governarle, poiché esse costituiscono un valore in sé, che non viene indebolito dalla persistenza dei confini (sociali, culturali, giuridici, religiosi, economici) o dalle difficoltà nei processi di integrazione. Il riconoscimento delle alterità e dei differenti patrimoni tradizionali e religiosi diventa un atto politico imprescindibile, cioè un atto della *polis* nello sforzo continuo di costruzione di un sistema sociale pacifico e nella ricerca delle regole cui orientare la convivenza tra soggetti diversi e contemperare i diritti dei singoli e il diritto della società, definendo anche i doveri. Per ottenere risultati efficaci, e adempiere pienamente alla funzione regolatrice imposta dai fatti, il diritto deve essere preceduto da una necessaria opera di conoscenza dei linguaggi del multiculturalismo, dei contenuti e delle forme delle differenze al fine di predisporre, all'interno della società, quegli strumenti utili ad assicurare lo sviluppo diffuso, la crescita del Paese e l'arricchimento reciproco.

Le differenti "forme" storiche dei monoteismi sono a fondamento delle diversità e contribuiscono a costruire la coscienza individuale e la specificità dell'identità culturale, consentendo ai singoli componenti del sistema sociale di vivere come protagonisti del cambiamento. Un passaggio successivo, strettamente collegato con la presa di coscienza della propria identità, consiste nel comprendere le ragioni dell'altro in uno spirito di solidale cooperazione e nel rispetto del principio di uguaglianza. Il processo di integrazione deve partire da questi elementi, rifuggendo da percorsi di adattamento e da quella acculturazione che costituisce una sorta di inglobamento nella cultura dominante. Al contrario, si tratta di costruire un percorso di integrazione "alla pari", cioè un'integrazione tra persone "ricche della propria identità e del proprio linguaggio" (Cacciari), un'integrazione prodromica del dialogo tra le diversità.

Le politiche dell'integrazione fino ad ora realizzate, in effetti, non hanno sempre prodotto i frutti desiderati e si sono rivelate non adatte a creare un quadro normativo teso a favorire relazioni sociali armoniche. Inoltre, esse hanno mostrato limiti e limitazioni (talvolta involontarie) che hanno disseminato il percorso di integrazione di notevoli ostacoli. Un primo ostacolo è stato proprio rappresentato dalla lingua e dalle conseguenti difficoltà di comunicazione intracomunitaria, determinate dalla giusta esigenza degli Stati ospitanti acché i migranti conoscano la lingua e la cultura del Paese. La difficoltà è costituita non tanto dall'esigenza dello Stato, ma dalla circostanza che le politiche integrative, di fatto, costringano i migranti a rinunciare alla propria lingua e a tutto ciò che essa incarna (la cultura, la memoria, la religione, le tradizio-

ni,..). Servono, al contrario, normative, *best practics* e iniziative idonee a favorire la contestuale coesistenza delle due lingue (quella del Paese di accoglienza e quella del Paese di origine), come modello di coesistenza tra culture, poiché l'accoglienza dell'altro significa tener conto del suo idioma (Deridda). Le politiche integrative (intendendo per politiche ogni iniziativa utile, formale, giuridica, sostanziale, relazionale,…) devono favorire la cultura della relazione e della dialettica tra le diversità, che sono niente altro che varianti (sia pure rilevanti) di una stessa condizione umana di fraternità. Il processo di integrazione deve essere ispirato all'insediamento di un nuovo umanesimo, che si traduca in azioni espressive della coscienza, sempre viva (E. Husserl), di appartenere alla stessa umanità, che si esprime in forme e modi differenti. Del resto l'identità universale come patrimonio di tutte le religioni, e specie di quelle abtramitiche, costituisce il luogo comune e vitale nel quale le diverse culture e i diversi linguaggi trovano la ragione della propria integrazione verso la costruzione di una nuova dimensione comune. In questo luogo comune le culture si incontrano, si scontrano, si conoscono, si comprendono e dialogano, rigenerandosi in forme nuove.

L'integrazione tra le alterità, così come indicato, è una necessità storica della società contemporanea ed europea, nella consapevolezza che ciò che è in gioco non è solo la coabitazione pacifica, ma lo stesso futuro dell'umanità. Del resto, la penetrazione delle differenze culturali e religiose nella società multiculturale globalizzata è un dato di fatto, che dipende da numerose variabili, non sempre legate alla volontà o alle capacità umane. Pertanto, si impongono processi di reciproca comprensione e conoscenza. Anche l'appartenenza religiosa, considerata nella sua dinamica soggettiva, diventa una scelta obbligata se la persona fedele si pone il problema della ricerca del senso della vita e del luogo ove si materializza la spiegazione del suo significato. Ne conseguono modelli culturali e atteggiamenti comportamentali che esigono di essere soddisfatti nella sfera esterna, poiché non si può essere pienamenti religiosi se non si vive nella storia la propria fedeltà.

4. *il dialogo tra le religioni e i loro linguaggi*

I processi di integrazione, anche nella prospettiva che è stata indicata, non escludono l'esistenza di conflitti tra linguaggi, tra culture, tra modelli (anche di relazioni) e visioni della vita, anzi i conflitti sono una necessaria conseguenza. Sovente si tratta di conflitti, che presentano un grado di elevata radicalità e di prolungata durata nel tempo. Inoltre, i luoghi geografici e materiali dei conflitti si influenzano e si condizionano reciprocamente, trasferendo le conseguenze e gli effetti da un livello esterno a un livello interno ai singoli contesti sociali nazionali (e viceversa). Ciò accade per effetto del valore transnazionale della religione e dei valori culturali e come conseguenza del valore di coesione del senso di appartenenza religiosa. Tuttavia, questi conflitti (anche se gravi) devono essere considerati come la fatica nel cammino di convergenza verso un punto comune e come fasi nella costruzione di esperienze inedite di coabitazione e di incontro. Inoltre, queste fasi possono inserirsi nella ricerca di un'armonia esistenziale che resta sempre un bene in equilibrio precario, poiché persistono barriere, diffidenze, paure e animosità, paradossalmente alimentate proprio dai crescenti contatti tra persone e popoli. La coope-

razione interreligiosa, in questo quadro di complessità, assume una strategica importanza come modalità per il conseguimento di una pacifica convivenza e di uno sviluppo equilibrato per il conseguimento di un benessere personale e sociale. Il dialogo tra le religioni è uno strumento idoneo alla realizzazione della cooperazione tra le culture e le religioni, adatto alla realizzazione dell'armonia. In questa prospettiva, l'Assemblea generale delle Nazioni Unite ha prodotto una serie di azioni e risoluzioni tendenti a sottolineare l'importanza del dialogo tra le religioni e le differenti fedi per la conoscenza reciproca, l'armonia e la cooperazione tra le persone. Si tratta di una sorta di percorso di avvicinamento iniziato in modo più deciso nel settembre del 1999 con la risoluzione 53/243, concernente il programma di azione per una cultura di pace, e scandito da tappe intermedie nel 2001 (relativa alla dichiarazione della "Giornata Mondiale della Diversità Culturale per il Dialogo e lo Sviluppo"), nel 2002 (relativa alla risoluzione 57/6 per la promozione di una cultura di pace e non violenza), nel 2003 (risoluzione 58/128 sulla promozione della comprensione religiosa e culturale), nel 2005 (risoluzione 60/4 su una agenda globale per il dialogo tra le civiltà), nel 2009 (risoluzione 64/14 del mese di novembre circa l'alleanza tra le civiltà e nel mese di dicembre con la risoluzione 64/164 sulla eliminazione di ogni forma di intolleranza e discriminazione basate sulla religione e le convinzioni personali), e, da ultimo, concluso nel 2010 con la risoluzione 65/5 del mese di ottobre sulla base della quale è stata istituita la "settimana interreligiosa dell'armonia". Quest'ultima risoluzione non solo riconosce come imperativo morale il dialogo tra le religioni e le credenze per la pace, la reciproca conoscenza e la tolleranza, ma considera anche il dialogo interreligioso e la comprensione reciproca come dimensioni importanti per una cultura di pace. Il messaggio trasparente che ne deriva contiene un'imprescindibile sollecitazione per le religioni e le culture, ma allo stesso tempo costituisce un segnale deterrente e un'azione di contrasto per coloro che cercano di realizzare percorsi di divisione e di violenza.

Insieme a queste iniziative si devono considerare anche le pratiche di dialogo e di incontro poste in essere da enti, associazioni e agenzie religiose, come quelle della Santa Sede in materia di dialogo interreligioso e di ecumenismo (attraverso soprattutto l'attività del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso), i meeting della Comunità di San Egidio (che dal 1987 realizza incontri di preghiera e di cultura sulla scorta e a proseguimento dell'incontro di Assisi voluto da papa Giovanni Paolo II nel 1986, favorendo momenti di dialogo e di incontro), le Assemblee ecumeniche (basti ricordare il recente terzo incontro svoltosi a Sibiu in Romania a settembre del 2007) promosse delle chiese cristiane europee e dalle organizzazioni rappresentative come la CCEE (il consiglio delle conferenze episcopali d'Europa) e il CEC (il consiglio ecumenico delle chiese, che rappresenta circa 350 chiese e confessioni religiose presenti in più di 110 paesi nel mondo). Tra le iniziative più recenti va segnalata la Conferenza internazionale islamica svoltasi a Madrid nel giugno 2008: essa costituisce un evento molto importante, poiché chi lo ha promosso, il re saudita Abdallah, non è soltanto il capo di uno stato islamico, quanto piuttosto il custode delle due sante moschee, cioè i luoghi sacri più significativi dell'islam. L'incontro di Madrid ha visto la partecipazione dei rappresentanti delle religioni monoteiste musulmana, cristiana ed ebraica e della Santa Sede in un clima di dialogo e reciproca apertura. Di particolare interesse è stata anche l'iniziativa di re Abdallah di convocare prima del summit nella città santa della Mecca i saggi del mondo dell'Islam per favorire il consenso teologico all'iniziativa e fugare

ogni equivoco interpretativo. Gli incontri costituiscono un sicuro livello (ancorché circoscritto) di concretezza, idoneo, tra l'altro, a restituire a tutte le religioni il ruolo che compete loro nella costruzione di un mondo pacificato, attento alla conservazione del creato, dedito alla formazione delle nuove generazioni, nel pieno rispetto di tutti e di ciascuno.

Queste iniziative, di grande importanza anche perché tendono a rendere stabile il dialogo come una inversione di tendenza rispetto a un recente passato, sono ancor più rilevanti perché partono dal riconoscimento del valore delle diversità e dell'importanza del patrimonio appartenente alle singole religioni, come necessità per la costruzione di una convivenza di pace, sviluppo e solidarietà.

Del resto, alle stesse conclusioni era pervenuta anche la Conferenza di Barcellona del 1995, che nella Dichiarazione finale, alla parte IV (così il "Programma di Lavoro" della Dichiarazione), indica il dialogo interreligioso "tra le religioni presenti nella regione euro-mediterranea" come uno strumento del partenariato sociale, culturale e umano, finalizzato specificamente a favorire la tolleranza reciproca e la cooperazione di base, prima di tutto eliminando i pregiudizi, l'ignoranza e il fanatismo.

In particolare il dialogo tra le tre "religioni del libro" è concepito come elemento dinamico degli scambi interculturali tra i Paesi delle rive del Mediterraneo, che "al di là delle sue attuali divisioni politiche, si identifica con tre comunità culturali, tre civiltà di grande vitalità ed estensione, tre peculiari modi di pensare" legati da un destino di coabitazione (F. Braudel). Anche alla luce dell'esperienza storica, il dialogo (sia interculturale sia interreligioso) si pone come esigenza di coabitazione nella "regione mediterranea", dove in modo conflittuale (anche esasperatamente conflittuale) è avvertita la contraddizione esistente tra i processi di globalizzazione e il bisogno di identità. In una prospettiva conflittuale, le asimmetrie culturali (cioè di linguaggio) inducono all'enfatizzazione dei processi di autocertificazione come esperienza di esclusività, tendente all'eliminazione di ogni forma di comunicazione intersocietaria. L'appartenenza religiosa, specie nel Mediterraneo, costituisce elemento infungibile di identità sociale, anche per l'ontologico senso di unità che porta in sé la religione e la sua manifestazione culturale, di modo che i conflitti tra società, tra persone, tra popoli spesso sono supportati dalla diversità religiosa. Sovente le ambiguità dei linguaggi, anche nel partenariato, e le metafore che sono create dalle parole (specie nei rapporti tra le culture islamiche e quelle cristiane) hanno comportato la costruzione di barriere culturali, che hanno incrementato diffidenza, ignoranza e uno strisciante isolamento. Queste ambiguità sono state spesso il veicolo dell'esclusione, della discriminazione e della diffidenza, alimentate da una reciproca ignoranza non sufficientemente sanata dal desiderio di compiere un cammino comune (religioso e civile). Il linguaggio usato, anche nel suo contenuto, per così dire, laico è, infatti, espressione di un retaggio teologico, che nel corso dei secoli ha costruito un significato dei termini, che si è reso differente specie nel suo uso di interpretazione, definizione e spiegazione dei fenomeni sociali. Sicché, molti equivoci sono nati dall'uso delle parole, anche di quelle che sembrano avere uno e un solo significato, come ad esempio la parola pace.

Volendo tracciare un profilo della parola pace nelle tre religioni abramitiche, pur nella necessaria brevità di una sintesi funzionale al presente saggio (e nella consapevolezza di possibili errori), si possono osservare le differenze di significato, ma anche le possibili convergenze, sulle quali si attesta il dialogo interreligioso.

A) Nell'esperienza del popolo ebraico, la pace (*shalom*) si identifica con Dio e con i suoi pensieri (si legge nel profeta, Geremia, 29,11, che *Dio coltiva pensieri di pace*). Essa è anche dono di Dio: nel Talmud si legge che "Dio ha voluto con la pace benedire il Mondo". Ma al contempo la pace esprime una relazione interpersonale, una condizione interiore, una situazione ideale (promessa e raggiungibile) nella quale vivere senza pericoli e un bene da proteggere e difendere dai nemici, perché "solo una comunità che posi su fondamenta di pace può godere di una vita stabile e felice" (si legge nel Talmud). L'esperienza storica degli Ebrei dimostra che l'avvicinamento al contenuto essenziale della pace è frutto di un lungo cammino di conversione e di ritorno a Dio. Sono i profeti che propongono una prospettiva di sintesi, spingendo il popolo verso una dimensione della pace legata al Messia e ai tempi di pace che la sua venuta inaugurerà. Nel libro di Isaia (9,1-5) è presentata la regalità del principe della pace: Dio dona la pace attraverso l'azione umana del Principe, che instaura un regno di Pace senza fine, fondato sulla giustizia, una giustizia che prima ancora di essere azione (nel cap. 11 si legge "giudicherà con giustizia i poveri e emetterà sentenze giuste a favore dei miseri del paese") è partecipazione di un attributo divino. La pace messianica è anche fondata sulla verità e sulla giustizia e si estende a tutti gli esseri e al creato, come si legge nel cap. 52, 7 ("il lupo dimorerà presso l'agnello / e la tigre si accovaccerà accanto al capretto / il vitello e il leone pascoleranno insieme / e un bambino piccolo li condurrà…") ed è annunciata perché tutti possano compiere il grande pellegrinaggio verso Gerusalemme, città della pace, dove la pace diventa universale (Isaia, 2, 1-5). La tradizione biblica presenta la pace come "rapporti buoni" tra l'umanità e Dio e come salvezza, che sembra contraddire l'esperienza storica plurisecolare del popolo ebraico, costretto a una difesa reiterata della propria identità, cioè della propria esistenza. Tuttavia, proprio la fede nella promessa di Dio, che porta pace e salvezza, ha sostenuto anche nei momenti storici più difficili la speranza che la promessa è vera.

B) Il cristianesimo, collocandosi sul patrimonio della rivelazione fatta agli Ebrei, espande il contenuto della parola, che trova compimento nella persona stessa del Messia, portatore di salvezza, pace e giustizia. La Pace è lieta notizia annunciata e realizzata da Dio stesso (così si legge nella lettera di Paolo agli efesini) e coincide con la salvezza realizzata a beneficio di tutti i popoli e non solo del popolo di Israele. Il carattere innovativo del messaggio cristiano consiste nel fatto che la salvezza, e con essa la pace, non risulta più condizionata da un rapporto di esclusività con Israele, ma è distribuita a tutti i popoli. Paolo in più di una delle sue lettere (si segnalano in particolare quella ai Romani, 5, 1, e quella ai Galati) sostiene e dimostra che la lieta notizia consiste nel fatto che Dio accoglie in modo indiscriminato tutti sulla base della fede, per dono di grazia, si riconcilia con tutti gli uomini (Romani, 5, 11). In tal modo, crollano tutte le barriere e le divisioni tra i popoli (lettera agli Efesini, cap.2), i quali non solo si riconciliano, ma diventano una unità nel nome di Gesù Cristo e dentro la sua chiesa. Del resto, ciò è la conseguenza della risurrezione di Cristo, il quale la sera stessa del giorno di Pasqua dona la pace agli apostoli, dona cioè la Sua Pace, diversa e distinta da quella che il mondo può dare, e formalizza la missione apostolica (Vangelo di Giovanni, cap. 20, 21; Luca, cap. 26; Marc, cap.16, 15 e seguenti). La pace, quindi, è un dono di Dio , che definisce la piena comunione con Dio e l'osservanza della missione assegnata ai fedeli (e in specie agli apostoli), che consiste nella distribuzione della salvezza a tutti i popoli, senza distinzione alcuna. Ne consegue che i comportamenti umani sono

espressione a livello interpersonale (Matteo, cap. 5, 9) della nuova condizione che caratterizza coloro che si riconoscono in Cristo.

C) Il termine arabo Islam (*slim*) significa sottomissione alla volontà di Dio, ma riporta direttamente alla parola pace (*salam*), di cui ha la stessa radice. Pace è anche il nome con cui Dio si rivela per il tramite del Corano all'uomo: "Egli è Dio, Colui all'infuori del Quale non vi è altra divinità, il Re, il Santo, la Pace", (Sura, 59:23). La ricerca della pace costituisce un obiettivo obbligato per il musulmano, che cerca di realizzarla in terra in ogni campo dell'attività umana per poterne gioire in Paradiso, come si legge nel Corano "Colà [in Paradiso] non sentiranno né vaniloqui, né oscenità, ma solo 'Pace, Pace'", (Sura, 56:25). La ricerca della pace universale deve passare attraverso la ricerca della pace con se stessi, poiché la pace è una condizione divina che attraversa il cuore di ogni uomo e, per il tramite del suo operato, la vita della società. Infatti, secondo il Corano, uno dei nomi di Allah è *As-Salam* (la Pace), perché Allah aborrisce tutto ciò che disturba la pace (2:205). La società ideale è *Dar as-Salam* (la dimora della pace) così come è scritto nel Corano (Sura, 10:25) e lo stesso l'universo è caratterizzato da armonia e pace (Corano, Sura 36:40), libertà e giustizia. La via che porta all'Islam è *la via della pace* (Corano, Sura 5:16), e la *riconciliazione* è la strada migliore (Sura, 4:128). Anche l'uomo è nato in uno stato di sottomissione a Dio (*islam*), in una dimensione di pace, amore e purezza. Nella concezione teologica islamica, la pace non significa semplicemente assenza di guerra, ma ha un profondo significato religioso che rimanda direttamente a Dio, per questo bisogna amare e insediare la pace per amore della stessa pace, attraverso la quale si può creare un ambiente idoneo alla affermazione della giustizia. La concezione islamica della pace ha, dunque, un significato elevato e profondo, che attraversa (ed ha attraversato) anche i momenti difficili dell'esistenza dei popoli musulmani (si pensi per quel che riguarda il Mediterraneo all'esperienza della dominazione coloniale e alle varie guerre che costellano l'esperienza dei popoli arabi) e coinvolge direttamente e prima di tutto il rapporto con Dio e, conseguentemente, il comportamento del fedele nei vari ambiti dell'esistenza umana. La *Sura* III, detta *Della Famiglia di 'Imran*, nei versetti indicati 104 e 110, così recita: "E si formi da voi una nazione di uomini che invitano al bene, che promuovono la giustizia e impediscono l'ingiustizia. Questi saranno i fortunati"(104); "Voi siete la migliore nazione mai suscitata tra gli uomini: promuovete la giustizia e impedite l'ingiustizia, e credete in Dio.Ché se la gente del libro anche credesse, meglio sarebbe per loro. Fra di loro vi sono anche credenti, ma i più sono empi" (110).

Le differenti concezioni sulla pace riscontrabili nella teologia e nell'esperienza culturale delle tre differenti religioni (sono sistemi globali che abbracciano la coscienza dell'uomo e tutte le realtà umane, come elementi di un unico ordine armonico), se da un lato contengono e sostengono la ragione delle diversità, dall'altro consentono anche di individuare dei punti di convergenza e di contatto. Con riguardo al sistema delle differenze si possono osservare le difficoltà che si frappongono al dialogo interreligioso, spesso accresciute proprio dai relativismi rappresentativi propri delle singole sfere religiose e dalla asincronia delle complesse esperienze storiche. Infatti, sono di ostacolo al dialogo interreligioso i ritmi differenti con cui il mondo europeo e il mondo arabo affrontano le condizioni sociologiche della coabitazione e la sfida di un processo di secolarizzazione, che incide anche sulle mentalità e sui processi

culturali. L'insieme delle caratteristiche strutturali delle esperienze storiche riguardano questioni specifiche, come l'incidenza della globalizzazione, l'assetto dello Stato e la democrazia, il rapporto tra legislazione religiosa e legislazione civile, il pluralismo culturale e religioso, la disciplina dei diritti e delle libertà fondamentali, la libertà religiosa e lo statuto delle religioni, la laicità.., cioè questioni che ormai dibattono da oltre un secolo il mondo musulmano e che coinvolgono direttamente le più ampie tematiche della secolarizzazione e della modernità nel mondo arabo, dove la difficoltà a concepire la società civile e la comunità religiosa in un rapporto dicotomico si riflette sulla concezione della persona e sulla sua condizione di cittadino e di fedele.

Non v'è dubbio che quando le religioni non dialogano favoriscono il conflitto, ponendo in serio pericolo la pace per la relazione diretta che esiste tra il senso di appartenenza ad un valore assoluto e la sua non contrattabilità (cosa che suona come difesa della religione e dell'identità personale e collettiva). D'altra parte non si può ignorare che esistono forti interessi a ostacolare e forme di dialogo e di incontro tra le religioni. Bisogna prendere consapevolezza che la costruzione di una pacifica convivenza esige non solo un faticoso impegno dei popoli, delle nazioni, degli stati, dei singoli, ma comporta anche sacrifici economici che sono considerati come danni, perdita di ricchezza da parte di gruppi che si sono organizzati per sfruttare economicamente i conflitti, anche quelli cosiddetti religiosi, per ottenerne vantaggi.

Tuttavia, i punti di convergenza sono rilevanti a cominciare dalla dimensione spirituale e dal valore "divino" della parola pace e rimarcano. Il compito delle religioni, attingendo al singolo patrimonio teologico, è quello proprio di individuare i punti in comune e perseguire un impegno condiviso attraverso agli strumenti che rendono possibile l'avveramento della pace, come ad esempio il dialogo, la reciproca conoscenza, la tolleranza, la giustizia, il rispetto delle minoranze, la tutela della persona.

Le iniziative di dialogo hanno dato vita a una produzione notevole di documenti programmatici, di regole comportamentali, di ricerche e riflessioni (di natura teologica, sociologica, politica, giuridica, economica), di pratiche congiunte (animati da imprescindibili spazi di preghiera), che consentono oggi di individuare una sorta di governance della pace e della sicurezza. Comunque non ci si deve nascondere l'andamento ondivago dei momenti di dialogo, delicati di per sé e soggetti al mutare delle situazioni contingenti, anche di carattere politico. Come esempio si può citare la vicenda dell'accordo (punto di arrivo di un'intensa attività, fatta di scambi di visite e di incontri iniziati dal 1994) siglato il 28 maggio 2010 a Roma tra il Vaticano e Al-Azhar, famoso centro spirituale e teologico d'Egitto, in base al quale si è insediato un Comitato permanente per il dialogo cui compete l'organizzazione di un calendario di incontri nei quali discutere di giustizia, cooperazione, violenza e razzismo, bene dell'uomo. Ma, questo accordo all'inizio del 2011 subiva una sospensione proclamata unilateralmente dal centro Al Azhar, i cui vertici erano nominati peraltro da Mubarak, a seguito delle dichiarazioni pontificie di condanna della strage che nel dicembre 2010 falcidiò i cristiani Copti ad Alessandria e delle ripetute discriminazioni in atto contro i cristiani non adeguatamente contrastate dal governo egiziano. In questo caso la questione politica ha influenzato il dialogo interreligioso, costringendo la parte musulmana a interrompere il dialogo.

5. *La pace e la giustizia*

La storia recente del dialogo interreligioso, comunque, registra la tendenza a porre in secondo piano le differenze e le incomprensioni per coltivare la ricerca della pace (basti citare lo storico incontro di Assisi del 1986, dal quale hanno preso vita gli incontri annuali della Comunità di San Egidio, le tre assemblee ecumeniche delle chiese europee, Basilea 1987, Graz 1997, Sibiu 2007, il meeting fra i leader religiosi musulmani dell'Arabia Saudita incentrato proprio sullo sviluppo del confronto con cristiani ed ebrei svolto nel giugno 2008 a La Mecca, il dialogo tra le religioni del libro svoltosi a Madrid nel luglio 2008 su ispirazione del sovrano saudita, re Abdallah bin Abdulaziz Al Saud, custode delle due sante moschee). Emerge la necessità di dare alla pace una nuova dimensione, perché sia più incisiva nelle vicende storiche, attraverso le pratiche tipiche delle religioni, come la preghiera, poiché pregare per la pace significa credere che essa sia un dono gratuito di Dio e un attributo divino. Questa verità fu espressa con forza da Giovanni Paolo II proprio nel discorso di Assisi del 27 ottobre 1986 con le seguenti parole: "Il trovarsi insieme di tanti capi religiosi per pregare è di per sé un invito oggi al mondo a diventare consapevole che esiste un'altra dimensione della pace e un altro modo di promuoverla, che non è il risultato di negoziati, di compromessi politici o di mercanteggiamenti economici. Ma il risultato della preghiera, che, pur nella diversità di religioni, esprime una relazione con un potere supremo che sorpassa le nostre capacità umane da sole". Inoltre, l'impegno per la pace nei vari incontri passa attraverso l'analisi di tematiche più specifiche, come la cooperazione fra cristiani, musulmani ed ebrei in relazione "ai valori umani comuni", la promozione della giustizia e della sicurezza, la difesa della "struttura familiare", l'impegno a fronteggiare terrorismo, ingiustizia e droga. Sono iniziative accolte favorevolmente dai fedeli delle tre religioni nella consapevolezza che ricercare insieme le vie della pace costituisce il modo di opporsi alla violenza e soprattutto a quella cultura (ancora diffusa) che concepisce guerra e violenza come un "affare economico" e un male necessario, al fine di sostenere l'economia, e per questo preferibile alla pace, intesa come un bene (sociale, etico, religioso, morale, economico, politico). Contro questa cultura si pone il dialogo interreligioso, che si muove per altre vie, quelle della sostenibilità della pace (pace positiva), che costituisce il presupposto per la costruzione di un nuovo umanesimo nel quale si giustifica l'assenza di ogni forma di violenza (pace negativa). Pur rimarcando la difficoltà del cammino comune, si deve osservare, comunque, che il dialogo tra le religioni ha fatto maturare la consapevolezza che il superamento delle asimmetrie e delle differenze, sulla base di un comune patrimonio spirituale, favorisca la crescita dell'apprezzamento civile della pace, come bene dell'umanità. Di certo, considerare la pace come bene di tutti non conduce all'eliminazione dei conflitti e delle violenze, ma ha la capacità di dare una diversa dimensione ai problemi, affrontandoli e trasformandoli, attarverso la costruzione di tappe intermedie di emancipazione e liberazione. La pace, quindi, allo stesso tempo si propone come un articolato percorso e un bene complesso, posto a presidio della persona umana e dei suoi diritti fondamentali, spesso fortemente compromessi e violati.

Il processo di costruzione della pace tra le religioni è parallelo e sostiene il processo che è dato osservare in contesti civili e politici. Ad esempio, la costruzione (sia pure lenta e confusa) di un'idea unita dell'Europa ha prodotto principi e regole giuridiche per disciplinare il proces-

so di pace e di sicurezza, sul quale essa si fonda (basti pensare agli articoli 2 e 6 del Trattato di Amsterdam sull'Unione Europea, che definiscono gli obiettivi comuni da perseguire e i valori sui quali fondare la comune convivenza europea). Altri esempi provengono dalla produzione di numerosi atti giuridici (dalla Dichiarazione Finale di Helsinkj del 1975 alla Dichiarazione Finale di Barcellona '95 al Trattato di Amsterdam del 1997, in particolare gli artt. 17 e 25, al Trattato di Nizza 2000 – v. ad esempio l'art. 17 – e al recente Trattato per la Costituzione per l'Europa, ottobre 2004) i quali sottolineano l'importanza dell'obiettivo finale, cioè realizzare una convivenza di pace e sicurezza, favorendo lo sviluppo dei popoli e il loro benessere. Inoltre, la pace, come obiettivo comune e condiviso, fu alla base di molte iniziative internazionali (come l'ONU, la Comunità europea, l'OSCE, il partenariato euromediterraneo), e richiese (e ancora richiede) l'obbligo di assumere all'interno dei diversi consessi internazionali la definizione di conseguenti regole e vincoli giuridici obbligatori. Il cambiamento che si osserva nelle relazioni internazionali, specie dopo l'11 settembre e i conflitti che ne sono derivati, conferma la necessità che siano individuate regole sicure, che tutelino la pace come bene giuridico, superando le differenze quando esse ostacolano i processi unitari.

Lo scontro tra pace e violenza è uno scontro tra "modi" culturali di intendere la vita ed è praticato sempre più sofisticatamente nei differentii luoghi ove trovano esistenza le varie asimmetrie. Ne consegue una pericolosa mancanza di armonia sociale (e personale), che affonda le proprie radici sia nelle religioni sia nel pensiero laico (e nelle filosofie di vita della società civile) tendendo a manifestarsi nelle vesti dei fondamentalismi. Ad esempio, da un punto di vista astratto è difficile negare che il binomio pace e giustizia non costituisca un punto di arrivo per i diversi soggetti della società civile (tra cui le religioni) e i singoli fedeli e cittadini. Tuttavia, come è verificabile nelle dinamiche sociali e storiche, il modo di intendere la giustizia e il suo legame con la pace è soggetto a processi di asimmetria che indeboliscono il pacifico progresso civile.

Da un punto di vista astratto, è difficile negare l'importanza della giustizia nella ricerca delle regole di coabitazione, ma può diventare destabilizzante il modo diverso con cui le religioni e il pensiero laico intendono il senso della giustizia e il suo avveramento. Dal punto di vista delle religioni del libro, il concetto di giustizia manifesta differenze importanti, ma non tali da ingenerare divergenze insopportabili rispetto agli obiettivi comuni.

A) Nell'esperienza ebraica la Giustizia di Dio si presenta come un "concetto di relazione" (cfr. H. Cremer e G. von Rad). La giustizia non è conformità a una norma astratta e impersonale, come pensava il mondo greco, ma è espressione di una azione divina in rapporto alla vita e all'esperienza del popolo eletto: la fedeltà al patto che Dio ha stipulato per Israele (di essere il suo solo Dio e di averlo come suo unico popolo) è la giustizia divina. Giustizia, quindi, è l'intervento divino nella storia per rivendicare il suo esclusivo diritto su Israele, minacciato e oppresso da altri popoli, che vorrebbero sottometterlo. Il patto non è un contratto tra eguali, ma è il gesto salvifico di Jahvé, è la sovrana, autonoma e libera disposizione divina. Dio è giusto in quanto fedele a se stesso e a ciò che ha stabilito liberamente. Pertanto, il gesto unilaterale di essere per sempre il Dio di Israele costituisce la "regola giuridica" immanente su cui si misura la giustizia divina, che non è mai punitiva del popolo, anzi è espressione della misericordia divina. Giustizia, misericordia, salvezza, pace sono in qualche modo sinonimi e definiscono anche la

condizione del popolo (vedi Isaia specialmente: 45, 21; 46, 13; 51, 5 e 6). Conseguentemente, Israele (e ogni singolo ebreo) è giusto se si lascia coinvolgere dalla giustizia, dalla promessa, dalla misericordia divina e se vive la sua esistenza nella pace e nella speranza di conseguire la promessa divina (la salvezza), cosa che avviene se osserva i comandamenti. Il modello e il prototipo dell'uomo giusto è Abramo, espressione di un concetto concreto e relazionale di giustizia, che proviene non dalla volontà umana, ma dal disegno divino, che ne fissa le regole e al quale egli aderisce. Abramo credette e Dio glielo imputò come giustizia (Genesi, 15, 6), si abbandonò con fiducia alla promessa divina e per questo Dio lo considerò come giusto.

Abramo è anche per l'islam il prototipo dell'uomo giusto ed è considerato per questo "il padre" dei giusti, dei fedeli che cercano la giustizia.

B) La concezione cristiana della giustizia, anche quale evoluzione di quella ebraica, introduce una novità rilevante nella dinamica relazionale tra Dio e l'uomo: essa assume una dimensione escatologica che si realizza nel tempo e assume carattere di attualità attraverso la morte e risurrezione di Cristo. La giustizia di Dio si rivela in Cristo e nel suo sacrificio di redenzione (Rm 1, 17; 3, 24-26). L'uomo diventa giusto e partecipa di un attributo divino se si mette in un retto rapporto con Dio attraverso il riconoscimento del sacrificio di Cristo: ciò avviene solo per iniziativa salvifica divina. Ogni altra azione umana, cioè ogni giustizia umana, se è al di fuori di questa dinamica relazionale che proviene da Dio si contrappone al disegno divino, cioè si contrappone alla giustizia di Dio. Questa giustizia, per il fatto di non essere disgiunta dalla misericordia, giustifica l'empio e il peccatore (non l'innocente), cioè mette a disposizione di colui che ha errato la possibilità di recuperare la pace perduta. La giustizia umana è tale se partecipa della giustizia divina, quella rivelata da Cristo, che è giusto perché giustifica il credente. La fede in Cristo, rivelatore della giustizia divina, forgiata nella carità, crea nuove relazioni interpersonali, ridisegna una nuova umanità, definisce le regole di una nuova convivenza ("cieli nuovi e terra nuova nei quali soggiorni la giustizia", secondo la lettera di Pietro 3, 13) che porta alla affermazione della pace. La giustizia è forza nuova della vita in quanto giustifica l'uomo perché non solo lo redime, ma lo santifica e lo rinnova interiormente. La giustificazione dell'uomo e dei credenti è un'esperienza attuale e storica e, in quanto tale, è sottoposta ai relativismi interpretativi, che nel corso dei secoli hanno anche determinato fratture traumatiche nell'esperienza cristiana. Le modalità con cui giustizia e giustificazione operano nella storia (e come producono quelle regole etiche e morali che ne conseguono per la società civile) sono state oggetto di differente interpretazione nel corso dei secoli nell'ambito della cristianità e hanno comportato quelle divisioni di cui essa soffre (ad esempio lo stesso concetto di giustizia di Dio è interpretato da Lutero nel senso che si tratta di giustizia per la quale Dio ci fa giusti e non per la quale Dio è giusto).

C) Nel Corano e nella cultura islamica la giustizia assume rilevanza sotto due profili, uno individuale e l'altro sociale. La giustizia individuale consiste nel seguire con perseveranza la legge divina e non commettere peccato. Colui che si comporta in questo modo è un "giusto" e può anche assumere funzioni di guida (essere giudice, capo della comunità, autorità religiosa,…). L'Islam è una religione di giustizia, che congiunge strettamente il comportamento personale con l'azione sociale (Corano, Sura 4, 58: "Dio vi ordina di restituire i depositi ai loro proprietari e di giudicare secondo giustizia quando giudicate tra gli uomini"; Sura 5,8: "O voi che credete! State ritti innanzi a Dio come testimoni di equità e non vi induca l'odio contro gente empia ad

agire empiamente. Agite con giustizia, perché questa è la cosa più vicina alla pietà, e temete Dio, poiché Dio sa quel che voi fate"; Sura 49,9: "Agite giustamente. Dio ama coloro che giudicano con equità", dove il giudizio non è solo quello del tribunale ma è la valutazione di ogni avvenimento della vita alla luce della fede).

Dunque, dimensione personale e dimensione comunitaria (e sociale) della giustizia sono inscindibili, l'una dipende dall'altra e comportano la sottomissione al giudizio finale (tra i detti del profeta vi è il seguente: "popolo, attento all'ingiustizia, per l'ingiustizia potrebbero essere nell'oscurità il giorno del giudizio"). La giustizia non è, dunque, solo un concetto astratto ovvero l'aspirazione a un bene ideale, ma una condizione necessaria e attuale. Essa, inoltre, dipende dal riconoscimento dei diritti di ciascuno ed è regola nei rapporti tra i cittadini liberi. Un governo è giusto quando uomini e donne sono considerati esseri liberi, impegnati per la creazione di rapporti sociali più equi. Nella rivelazione coranica Dio è il Giusto (Al-'Adil) e, dunque, la giustizia fa parte del Suo ineffabile Essere. Di conseguenza, la giustizia dell'uomo si nutre della fede e partecipa della dimensione divina: per questo pace e giustizia costituiscono la pienezza dell'essere uomo. Il legame pace-giustizia è alla base della solidarietà sociale, che è tanto più forte quanto più forte e stabile è la pace: la vita che si fonda su pace e giustizia è una vita in cui diritto e dovere sono distribuiti con giustizia.

Il comune patrimonio delle religioni e la comune dimensione armonica di una dimensione attribuita a Dio costituisce la condizione preventiva che consente di accedere al superamento dei conflitti (anche di quelli cosiddetti di religione) attestati intorno alle differenze. Nonostante i gravi problemi, si può dire che sia decisamente iniziata l'era (non facile) in cui l'esistenza delle diversità è intesa come partecipazione alla complessità e alla globalità dell'azione divina, grazie al dialogo interreligioso (che è anche dialogo interculturale). Dal punto di vista della coabitazione umana, nonostante le residue forti resistenze, si fa strada la consapevolezza che l'esistenza non possa essere limitata alla sfera di ciò che è disponibile e controllabile, ma acquista rinnovamento dall'innesto di relazioni tra diversità, percepite come vicine anche a causa del processo di globalizzazione. La sfida posta oggi alle società e agli uomini sta proprio nel dare una nuova dimensione all'armonia della convivenza, che naviga tra il recupero delle identità e l'incontro con le diversità, tra la spaventata autocertificazione localistica e la proiezione verso una dimensione trascendente che dona significato alla vita, tra i giochi sleali degli interessi dominanti e l'aspirazione a una purezza elevata nelle relazioni interpersonali. In fondo, è una scelta epocale tra un futuro senza via d'uscita e un destino che può garantire la sopravvivenza della condizione umana. Bisogna creare un nuovo "sistema delle regole", al quale ispirare il diritto alla coabitazione in pace e giustizia, che ponga come riferimento primario la persona umana e abbia una dimensione ultra-statuale, perché il singolo Stato non può affrontare da solo la sfida della globalizzazione e l'offensiva dei poteri forti, già dimensionati in modo transnazionale.

Riferimenti bibliografici

Ajani, Giammaria
2006 *Sistemi giuridici comparati*, Torino, Giappichelli.

Bosco, Nynfa
1966 “La nozione di giustizia nell’Antico Testamento”, *Filosofia*, 17.

Braudel, Fernand
1998 *Memorie del Mediterraneo*, Milano, Bompiani.

Cacciari, Massimo
200, *Corriere della Sera*, 7 aprile 2004.
2009 *La città*, Villa Verucchio (RN), Pazzini Editore.

Carpani, Daniela
2010 (a cura di), *Diritti umani e società interculturale*, Centro Editoriale Toscano.

D’Aquino, Pietro
1969 “La formula ‘giustizia di Dio’ nei libri dell’Antico Testamento”, *Riv. Bibl.,* 17.

Derrida, Jacques
2002 “*Hostipitality”*, in AA. VV., *Acts of Religion*, ed. G. Anidjar, New York, Routledge.

Ferrari, Silvio
1994 “Coabitazione tra religioni a Gerusalemme”, in A. Riccardi (a cura di), *Il Mediterraneo nel Novecento. Religioni e Stati*, Roma, San Paolo.

Fouad Allam, Kaled
2010 *L’Islam globale,* Milano, Rizzoli.

Guazzone, Laura
1995 (a cura di) *Il dilemma dell’islam*, Milano, Franco Angeli.

Husserl, Edmund
2005 *La filosofia come scienza rigorosa*, Roma-Bari, Laterza.

Irti, Natalino
2011 *Diritto senza verità,* Roma-Baria, Laterza.

Ladaria, Luis Ferrer
2004 *La trinità mistero di comunione*, Roma, Ed. Paoline Editoriale Libri.

Matvejevic, Pedrag
1999 *Mediterraneo. Un nuovo breviario.*, Milano, Garzanti.

Raher, Karl
2005 *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo,* Torino, San Paolo.

Riccardi, Andrea
1994 (a cura), *Il Mediterraneo nel Novecento. Religioni e Stati*, Roma, San Paolo.
1997 *Mediterraneo. Cristianesimo e islam tra coabitazione e conflitto*, Milano, Guerini e Associati.

Sacco, Roberto
1990 *Introduzizone al diritto comparato*, Torino, Giappichelli.

Terrin, Aldo Natale
2008 *La religione. Temi e problem*i, Brescia, Morcelliana.

Viola, Francesco; Zaccaria, Giuseppe
2003 *Le ragioni del diritto*, Bologna, Il Mulino.

Von Rad, Gerhard
2000 "La giustizia di Jahvé e Israele", *TeolAt*, 1.

Vatikiotis, Panayotis Ierasimof
1993 *Islam. Stati senza nazioni*, Milano, Il Saggiatore.

1. *Premessa*

La laicità ha rappresentato nel corso della sua evoluzione storica un principio politico e giuridico teso al superamento della conflittualità insita nel messaggio esclusivista delle religioni. Un principio di neutralizzazione della politica dalla religione, di costruzione dell'unità politica, che affermando la separazione della dimensione politica dalla dimensione religiosa ha prodotto quale esito ultimo sul piano giuridico la garanzia della libertà ed uguaglianza dei cittadini in materia religiosa.

> Nella sua forma, nel modo proprio della sua essenza, in quanto Stato, lo Stato si emancipa dalla religione 'emancipandosi dalla religione di Stato, cioè quando lo Stato come Stato non professa religione alcuna, quando lo Stato riconosce piuttosto se stesso come Stato. L'emancipazione politica dalla religione non è l'emancipazione compiuta, senza contraddizioni, dalla religione, perché l'emancipazione politica non è il modo compiuto, senza contraddizioni, dell'emancipazione umana. Il limite dell'emancipazione politica appare immediatamente nel fatto che lo Stato può liberarsi da un limite senza che l'uomo ne sia realmente libero, che lo Stato può essere un libero Stato senza che l'uomo ne sia realmente libero" (Marx, La questione ebraica, 1998: 12) .

Sono parole che appaiono ancora oggi attuali, solo che si pensi al fatto che la struttura multiculturale e multireligiosa della società ripropone la questione del rapporto tra laicità della politica quale principio di emancipazione dello Stato dalla religione e l'emancipazione dell'uomo dalla religione.

Questo perché la struttura religiosamente e culturalmente condizionata delle categorie giuridiche dei sistemi giuridici europei, plasmate nel tempo dalla religione quale fattore antropologico e culturale, sovente costringono le persone di "culture altre" dentro la gabbia della loro appartenenza religiosa e culturale, che viene usata quale fattore di protezione e di difesa nei riguardi di quello che viene percepito come un processo di imposizione di una determinata identità culturale e religiosa. Altro fattore di chiusura al dialogo e alla costruzione di una società interculturale e interreligiosa è la confusione tra identità culturale e confessionale e identità personale. L'identità personale viene perimetrata dai sistemi giuridici dentro le dimensioni dell'identità religiosa e culturale, nella quale il soggetto viene rinchiuso come fosse una gabbia e dalla quale non riesce ad uscire pena una situazione di straniamento e di perdita sostanziale

di identità. Non è data ai soggetti alcuna possibilità di "usare" la propria individuale identità e metterla in dialogo con le altre identità, dialogo che consente ad entrambi di tradurre la propria rispettiva alterità.

La difettività dello Stato moderno nei riguardi della gestione della diversità religiosa in una società multiculturale consiste, quindi, nell'incapacità di saper governare una diversità che non è più inscritta in un orizzonte culturale interno alla religione cristiana.

Si assiste in qualche modo ad una forma di laicità della politica che non riesce ad essere neutrale sino in fondo nei confronti dei soggetti che appartengono a religioni culturalmente altre. Il "diverso" rimane prigioniero di categorie giuridiche interne ad un determinato contesto culturale, che gli vengono imposte come categorie giuridiche razionali, che però non vengono lette da lui con la lente della razionalità, ma come categorie impositive e religiosamente qualificate. La reazione che porrà in essere sarà quella di rinchiudersi dentro il perimetro della sua appartenenza religiosa e culturale, che sarà da lui reificata e della quale in qualche modo rimarrà prigioniero, senza alcuna possibilità di operare processi di emancipazione religiosa e/o culturale.

Effetto indiretto di questo fenomeno sarà quello di operare una sovraesposizione politica del fattore religione e il conflitto culturale che si genererà sarà in qualche modo acuito dalla stessa dimensione religiosa, articolandosi potenzialmente dentro il conflitto della salvezza, investendo la dinamica del confronto fra il bene e il male:

> i giudizi che poggiano sulla distinzione tra bene e male sono dunque più o meno radicali, nella misura in cui noi ci sentiamo spinti da questo dualismo a costruire una relazione di inclusione *oppure* di esclusione rispetto agli altri. Chi applica a individui, gruppi, culture o religioni le etichette di "bene" e "male", spalanca nuovi abissi nella società civile globale e instaura una differenza incolmabile, attraverso la quale gli uomini diventano non – uomini. […] Parlare di male significa mettere in discussione l'umanità dell'altro (Beck 2009: 69 Cfr. anche Pace 2004).

2. *La laicità nel processo di costruzione della modernità politica e giuridica*

È stato scritto che

> quando Max Weber ha usato il termine secolarizzazione per designare il processo mediante il quale il concetto di "vocazione" si muove dalla sfera religiosa a quella secolare per significare, per la prima volta, l'esercizio di attività secolari nel mondo, lo ha fatto utilizzando come analogia il concetto canonico di secolarizzazione. […] Da quel momento, il termine "secolarizzazione" ha cominciato a denotare il "passaggio" o trasferimento di persone, cose, funzioni, significati e così via dalla loro collocazione tradizionale nella sfera religiosa alle sfere secolari (Casanova 2000: 25-26).

La laicità è stata anch'essa investita dal processo di mutamento del significato autentico della parola, nel trasferimento del termine da una collocazione canonistica ad una secolare.

Da termine che indicava all'interno della struttura della Chiesa la differenza tra fedeli atti alla dimensione secolare, appunto i laici, rispetto a coloro investiti della funzione sacerdotale, la laicità ha finito con il designare il processo storico e politico di separazione della dimensione politica e giuridica dalla dimensione religiosa.

Punto terminale di questo processo è stata la creazione dello Stato moderno, una gigantesca costruzione dell'ordine, della giustizia come ordine, un principio di unità politica e sociale (cfr. Schitt 1972: 126-127)[1], che supera da un lato il pluralismo politico medievale e dall'altro la conflittualità insita nel pluralismo religioso generato dalla riforma protestante. Ha sottolineato Norberto Bobbio che lo Stato moderno ha rappresentato un principio in se

> di liberazione e di unificazione: di liberazione nei confronti di un'autorità tendenzialmente universale, che per essere di ordine spirituale si proclama superiore ad ogni potere civile; di unificazione nei confronti delle minori istituzioni, associazioni, città, che costituiscono nella società medievale un pericolo permanente di anarchia. In conseguenza di questi due processi, la formazione dello Stato moderno viene a coincidere col riconoscimento e col consolidamento della supremazia del potere politico sopra ogni altro umano potere (Bobbio 1989: 73).

Protagonista assoluta di questo processo politico e sociale è stata senza ombra di dubbio la filosofia del giusnaturalismo.

La conflittualità religiosa generata dalla Riforma protestante crea il concetto stesso di politica. I *politiques* furono infatti coloro che seppero emanciparsi dalla conflittualità insita nel pluralismo religioso e si posero al di sopra delle parti, optando per lo Stato quale autorità superiore e neutrale rispetto alla religione.

La vera rivoluzione sul piano della filosofia politica fu quella che investì il concetto stesso di ordine, che di li in poi sarà una caratterizzazione fondante la modernità. È stato osservato, infatti, che con la modernità

> l'ordine, in quanto valore, diventa giustizia […] Sembra dunque che la nozione stessa di ordine, alla quale si ricorre quasi spontaneamente nella ricerca di una qualificazione dello Stato, costringe a mutare integralmente la chiave del discorso politico […] a compiere il salto dalla descrizione alla prescrizione (Passerin D'Entreves 1962: 277).

L'ordine prodotto dalla modernità, che si crea intorno alle esigenze della classe sociale egemone, la borghesia, si articola intorno al concetto di Stato e di positività del diritto. Un diritto laico, perché razionale, che proviene da una autorità, investita del potere di produrre diritto da un mitico atto fondativo della società: il contratto sociale. *Auctoritas non veritas facit legem*, scrisse Thomas Hobbes, che è certamente il filosofo che ha maggiormente contribuito alla costruzione della modernità prendendo le mosse proprio da una svolta antropologica, dentro la quale inscrive la rivoluzione politica e giuridica del Leviatano, che culmina con la teoria del positivismo giuridico, per il quale il diritto è tale perchè prodotto da un'autorità investita del potere sovrano, che esercita la sua sovranità proprio nel momento della produzione delle regole del diritto.

La svolta di Hobbes parte dall'uomo, l'uomo di Hobbes è il borghese, *l'homo oeconomicus*, l'uomo dominato dalle passioni, dai desideri, dall'egoismo, che produce conflitto con gli altri uomini: è la svolta individualista, che domina tutta la filosofia moderna, partendo proprio dal giusnaturalismo.

La nuova concezione filosofica investe la struttura economica della società. All'economia medievale si sostituisce quella di mercato, che è indice della mobilità sociale e del rivolgimento imposto dalla borghesia. L'economia di mercato si svilupperà gradatamente dentro la concezione del capitalismo e della "crescita".

La crescita come valore assurto ad assoluto etico genera l'apertura delle frontiere degli Stati e la globalizzazione dei mercati. Con la circolazione delle merci e dei capitali circolanoe anche le persone, l'immigrazione diviene così l'effetto ambivalente dell'ordine imposto alla società dalla modernità (cfr. Bauman 2010: 15-17) e con essa la multireligiosità e la multiculturalità.

Positivismo giuridico[2], razionalità del diritto e individualismo sono dunque i fondamenti di questa rottura tra passato e futuro. La

> deduzione teorica della comunità dall'individuo andava sempre più determinandosi come l'inevitabile fondamento della dottrina del contratto sociale. Bisognava essere coerenti, attenersi in definitiva sempre al principio che gli uomini isolati precedessero l'associazione … Da questa base individualistica dello Stato, la dottrina del contratto sociale doveva essere sempre più indotta a trasferire il fondamento giuridico di ogni vincolo statuale nella libera volontà dell'individuo; poiché essa, partendo dal presupposto di uno stato di natura antecedente allo Stato, rimaneva sempre ancorata sul concetto della libertà ed uguaglianza originaria tra gli uomini e dell'iniziale sovranità degli individui che ne risultava (Gierke 1974: 57).

Il diritto naturale compì su questi presupposti la graduale emancipazione dal pensiero religioso. La religione non ebbe più la funzione di legittimare il comando politico e l'autorità politica.

Ma si trattò di una gigantesca finzione posta in essere dal pensiero giusnaturalista, che trasformò le categorie della morale e della teologia cristiana in categorie antropologiche e culturali, le pose dentro il sistema giuridico, e attraverso il binomio di fede e ragione le rese valide *etsi deus non daretur*. L'uomo è un essere razionale e la razionalità è inscritta nel suo codice genetico dallo stesso Dio. La razionalità rende l'uomo capace di comprendere ciò che è buono e giusto e su questa via gradatamente si compie l'emancipazione del diritto naturale dalla teologia cristiana e dal pensiero religioso. Ma i codici culturali della società non furono cambiati. Così, il positivismo giuridico, che costituisce in qualche modo l'esito finale dello stesso giusnaturalismo hobbesiano, parlava una lingua contigua alla struttura antropologica dell'uomo. Lo stesso sistema giuridico parlava una lingua comune, familiare alla cultura degli uomini europei del tempo.

3. *Il multiculturalismo e la crisi della laicità "moderna"*

L'irrompere della multiculturalità[3] disarticola la struttura antropologica e culturale della società e svela in qualche modo la difettività della costruzione moderna, smaschera la finzione nascosta dietro la cd. razionalizzazione del diritto moderno. Si passa dal pluralismo delle appartenenze religiose, tutte però continue alla radice culturale della cristianità, ad una multireligiosità che è diversità sul piano antropologico e culturale. La religione diviene così potente strumento di produzione di senso, si manifesta come agenzia antropologica e pone nuovamente in crisi il sistema dell'ordine moderno, lo pone in crisi perché fa emergere ciò che sino a questo momento non emergeva a causa del carattere culturalmente omogeneo della società: emerge la differenza della multireligiosità sul piano della cultura. L'altro è percepito come totalmente estraneo, perché la sua cultura radicata nella sua appartenenza religiosa lo rende estraneo alle categorie del sistema giuridico. L'implicazione che se ne trae è la difettività dei principi costituzionali di libertà e uguaglianza religiosa, perché l'ordinamento non appare più neutrale in materia religiosa e culturale.

Il coinvolgimento della laicità sembra evidente: l'ordinamento giuridico non appare più laico, proprio perché difetta la sua neutralità sul piano religioso e culturale. L'altro smaschera, rende evidente quanta religione vi è nascosta nelle norme e negli istituti del diritto. Percepisce l'osservanza delle norme giuridiche come qualcosa che gli viene imposto, quale esito di un processo di assimilazione religiosa e culturale.

Il positivismo giuridico, l'idea che la legge, espressione della volontà generale, contenesse in se tutta la razionalità del diritto funzionava nella omogeneità degli interessi giuridici e culturali sottesi alla unica classe dominate: la borghesia.

Quando la realtà diventa proteiforme, i fatti fanno il loro ingresso nel mondo del diritto e interrogano innanzitutto il dato costituzionale, che rappresenta la fonte prima del patto sociale, i valori nei quali si inscrive l'unità del corpo politico. Attraverso l'azione dei principi/fini della costituzione i fatti interrogano la legittimità del diritto, e lo interrogano sul piano dell'effettività della laicità e della libertà e uguaglianza religiosa. La costituzione diventa così il luogo privilegiato della composizione degli interessi, la diversità mette in crisi il concetto stesso di razionalità della legge, che costituisce uno dei tratti distintivi della laicità della politica e del diritto.

In altri termini, la

> tregua armata tra impostazione positivistica ed approccio culturale al fenomeno giuridico resiste […] fino a quando il pluralismo sociale si articola all'interno di culture relativamente omogenee […]. Questo fragile equilibrio precipita nel momento stesso in cui la cultura diviene un "problema" un oggetto di accertamento, insomma quando non è più un dato pacifico, scontato e non si può scommettere sulla sua (relativa) omogeneità. È la condizione delle società a composizione multiculturale (Ricca 2008a: 28).

Ancora, "la corrispondenza tra valori giuridici e valori culturali, tra diritto e cultura garantisce la responsività e la riflessività dell'ordinamento rispetto alla base sociale" (*ibid*). Questo dato interroga la stessa democraticità di un sistema giuridico e politico. La capacità di un soggetto di riflettersi nelle norme di un determinato sistema giuridico implica la possibilità di quel sog-

getto di sentirsi cittadino a tutti gli effetti. Avvertire, invece, il senso di straniamento da quelle norme vuol dire avvertire la distanza culturale e religiosa tra la propria cultura e religione e la cultura e religione degli autoctoni, la distanza tra la propria appartenenza culturale e religiosa e la religione e la cultura celata dentro le categorie del diritto. Questa distanza sarà percepita con un senso di assimilazione al sistema giuridico, un'assimilazione che sarà avvertita sul piano dell'assimilazione culturale e religiosa e che rischierà di generare fenomeni di chiusura dentro il sistema della propria identità culturale e religiosa, percepita come l'unica fonte cui attingere il senso di appartenenza a qualcosa.

Il multiculturalismo non sarà più dunque soltanto un fenomeno sociale, ma diverrà l'esito di un processo politico che considera l'irriducibilità delle culture una rigida e inflessibile caratteristica delle stesse. I diritti che possono essere riconosciuti alla diversità sono quelli riconducibili alla cultura di appartenenza, generando una sorta di omologazione di significato tra l'identità culturale e religiosa e l'identità individuale. Il soggetto resta rinchiuso nella gabbia della propria appartenenza, dalla quale non potrà uscire se non a condizione di transitare da un'appartenenza ad un"altra, oppure ad un esito nefasto di perdita di qualsiasi forma di identità.

Come è stato detto, in modo che non può essere meglio espresso,

> registrare un *deficit* cognitivo nel dominio delle pratiche di relazionamento sociale può avere una molteplicità di sbocchi. Possono attivarsi processi di autosvalutazione; in egual modo però può aversi una conversione del disadattamento in superogazione identitaria. Nel primo caso il soggetto potrebbe essere indotto a rinnegare il proprio bagaglio culturale nel tentativo di vestire gli abiti dei nativi; si ha in questa ipotesi una tendenza all'omologazione rispetto alla società dell'accoglienza. Nel secondo caso, lo straniero potrebbe essere indotto a enfatizzare la cultura di provenienza, i suoi aspetti differenziali e quindi maggiormente identificanti (Ricca 2008b: 11).

Questi i pericoli insiti nella società multiculturale, se non si coglie la necessità di riarticolare sotto nuove prospettive di analisi la diversità culturale e progettare una laicità che possa divenire sempre più interreligiosa e interculturale, una laicità aperta alla dimensione dialogica nella relazione reciproca tra le culture e le religioni[4].

4. *La possibile costruzione di una laicità interculturale*

La laicità interculturale propone dunque di fare del diritto uno strumento di dialogo delle diversità, di far transitare le diversità dentro la dinamica dell'applicazione delle norme giuridiche, di attuare l'uguaglianza dentro la legge e non dinanzi alla legge. Il dialogo "nel diritto" e attraverso il diritto per tornare a garantire uguaglianza e libertà religiosa ai soggetti appartenenti a religioni culturalmente altre rispetto a quelle del tradizionale ceppo cristiano.

Il diritto deve sapersi aprire alla diversità, deve riconoscere la diversità religiosa nelle istanze che provengono dalla multiculturalità, deve cogliere il distanziamento culturale di quelle istanze e il fondamento religioso delle stesse. Nello stesso tempo deve cogliere quanta cultura e quanta religione vi è celata dietro il contenuto apparentemente razionale delle norme e degli istituti

del nostro sistema giuridico. Fatta questa operazione, occorrerà procedere ad una transazione e negoziazione delle differenze trovando attraverso i valori di sfondo insiti nel contenuto etico delle norme e dei valori/principi costituzionali il modo di poter riconoscere la diversità.

> Il fine, la funzione principale del diritto interculturale – infatti – è la costruzione di un lessico giuridico utile a strutturare il dialogo politico nelle democrazie a composizione multiculturale e/o cosmopolite. In altre parole il diritto interculturale punta ad elaborare un vocabolario – le parole, le categorie, i concetti – per potere superare le barriere della differenza e che sia in grado di supportare i processi di integrazione propri appunto di una democrazia cosmopolita (Ricca 2008a: 11)

La traduzione è la sfida aperta alla scienza giuridica dalla prospettiva interculturale. Tradurre vuol dire innanzitutto conoscersi, imparare a capirsi conoscendo gli altri, le norme culturali e religiose degli altri. Fatto questo preliminare percorso, occorrerà cercare di ricontestualizzare nel proprio linguaggio culturale quanto si è appreso dell'altro. Vuol dire insomma sia

> leggere *l'altro*, il suo universo culturale, sia rileggere se stessi ed il proprio universo culturale per trovare le necessarie equivalenze di significato e più in generale di senso. Il processo inoltre non è culturalmente neutro, in nessuna delle due direzioni. "Traduzione interculturale" significa riuscire a vedere gli altri alla luce di noi stessi, e noi stessi alla luce degli altri in un percorso bidirezionale che alla fine partorirà qualcosa di nuovo (*ibid.*).

Quel qualcosa di nuovo è la possibilità di cogliere quanta omogeneità o disomogeneità vi sia tra gli universi culturali e quanti e quali istanze radicate nella cultura e nella religione degli altri sia possibile riconoscere "dentro" il sistema giuridico, dando così nuova effettività ai principi di laicità, libertà e uguaglianza religiosa e soprattutto evitando che la religione possa tornare ad essere un potente fattore di emersione e di radicalizzazione dei conflitti sociali.

Si tratta in qualche modo di recuperare il valore olistico dei principi/fini del sistema costituzionale, la capacità che hanno di farsi strumento di traduzione negli istituti del sistema giuridico nel suo complesso dei principi di laicità, libertà e uguaglianza religiosa. In questo senso il dialogo interreligioso e interculturale può costituire anche un antidoto efficace al processo omologante della globalizzazione economica e dell'asservimento del diritto alle esigenze della mera tecnica e delle relazioni di mercato.

Un sistema autenticamente democratico deve essere in grado di consentire a tutti di riflettersi nel contenuto delle norme, far sì che le norme siano specchio degli interessi della generalità dei consociati e non di coloro che riflettono in esse la loro appartenenza culturale e religiosa. La centralità del dato normativo resta perciò uno dei caratteri dello Stato democratico e di diritto, unitamente alla garanzia che il diritto consente di essere presidio posto a tutela dell'individuo umano, per liberarlo dalla prigionia delle appartenenze politiche e/o religiose, dalla trappola mortale dell'identità (cfr. Remoti: 2010). Attraverso la negoziazione e relativizzazione del proprio punto di partenza e del punto di partenza dell'altro, l'individuo umano potrà così costruire una identità che sia essa stessa il frutto di traduzione della propria diversità in rappor-

to alla diversità altrui, traduzione metaforica perché ispirata al senso della costruzione di una posizione terza rispetto alle due posizioni di partenza.

Questo è il gioco semiotico della traduzione, il gioco dell'alterità che supera le barriere e gli steccati dei vincoli di appartenenza identitaria, che parte dal presupposto che "prima ancora che dar vita a […] manifestazioni istituzionali […] la religione opera e va colta come fattore antropologico, intrinseco ad ogni cultura ed al suo universo simbolico" (Ricca 2008a: 32). In questa concezione, la religione come fattore antropologico funziona da caratterizzazione di fondo dell'esperienza giuridica, da formante sostanziale del contenuto precettivo delle norme e per ciò stesso assume una valenza relativa alla cultura dei soggetti di un determinato sistema sociale e giuridico. I fini, i valori degli ordinamenti parlano ai destinatari delle norme una lingua che è caratterizzata dalla cultura che per secoli ha permeato quei sistemi sociali e quella cultura è stata per larga parte caratterizzata dalla religione. In una società culturalmente omogenea il fattore religioso, la componente religiosa delle categorie culturali si mimetizza, non appare in tutta la sua evidenza. Quando però la stessa società diviene multiculturale questa componente sostanziale delle norme del diritto torna ad essere manifesta, esplicita e visibile soprattutto in chi non si riconosce in quella determinata cultura. La contrapposizione con la diversità contribuisce a far riemergere la componente religiosa e culturale nascosta dentro la struttura dell'ordinamento giuridico. Ed è per questo che portare ad emersione la componente religiosa delle diverse culture si presenta come un fattore imprescindibile del dialogo interculturale e della creazione di un lessico giuridico democratico informato all'interculturalità. Questo "dato attrae il dialogo interreligioso all'interno delle dinamiche di un processo democratico […]. Porre in essere i punti in comune, le convergenze possibili tra le diverse identità religiose" (ivi: 36) garantisce una costruzione normativa laica poiché neutrale ed equidistante sul piano religioso e culturale. Al contrario,

> posto di fronte ad una laicità percepita come cristiana e cristianizzante l'altro tende a reagire a quello che avverte come un tentativo di assimilazione culturale a sfondo religioso. E la reazione consiste appunto in un atteggiamento simmetrico ovvero nella prospettazione dei propri indici di identità culturale in termini religiosi … il risultato è … la sovraesposizione politica del fattore religioso. Anziché mimetizzarsi all'interno di un linguaggio pubblico interculturale, neutralizzando così il proprio dogmatismo ed il connesso potenziale di conflittualità, le componenti di matrice religiosa dell'identità culturale verranno allora allo scoperto, addirittura enfatizzando la propria presenza e la capacità connotativa delle richieste di riconoscimento (ivi: 37).

La risposta delle istituzioni civili potrà essere a sua volta o di manifesta e rigida laicità (per così dire alla francese), oppure di chiusura verso gli orizzonti identitari della cultura e dell'identità cristiana: si pensi alla questione del crocifisso in Italia e alla sovraesposizione che si è fatta del simbolo come icona della cultura e dell'identità del popolo italiano. Allora il confronto sul piano politico sarà quello della contrapposizione delle identità, utilizzando il linguaggio retorico della rappresentazione mitica delle reciproche appartenenze. Il diritto non diviene strumento di generale composizione degli interessi, bensì una clava da usare contro l'identità

altrui, che sarà sempre più percepita e comunicata come un pericoloso attacco alla cultura e alla storia del paese.

Il rapporto tra religione e diritto, come emerge da quanto sin qui detto, attiene alla fase costituente della costruzione dell'ordine politico e giuridico. Il giusnaturalismo operò la sostanziale riduzione della religione cristiana da fattore teologico e fideistico legittimante la costruzione dell'ordine sociale e politico del macrocosmo medievale[5], all'interno del quale ogni potestà umana derivava la propria legittimazione dal potere divino governante il tutto attraverso la legge naturale, in fattore antropologico e culturale. Così, da un lato garantì che la cifra delle categorie giuridiche sul piano culturale consentisse che le stesse non generassero conflitti con la coscienza delle persone, da un altro lato riuscì nell'operazione di affermare il razionalismo occidentale, mascherando in realtà sotto la lente della laicità quanta cultura e religione cristiana vi fosse nelle categorie giuridiche. Il protagonista assoluto di questa operazione di vera e propria ingegneria giuridica fu Ugo Grozio (v. Ricca 2008a: 89-94, 2008b: 186). Questi consentì alla religione di mimetizzarsi dentro la struttura antropologica e culturale del tempo, costruendo attraverso questa operazione l'unità politica dello Stato, garantendo la neutralizzazione dei conflitti religiosi proprio sul presupposto di affermare la laicità dello Stato e del diritto rispetto alla religione. Per questo, l'operazione investì le dinamiche di quello che successivamente verrà definito come l'ordine costituente dello Stato. Oggi, ci troviamo dinanzi nuovamente al problema di ri – sistematizzare il rapporto tra religione e politica, tra religione e diritto. La religione è di nuovo un problema costituente, un problema che interroga l'unità sociale, politica e giuridica dello Stato. E lo interroga nei suoi per così dire fondamenti laici, posto che costituisce un principio fondante l'ordine giuridico della laicità quello che le norme giuridiche non possano obbligare in coscienza, che impedisce al diritto laico appunto di entrare in quella sfera dell'intimità umana che è la coscienza religiosa. Respingere le istanze che provengono dalla diversità religiosa e culturale, che sono istanze normativamente fondate sul diritto religioso, caratterizzando così le relazioni come relazioni tra sistemi normativi e culturali (v. Anello 2011: 117 ss.), vuol dire imporre al soggetto di cultura e religione differente una determinata cultura e religione celata dentro la razionalità dell'ordine giuridico esistente.

L'operazione compiuta da Grozio fu in questo di importanza fondamentale, poiché separando sul piano della contiguità di fede e ragione, l'aspetto confessionale e fideistico da quello antropologico e culturale permise la separazione tra dimensione pubblica e dimensione privata. La religione come fattore confessionale e fideistico fu relegata nella sfera privata, mentre nella sfera pubblica fu nascosta la dimensione antropologica della stessa religione, la religione come fattore culturale, come agenzia di produzione di significati sociali. Si articolò così dentro la struttura delle norme e dei sistemi giuridici e questo consentì anche il corretto funzionamento della scansione tra dimensione pubblica e dimensione privata. La lingua parlata dalle categorie del diritto era continua rispetto alla cultura e alle prescrizioni provenienti dalla dimensione normativa dell'esperienza religiosa. Non vi era alcun conflitto di coscienza tra dimensione pubblica e privata. La secolarizzazione funzionò anche per questo carattere di continuità tra cultura e religione, tra dimensione antropologica della religione e dimensione privata confessionale. Oggi, il carattere pluralista sul versante culturale e non soltanto religioso pone in discussione proprio quel meccanismo di funzionamento della scansione tra dimensione pubblica e privata.

Il soggetto che appartiene ad una religione che non è caratterizzata solo da una diversità di tipo fideistico confessionale, ma anche da una diversità di tipo antropologico culturale non riesce ad articolare la sua soggettività dentro la scansione pubblico/privato, perché il linguaggio pubblico gli appare abitato da una cultura e da un tipo antropologico che gli è estraneo. Non riconosce come fondati i comandi legislativi, che gli appaiono sempre più come divieti imposti alla sua diversità, divieti che collidono in coscienza. Si ripresenta così in forme nuove e rinnovate il problema del conflitto tra comando normativo e coscienza, tra diritto e norme religiose, culturalmente fondate. Quello che viene richiesto al sistema del diritto, al sistema dei valori costituzionali è di farsi di nuovo potere costituente, di rendere possibile ancora una volta e ad un livello di complessità superiore la laicità come principio di regolamentazione del rapporto tra uguaglianza e differenza. Attraverso i valori costituzionali rendere possibile la negoziazione e il dialogo delle diversità, la creazione di uno spazio pubblico che consentendo di tradurre la diversità religiosa e culturale nelle categorie e negli istituti giuridici, consenta alla dimensione confessionale e fideistica di tornare nello spazio privato della coscienza umana, eliminando nello spazio pubblico i fattori di divisione e di conflitto. Questa è la dinamica di costruzione di una rinnovata forma di neutralità della politica e del diritto in materia religiosa: la dimensione della laicità interculturale, della laicità giuridica interculturale.

Viene così rispettato uno dei caratteri fondamentali della modernità giuridica, l'impossibilità per il diritto di obbligare nel foro della coscienza dell'uomo, la necessità che il diritto risolva il potenziale conflitto tra norma e coscienza.

Da ciò, occorre sottolineare che nell'integrare eguaglianza e differenza la laicità ha una funzione costituente. La mimetizzazione culturale della religione nella sfera pubblica rappresenta la mossa con la quale il potere costituente integra la religione nella sfera pubblica e preordina, simultaneamente le condizioni per dislocare la dimensione confessionale nell'area privata" (Ricca 2008a: 110), ma, soltanto "sulla base della negoziazione di quelle differenze e quindi della loro transazione la laicità potrà gestire le *discontinuità o continuità* culturali tra sfera pubblica e sfera confessionale; tra eguaglianza e diversità; tra spinte centripete e spinte centrifughe". Quanto più il sistema giuridico si irrigidirà sul suo versante identitario tanto più espellerà il diverso dall'arena pubblica, costringendolo a ripiegare da un lato nella sua dimensione confessionale totalizzante, dall'altro ad esaltare anche il lato antropologico e identitario della sua dimensione confessionale. il soggetto si ritirerà nella sua dimensione privata, che diverrà totalizzante e segregante, alimentando sentimenti di rancore e di conflitto.

> Adattare la ricetta della laicità al confronto con culture altre, a loro volta fortemente marcate da connotazioni religiose, richiede allora di dar vita ad una scommessa sulla possibilità di giungere ad una laicizzazione integrata, interreligiosa ed interculturale" (ivi: 249).

5. *Conclusioni*

Il dialogo, dunque : posizione intermedia tra due posizioni originarie. E' una terza posizione diversa dalle due, ma le comprende trasformandole entrambe. Il dialogo attraverso il diritto

vuol dire creazione di un istituto terzo rispetto ai due sistemi normativi a confronto. Il dialogo attraverserà i valori di fondo sottesi all'impianto del sistema giuridico, che sono poi i valori costituzionali che sorreggono l'impianto etico di tutto il sistema giuridico. Identica operazione si compie dentro il sistema religioso e culturale dal quale proviene e sul quale poggia l'istanza di riconoscimento normativo. Si creerà così un sistema di equivalenze di significati, di assonanze normative che consentiranno di riconoscere ciò che solo a prima vista era apparso come un corpo estraneo, impossibile da riconoscere.

La costruzione di una laicità interculturale dovrebbe essere l'esito di un processo teso alla consapevolezza che la lingua parlata dalla nostra laicità sia permeata dalla cultura e dal suo intrecciarsi con il cristianesimo. Tutto ciò, dovrebbe indurre a riconoscere le trasformazioni in atto nella struttura della società ed imporre "un ripensamento delle aree di reciproca distinzione tra religione e diritto, e quindi una riedizione della sintassi della libertà religiosa e delle connesse scansioni tra *pubblico e privato*" (Ricca 2008b: 209).

La logica della laicità interculturale è scritta nel superamento della logica dell'identità, che si articola dentro il confronto tra l'io e il tu, irriducibili diversità. Alla logica dell'identità deve gradatamente sostituirsi la logica dell'alterità, della responsabilità per l'altro e dell'altro. La critica del sistema dell'identità impone anche una critica

> del sistema di riproduzione sociale che concretamente impiega questa logica, permette la presa di coscienza dell'Alterità sacrificata, secondo sensi e gradi diversi di "sacrifico". […] Il punto di vista altro e il riconoscimento dell'altro, che rende possibile tale punto di vista, spezzano la monotonia della ripetizione e, nel loro stesso essersi messi in pratica, fanno si […] che si possa davvero sperare che lo Stato deperisca e che le relazioni politiche e sociali fra gli uomini si riassorbano nelle loro relazioni umane" (Ponzio 2009: 37-38).

Occorre ribaltare la logica dell'individualismo hobbesiano, la natura antropologicamente violenta della natura umana dominata dai bisogni e dall'ordine imposto alla società dei bisogni (v. Barcellona 1998: 119) e costruire un sistema che si emancipi anche dalla logica del parossismo dell'identità, che "per affermarsi e sussistere […] ha bisogno della differenza e della indifferenza. È soprattutto differenza, ma, per realizzarsi come identità, trova nell'indifferenza il proprio fondamento" (Ponzio 2007: 13).

Note

1 Sulla specificità della costruzione dell'ordine dentro la concezione della giustizia "moderna", cfr., Z. Bauman, 2010).

2 "I postulati etici del positivismo giuridico sono il principio di legalità, l'ordine come fine principale dello Stato, la certezza del diritto", (Bobbio 1965: 116).

3 Sul fenomeno complesso del multiculturalismo, in chiave filosofica e di critica nei riguardi della visione che guarda al sistema multiculturale come sistema "politico" e non mero fenomeno sociale, cfr. Fistetti, 2008.

4 Sulla questione del dialogo interreligioso, con particolare riferimento al mediterraneo e ai diritti umani, cfr. G. Dammacco, 2010: 45 ss., 2008: 25 ss.)
5 Su questi aspetti la bibliografia sarebbe sterminata; per tutti si vedano Gierke 1974, Funkestein, 1996. Sul rapporto tra politica e religione nel passaggio dal medioevo alla modernità, cfr, Lilla 2009.

Riferimenti bibliografici

Anello, Giancarlo
2011 *Tradizioni di giustizia e Stato di diritto. Volume I – Religioni, giurisdizione, pluralismo,* Napoli, ESI.

Barcellona, Pietro
1998 *Il declino dello Stato. Riflessioni di fine secolo sulla crisi del progetto moderno*, Bari, Dedalo.

Bauman, Zygmunt
2010 *Modernità e ambivalenza,* Torino, Bollati Boringhieri.

Beck, Urlich
2009 *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Roma-Bari, Laterza.

Bobbio, Norberto
1965 *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Edizioni di Comunità.
1989 *Introduzione al De Cive*, in *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi.

Casanova, Jose
2000 *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, il Mulino.

Dammacco, Gaetano
2008 "Il partenariato euro mediterraneo tra giustizia e dialogo", in S. Giusti, *Diritti Umani e dialogo interculturale e interreligioso,* Roma, Domograf, pp. 25 ss.
2010 "Diritti Umani e dialogo tra le culture: la coabitazione tra Oriente e Occidente", in D. Carpani, *Diritti Umani e società interculturale,* Firenze, Centro Editoriale Toscano, pp. 45 ss.

Gierke, Otto Von
1974 *Giovanni Althusius e lo sviluppo delle teorie del diritto naturale,* Torino, Einaudi.

Fistetti, Francesco
2008 *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali,* Torino, UTET.

Funkestein, Amos
1996 *Teologia e immaginazione scientifica dal medioevo al seicento,* Torino, Einaudi.

Lilla, Mark
2009 *Il Dio nato morto*, Milano, Baldini Castoldi.

Marx, Karl
1998 *La questione ebraica. Una concezione rivoluzionaria di emancipazione umana*, Roma, Editori Riuniti.

Pace, Enzo
2004 *Perché le religioni scendono in guerra?*, Bari, Laterza.

Passerin D'Entreves, Alessandro
1962 *La dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, Torino, Einaudi.

Ponzio, Augusto
2007 *Fuori luogo. L'esorbitante nella teoria dell'identico*, Roma, Meltemi.
2009 *Da dove verso dove. La parola altra nella comunicazione globale*, Perugia, Guerra.

Remotti, Francesco
2010 *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari, Laterza.

Ricca, Mario
2008a *Dike meticcia. Rotte di diritto interculturale*, Soveria Mannelli, Rubettino.
2008b *Oltre babele. Codici per una democrazia interculturale*, Bari, Dedalo.

Schmitt, Carl
1972 *Il concetto di politico*, in *Le categorie del politico*, Bologna, Il Mulino.

Mariapina Mascolo

MULTICULTURALITÀ IN PUGLIA. TESTIMONIANZE SULLA PRESENZA EBRAICA DAL MEDIOEVO ALLA RILETTURA CONTEMPORANEA

Prologo: la temperie multiculturale nella Puglia del Medioevo

La Puglia, per la sua conformazione geografica, è terra in cui si sono intrecciate e sopravvivono le culture fiorite nel Mediterraneo. Le esperienze di interculturalità dal passato si trasmettono al presente, in un percorso di pace e di rispetto delle tradizioni altre, evidenziando il senso di un dialogo interculturale che consente lo studio delle caratteristiche e delle ispirazioni comuni sottese alle produzioni storico-artistiche, architettoniche e documentarie, patrimonio culturale della regione. Se il terreno privilegiato in cui le esperienze confluiscono – contaminandosi – è quello artistico e musicale, in Puglia i segni della maturità di questo percorso sono evidenti già nell'architettura del X secolo con l'influenza dell'Oriente di Bisanzio e, ancora di più, nei secoli XII-XIII tra l'età normanna e quella sveva con la produzione di manufatti rivelatori di "un'alta temperie culturale" (Vona, 2010: 207-213; cfr. Iacobini 2010: 190-206), dimostrativi della commistione di elementi – tra altri – della cultura islamica e di quella cristiana. Sono soprattutto le tecniche usate, prima ancora del contenuto iconografico e decorativo, a riportare alcuni manufatti ceramici o bronzei del tempo alla provenienza islamica. Nel secolo XIII a Lucera – laddove Federico II raccoglie maestranze saracene per far acquisire le loro sofisticate tecniche nell'ambito della produzione locale – si realizzano ceramiche da mensa decorate con caratteri cufici o con scritte in lingua araba (Whitehouse, 1984: 417-427; Pietropaolo, 2003: 36-47), mentre è attestata la presenza di un'officina fusoria saracena. La multiculturalità a cui è incline Federico II, cresciuto a Palermo tra i saperi islamici ed ebraici, sarà una costante non solo della politica legislativa più matura da imperatore, ma anche del suo desiderio di circondarsi di filosofi e scienziati di matrice orientale (Benedetto 2010: 13-75; sugli svevi: Orofino, 2010: 373-384.).

Molto prima dell'epoca federiciana, la commistione delle culture sul piano artistico è evidenziata anche dalle testimonianze musicali, nei casi in cui sono sopravvissute ai fenomeni della dispersione dei manoscritti e della contaminazione tramite l'intrecciarsi delle tradizioni orali. Testimonianze di pregio, in ambito latino, sono rappresentate dagli *Exultet* di Puglia derivanti dall'antica liturgia beneventana. In particolare, nella linea melodica di quelli meno antichi – come l'*Exultet II* di Bari (XII sec., II metà, Bari, Archivio del Capitolo Metropolitano) – emergerebbero elementi di influenza arabeggiante (Fabris, 1993: 21; cfr. Babudri, 1959; Mascolo 2010: 255-264). L'*Exultet I* di Bari, invece, è segnato dalla melodia tradizionale beneventana, che ha resistito nell'Italia meridionale alla versione della liturgia ecclesiastica romana (Kelly, 1993: 24). Il centro di produzione degli *Exultet* baresi è identificato nello *scriptorium* dell'Episco-

pio o, più probabilmente, in quel monastero di San Benedetto (fondato dall'abate Girolamo nel 978) dove forse compie gli studi religiosi cristiani prima della conversione all'Ebraismo Giovanni-Ovadiah, figlio del nobile Drogone e di Maria, nato intorno al 1070 a Oppido Lucano, originale artefice di trascrizioni di canti tradizionali ebraici in notazione neumatica beneventana (cfr. Levi, 1975: 203-216; Perani 1991: 3-15; Fubini, 2005: 237-241). La vicenda della conversione dell'ex chierico normanno Ovadiah, attestata anche da fonti ebraiche (Colafemmina, 2002: 397-406), si ritiene sia stata influenzata da quella di Andrea, arcivescovo di Canosa e Bari (1061-1066), convertito all'Ebraismo durante un viaggio a Costantinopoli. La conversione di Andrea (von Falkenhausen, 1996: 45-46; Colafemmina 2005: 55-65) sarebbe, comunque, dimostrativa dell'elevato grado di influenza della cultura ebraica irradiata da centri attivi nell'ambito dell'Italia meridionale bizantina, a fronte dell'assenza di altrettanta vivacità in ambito cristiano, essendo diventata Costantinopoli la meta di attrazione per gli intellettuali cristiani dell'epoca.

Anche quello che sarà il più importante metodo compositivo dell'epoca, il canto gregoriano, nella sua essenza trova una parte del suo fondamento nella tradizione ebraica: la musicologia attuale non lo considera radicato esclusivamente nei precordi della liturgia romana (*old roman*), ma – risalendo ancora più indietro – rinviene la sua origine nell'incontro di una cultura pre-ellenica con le tradizioni legate ai riti dionisiaci, orientali-semitici ed ebraici del vicino Est (Treitler, 2003-2007: 10 ss.). Le ricerche attuali non permettono una comparazione filologica tra le melodie originali, in quanto si sono perse o non sono riconoscibili. La parte riguardante la linea melodica del metodo tradizionale di cantillazione ebraica della *Torah* – che sarebbe confluito nella strutturazione del metodo compositivo del gregoriano (cfr. Levi, 1999: 207-247) – è tuttora incentrata sull'interpretazione melodica, tramite la tradizione orale appartenente alle differenti comunità, dei *ta'amim*[1]: i segni per le indicazioni sulla scansione ritmica del testo (Fubini, 1999: 20 ss.). Per la sua importanza sulle origini del canto gregoriano, la cantillazione in ebraico è stata definita dal musicista statunitense Steve Reich "porta d'accesso all'antico passato musicale" (Reich, 2003: 219-231) anche per il suo legame con la struttura melismatica diffusa in area Mediorientale. In particolare, per Leo Levi, da un'analisi comparata tra il canto sinagogale in Italia e le origini del canto liturgico italiano (Levi 2003: 6) si evidenzia come il rito italiano sia depositario della tradizione più antica della lettura biblica cantata, se confrontata al sistema di puntazione babilonese della Bibbia (Codice di Pietroburgo, sec. VII). Le cantillazioni degli ebrei italiani, infatti, sembrerebbero fondate su un sistema di quattro o cinque formule melodiche, mentre gli altri gruppi ebraici si orientano sul sistema dei neumi di Tiberiade. La presenza della tradizione talmudica – che prevede la cantillazione come pratica di lettura della *Torah* – vede attivo in Puglia nel IX sec. il talmudista e cabalista Aaron ben Samuel ha-Nassì di Baghdad, "maestro dei misteri" ritenuto influente nella comunità ebraica di Oria, e – sul piano letterario – Aḥima'Az ben Paltiel da Oria nel cui *Sefer Yuḥasin* ("Il libro delle discendenze") emergono, oltre alla tradizione ebraica, altri aspetti ispirati dalla prassi letteraria bizantina, come l'inno acrostico, e dai modi di origine araba, come la prosa rimata (Musca, 1967: 80). Tra gli autori di poesia liturgica, tra IX e IX sec., spiccano: Shefatiah ben Amittai con il figlio Amittai a Oria, Silanjo a Venosa, Menachem Qoresi ben R. Mordecai a Otranto, Avraham ben Isaac ed Elia ben Shemayah a Bari, Anan ben Marinos ha-Cohen a Siponto, Mosè ben Eliah a Bari (Colafemmina, 1995: 11 ss.).

Unica emergenza architettonica rimasta integra tra le Giudecche pugliesi, il quartiere ebraico di Trani testimonia la fioritura di una cultura all'acme nel XII secolo, evoluzione di una presenza ben più risalente nell'intera Italia meridionale, sin dai primi anni dell'era volgare (Colafemmina, 1983: 199-210; Id. 1997a: 307 ss; Id. 2007: 111 ss.; Iannone, 1981; Perani-Grazi 2006: 13-42). Dalla tradizione si ritiene che fossero navigatori e commercianti i primi ebrei arrivati in Puglia, regione cerniera tra Oriente e Occidente, ma da alcune aggiunte in manoscritti del *Sefer Yosippon* del X sec. (Italia meridionale) e dal *Sefer Yuḥasin* dell'XI sec. (Aḥima'Az ben Paltiel da Oria) le prime presenze ebraiche si fanno risalire alla deportazione di schiavi a opera di Tito, seguita alla distruzione del Tempio nel 70 e.v.

Il centro storico tranese non solo ha mantenuto la conformazione della Giudecca medievale originaria, ma la conserva nel tessuto urbanistico racchiusa come in uno scrigno di architetture stratificate in una simbiosi che comprende le produzioni barocche e l'impianto del centro storico ottocentesco. La fortuna della Trani ebraica, come capoluogo della cultura pugliese, si accentua dopo la distruzione di Bari – che ne deteneva allora il primato[2] – a opera di Guglielmo il Malo nel 1156. Il fiorire della cultura ebraica in Puglia è dimostrato dalla presenza di personalità note per le loro opere (Colafemmina 1997b: 89-118): il *Sefer Ha-Mirkachot* ("Libro delle misture"), primo libro di medicina scritto in ebraico apparso in Occidente e il *Sefer Hachmoni* ("Libro del sapiente", in cui è raccolto il commento al *Sefer Yesirah* "Libro della creazione") del medico, farmacologo e astronomo Shabbatai Donnolo (Oria, 913-982), vissuto prevalentemente come profugo a Rossano, in Calabria; il *Sefer Yuḥasin* ("Libro delle discendenze"), composto secondo un procedimento rimato di origine araba da Aḥima'Az ben Paltiel da Oria (XI sec.); le glosse talmudiche *Tosafoth*, le raccolte di decisioni giuridiche e i *Responsa* del talmudista e ritualista Isaia ben Mali di Trani (XII-XIII sec.) e l'opera giuridica *Pisqẓ Halakhōth del* nipote Isaia (XIII), talmudista e poeta sinagogale, che ne raccoglie l'eredità pure assumendo posizioni differenti, contestando l'approccio alla filosofia greca e al pensiero aristotelico (Saban 2010: 223-224).

In particolare, l'importanza di Shabbatai Donnolo nel contesto dell'epoca (Putzu 2004: 13-45) va al di là della sua determinante produzione come scienziato (gli si attribuirà anche un'influenza sulla scuola medica salernitana, pure non sussistendo attestazioni in tal senso), rappresentando quell'esperienza particolarissima nel quadro della cultura italiana altomedievale che lo porterà a superare in levatura le produzioni degli intellettuali coevi di formazione cristiana (Lacerenza, 2004: 46-68).

Proprio dall'Italia meridionale, nel IX secolo, in ambito culturale ebraico prende avvio un mutamento dovuto allo spostamento dell'asse d'influenza dall'area palestinese (la cultura ebraica mistico-liturgica, con ascendenze greco-romano-palestinesi) a quella di tradizione babilonese, con l'affermazione – assai lenta – del Talmud babilonese come strumento codicologico per le Comunità della diaspora (Bonfil, 1983: 143).

Nell'affermazione della tradizione talmudica è significativo l'apporto determinato dalla presenza in Puglia, nella seconda metà del IX sec., di Aaron ben Samuel ha-Nassì di Baghdad, giunto a Oria passando per Benevento, dopo essere sbarcato a Gaeta. È lo stesso Aḥima'Az ben Pal-

tiel da Oria a raccontarne l'arrivo nel *Sefer Yuḥasin*, scritto con la finalità di raccontare le vicende della sua famiglia, libro che finisce per offrire un quadro abbastanza realistico sulla vita delle comunità ebraiche nel territorio. Aaron ben Samuel ha-Nassì, cabalista, ma anche legislatore, a Oria, sotto la dominazione saracena di Bari diventa consigliere del temibile principe Sawdān, che a Oria fallisce nel tentativo di far pagare alla "Gente del Libro" (ebrei e cristiani) il tradizionale tributo/testatico (*gìzya*) imposto dai musulmani agli infedeli per ottenere la loro protezione (*amān*) sul territorio conquistato o su quello islamico (*Dar al-Islam*). Per convincere il principe a sollevare la popolazione dal pagamento del tributo, il governatore di Oria dapprima gli invia il notabile e poeta Shefatiyah ben Amittai (d. 886), che riesce a far scampare il pericolo alla città (ben Paltiel, 2001: 107-111); poi arriva a Bari Aaron ben Samuel ha-Nassì, accolto con tanto favore da Sawdān da poter dimorare alla sua corte per sei mesi prima di ritornare a Baghdad contro il volere dello stesso principe. La benevolenza di Sawdān nei confronti degli ebrei potrebbe essere spiegata, oltre che dal suo amore per il sapere, dal riconoscimento del loro ruolo di intermediari commerciali tra cristiani e musulmani (i fatti accadono presumibilmente tra l'863 e l'865, nel periodo della massima potenza dell'emirato a Bari; Musca, 1967: 77-90).

Tra le vicende fortemente segnate da integrazioni culturali – le cui testimonianze andarono distrutte nel 1480 durante l'eccidio e il saccheggio di Otranto da parte dell'esercito ottomano – c'è quella dell'abbazia di Casole, un cenobio grecosalentino dotato di biblioteca e di *scriptorium*, in cui si ricopiano i testi classici. A Otranto sono attivi anche copisti (che lavorano in proprio o in famiglia) di manoscritti ebraici, come dimostrerebbero – tra gli altri – due manoscritti integri conservati nella Biblioteca Vaticana e nella Biblioteca Palatina di Parma e i frammenti provenienti da altri due manoscritti rinvenuti nell'Archivio di Stato di Bologna, databili all'ultimo quarto del sec. XI (Perani – Grazi 2006: 18 ss.)[3].

Intorno al 1168 una testimonianza diretta della rigogliosità della città e della comunità ebraica di Trani la consegna il geografo Beniamino da Tudela nel *Sefer Ha-Massa'ot* (Il libro dei viaggi), descrivendo il suo viaggio in Puglia: *"Da [Ascoli] occorrono due giorni di viaggio per Trani sul mare, dove si raccolgono i pellegrini diretti a Gerusalemme poiché il porto* è *buono. Vi si trova una comunità di circa duecento ebrei, con a capo Rabbi Eliah, Nathan l'Esegeta e Rabbi Iacob. La città* è *grande e bella"*.

Il quadro generale dell'Italia Meridionale ereditato dai normanni è segnato dalla molteplicità delle comunità all'interno delle regioni del *Regnum*. La presenza di longobardi, bizantini, arabi ed ebrei lascia il segno anche nella cultura grafica dell'epoca: un multigrafismo riguardante la coesistenza dei sistemi scrittori (latino, greco, arabo ed ebraico), che si tramuta in pluralità di mezzi per la comunicazione verbale sia nell'ambito colto, sia nell'uso comune (Magistrale 1995: 125). Intanto, il pagamento del tributo/testatico (*gìzya*) diffuso in Sicilia dagli arabi viene "esportato" dai Normanni facendolo applicare agli ebrei di tutta l'Italia meridionale: diventa così strumento per finanziare le diocesi, prive di decime ecclesiastiche (Houben, 1996: 53).

La stagione del multiculturalismo non solo sopravvive nell'età sveva, ma assume le dimensioni di un fenomeno sociale favorito dalla politica legislativa di Federico II. Prima nelle Assise di Capua (1220), poi nel *Liber Augustalis* promulgato a Melfi nel 1231, l'imperatore promuove anche la cultura filosofica ebraica e araba, e commissiona – tra l'altro – trascrizioni in latino di opere di autori ebraici, come Maimonide (Simonsohn, 1972: 178). In particolare, in epoca fe-

dericiana sono attestati insediamenti ebraici nelle città pugliesi di Ascoli Satriano, Bari, Biccari, Brindisi, Candela, Gravina, Nardò, Oria, Otranto, Siponto, Taranto, Trani, Troia. Particolarmente popolata è la giudecca tranese, abitata da mercanti facoltosi (detentori del monopolio del commercio della seta grezza), con almeno quattro sinagoghe – come racconterà tre secoli dopo lo storico Cesare Lambertini (*Tractatus de iure patronatus*, Venezia 1533, *Liber Primus*, p. 74) – e un vasto cimitero ebraico fuori le mura, all'inizio della via per la penisoletta di Colonna (Colafemmina 2009b: 175-177).

La politica verso gli ebrei di Federico II, dopo un inizio sfavorevole – sulla scia delle discriminazioni della Chiesa – vede la conferma delle concessioni già riconosciute dal padre Enrico VI[4] alla comunità di Trani, come i diritti acquisiti dall'epoca di re Guglielmo: le decime di Trani e Barletta e la giurisdizione sugli ebrei tranesi. Federico II conferma le consuetudini tranesi risalenti a Guglielmo II e riguardanti gli ebrei in virtù dei loro *boni mores* e va oltre, assicurando loro una protezione speciale[5] e il divieto per un cristiano di testimoniare contro un ebreo (e viceversa), anche se non tocca la sussistenza degli obblighi tributari della comunità ebraica verso la Curia arcivescovile (Colafemmina, 1999: 9-33; Id., 2009b: 42-46; De Robertis, 1986: 239-249), adempimenti annui che dovevano essere cospicui. Dimostrativa della floridezza economica della Curia tranese è la cattedrale romanica di San Nicola Pellegrino, con *"il livello duplice della costruzione, che ne contraddistingue l'imponente aspetto e che risolse brillantemente il problema delle infiltrazioni marine; la preziosità del materiale impiegato, mai di spoglio, e dei superstiti elementi decorativi: le colonne della cripta, di puro marmo ellenico, i frammenti del pavimento musivo (simile all'immenso mosaico di Otranto e probabilmente opera della stessa maestranza), il portale marmoreo (dei tranesi Bernardo ed Eustasio, così ammirato da essere replicato nel duomo di Ragusa), la porta di bronzo (del tranese Barisano, chiamato da re Guglielmo II a fondere una delle porte del duomo di Monreale, dove ambiva essere sepolto). Anche la decorazione del portale marmoreo della cattedrale tranese sembra richiamare la presenza ebraica in città con i continui rimandi a testi biblici, agli episodi tratti dall'Antica Alleanza (sullo stipite sinistro) e ai profeti della Nuova, Isaia e Geremia (sullo stipite destro), al leone della tribù di Giuda, che campeggia al sommo della centina"*, come evidenzia la storica dell'arte Margherita Pasquale, direttrice del castello svevo di Trani (Pasquale, 2012: 96).

In una lettera dell'imperatore agli ebrei di Trani (1221) la necessità di ribadire l'equiparazione giuridica sul piano processuale vede anche esplicitate le motivazioni, fondate nell'aspirazione a uno stato di convivenza pacifica dei sudditi di qualsiasi religione:

> Federico, col favore della divina clemenza, Imperatore sempre augusto dei Romani e re di Sicilia.
>
> Non solo ai cultori di Cristo ma ai sudditi praticanti qualsiasi culto, ai quali si estenda la tutela della nostra protezione, affinché ognuno sia continuamente sotto il patrocinio della tutela imperiale, possa evitare l'assalto dei malvagi e godere come desidera della tranquillità della pace.
>
> Quindi, considerando noi la devozione ed i grati servigi di tutti i giudei dimoranti nella città di Trani, essi stessi e tutti i loro beni poniamo sotto la nostra speciale protezione, *confermando loro e ai loro eredi in perpetuo privilegio quanto già l'Imperatore, nostro glorioso* padre, risulta che abbia loro concesso [...]
>
> Vogliamo inoltre e con fermezza ordiniamo che la testimonianza di nessun cristiano contro un ebreo, come anche di nessun giudeo contro un cristiano, sia ammessa in alcun modo.
>
> (E. Winkelmann, *Acta Imperii inedita saeculi XIII et XIV*, Innsbruck 1880, n.221)

"La legge è uguale per tutti" sembra essere anche il monito sotteso al significato iconologico di una serie di mensole scultoree insistenti sul fronte nord del cortile centrale del castello svevo. Le tre mensole figurate raffigurano *Il peccato originale* – con Adamo ed Eva vicino all'albero della Conoscenza – e *L'Annunciazione*, composta da un dittico formato dall'arcangelo Gabriele e da un'Annunziata regalmente in trono, simboleggiata come la novella Eva, con in mano il pomo del peccato originale riscattato.

Si tratta del sito in cui veniva amministrata la giustizia e l'insolito tema religioso, per un castello federiciano, troverebbe una giustificazione di natura socio-politica tenendo conto della coesistenza in città delle diverse componenti religiose, ebrea e cristiana, e dell'ispirazione al principio patristico della *Concordantia Veteris et Novi Testamenti*, consentendo infine la lettura delle tre sculture come il manifesto ideologico di un "mite programma di conciliazione" tra le due componenti della società tranese (Pasquale, 1997: 96-118; Ead., 2010: 16-33). Sul piano più strettamente iconologico la funzione del richiamo alla concordanza tra ebraismo e cristianesimo, rinvenibile nelle mensole tranesi, sarebbe riconducibile alla funzione filosofico-allegorica dei complessi scultorei raffiguranti *L'Ecclesia e la Sinagoga*, presenti nel contesto delle regioni tedesche in epoca coeva alla produzione artistica federiciana (nel duomo di Strasburgo, a Bamberga e – in epoca più tarda – nella chiesa di San Lorenzo a Norimberga).

Sul finire dell'epoca federiciana è completata a Trani la costruzione della Sinagoga Scola Grande, come testimoniato dall'epigrafe commemorativa datata 5007 dalla creazione (secondo il computo biblico, corrispondente all'anno 1247 dell'era volgare), che ne descrive la grande cupola intradossata nel tamburo ottagonale (fig. 1). L'epigrafe, composta secondo versi rimati, recita:

> Nell'anno cinquemila e sette dalla creazione
> fu edificato questo santuario per mano di un gruppo amabile
> della congregazione, con una cupola alta e maestosa e una finestra
> aperta alla luce e porte nuove per la chiusura,
> il pavimento al di sopra ordinato e sedili
> per starvi gli operatori del canto, affinché sia la sua pietà
> ricordata dinanzi a Colui che abita nei cieli di zaffiro.
> (traduzione di Cesare Colafemmina)

La Scola Grande nell'epoca di Carlo II è trasformata in chiesa con il titolo di Santi Quirico e Giovita; nel 1520-80 è affidata alla Confraternita di San Quirico, mentre successivamente prenderà il nome di Sant'Anna, così come la Confraternita. È del 1841 il primo restauro a cura della Confraternita; del 1888 è il secondo restauro "a più splendida forma" (come recitava un'iscrizione, asportata dal successivo restauro, posta alla base della cupola); del 1978 sono i lavori di ripristino a cura della Confraternita, sospesi dalla Soprintendenza di Bari. All'ultimo restauro in tempi recenti, realizzato tramite l'Accordo di Programma Quadro "Beni Culturali" e la Misura 2.1 del POR Puglia 2000-2006, con il contributo dell'Arcidiocesi di Trani-Barletta-Bisceglie (con la progettazione degli architetti Enrico Cassanelli e Giorgio Gramegna), è seguita la realizzazione dell'allestimento della Sezione Ebraica (a cura di Cesare Colafemmina) del Museo Diocesano di Trani. La Sezione del Museo nell'ex Sinagoga Scola Grande propone un percorso

didattico sulla presenza ebraica a Trani e sulla trasformazione delle sinagoghe superstiti in chiese alla fine del XIII secolo (Colafemmina 2009b: 125 ss.; Gramegna 2010: 235-239).

Nel percorso espositivo sono state allestite quattro pietre tombali provenienti dal cimitero ebraico del secolo XV: del sapiente Rabbi Tanhum ben Mosè da Beaucaire (1450), di Ricca di Hayym (1450), di Astruga di Mastro Astruc (1491) e di Bonafiglia "compagna" di Giuda de Bonomo (1491). Nella parte dedicata ai documenti, invece, è esposta una preziosa *mezuzà* pergamenacea del XII-XIII secolo (Spagnoletto 2010: 241-245), avvolta nell'astuccio originale ricavato da una canna palustre, rinvenuta durante gli scavi nell'edificio detto "casa del rabbino" antistante alla Sinagoga Scola Nova di Trani.

Mentre la Scola Nova fu trasformata nella chiesa di Santa Maria della Natività (o Santa Maria di Scola Nova), le altre due Sinagoghe furono dedicate a San Pietro Martire e a San Leonardo, secondo lo storico Lambertini.

A dispetto del titolo di "Nova", sembra essere di costruzione precedente alla Scola Grande la Sinagoga Scola Nova (nova rispetto probabilmente a qualche altra sinagoga ora scomparsa), databile tra il XII e i primi del XIII secolo (Belli D'Elia, 1996: 211). Restaurata negli Anni '80 dal Comune di Trani senza la preventiva autorizzazione della Soprintendenza competente e ignorando in alcuni elementi l'adeguamento a un criterio di ristrutturazione filologico (addirittura con l'aggiunta di un altare e di un'acquasantiera in pietra), la Scola Nova già presentava tracce di superfetazioni. In particolare, al piano superiore si nota la chiusura delle nicchie di pietra traforata collocate sul lato ovest all'interno dell'aula, probabilmente utilizzate in precedenza come griglie per il matroneo, così come dovrebbe essere stato chiuso l'accesso ad altri locali retrostanti. Al piano inferiore, invece, sotto il piano calpestabile di un locale che doveva servire anticamente da ingresso per la Sinagoga, è attualmente interrato un locale voltato che poteva essere adibito a *miqweh*. Nella *Chiave d'Oro de' Beneficii* (regesto settecentesco in tre tomi conservato alla Biblioteca "G. Bovio" di Trani) un documento del 1556[6] parla dell'utilizzo del locale concesso a privati come magazzino con sottostante "cisterna" (in cui era stato riadattato il *miqweh*), facendo presupporre la sussistenza a quell'epoca di un'autonomia nell'ingresso e, allo stesso tempo, della scala in pietra tuttora utilizzata per l'accesso al luogo di culto del piano superiore (v. fig. 2).

La Sinagoga Scola Nova già nel 1327 è adibita a chiesa, come attestato da un documento conservato nell'Archivio Segreto Vaticano (1327, 4 novembre, Avignone)[7], contenente il mandato di papa Giovanni XXII all'arcivescovo di Trani Bartolomeo Brancaccio sull'annessione delle rendite della chiesa di San Gervasio alla chiesa di Santa Maria Nova, sita nel "loco, in quo situata existit qui antea fuerat sinagoga Iudeorum".

Dopo quarant'anni dalla scomparsa di Federico II, con gli Angioini, per le comunità ebraiche dell'Italia meridionale il vento aveva cominciato progressivamente a cambiare direzione in senso sfavorevole, preludendo alla cacciata dal Regno. Nell'epoca angioina, comunque, si attestano anche altre comunità ebraiche, oltre a quelle già fiorenti ai tempi di Federico II: Alessano, Altamura, Andria, *Casalenovum*, Ceglie, Civitate, Corato, Foggia, Lucera, Molfetta, San Severo, Sant'Agata.

Federico II nel 1236 emana la *Bulla Aurea* con la quale vieta e punisce – anche per l'avvenire e per tutto l'impero – gli autori di false accuse di omicidio rituale nei confronti degli ebrei,

proibizione sancita anche da papa Innocenzo IV nel 1247. La sentenza del 1236 è determinata da una precisa volontà di Federico II di fare luce sulla falsa accusa di omicidio di cinque bambini cristiani a Fulda, accusa per cui furono bruciati vivi 35 ebrei. Federico dapprima costituisce una giuria di nobili ed ecclesiastici che non sanno risolvere la questione, quindi l'imperatore convoca una nuova giuria, questa volta di ebrei battezzati, in grado di giudicare con maggiore cognizione di causa sull'argomento. La sentenza di assoluzione ribadirà che la *Torah* vieta non solo il sacrificio umano, ma anche il nutrirsi del sangue di qualsiasi animale (Colafemmina, 1999: 13 ss.).

Nel 1304 quest'accusa infamante ritorna a circolare come giustificazione agli arresti e alle conversioni forzate. Testimone dell'antigiudaismo – anche se da falso accusatore – è il predicatore toscano Giordano da Rivalto che riferisce di una conversione forzata nell'Italia meridionale, con sinagoghe trasformate in Chiese (Abulafia, 1996: 72 ss.).

Sullo sfondo delle conversioni forzate si staglia uno scenario tragico per gli ebrei dell'Italia Meridionale, attraversato da persecuzioni iniziate in Spagna nel 1391, con l'uccisione di 4.000 ebrei, e segnato dal notevole incremento dei *conversos* (convertiti al cattolicesimo), spesso sospettati di vivere sotto l'antica fede, fenomeno alla base dell'istituzione in Castiglia di quell'Inquisizione già attiva in Aragona. A seguito del *Gerush* del 1492 della Spagna, molti ebrei spagnoli trovano riparo temporaneamente nell'Italia meridionale, e tra questi il rabbino/teologo Yshaq Abrabanel (Lisbona 1437 – Venezia 1508), economista già ministro delle Finanze in Spagna, che soggiorna anche in Puglia (a Monopoli), dove scrive il suo commento al *Libro di Daniele*, prima di raggiungere Venezia (Laras, 2000: 70).

Gli Aragonesi coltivano una politica di accoglienza per gli ebrei "immigrati" dalla Spagna, rendendo il loro *status* giuridico simile a quello degli ebrei regnicoli. Yshaq Abrabanel è padre del poeta e medico Jehuda Leon (Lisbona 1460 ca. – Venezia 1530 ca.), noto come Leone Ebreo e autore dei *Dialoghi d'amore* (composti a Barletta), e del banchiere Samuele (Lisbona, 1473 – Ferrara, 1551), esponente di spicco degli ebrei della comunità di Napoli, tanto da poter negoziare con il viceré spagnolo o con il Regio Consiglio Collaterale – insieme al rappresentante degli ebrei di Bari – le condizioni della loro permanenza nel regno di Napoli, come risulta da un documento del 5 dicembre 1533, conservato nell'Archivio di Stato di Bari[8]. Il nome di Don Samuele Abrabanel si ritrova negli atti di un processo conservati all'Archivio di Stato di Napoli[9], conseguenti a una controversia insorta a proposito di un suo acquisto di cinquanta carri di grano alla fiera di Sant'Onofrio in Puglia (Patroni Griffi, 1997: 35-47). Si tratterebbe solo di una delle tante testimonianze relative alle diffuse attività commerciali intessute dalla comunità ebraica nell'ambito pugliese, se non fosse per il mutamento progressivo – dagli Angioini – del contesto ora sfavorevole agli ebrei.

La conquista spagnola del Regno di Napoli nel 1504 prelude a un periodo di decadenza per le comunità ebraiche dell'Italia meridionale, costrette a scegliere tra diaspora e conversioni forzate, entrambi casi che – comunque – comportano mutamenti di *status* giuridici (Zeldes 2008-2009: 43-70). Le due Prammatiche del 21 novembre 1510 (con re Ferdinando il Cattolico, viceré Raimondo da Cardona) con le quali si ordina agli ebrei e ai neofiti di lasciare il Viceregno di Napoli entro quattro mesi sono divulgate tramite stampe affisse ovunque ci fossero ebrei[10].

A duecento famiglie è concesso di restare fino all'espulsione "definitiva" del 1541 (31 ottobre), voluta da Carlo V e attuata dal viceré don Pedro da Toledo.

Alcuni documenti conservati nell'Archivio di Stato di Trani (i regesti in Colafemmina – Dibenedetto, 2003: 187-99) attestano la presenza degli ebrei a Trani ancora nel 1541, come confermato dalle frenetiche attività di dismissione degli affari commerciali in vista dell'esilio. Sta ormai per dissolversi – almeno nella storia ufficiale – la presenza ebraica a Trani, così come in tutto il Meridione.

Tra i protagonisti di atti di natura commerciale rogati dal notaio tranese Nicola de Fabritiis, negli 1539-1541, ci sono Helya de Moyse e suo figlio Rafael, Iacob de Elia e suo figlio Sciabadullo. Da atti raccolti nella *Chiave d'Oro de' Beneficii* si ritrova ancora nel 1541[11] la presenza di Iacovo de Elia Ebreo di Trani, al quale viene comminata la pena della confisca di quattro botteghe.

Nell'Archivio di Stato di Napoli è conservata un'ampia documentazione (sopravvissuta alle distruzioni belliche del 1943) sulle presenze ebraiche nel periodo aragonese e su quello del Viceregno spagnolo, che è dimostrativa della difficile sopravvivenza degli ebrei e, insieme, dei neofiti/ cristiani novelli, questi ultimi sempre sospettati e tenuti sotto controllo da parte dell'autorità al fine di stabilire l'applicabilità anche a loro delle Prammatiche di espulsione (Colafemmina 2009a).

Per ritornare alla storia generale, Carlo III di Borbone nel 1740 cerca di far riammettere gli ebrei nel Regno di Napoli, ma nel 1747 segue una nuova espulsione dovuta alle pressioni ecclesiastiche; infine Ferdinando II di Borbone, nel 1830, aprirà nuovamente le porte agli ebrei. Torneranno a Napoli in piccolo numero, ma questa volta per rimanere definitivamente (Ferorelli 1999: 248). Il rientro degli ebrei napoletani è legato all'impegno dei banchieri tedeschi Rothschild, che sovvenzionarono il ritorno dei Borbone tramite un ingente prestito. Nella sede della prima filiale italiana della banca Rothschild, aperta nel 1821 dal barone Adolf Carl Rothschild a Villa Pignatelli, una sala è adibita a oratorio. A seguito del trasferimento di molte famiglie a Napoli, dopo l'Unità d'Italia è costituita la Comunità israelitica, che acquisisce i locali per la realizzazione di una sinagoga al primo piano di un grande palazzo settecentesco in via Cappella Vecchia, attualmente sede della Comunità Ebraica di Napoli (http://www.napoliebraica.it).

Gli studi meridionalistici sull'Ebraismo nel contesto contemporaneo

Nell'ambito degli studi sulle presenze ebraiche in Italia, alcune ricerche condotte dall'Archivio di Stato di Bari e dalla Soprintendenza Archivistica della Puglia sono state promosse negli anni '80 in concomitanza con i Convegni Internazionali di "Italia Judaica", coordinati dalla Commissione mista per la storia e la cultura degli ebrei in Italia, composta da docenti universitari e archivisti italiani e israeliani. Il primo convegno della serie è stato organizzato a Bari nel 1981 dalla Commissione formata da Shlomo Simonsohn (Università di Tel Aviv), Giuseppe Sermoneta (The Hebrew University, Jerusalem), Vittore Colorni (Università di Ferrara) e dall'allora ministro per i Beni Culturali Fausto Pusceddu. Per la Puglia e il Meridione, nell'ambito dello stesso progetto condotto dall'Archivio di Stato di Bari diretto da Giuseppe Dibenedetto, sono stati editi i lavori e gli atti di convegno: *Italia Judaica. Atti del I Convegno internazionale* (Bari,

1981), MiBAC, Roma 1983; C. Colafemmina, P. Corsi, G. Dibenedetto (a cura di), *La presenza ebraica in Puglia. Fonti documentarie e bibliografiche* (Archivio di Stato, Bari 1981), D. Iannone (a cura di), *La presenza ebraica in Puglia: testimonianze archivistiche ed archeologiche*, Guida alla mostra (Bari, 1981); C. Colafemmina, P. Corsi, G. Dibenedetto (a cura di), *Gli Ebrei in Terra di Bari durante il Viceregno spagnolo. Saggio di ricerche archivistiche* (Grafiystem, Bari 2003). La Soprintendenza Archivistica per la Puglia (http://www.sapuglia.it) ha ripreso l'esperienza di lavoro già avviata con le ricerche e le attività promosse dal MiBAC- Ministero per i Beni e le Attività Culturali nei nuovi progetti "Archivi per l'Ebraismo" (con il contributo della Fondazione Cassa di Risparmio Puglia) e "Fonti e storie per l'Ebraismo" (con il contributo della Regione Puglia – Assessorato al Mediterraneo), coordinati dalla Soprintendente Maria C. Nardella insieme a chi scrive. I progetti, che si avvalgono di risorse tecnologiche (per la digitalizzazione e messa in rete), sono finalizzati anche alla costituzione di un Centro di Documentazione in collaborazione con altre realtà istituzionali e associative, come il CeRDEM – Centro di Ricerche e Documentazione sull'Ebraismo nel Mediterraneo.

In particolare, alla ricerca di documenti sulla Puglia e sull'Italia Meridionale si è dedicato Cesare Colafemmina (Epigrafia e Antichità Ebraiche, Università degli Studi di Bari e Università della Calabria), consigliere dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo (la ponderosa bibliografia è sul sito www.aisg.it). Affrontando nel suo ampio campo d'indagine la storia dell'Ebraismo dai primi secoli cristiani al periodo contemporaneo, con maggiori approfondimenti nelle epoche dal Tardoantico al Medioevo, Colafemmina ha messo in luce l'eredità ebraica dell'Italia meridionale (Lacerenza 2005: VIII) sotto i diversi aspetti della storiografia, delle fonti documentarie, dell'epigrafia, dell'archeologia e della letteratura.

Nel campo dell'archeologia l'indagine di Colafemmina ha preceduto a Venosa gli sterri e i restauri della Soprintendenza di Basilicata: ha scoperto nuove catacombe ebraiche e cristiane e nuovi settori – in particolare un'epigrafe consolare e un affresco nelle catacombe note dal 1853 (Colafemmina 1976: 149-165; Colafemmina 1977: 369-381; Colafemmina 1981: 443-451; Meyers 1983: 445-460) – e ha pubblicato nuove epigrafi ebraiche altomedievali (Colafemmina 2000: 65–81). L'ambito delle ricerche sui documenti, poi, è divenuto il suo terreno privilegiato per ricostruire il quadro delle presenze ebraiche nel Meridione dall'Altomedioevo all'espulsione dal Viceregno, allargando il panorama conoscitivo alle altre minoranze e alle convivenze con la società cristiana dell'epoca. Da studioso eclettico – nell'ambito dell'Italia meridionale e in particolare di Puglia, Basilicata e Calabria (così come Shlomo Simonsohn per la Sicilia), ma anche della diaspora fuori dai confini italiani – Colafemmina ha condotto una ponderosa opera di ricostruzione basata sulle fonti e sulle testimonianze storico–artistiche, intessendo le coordinate di una monumentale e sterminata mappa spazio-temporale tanto più definita, quanto più ci si riferisce a quello che è stato il ruolo della Puglia e delle regioni limitrofe tra il IX e l'XI secolo: un ruolo determinante per lo sviluppo della stessa diaspora nei secoli successivi. Tra i suoi meriti, Alessandro Musco gli riconosce una "capacità finale di saper proporre nuovi orizzonti e nuove strategie del sapere che non derivano mai dalla somma o dalla fila di tanti singoli pezzi messi assieme o messi l'uno dietro l'altro, ancorché numerosi e riccamente stracolmi di dati, quanto piuttosto […] nel saper proporre una visione unitaria e complessiva e nel saper mettere assieme con sguardo unitario i singoli pezzi per rilanciare l'interpretazione generale" (Musco

2011: XXVIII). A questa capacità va aggiunta una grande produttività di ricerche e pubblicazioni con propri mezzi e pochi supporti istituzionali. Come privato studioso Colafemmina nel 1985 ha fondato il Bollettino "Sefer Yuḥasin", dedicato alla pubblicazione di documenti, studi e notizie bibliografiche sulla storia dell'Ebraismo nell'Italia meridionale, e che dirige insieme alla collana "Judaica" edita da Messaggi (Cassano Murge – Bari).

Nell'ambito dell'apporto della civiltà ebraica alla formazione della società e della cultura occidentale, in particolare nel campo della conoscenza della storia e del patrimonio culturale ebraico dell'Italia meridionale, all'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" è attivo dal 2007, con la direzione di Giancarlo Lacerenza, il Centro di Studi Ebraici – CSE (http://www.unior.it), che offre occasioni di approfondimento, confronto e discussione sulla storia e la cultura ebraica, con approccio critico, scientifico e aconfessionale.

Dal punto di vista religioso, negli ultimi cinque anni nel Meridione si è registrato un fenomeno di ripresa del legame antico con le tradizioni ebraiche e di approfondimento del difficile e in gran parte insondabile rapporto con l'eredità dei neofiti, tanto da far parlare di una reviviscenza del culto ebraico in alcuni dei più antichi siti: Trani e Siracusa. Trani ha vissuto momenti importanti nella restituzione al culto ebraico della Sinagoga Scola Nova nel 2004 (v. figg. 3-4; sui restauri della Scola Nova: Mascolo 2012: 77-112), concessa dall'Amministrazione comunale alla Sezione di Trani della Comunità Ebraica di Napoli, guidata da Rav Scialom Bahbout (Rabbino Capo della Comunità di Napoli e del Sud Italia) e nell'essere stata la città capofila nella Giornata Europea della Cultura Ebraica del 2009. Quasi contemporaneamente è stata riaperta una Sinagoga a Siracusa per l'iniziativa di un gruppo condotto da Rav Stefano Isaac Di Mauro (proveniente dalla Comunità Ebraica di Miami), mosso dal desiderio di ritornare a pregare dopo cinquecento anni in ebraico nell'isola di Ortigia, dove sono ancora presenti le tracce di una Giudecca fiorente. Nel 2010, con la formazione di un Beth Din di rabbini ortodossi americani, si sono avute alcune conversioni, con il bagno rituale nel *miqweh* ortigiano (http://www.siciliaebraica.it; http://comunitaebraicadisiracusa.blogspot.com). Il 9 febbraio 2012 (17 Shevat 5772) nella Sinagoga di Siracusa è stata ripristinata l'antica ricorrenza del *"Purìm di Saragosa"*. Si tratta di uno dei *Purìm* "speciali" con cui alcune comunità ebraiche coltivano la memoria di scampati pericoli, tramite la lettura di rotoli scritti sull'archetipo della *Megillah* di Ester; in particolare, del *Purìm* di Siracusa è attestata la diffusione tra gli ebrei siracusani e anche saragozziani, soprattutto in Grecia dopo l'Editto di espulsione del 1492 (Burgaretta: 50-80).

"In tutto il mondo si assiste a una rinascita dell'Ebraismo" – spiega Rav Di Mauro – "segno che è tempo di svegliarsi e di tornare a casa. Questo fenomeno si registra soprattutto da parte dei discendenti di famiglie ebraiche, di cui alcuni possono provare la diretta appartenenza. Anche da parte del mondo religioso cristiano c'è una grande attenzione per lo studio delle radici comuni e delle tradizioni ebraiche". Il fenomeno ha interessato l'UCEI – Unione Comunità Ebraiche Italiane, che ha promosso il "Progetto Meridione" – coordinato nel 2011 da Rav Gadi Piperno –, con tre convegni nel 2011 a Torre Mileto (Sannicandro Garganico), Siracusa e Belvedere Marittimo.

Discorso a parte nel campo della rinascita dell'Ebraismo nell'Italia meridionale merita la vicenda singolare di Donato Manduzio (San Nicandro Garganico, 1885 – 15 marzo 1948), ispirato direttamente dalle letture bibliche, senza mediazioni, ad avvicinarsi all'Ebraismo ignorando

perfino l'esistenza stessa della religione ebraica nell'età contemporanea. In uno strano rapporto con le Comunità ufficiali, operando in una sorta di "meticciato" tra le tradizioni locali e le pratiche riprese dal Pentateuco secondo una sua interpretazione personale a cui non vorrà mai rinunciare, Manduzio dà vita a un vero e proprio gruppo di accoliti, i cui componenti in gran parte fanno *aliyah* migrando in Israele negli Anni '50, mentre nei pochi discendenti rimasti, facenti capo a un gruppo di donne, si è conservato a tal punto il legame con l'Ebraismo da vederlo rinnovato nelle recenti conversioni.

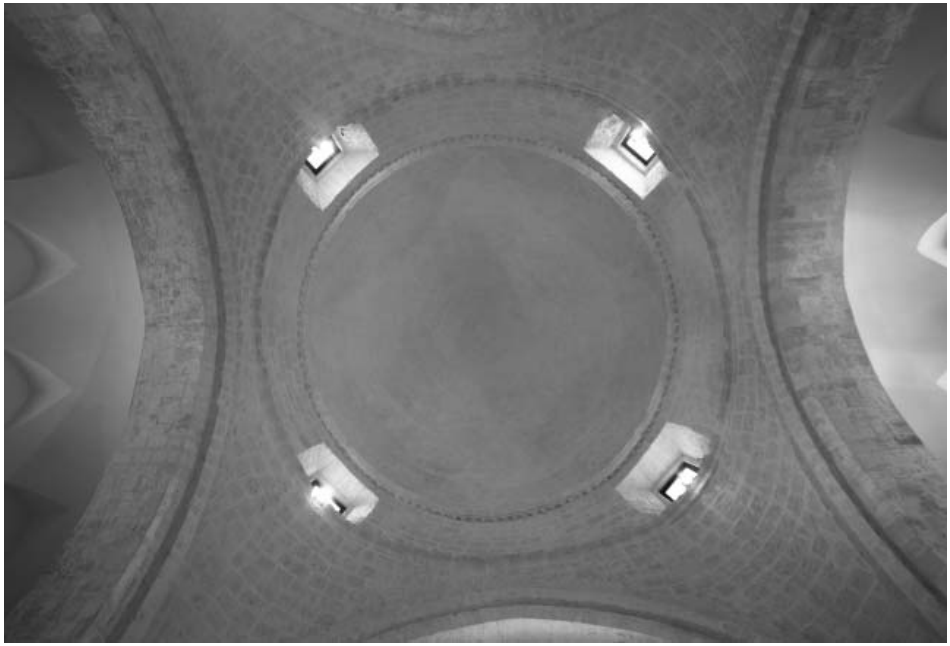


FIG. 1.
Trani, Sinagoga Scola Grande, *Interno della cupola*
(foto Beppe Gernone, Soprintendenza BSAE Puglia).

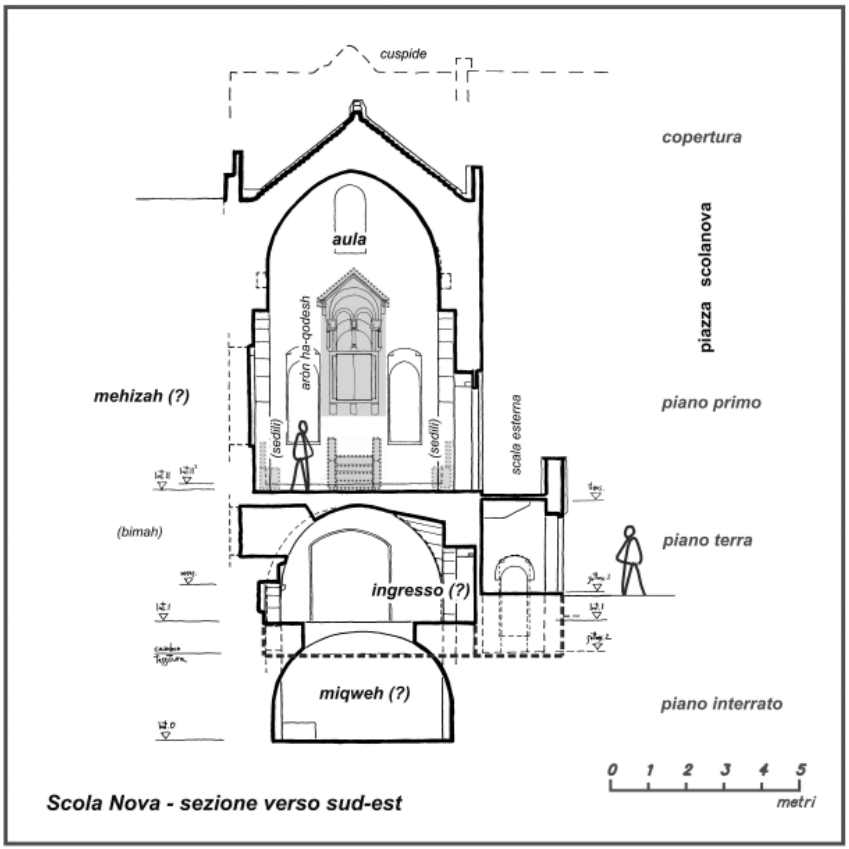


FIG. 2.
Trani, Sinagoga Scola Nova, Sezione trasversale
(rilievi di Giorgio Gramegna, 1992).

FIG. 3.
Trani, Sinagoga Scola Nova, *Aròn ha-Qodesh*, particolare
(foto Beppe Gernone, Soprintendenza BSAE Puglia).

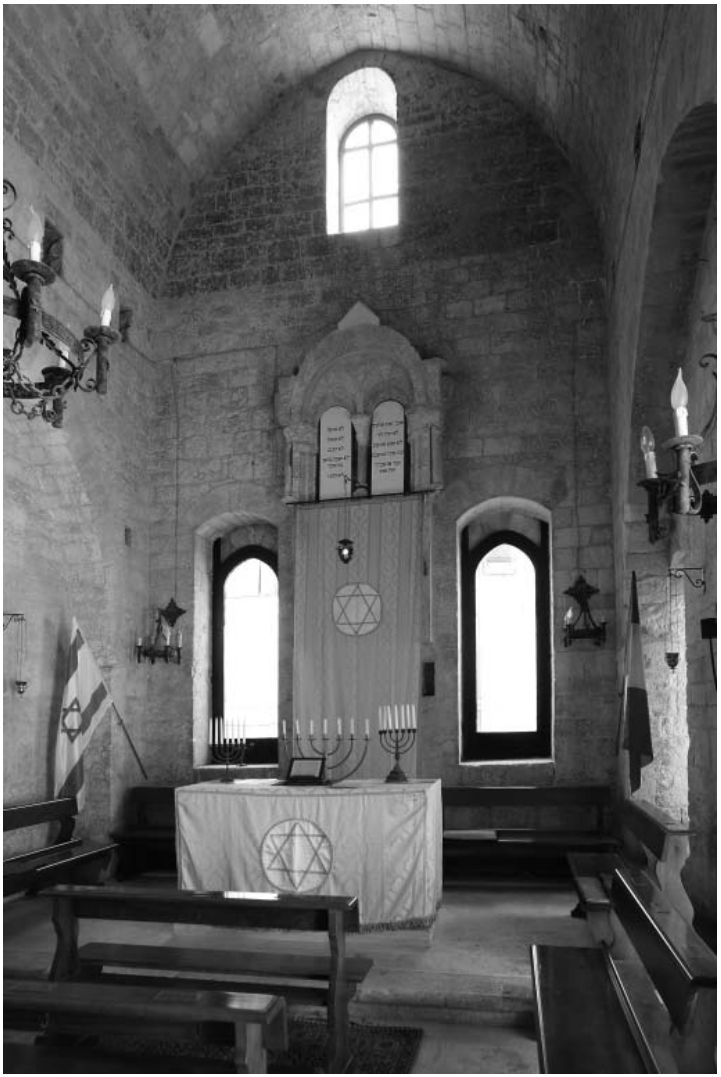


FIG. 4.
Trani, Sinagoga Scola Nova, *Interno*
(foto Beppe Gernone, Soprintendenza BSAE Puglia).

Note

1 I *ta'amim* – i più noti sono in particolare quelli tracciati dai mesoreti del IX sec. sopra e sotto il testo, congiuntivi o disgiuntivi – rientrano nell'ambito dei sistemi ecfonetici di notazione presenti nei manoscritti ebraici, siriaci, bizantini e copti dal 600 al 1000 e oltre.

2 La supremazia culturale di Bari era dimostrata dal detto riportato dal tosafista Rabbenu Tam (1110-1171) nel suo *Sefer ha-Yashar* ("Libro del giusto"): "Da Bari verrà la Legge e la Parola del Signore da Otranto".

3 Sono riconducibili a Otranto, secondo Mauro Perani e Alessandro Grazi (2006: 13-42), i frammenti ebraici n. 564, 574 e 330 (a e b) rinvenuti nell'Archivio di Stato di Bologna (ms. ASBO 564 e 574, due frammenti del T*almud Yerušalmi* e ms. ASBO 330; ms. ASBO 330.1 e 330.2, frammenti di un'antica copia di parti della *Mahberet* di Menahem ben Saruq, mentre i manoscritti integri sarebbero il ms. Vaticano ebraico 31 (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana) – che contiene il testo del *Midraš Sifra* sul *Levitico* (ff. 1*r*-112*r*); *Midraš Eliyyahu Rabba* (ff. 112*r*-159*r*); *Midraš Eliyyahu Zuta* (ff. 159*v*-167*v*) – e il ms. di Parma (Biblioteca Palatina) Parmense 3173, che contiene una copia completa della *Mišnah*.

4 *Privilegio di Enrico VI imperatore*, 1195, aprile 15, Barletta, copia su carta del sec. XVI, MSS. C.-223 [B], Trani, Capitolo Metropolitano.

5 *Privilegio di Federico II* (1221 aprile, Taranto), Pergamena n. 195 [A], Trani, Capitolo Metropolitano.

6 1556, febbraio 20, Trani, Biblioteca Comunale "G. Bovio", Trani, Mss. B 16, t. I, cc. 18*r-v*, pubblicato in Mascolo, 2011: pp. 58-67.

7 1327, 4 novembre, Avignone, Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 86, foll. 23*v*-24*r*; Ibidem, Reg. Aven. 29, fol. 631*r-v*, pubblicato in Simonsohn, 1991: 351-352 (doc. 335); cfr. Colafemmina 2007: 112-113.

8 1533, dicembre 5, not. Francesco Giacomo Filippucci, ASBA, prot. n. 120, aa. 1534 – 1538, cc. 65*v*-66*r-v* (pubblicato in: Colafemmina-Corsi-Dibenedetto, 1981: 78-79); tra i sottoscrittori della delega a procuratore per gli ebrei della Giudecca di Bari c'è anche un *Helias de Trano alias de Perens*.

9 *Super voce frumentorum. Acta Simonis Abravanel et aliorum Hebreorum appellantium*, ASNA, fasc. fondo *Pandetta Nuovissima*, fasc. n. 3854, fascio 249.

10 L'unica copia a stampa della prima Prammatica di espulsione dei Giudei dal Viceregno di Napoli è conservata alla Biblioteca del Jewish Theological Seminary of America di New York; della seconda è stata rinvenuta solo una trascrizione di Notar Giacomo, conservata nella Biblioteca Brancacciana. Per i testi: Colafemmina, 2010b, pp. 3-9. Sul cinquecentenario del *Gerush* dell'Italia Meridionale: Lacerenza, Giancarlo (a cura di), 2012; ben Shimon, Moshé *et alii*, 2011.

11 1541, maggio 5, Trani, Mss. B 16, t. I, c. 211*r-v*, Trani, Biblioteca Comunale "G. Bovio".

Riferimenti bibliografici

Abulafia, David

1996 "L'età sveva e angioina", in Fonseca, Cosimo Damiano; Luzzati, Michele Tamani, Giuliano; Colafemmina, Cesare (a cura di), *L'Ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541: società, economia, cultura. Atti del IX Congresso internazionale dell'Associazione Italiana per lo studio del Giudaismo* (Potenza-Venosa, 20-24 settembre 1992), Galatina (Le), pp. 65-78.

Babudri, Francesco

1959 *L'*Exultet *di Bari del sec. XI*, Società di Storia Patria per la Puglia, Bari.

Belli D'Elia, Pina
1996, "La cultura artistica", in Fonseca, Cosimo Damiano; Luzzati, Michele Tamani, Giuliano; Colafemmina, Cesare (a cura di), *L'Ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541: società, economia, cultura. Atti del IX Congresso internazionale dell'Associazione Italiana per lo studio del Giudaismo* (Potenza-Venosa, 20-24 settembre 1992), Galatina (Le), pp. 203-215.

ben Paltiel, Aḥima'Az
2001 *Sefer Yuḥasin. Libro delle discendenze. Vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX-XI*, a cura di Colafemmina, Cesare, Messaggi, Cassano Murge (Ba).

ben Shimon, Moshé; Boccara, Elia; Caro, Luciano; Colafemmina, Cesare; Cunz, Martin; Di Cave, Claudia; Morselli, Marco; Segre, Bruno.
2011 *Gerush 1492-1510. Espulsione degli Ebrei dalla Sicilia e dal Meridione d'Italia*, Amicizia Ebraico-Cristiana di Torino, Torino.

Benedetto, Marienza
2010 *Un enciclopedista ebreo alla corte di Federico II. Filosofia e astrologia nel* Midrash ha-ḥokman *di Yeudah ha-Cohen*, Dipagina, Bari.

Bonfil, Roberto
1983 "Tra due mondi. Prospettive di ricerca sulla storia culturale degli Ebrei dell'Italia meridionale dell'alto medioevo", in *Italia Judaica. Atti del I convegno internazionale* (Bari 18 – 22 maggio 1981), Ministero per i Beni Culturali e Ambientali. Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Roma, pp. 135-210.

Burgaretta, Dario,
2006 "Il *Purim* di Siracusa alla luce dei testimoni manoscritti", in Perani, Mauro (a cura di), *L'Ebraismo dell'Italia Meridionale nel contesto mediterraneo. Nuovi contributi*, Atti del XIX convegno internazionale dell'AISG (Siracusa 25-27 settembre 2005) «Materia giudaica», Rivista dell'associazione italiana per lo studio del giudaismo, XI/1-2 (2006), Giuntina, Firenze, pp. 50-80.

Colafemmina, Cesare
1976 *Iscrizioni paleocristiane di Venosa*, in «Vetera Christianorum» 13 (1976), pp. 149-165.
1977 "Nuove scoperte nella catacomba ebraica di Venosa", in «Vetera Christianorum» 15, pp. 369-381.
1981 "Saggio di scavo in località Collina della Maddalena a Venosa. Relazione preliminare", in «Vetera Christianorum» 18, pp. 443-451.
1983 "Archeologia ed epigrafia ebraica nell'Italia meridionale", in *Italia Judaica. Atti del I convegno internazionale* (Bari 18 – 22 maggio 1981), Ministero per i Beni Culturali e Ambientali. Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Roma, pp. 199-210.

1995 “«Da Bari uscirà la Legge e la parola del Signore da Otranto». La cultura ebraica in Puglia nei secoli IX-XI”, in «Sefer Yuḥasin», Anni X-XI, Messaggi, Cassano Murge (Ba), pp. 3-21.
1997a “Gli Ebrei, la Puglia e il mare”, in Cassano, Raffaella; Lorusso Romito, Rosa; Milella, Marisa (a cura di), *Andar per mare. Puglia e Mediterraneo tra mito e storia*, Catalogo della Mostra (Bari, Castello Svevo 14 giugno – 16 novembre 1997), Mario Adda, Bari, pp. 307-312.
1997b La cultura nelle giudecche e nelle sinagoghe, in Musca, Giosuè (a cura di), Centri di produzione della cultura nel Mezzogiorno normanno-svevo. Atti delle dodicesime giornate normanno-sveve (Bari, 17-20 ottobre 1995), Dedalo, Bari, pp. 89-118.
1998-9 “«Da Bari uscirà la Legge e la parola del Signore da Otranto». La cultura ebraica in Puglia nei secoli IX-XI”, in «Sefer Yuḥasin», Anni XIV-XV, Messaggi, Cassano Murge (Ba), pp. 3-16.
1998 “La cultura nelle giudecche e nelle sinagoghe”, in Musca, Giosuè (a cura di), *Centri di produzione della cultura nel Mezzogiorno normanno-svevo. Atti delle dodicesime giornate normanno-sveve* (Bari, 17-20 ottobre 1995), Dedalo, Bari, pp. 89-118.
1999 “Gli ebrei in Puglia al tempo di Federico II” e “Momenti di vita ebraica tranese nei secoli XXV-XVI”, in *Aspetti della storia degli Ebrei in Trani e in Bisceglie e vicende tranesi dal sec. IX*, Regione Puglia CRSEC – Centro Regionale di Servizi Educativi e Culturali – Trani, Terlizzi (Ba), pp. 9-33 e 35-55.
2000 “Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy”, in Garvin, Barbara; Cooperman, Bernard (a cura di), *The Jews of Italy. Memory and Identity*, University Press of Maryland, Bethesda, pp. 65-81.
2002 “Gli ambienti ebraici meridionali e le Crociate”, in Musca, Giosuè (a cura di), *Il Mezzogiorno normanno svevo e le crociate. Atti delle quattordicesime giornate normanno-sveve* (Bari, 17-20 ottobre 2000), Centro Studi Normanno Svevo, Dedalo, Bari, pp. 397-406.
2005 “La conversione al Giudaismo di Andrea, arcivescovo di Bari: una suggestione per Giovanni-Ovadiah da Oppido”, in De Rosa, Antonio – Perani, Mauro (a cura di), *Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell’età normanna. Atti del convegno internazionale* (Oppido Lucano 28-30 marzo 2004), Giuntina, Firenze, pp. 55-65.
2006 *Mosè nelle nostre terre*, Schena, Fasano.
2007 “Gli Ebrei e la Puglia”, in *Accademia Pugliese delle Scienze. Atti e relazioni*, Classe di scienze morali. Classe di scienze fisiche, mediche, naturali, vol. 52 (2001-2005), Adda, Bari, pp. 103-113.
2009a *Documenti per la storia degli ebrei in Puglia nell’Archivio di Stato di Napoli*, Messaggi, Cassano Murge (Ba).
2009b “Gli ebrei a Trani”, “Il cimitero e la cripta”, in Colafemmina, Cesare; Gramegna, Giorgio, *Sinagoga Museo S. Anna. Guida al Museo*, Messaggi, Cassano Murge (Ba), pp. 36-60 e 172-207.
2010 “Gli Ebrei in Puglia e Federico II”, in Abbate, Francesco (a cura di), *Arte in Puglia dal Medioevo al Settecento. Il Medioevo*, catalogo della Mostra (Foggia, 18 febbraio – 30 aprile 2010), De Luca, Roma, pp. 229-254; schede catalogo 246-251.
2010b, “1510, novembre 21: le Prammatiche di espulsione degli Ebrei e dei Neofiti dal regno di Napoli”, in «Sefer Yuḥasin», Anno XXVI, Messaggi, Cassano Murge (Ba), pp. 3-9.

Colafemmina, Cesare; Corsi, Pasquale; Dibenedetto Giuseppe (a cura di)
1981 *La presenza ebraica in Puglia. Fonti documentarie e bibliografiche*, Archivio di Stato di Bari, Bari.

Colafemmina, Cesare; Dibenedetto, Giuseppe (a cura di)
2003, *Gli Ebrei in Terra di Bari durante il Viceregno spagnolo. Saggio di ricerche archivistiche*, Grafiystem, Bari.

De Robertis, Antonio N.
1986 "La normativa federiciana sulle orme dei predecessori in due carte della città di Trani", in *Atti delle seste giornate federiciane* (Oria, 22-23 ottobre 1983), Società di Storia Patria per la Puglia, Bari, pp. 239-249.

Fabris, Dinko
1993 "Vita musicale a Bari da Medioevo al Settecento", in Fabris, Dinko – Renzi, Marco (a cura di), *La musica a Bari dalle cantorie medievali al Conservatorio Piccinni*, Levante, Bari.

Ferorelli, Nicola
1990 *Gli Ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, a cura di Patroni Griffi, Filena, (riedizione dal 1915), Dick Peerson, Napoli.

Fubini, Enrico
1999 "Canto ebraico: tra permessi e divieti", in «Rivista Internazionale di Musica Sacra», nuova serie, XX, n. 1, LIM, Lucca 1999, pp. 17-26.
2005 "La musica e il sacro nella tradizione ebraica", in De Rosa, Antonio – Perani, Mauro (a cura di), *Giovanni-Ovadiah da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna. Atti del convegno internazionale* (Oppido Lucano 28-30 marzo 2004), Giuntina, Firenze, pp. 237-241.

Gramegna, Giorgio
2010 "Le Sinagoghe e la Sezione Ebraica del Museo diocesano di Trani", in Abbate, Francesco (a cura di), *Arte in Puglia dal Medioevo al Settecento. Il Medioevo*, catalogo della Mostra (Foggia, 18 febbraio – 30 aprile 2010), De Luca, Roma, pp. 235-239.

Houben, Hubert
1996 "Gli ebrei nell'Italia meridionale tra la metà dell'XI e l'inizio del XIII secolo", in Fonseca, Cosimo Damiano – Luzzati, Michele – Tamani, Giuliano – Colafemmina, Cesare (a cura di), *L'Ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541: società, economia, cultura. Atti del IX Congresso internazionale dell'Associazione Italiana per lo studio del Giudaismo* (Potenza-Venosa, 20-24 settembre 1992), Galatina (Le), pp. 47-63.

Iannone, Damiana (a cura di)
1981 *La presenza ebraica in Puglia: testimonianze archivistiche ed archeologiche*, Guida alla Mostra organizzata in occasione del convegno "Italia Judaica", Archivio di Stato di Bari (18-22 maggio 1981).

Iacobini, Antonio
2010 "'*Barisanus … me fecit*'. Nuovi documenti sull'officina di Barisano da Trani", in Quintavalle, Arturo Carlo (a cura di), *Medioevo: le officine*, Atti del Convegno internazionale di studi (Parma, 22-27 settembre 2009), Electa, 190-206.

Lacerenza, Giancarlo (a cura di)
2004 *Šabbeṯay Donnolo. Scienza e cultura ebraica nell'Italia del secolo X*, Università degli studi di Napoli "L'Orientale", Napoli.
2005 *Hebraica hereditas. Studi in Cesare Colafemmina*, Università degli studi di Napoli "L'Orientale", Napoli.
2012 *1510-2010 Cinquecentenario dell'espulsione degli Ebrei dall'Italia Meridionale. Atti del Convegno internazionale* (22-23 novembre 2010, Napoli), Università degli studi di Napoli "L'Orientale" Centro di Studi Ebraici.

Laras, Giuseppe
2000 "Il contributo del mondo sefardita alla cultura europea", in Bidussa, David – Collotti Pischel, Enrica – Scardi, Raffaella (a cura di), *Identità e storia degli Ebrei*, Franco Angeli, Milano, p. 68-74.

Lambertini, Cesare
1533 *Tractatus de iure patronatus, Liber Primus*, Venezia.

Levi, Leo
1975 "Giovanni da Oppido, il proselito normanno: un musicista pellegrino del XII secolo", in Borrano, Pietro (a cura di), *Antiche civiltà lucane. Atti del convegno di studi di archeologia, storia dell'arte e del folklore* (Oppido Lucano, 5-8 aprile 1970), Congedo, Galatina, pp. 203-216.
1999 "Sul rapporto tra il canto sinagogale in Italia e le origini del canto liturgico italiano", in «Rivista Internazionale di Musica Sacra», nuova serie, XX, n. 1, LIM, Lucca 1999, pp. 207-247.
2003 "Canti tradizionali e tradizioni liturgiche. Ricerche e studi sulle tradizioni musicali ebraiche e sui loro rapporti con il canto cristiano (1954-1971), riedizione critica a cura di Leydi, Roberto, con la collaborazione di Baroffio, Giacomo, LIM, Lucca.

Magistrale, Francesco
1995 "La cultura scritta latina e greca: libri, documenti, iscrizioni", in Calò Mariani, Maria Stella (a cura di), *Federico II. Immagine e potere*, catalogo della Mostra (Bari, Castello Svevo 4 febbraio – 17 aprile 1995), Marsilio, Venezia, pp. 125-147.

Mascolo, Mariapina
2010 "La musica e la sua rappresentazione iconografica", in Abbate, Francesco (a cura di), *Arte in Puglia dal Medioevo al Settecento. Il Medioevo*, catalogo della Mostra (Foggia, 18 febbraio – 30 aprile 2010), De Luca, Roma, pp. 255-264; schede catalogo pp. 265-285.
2011 "Documenti sugli Ebrei a Trani nella *Chiave d'oro de' Beneficii* di Vincenzo Manfredi", in «Sefer Yuḥasin», Anno XVII, Messaggi, Cassano Murge (Ba), pp. 53-83.

2012 “Le Sinagoghe tranesi di Scola Nova e Scola Grande nel Novecento tra vincoli, restauri e valorizzazione”, in «Sefer Yuḥasin», Anno XVIII, Messaggi, Cassano Murge (Ba), pp. 77-112.

Meyers, Eric M.
1983 “Reports on the excavations at the Venosa catacombs”, in «Vetera Christianorum» 20, pp. 445-460.

Musca, Giosuè
1967 *L’emirato di Bari*, Dedalo, Bari.

Musco, Alessandro
2011 “Cultura e filosofia degli Ebrei di Sicilia nel medioevo mediterraneo. Appunti e considerazioni bibliografiche”, in Musco, Alessandro (a cura di), *La cultura ebraica in Sicilia tra XI e XV secolo. Seminario Internazionale* (Palermo, 17-19 giugno 2004) «Schede medievali» numero 47 gennaio-dicembre 2009, pp. IX-XXXVI.

Kelly, Thomas Forrest,
1994 “Gli Exultet. Cerimonia liturgica e melodia”, in Cavallo, Guglielmo, *Exultet. Rotoli liturgici del medioevo meridionale*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, pp. 19-51.

Orofino, Giulia
2010 “Eine neue Welt: Geschichte und Wissenschaft in der staufischen Buchmalerei Süditaliens”, *Die Staufer und Italien*, Wieczorek, Alfried – Schneidmüller, Bernd – Weinfurter, Stefan, Theiss, Stuttgart, pp. 373-384.

Pasquale, Margherita
1997 “Il castello di Trani. Vite e volti di un castello di Puglia”, in AA.VV., *Il Castello Svevo di Trani*, Electa, Napoli, pp. 15-131.
2010 “Aspetti filoebraici nell’arte in Puglia d’età normanno sveva”, in Mascolo, Mariapina (a cura di), *Sezione Ebraica. Arte in Puglia dal Medioevo al Settecento*, «LibrArte» n. 2, Bari, pp. 16-33.
2011 c.s. “La cattedrale di Trani e il contributo della comunità Ebraica”, in Mascolo, Mariapina (a cura di), *Itinerari in Puglia. Il Medioevo*, «LibrArte» n. 4, Bari.

Patroni Griffi, Filena
1997 “Una controversia tra Samuele Abravanel e i massari di Foggia (1538-1540)”, in «Sefer Yuḥasin», Anno XIII, Messaggi, pp. 34-44.

Perani, Mauro
1991 in “Una menzione di Obadiah il Proselito da Oppido Lucano in un commento a Proverbi 19,14 di Shemariah Ben Elijah Ben Jacob Ikriti”, in «Sefer Yuḥasin», Anno VII, Messaggi, pp. 3-15.

Perani, Mauro; Grazi, Alessandro
2006 "La 'scuola' dei copisti ebrei pugliesi (Otranto?) del sec. XI. Nuove scoperte", in Perani, Mauro (a cura di), *L'Ebraismo dell'Italia Meridionale nel contesto mediterraneo. Nuovi contributi*, Atti del XIX convegno internazionale dell'AISG (Siracusa 25-27 settembre 2005) «Materia giudaica», Rivista dell'associazione italiana per lo studio del giudaismo, XI/1-2 (2006), Giuntina, Firenze, pp. 13-42.

Pietropaolo, Lisa
2003 "La ceramica sveva in Italia meridionale", in Pietropaolo, Lisa – Tocci, Michela (a cura di), *Alla corte di Federico II. Le ceramiche sveve di Lucera a Castel del Monte*, Catalogo della mostra, Bari.

Putzu, Vadim
2004 *Shabbetai Donnolo. Un sapiente ebreo nella Puglia bizantina altomedievale*, (Iudaica; 3), Messaggi, Cassano Murge (Ba).

Reich, Steve
1994 "La cantillazione ebraica e il suo influsso sulla composizione" ("Hebrew Cantillation as an influence on composition" 21 aprile 1982), in Restagno, Enzo (a cura di), *Reich*, EDT, Torino, pp. 219-231

Saban, Giacomo
2010 "Cultura e arte dell'ebraismo pugliese", in Abbate, Francesco (a cura di), *Arte in Puglia dal Medioevo al Settecento. Il Medioevo*, catalogo della Mostra (Foggia, 18 febbraio – 30 aprile 2010), De Luca, Roma, pp. 223-235.

Simonsohn, Shlomo
1972 "Italy", in Wigoder, Geoffrey (a cura di), *Jewish Art and Civilization*, Weindenfeld & Nicolson, Gerusalemme, 171-212.
1991 *The Apostolic See and the Jews. Documents: 492-1404*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Text 94, Toronto.

Spagnoletto, Amedeo
2010 "La mezuzà di Trani. Prime indagini conoscitive", in Abbate, Francesco (a cura di), *Arte in Puglia dal Medioevo al Settecento. Il Medioevo*, catalogo della Mostra (Foggia, 18 febbraio – 30 aprile 2010), De Luca, Roma, pp. 241-245.

Treitler, Leo
2003 -revised edition 2007, *With Voice and Pen. Coming to Know Medieval Song and How It Was Made* (con Cd), Oxford University Press, New York.

Vona, Fabrizio
2010 "Officine fusorie e porte di bronzo in Puglia: alcune considerazioni", in Abbate, Francesco (a cura di), *Arte in Puglia dal Medioevo al Settecento. Il Medioevo*, catalogo della Mostra (Foggia, 18 febbraio – 30 aprile 2010), De Luca, Roma, pp. 205-213.

von Falkenhausen, Vera
1996 "L'Ebraismo dell'Italia meridionale nell'Età bizantina (secoli VI-X)", in Fonseca, Cosimo Damiano; Luzzati, Michele; Tamani, Giuliano; Colafemmina, Cesare (a cura di), *L'Ebraismo dell'Italia meridionale peninsulare dalle origini al 1541: società, economia, cultura. Atti del IX Congresso internazionale dell'Associazione Italiana per lo studio del Giudaismo* (Potenza-Venosa, 20-24 settembre 1992), Galatina (Le), pp. 25-46.

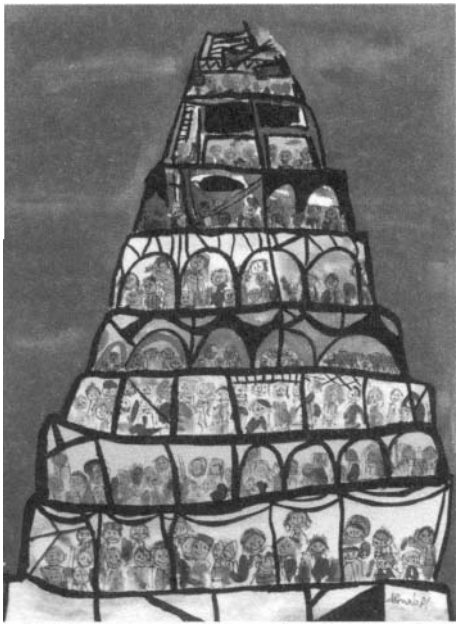
Whitehouse, David
1984 "La ceramica da tavola nell'Apulia settentrionale nel XIII e XIV secolo", in *La ceramica medievale di S. Lorenzo Maggiore in Napoli nel quadro della produzione dell'Italia centro-meridionale e i suoi rapporti con la ceramica islamica. Atti del Convegno* (Napoli, 1984), vol. 2, pp. 417-427.

Winkelmann, Eduard August
1880 *Acta Imperii inedita saeculi XIII et XIV*, Innsbruck.

Zeldes, Nadia
2008-2009 "Universitas Neophitorum". Legal aspects of the mass-conversion in Southern Italy and Sicily", in «Sefer Yuḥasin», Anno XXIV-XXV, Messaggi, Cassano Murge (Ba), pp. 43-70.

Moira De Iaco

BABELE, LE LINGUE DEI MONOTEISMI, LA PACE PREVENTIVA



Il Dio unico è la cifra assoluta dell'aggressività umana.
Non si esce dalla cultura di guerra se non si esce
dalla cultura del monoteismo sacrale.
E. Balducci

1. *La Torre di Babele: l'unità che si rende molteplice*

Ciascun monoteismo nel professare la fede in un Dio unico, supremo, pone le condizioni per perniciosi sbocchi fondamentalisti. Questo unico Dio, infatti, nei racconti di ciascun monoteismo, si manifesta in forme dogmatiche diverse, spesso in contraddizione e in conflitto l'una con l'altra. Il linguaggio in cui egli viene raccontato è rivendicazione di un'unicità che, inevitabilmente, si contrappone a un'altra unicità, visti i diversi monoteismi che si sono via

via affermati nel corso della storia. È una questione di *uno*, Dio, e di *molteplice,* molteplici forme religiose in cui si pensa questa unicità, e tale questione viene messa in luce in modo emblematico nel mito della Torre di Babele, nel quale la confusione linguistica inflitta agli uomini come punizione divina, si pone come condizione della molteplicità delle lingue del monoteismo. L'origine della diversità linguistica non è altro che la compromissione della comprensione tra gli uomini per via della diversità culturale che da essa scaturisce. Parlare diverse lingue vuol dire infatti costruire mondi diversi e, quindi, non riuscire più a comprendersi in modo ovvio e immediato. Non ci sarebbero diversi monoteismi se non ci fossero diverse lingue, non ci sarebbero guerre culturali, guerre di religioni, se non ci fosse incomprensione tra i popoli, ossia incapacità d'ascolto, da parte di ciascun popolo, della singolarità altrui. Le barriere della diversità, presupposto del conflitto, possono essere ripensate a partire proprio dal mito della Torre di Babele.

> Tutta la terra aveva una sola lingua e le stesse parole. Emigrando dall'oriente gli uomini capitarono in una pianura nel paese di Sennaar e vi si stabilirono. Si dissero l'un l'altro: "Venite, facciamoci mattoni e cuociamoli al fuoco". Il mattone servì loro da pietra e il bitume da cemento. Poi dissero: "Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra". Ma il Signore scese a vedere la città e la torre che gli uomini stavano costruendo. Il Signore disse: "Ecco, essi sono un solo popolo e hanno tutti una lingua sola; questo è l'inizio della loro opera e ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile. Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro". Il Signore li disperse di là su tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città. Per questo la si chiamò Babele, perché là il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse su tutta la terra (Genesi, cap. 11, versi 1-9).

La dispersione e l'incomprensione che deriva dalla confusione linguistica inflitta da Dio, fanno sì che gli uomini comincino a raccontare Dio diversamente: diverse lingue qui significa infatti diverse religioni, o meglio, diversi monoteismi. Diverse lingue però qui significa anche fuoriuscita dai perniciosi vincoli di un'unica identità monolitica, significa frammentazione, significa moltiplicazione dell'uno.

> E la costruirono per quaranta anni e, per tre anni, stettero a costruir mattoni ognuno della fronte (= larghezza') di tre, dello interno (= profondità, lunghezza') di dieci e della altezza di tre. Ed essa si innalzò per 5433 cubiti, due spanne e quindici me'eraf. E ci disse il Signore, nostro Dio: "Ecco, erano un sol popolo. Hanno cominciato a lavorare ed ora nessuno di loro la finirà. Venite! Scendiamo e confondiamo le loro lingue: l'uno non comprenderà la parola dell'altro e sian dispersi fra i paesi e i popoli e non vi sia più, così, fra di loro, un solo modo di intendersi, fino al giorno del giudizio". E il Signore discese, e noi con Lui, per vedere la città e la torre che i figli degli uomini avevano costruito. Ed (Egli) confuse tutte le parole dei loro linguaggi e l'uno non intese più le parole dell'altro e interruppero, allora, la costruzione della città e della torre. E, perciò, tutta la terra di Senaor fu chiamata Babele poiché colà il Signore disgregò tutti i linguaggi dei figli degli uomini e di là furono dispersi in tutti i loro paesi, ognuno secondo il proprio linguaggio e la propria nazione. E il Signore mandò un gran vento sulla torre e la abbatté a terra ed

ecco, (là), quella torre, fra la terra di Assur e di Babilonia, nella terra di Sinaar e si chiama Deqat' (Giubilei, cap 10, versi 18-26).

Ciò che nel mito appare come una punizione giacché causa di incomprensione e di frammentarietà, diventa in realtà occasione per rifuggire i pericoli di un'identità unica e unitaria. Nel mito della Torre, infatti, l'unità della lingua comune rappresenta il pericolo, in quanto espressione dell'irrefrenabile volontà umana di dominio, e la molteplicità che le viene contrapposta, o meglio, sostituita, si propone invece come superamento dell'illimitata fiducia dell'uomo nella propria volontà e come espressione della necessità di interrelazione con l'alterità. In tale prospettiva possiamo guardare la costruzione della Torre come un "arrogante progetto: un unico labbro, un'unica lingua, un'unica volontà. Perché se la lingua è univoca e unica, se è la stessa per tutti, sarà facile volere la stessa cosa e metterla in atto" (D. Di Cesare, 2011: 11).

L'aspirazione a questa costruzione costituisce dunque l'abuso dell'unità linguistica da parte degli uomini.

Dio interviene facendo crollare tale unità: crea la barriera insuperabile della diversità linguistica che separa ciascun singolo parlante dall'altro, instaurando l'incomprensione tra gli uomini (*ibid.*). Se prima di Babele tutti parlavano di Dio con le stesse parole e c'era una comunione in questa sua unicità fuor di incomprensione, ora le parole non sono più *le stesse per tutti* e ciò porta inevitabilmente a un'incomprensione tra i parlanti e tra le religioni che da questa 'confusione' sono nate. Se prima bastava parlare tutti la stessa lingua per ritrovarsi uniti negli intenti, per sentirsi forti della possibilità di realizzare la propria unica volontà, ora gli uomini si ritrovano frammentati nelle loro molteplici singolarità, costretti a rinunciare al loro progetto di dominio del mondo verso un ricongiungimento con Dio, condannati a parole altre, piuttosto che a parole uniche, identiche, condannati alla reciproca incomprensione e costretti perciò alla costante ricerca dell'altro, quell'altro che prima era ovvia presenza già da sempre compresa, riportati dal pernicioso dominio dell'univoco parlare alla necessità dell'ascolto della diversità dialogica.

Diverse lingue dunque diversificano il parlare degli uomini. Tuttavia, giacché ciascuna lingua risulta intrecciata con la prassi quotidiana dei parlanti in cui si dà e vive, occorre sottolineare che essa non potrà mai subire invenzioni o modificazioni sulla base dell'iniziativa individuale: una lingua nasce e si evolve sempre nella reciprocità di almeno due singoli. La creazione o la modificazione linguistica, infatti, necessita sempre del riconoscimento e quindi dell'accettazione da parte dell'altro. Una lingua è un'istituzione sociale, pertanto è intrecciata con le pratiche di vita degli uomini, con le loro abitudini, con i loro costumi. Questi ultimi alimentano la diversità linguistica: viceversa, le lingue stesse connotano le differenti pratiche di vita degli uomini e le tramandano arricchendole.

La lingua può perciò rivelare la peculiarità spirituale di un popolo, in un determinato periodo storico, in un determinato luogo della terra, in cui essa è nata e si è sviluppata. Un popolo spogliato della propria lingua sarebbe dunque un popolo denudato della propria cultura.

Un populu
mittitulu a catina
spugghiatulu
attuppatici a vucca,
è ancora libiru.

Livatici u travagghiu
u passaportu
a tavola unni mancia
u lettu unni dormi
è ancora riccu.

Un populu,
diventa poviru e servu
quannu ci arribbanu a lingua
addutata di patri:
è persu pi sempri.

Diventa poviru e servu
quannu i paroli non figghianu paroli
e si manciunu tra d'iddi.

Minn'addugnu ora,
mentri accordu a chitarra du dialettu
ca perdi na corda lu jornu.

Mentri arripezzu
a tila camulata
chi tesseru i nostri avi
cu lana di pecuri siciliani
e sugnu poviru
haiu i dinari
e non li pozzu spènniri,
i giuielli
e non li pozzu rigalari;
u cantu,
nta gaggia
cu l'ali tagghati

U poviru,
c'addatta nte minni strippi
da matri putativa,
chi u chiama figghiu pi nciuria.

Nuàtri l'avevamu a matri,
nni l'arrubbaru;
aveva i minni a funtani di latti
e ci vippiru tutti,
ora ci sputanu.

Nni ristò a vuci d'idda,
a cadenza,
a nota vascia
du sonu e du lamentu:
chissi non nni ponnu rubari.

Nni ristò a sumigghianza,
l'annatura,
i gesti,
i lampi nta l'occhi:
chissi non ni ponnu rubari.

Non nni ponnu rubari,
ma ristamu poviri
e orfani u stissu.

(I. Buttitta, *Lingua e Dialetto*, 1970)

Tale intreccio tra lingua e cultura ci dice qualcosa circa il coinvolgimento della lingua nella religione: le lingue sono per i popoli i luoghi di incontro delle religioni. L'indagine delle condizioni di possibilità di dialogo tra le religioni non può dunque prescindere da quella delle condizioni di possibilità della lingua in cui ciascuna religione si manifesta. *Dia-logos*, come scrive Panikkar, "non significa solo procedere attraverso il *logos*", bensì significa anche aprirsi un vero e proprio «varco attraverso il *logos*" (Pannikkar 2001: 51).

2. *Globalizzazione: l'incontro di parole indispensabile tra le religioni*

L'incontro delle religioni oggi giorno è rapido e vitale giacché rapidi e vitali sono gli incontri tra le culture: con Raimon Panikkar possiamo osservare come «ciò che un tempo avveniva per lenta assimilazione, osmosi e reazioni a incontri spontanei o coscientemente cercati», si sia ormai eccessivamente accelerato (ivi: 21). Fenomeni globali, inglobanti, quali "l'ubiquità della scienza e della tecnologia moderne, dei mercati mondiali, delle organizzazioni internazionali e delle corporazioni transnazionali, così come le innumerevoli migrazioni di lavoratori e la fuga di milioni di rifugiati – per non parlare dei turisti – rende l'incontro di culture e religioni ine-

vitabile e indispensabile insieme" (ivi: 21-22. V. anche a tale proposito Ponzio2009). Alla luce di questa globalizzazione, ciascuno di noi non può più considerarsi individuo isolato e indivisibile, ma deve piuttosto guardarsi ed essere guardato come singolo già sempre frammentato nel fascio di relazioni in cui si trova proiettato. Essere è già sempre *essere con*, *mitsein* direbbe Heidegger. Ciascun *io* è già sempre interrelato con altri *io*, o meglio, con molteplici *tu*. L'uomo non è più individuo, non è più indiviso, ma può essere solo pensato come singolarità di una molteplicità: il principio di individuazione viene dunque sostituito da quello di singolarità (Cfr. Panikkar 2001.: 23, e 1975: 141-146).

Nella rete globale e globalizzante, che tutto include e rende omologo, le relazioni in cui ciascuno, inevitabilmente e indispensabilmente, incontra l'altro, non possono che essere relazioni tra singoli piuttosto che relazioni tra individui. Quest'ultime sarebbero relazioni tra monadi solipsistiche e quindi non relazioni; quelle tra singoli invece sono dialoghi tra alterità, vere e proprie inter-relazioni. *Essere con l'altro* impone il dialogo, il quale non è semplice scambio di idee, bensì, in senso più radicale è, prima di tutto, sentirsi toccati dall'altro, è lasciarsi attraversare dall'altro; è l'espressione della specificità umana, una specificità che pone appunto l'essere come essere già sempre con l'altro. In tal senso Panikkar scrive che "l'uomo è un essere dialogico" e che il dialogo è dunque "una necessità per l'essere umano" (Panikkar 2001: 23). Il dialogo è incontro, è sentirsi implicati, è essere partecipati dall'altro, ed è per via di questa imprescindibile passività a cui l'essere si trova già sempre rimesso che il dialogo tra le religioni non può essere semplice tema accademico o trattato ecclesiastico, bensì va vissuto come destino storico dell'umanità, il quale può essere giocato in modo pacifico (ivi: 26). Il dialogo è terreno su cui si giocano le possibilità della pace.

Nel dialogo c'è sempre l'incontro di un *io* con almeno un altro *tu*: questo incontro, per fortuna, non si dà mai in una sorta di *lingua universalis*, la quale sarebbe indice di profonda povertà umana e culturale e nella quale, tra l'altro, non avrebbe nemmeno diritto di sussistere, in quanto, qualora fossimo parlanti di una sorta di *lingua universalis* non si esperirebbero le barriere della diversità, non ci sarebbero singolarità, come ci ha mostrato il mito della Torre, non ci sarebbe frammentarietà e quindi non si porrebbero le condizioni di necessità dell'incontro. Nessun parlante della terra è situato in una lingua del genere: ciascuno parla già sempre diversamente dall'altro, in quanto non fa parte di un blocco monolitico, bensì di una rete plurivoca. Giacché ciascuno di noi è una singolarità che entra in contatto, nel dialogo, con altre singolarità, nella lingua in cui avviene questo contatto fosse anche una stessa lingua nazionale, c'è già sempre la molteplicità delle singolarità che vi parlano. Ciascun dialogante è già sempre veicolo di una o più tradizioni, di uno o più mondi culturali, che si incontrano con quelli dell'altro.

In tal senso possiamo dire che ciascun parlante, nella sua singolarità, parla già sempre una lingua diversa dall'altro. Le lingue sono tanto più diverse quanto più diverse sono le culture di coloro che dialogano. Una lingua è una forma di vita (*Lebensform*, come direbbe Wittgenstein), per cui nel dialogo si incontrano molteplici forme di vita. Tanto più diverse risultano tali forme di vita tanto più refrattari alla sintesi saranno i punti di vista che emergono nel dialogo. Alla luce di tale incontro dobbiamo ammettere che il dialogo religioso sia già sempre un dialogo pubblico e giammai una questione puramente privata, infatti anche qualora qualcuno volesse difendere l'idea della religione come fatto privato, questo qualcuno si scontrerebbe con il carattere

inevitabilmente pubblico e politico del dialogo religioso (ivi: 46). Ogni incontro interreligioso appartiene alla *polis* ed è *res publica*. Il dialogo religioso è anche perciò dialogo politico. Il fatto religioso fa parte della *Geworfenheit* dell'essere, è una condizione a cui ciascuno appartiene e con cui ciascuno inevitabilmente viene a contatto. La religione dell'altro, del prossimo, è una questione che ci tocca da vicino, una questione di ciascuno. Il dialogo religioso si impone come qualcosa di indispensabile, necessario, imprescindibile.

3. *La pace attraverso il diritto: un progetto di pace preventiva?*

Il dialogo, essendo passività costitutiva della specificità umana, è, potremmo dire, una finalità senza fine per l'uomo, nel senso che egli inevitabilmente vi appartiene, senza che esso possa essere assunto come una sorta di strumento preposto a un fine, quello appunto dell'incontro con l'altro. Tale incontro è indispensabile e come tale fa già sempre parte dell'uomo. Ci sono tuttavia degli strumenti, quali per esempio quello della legge, che vengono preposti al fine di 'aprire il dialogo', ossia al fine di porre le condizioni affinché questa finalità umana, ormai spesso dimenticata, nascosta tra le barriere delle identità globalizzate, torni ad essere l'imprescindibile condizione di pace per l'umanità.

Sorge la domanda: 'è possibile considerare un progetto di pace attraverso il diritto, un progetto di pace preventiva?'. Affidare le condizioni di possibilità di pacifica convivenza tra i popoli e quindi anche tra i grandi monoteismi del nostro tempo, a una regolamentazione internazionale, si è rivelato purtroppo un progetto tanto ambizioso quanto insufficiente, visto che non è affatto bastato ad allontanare le guerre. Che ci sia una legge *universale*, dal valore mondiale, che si imponga su ciascuna legge *particolare*, di carattere nazionale, in nome della pace, è tanto difficile da pensare, data la refrattarietà alla sintesi dei diversi punti di vista culturali dei popoli della terra, quanto difficile da applicare, data anche e soprattutto la fredda incapacità dei popoli di incontrarsi al di là del formalismo istituzionale, l'incapacità di lasciarsi reciprocamente attraversare dall'alterità, l'incapacità di sentirsi imprescindibilmente intaccati dall'alterità, dall'incontro dell'altro, questa finalità senza fine a cui già sempre apparteniamo, al di là di qualunque fine materiale e utilitaristico.

Un modello di diritto, qual è quello pensato da Kelsen nella sua opera intitolata *La pace attraverso il diritto*, che accolga la pace come conseguenza di una regolamentazione giuridica internazionale all'interno della quale essa non sia solo semplice fine, bensì fondamento stesso del diritto internazionale, tendenza di tale diritto, base sulla quale costruire la convivenza pubblica tra i popoli, si mostra tanto affascinante quanto purtroppo concretamente fallimentare. Il diritto internazionale è infatti ancora oggi un diritto consuetudinario, estremamente *formale*, giacché prevalentemente caratterizzato da decreti internazionali stringenti vincoli 'formali' a posteriori, privo di regolamentazioni che siano in grado di porsi a preventiva tutela della pace.

Il progetto di Kelsen è quello di una pace attraverso la legge, attraverso il diritto. La pace, egli dice, "è una situazione caratterizzata dall'assenza della forza", tuttavia, aggiunge, "l'assenza assoluta della forza – l'idea dell'anarchismo – non è possibile" (Kelsen 1944, it.: 41). L'atto coercitivo, come sanzione diretta contro colui che viola l'ordine, viene permesso solo all'organo

della comunità preposto alla realizzazione di tale diritto. La tendenza alla pace infatti, egli sostiene, può essere solo garantita attraverso la tendenza alla crescita di giustizia, ossia attraverso la garanzia di un diritto internazionale che sia un'organizzazione della forza. Questa parte del progetto kelseniano è rimasta però irrealizzata, in quanto la forza non è mai stata preventivamente organizzata. Non esiste ancora oggi una forza internazionale che sia preventivamente preposta a intervenire nella regolamentazione dei conflitti tra i popoli, bensì esistono dei contingenti di forze armate riunite, frutto di contributi nazionali, elargiti a seconda degli interessi particolari di ciascuna nazione alla 'soluzione', che è spesso una 'creazione', del conflitto.

Il diritto internazionale è dunque lontano dalla realizzazione di una pace preventiva. Mentre nel mondo sempre più globalizzato in cui viviamo, si pone la necessità di dialogare tenendo le differenze, fuori dalla trappola dell'identità, esso non è in grado di prevenire il conflitto organizzando vincoli di forza nei rapporti tra gli Stati. Il panorama politico internazionale si presenta tanto frammentato quanto conflittuale. I grandi monoteismi sono ancora perniciosamente contrapposti l'uno all'altro. Il dialogo, tanto professato dalla religione cattolica, è spesso votato all'inclusione di ciò che di per sé non può essere in-cluso. Ciascun monoteismo manifesta ancora la volontà identitaria di sopraffazione, non ha ancora scoperto la stratificazione semantica della parola *dialogo*: apertura di un varco verso l'alterità, attraverso il *logos*, nella refrattarietà alla sintesi. Le lingue dei monoteismi sono ancora viziate dell'univocità semantica dell'identità: sono blocchi culturali monolitici, sguardi autoreferenziali, privi della capacità di *guardare-attraverso*. Il recupero della dimensione autentica del dialogo inteso come spazio indispensabile e imprescindibile d'incontro dell'alterità, si impone ancora, oggi più che mai, come modello di pace preventiva tra i popoli, tra le religioni, tra le culture. Si impone come tutela della ricchezza della diversità linguistica; come difesa dai perniciosi totalitarismi ideologici, politici, religiosi, culturali. Recuperare la specificità dialogica umana significa recuperare il diritto al molteplice, il diritto alla differenza, il diritto alla singolarità. Nessun progetto legislativo internazionale può prescindere da tale recupero per 'costruire' quella che potremmo chiamare 'pace preventiva', una pace che sia finalità umana già sempre data.

Riferimenti bibliografici

Buttitta, Ignazio
1970 *Lingua e Dialetto*, 1970, http://www.irsap-agrigentum.it/lingua_e_dialettu.htm.

Di Cesare, Donatella
2011 *Grammatica dei tempi messianici*, Firenze, Giuntina.

Panikkar, Raimon
1975 "Singularity and Individuality: The Double Principle of Individuation", *Revue International de Philosophie*, 29, 1-2.
2001 *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, trad. it. a cura di G. J. Forzani, Milano, Jaca Book, 2001.

Ponzio, Augusto
2009 *Da dove verso dove. L'altra parola nella comunicazione globale*, Perugia, Guerra Edizioni.

Kelsen, Hans
1944 *Peace through Law*, University of North Carolina Press; trad. it. *La pace attraverso il diritto*, a cura di L. Ciaurro,Torino, G. Giappichelli Editore, 1990.

http://www.torredibabele.it/

Elena Faccio, Giuseppe Mininni,
Rosa Scardigno

"IN PRINCIPIO ERA LA PAROLA SALAM" *LA RELIGIONE COME RISORSA PSICOCULTURALE*

Premessa

La condizione attuale del "cittadino del mondo" appare marcata da una grande ambivalenza di catastrofi incombenti e di smaglianti opportunità. In questa situazione "è importante sapere perché il mondo in cui viviamo continua a inviarci segnali così palesemente contraddittori. Ed è anche importante sapere in che modo riusciamo a sopportare tale contraddizione" (Bauman 1999: 10). L'insicurezza esistenziale si configura come incertezza circa il proprio destino e come sensazione di essere costantemente in pericolo. In questa cornice le persone trascorrono le loro vite, rincorrendo un "saper fare" e un "poter essere" che le sorregga nel complesso processo di costruzione ed organizzazione della propria soggettività. Il moltiplicarsi di forme "trattinate" dell'identità corrobora l'idea che ognuno modelli il proprio sé in modo non solo fluido, contingente ed emergente dai confini (Gergen 1994), ma soprattutto polifonico e dialogico, così da apparire sempre più come "*culture-inclusive*" (Hermans 2001).

L'appartenenza religiosa costituisce un solido ancoraggio ed una preziosa "nicchia" a fronte delle opposte tendenze centrifughe e centripete che animano i processi complementari di globalizzazione e localizzazione. La religione non solo può avere voce nell'attuale stato polifonico, che è postmoderno per l'eterogeneità di linguaggi e la pluralità di concezioni che lo caratterizzano (Mecacci 1999: 54), ma essa concorre ancora, alla pari della ragione laica, ad orientare le scelte ed i comportamenti dei cittadini (Habermas 2005). Lo sguardo postmoderno, rafforzato dalle intuizioni della psicologia culturale, sottolinea che non esistono "religioni" isolate e cristallizzate, ma "forme di vita" religiose, particolari e contestuali, molteplici e complesse che coinvolgono il funzionamento psichico di chi vi aderisce (Belzen 2004).

Per il credente la costruzione del vissuto religioso deriva dalla sua progressiva partecipazione ad una determinata cultura religiosa, processo che avviene attraverso la mediazione degli artefatti: se il linguaggio è il *medium* prediletto nell'esperienza del reale (Vygotskij 1934; Mazzara 2007; Mininni 2007), esso rappresenta un irrinunciabile strumento di conoscenza, socializzazione ed interpretazione del sistema religioso di appartenenza, il quale si configura come un vero e proprio "sistema di comunicazione".

Se il mondo costringe ad una tensione costante tra ricerca dell'identità e confronto con l'alterità per poter sopravvivere alla condizione di instabilità dinamica, l'obiettivo di questo contributo è di sostenere l'urgenza di una conoscenza profonda per trasformare la "convivenza

forzata", a cui le dinamiche sociali del nostro tempo ci espongono, in "convivenza costruttiva", attraverso la valorizzazione delle differenze e l'apprendimento reciproco.

1. *L'apporto della psicologia alla comprensione della religione*

Nella consapevolezza che diverse forme religiose possano avere un diverso impatto nella vita dei gruppi e delle persone in diversi contesti spazio-culturali (Belzen 2004), gli psicologi si occupano prevalentemente della religiosità – il rapporto personale con la religione –, per cui non si preoccupano di definire l'oggetto "materiale" (la religione) in maniera rigida e puntuale. Poiché tale compito è stato adeguatamente svolto da esperti di diverse discipline – antropologi, sociologi, storici o teologi –, possono essere tratteggiate, seppur in maniera estremamente sintetica, alcune delle principali linee interpretative elaborate attorno a questo complesso *topic*.

a) La religione è *"la protesta dell'uomo contro la mancanza di significato dell'evento"*. Poiché tale prospettiva tende a ricondurre l'esperienza religiosa all'equipaggiamento cognitivo comune a tutti gli esseri umani, non richiederebbe il ricorso a forme di pensiero alternative o a processi diversi da quelli che ordinano regolarmente la vita quotidiana (Lawson e McCauley1990). Credenze, norme ed emozioni afferenti all'ambito religioso vengono considerati "memi" (Boyer 2001), unità culturali aventi la qualità di esseri replicabili meglio di altri, ossia forniti di un efficiente sistema di istruzioni per la loro "copiatura" da parte degli esseri umani.

In tale ottica, la religione fornirebbe un vantaggio selettivo per l'evoluzione umana, in quanto è uno strumento che consente di superare le difficoltà della vita, mediante un processo di "riduzione della complessità" garantito dalla creazione di un mondo possibile di significati (Burkert 1996). A tal fine, è necessario andare oltre l'universo semantico "chiuso" del linguaggio ordinario e ricorrere ad un "surplus" che proviene dalla sfera soprannaturale: i concetti religiosi si muniscono di spiegazioni contro-intuitive, che contraddicono le categorie ontologiche che queste rappresentazioni tendono ad evocare. In altre parole, riprendendo l'espressione del classicista Martin Nilsson (1987: 21) la religione sarebbe "la protesta dell'uomo contro la mancanza di significato dell'evento".

L'approccio cognitivo appena descritto nega qualsiasi specificità al discorso religioso: il vissuto religioso non dipenderebbe da una "mentalità" speciale né da quel particolare modo di "sentire", che il filosofo romantico Friedrich Schleiermacher (1799) definiva "sentimento dell'infinito". Essa piuttosto costituirebbe un effetto di meccanismi di funzionamento comuni a tutte le menti umane.

b). La religione è un sistema di credenze. In tale ottica, le concezioni religiose si esprimono in simboli, miti e rappresentazioni artistiche che possono costituire *sistemi* generali di orientamento del pensiero. La religione diviene l'"epistemologia" di una società, il suo particolare sistema di spiegazione dell'universo, delle sue componenti, dell'uomo (Black e Scholes, 1973: 509). In quest'ultima traccia si intravede la somiglianza tra l'idea moderna della psicologia e la più attempata religione. Invero, entrambe offrono una visione del mondo globale (Kvale 2003): la religione ha costituito per secoli una garanzia di verità, fornendo risposte alle domande di base della vita umana, ma in tali vesti è stata rimpiazzata dalla psicologia, che si è posta come

nuovo baluardo per l'individuazione delle linee guida dell'esistenza, sviluppando concetti e tecniche per contribuire all'ordine della vita interiore e sociale.

Si parla di un vero e proprio "sistema" di credenze perché nella religione si individuano tre aspetti caratteristici:

1) l'elaborazione del senso – si "crede" nell'esistenza di un nesso possibile che leghi tutte le cose e che in definitiva consenta di immaginare pensabile e possibile ciò che ordinariamente non lo è, attribuendogli senso (Hinde 1999);

2) la differenza rispetto all'ambiente – le religioni tendono ad autolimitarsi per evidenziare la differenza con l'ambiente, apportando variazioni e specificazioni anche su temi rilevanti. Queste variazioni in un secondo momento dovranno arrestarsi per consentire a tale sistema di preservare nel tempo la propria distinzione rispetto ad un determinato ambiente socio-religioso;

3) la comunicazione (cfr. par. 2).

c) *La religione* è *un sistema flessibile***.** Le prospettive sinora delineate non esauriscono la comprensione del fenomeno religioso, la sua ricchezza di significati, la sua pregnanza per la vita dei credenti. Il sistema di credenze religiose difatti evolve in relazione ad un ambiente sociale che è più complesso e mutevole del sistema stesso, in quanto produce un'eccedenza continua di senso. In altre parole, ogni religione, in quanto sistema aperto e flessibile, deve sia confrontarsi con la complessità del reale, sia difendersi dalla sua penetrazione. Le strategie di difesa possono oscillare da un estremo tentativo di salvaguardare l'ordine del mondo, aggrappandosi a forme rigide di riduzione della complessità, alla deliberata ricerca ed esplorazione degli aspetti di disordine che consentano una più ampia assimilazione della ricchezza della vita umana.

In accordo con la teoria dei sistemi di Luhmann (1990), quello religioso non solo è un sistema aperto in continua "lotta ai confini" con l'ambiente per marcare le differenze rispetto ad esso e per trovare, così, un principio di autodefinizione, ma l'aumento della complessità esterna costringe il sistema stesso a riflettere sulle linee di confine tracciate e a verificare se debbano essere modificate. Questo processo dinamico ne garantisce la sopravvivenza poiché, se non riuscisse a ribadire la propria differenza rispetto all'ambiente e al tempo stesso a crescere di complessità al proprio interno per reggere la complessità esterna, il sistema religioso perderebbe credibilità e funzionalità, rischiando di estinguersi (Pace 2008).

In sintesi, se l'universo, nella famosa espressione di Henri Bergson (1932 62), è "una macchina per fabbricare gli dei", le culture umane sono probabilmente delle "macchine per fabbricare universi", sollecitate dall'insopprimibile esigenza dell'uomo di costruire il significato della sua vita.

d) *La religione* è *cultura e relazioni interculturali***.** Un illuminante ossimoro descrive l'uomo come "biologicamente culturale", in quanto "non potrebbe far parte di una cultura e non potrebbe costruire un cultura se non fosse opportunamente predisposto dalle sue dotazioni biologiche, e d'altra parte non potrebbe sopravvivere e maturare se non incontrasse il mondo della cultura" (Ragoff 1990: 21).

La prospettiva culturale applicata alla religione valorizza il riferimento a Wittgenstein (1953), per cui la religione può essere definita come un "*language game*" (Belzen, 1999: 244), riconducibile ad una specifica "forma di vita", che rende possibile uno specifico modo di

pensare, sentire, percepire ed agire. Essa non offre un codice di condotte che può essere interamente spiegato a partire da un determinato sistema di classificazione: per quanto possa apparire imprecisa ed ambigua, l'etichetta 'forma di vita' enfatizza "le potenzialità di versatilità, flessibilità e creatività" (Mininni 2003a: 5) proprie dell'agire umano, sia esso un agire comunicativo o religioso.

L'approccio culturale viene incoraggiato da una più ampia prospettiva critica che esibisce la sua forza pragmatica proponendo il "return of the repressed and the embrace of the 'other'" (Vanoozer, 2003, 16). Rievocando il grande paradosso insito nel desiderio di controllo moderno, che doveva escludere e reprimere ciò che non rientrava in una pretesa universalità (Hyman, 2001), vengono valorizzate al contrario la varietà e la marginalità, sostenendo la dimensione etica del rispetto verso l'altro nelle sue particolarità. Nel ridare vita ai vissuti di fede, l'approccio critico rivela la sua valenza post-secolare e il suo orientamento verso l'"oltre" (Vanoozer, 2003, 16) e verso l'"altro".

Invero, per quanto il rapporto con l'*alter* sia complicato, costituisce un ruolo fondamentale nella costruzione dell'identità: la posizione teorica dell'antropologo Augè (1994) valorizza l'esigenza della "estraneità culturale" in modo complementare e non alternativo al bisogno, altrettanto basilare, di familiarizzazione culturale. Questa concezione è il fulcro strutturale dell'"identità collettiva", fondata non solo sul riconoscimento della similarità, ma anche sul rapporto con l'estraneità. L'apertura all'altro arricchisce, soprattutto se ci si pone nella logica della "convivialità delle differenze" (Bello 2006).

2. *La religione come sistema di comunicazione*

Per comprendere più a fondo il contributo della religione come risorsa identitaria nell'esperienza umana, è opportuno rispondere ancora ad una domanda: come si presenta agli occhi dei fedeli?

Da una parte Dio cerca di "tradurre se stesso nel linguaggio della visibilità" (Meiattini 2009: 37): emblematica in tal senso è la concezione del creato come artefatto che consente la mediazione tra umano e divino, perché nella bellezza-bontà del mondo si rispecchia la bellezza-bontà divina. Dall'altra, Dio cerca di tradurre se stesso nel linguaggio. Nella Genesi Dio, prima di constatare la bontà delle sue opere ("E Dio vide che era cosa buona"), "dice": viene richiamata all'attenzione del credente non già la vista, organo che testimonia la tendenza al dominio e al controllo, ma l'udito, organo dell'accoglienza e dell'obbedienza (da *ab-audire*). L'orecchio è aperto per costituzione, indifeso e completamente penetrabile dall'esterno, non possiede alcuna protezione che consenta di selezionare i contenuti e le informazioni, come avviene per l'occhio grazie alle palpebre. Nella consapevolezza che non si può non udire, il focus sull'udito trasforma il fedele da "spettatore" a "interpellato".

È la parola, pertanto, nelle sue molteplici manifestazioni, che consente all'intelligenza umana di cogliere il senso da attribuire al mondo in tutti i suoi molteplici aspetti, alla luce della fede stessa. Ed è per tale motivo che le religioni si strutturano come *sistemi di comunicazione*:

> Le religioni vivono in una sorta di circolo perenne: dalla parola viva di un fondatore si passa alla costruzione di un corpus di dottrine che diventa oggetto di continua riflessione, non fine a se stessa ma in funzione della comunicabilità rinnovata nel tempo e nello spazio di ciò che resta di quella parola data, all'origine (Pace 2008: 201).

Nelle sue forme più esplicite, quali le scritture sacre, le religioni si pongono la funzione essenziale di "messa in ordine dello spirito" (ivi: 170), nel tentativo di contenere la fluidità e la vitalità della parola di un profeta o di un "virtuoso dell'improvvisazione" (ivi: 171) per mezzo di una lingua sacra che decreta la costruzione di una barriera – che è allo stesso tempo linguistica, religiosa e rituale – tra quanti conoscono e quanti non comprendono tale lingua. Tale scarto concede ai primi il vantaggio di controllarne la potenza e di utilizzarla nello spazio rituale e liturgico, guadagnando di fatto una posizione privilegiata.

Ma la lingua assume un valore autopoietico, veicolo materiale e simbolico dello spirito, tracciando un confine preciso che permette a un sistema di credenze di pensare la differenza e alla differenza di divenire il principio di funzionamento del sistema stesso, indipendentemente da chi vi aderisce, lo controlla e lo trasmette. Pertanto, il discorso religioso non è riservato solo agli "esperti", in quanto ha a che fare non strettamente con il "senso", ma con l'"eccedenza di senso" (ivi: 173). La "circolazione" del senso è un processo che il senso stesso non può controllare, perché è intrinsecamente polisemico.

Nel tentativo di governare l'eccedenza e la complessità esterne introiettandole all'interno del sistema, per ridurne l'entità agli occhi dei fedeli, la religione si pone come "*complexio oppositorum*" (ivi: 197): in una razionalità del tutto differente da quella scientifica, le contraddizioni non solo non vengono ritenute pericolose ma, al contrario, contribuiscono all'autoreferenzialità del sistema, facilitando la gestione dei conflitti e dell'aumento della complessità ambientale senza il rischio di esserne travolti. È un percorso funzionale alla costruzione di una "curva di espansione del senso" che riduca l'effetto sorpresa e contenga l'eccedenza e gli elementi della varietà dell'ambiente.

Agli antipodi di tale orientamento si pone il fondamentalismo, idealtipo che risponde al disordine ambientale attraverso una drastica riduzione della complessità, per mezzo di formule contingenti che, seppur liberate dalla complessità, si espongono al rischio di una pericolosa ipersemplificazione del messaggio religioso (Pace e Guolo 2002).

La trasmissione dei contenuti religiosi avviene per mezzo di strategie "riflessive" e "non riflessive": nel primo caso si tratta di forme di comunicazione che riflettono su se stesse, come avviene nella "dottrina" – un corpus che contiene i fondamenti di un credo religioso – e nella "teologia" – una riflessione continua sul modo di intendere, interpretare e comunicare la dottrina (Pace 2008: 200).

Un esempio del secondo tipo di comunicazione è quello dei rituali liturgici, dove si osserva il "blocco di ogni possibile comunicazione riflessiva" (Luhmann 1984: 688): la funzione del rituale è proprio quella di sospendere ogni possibile domanda sul perché, incanalando il pensiero dei fedeli entro sequenze rigorosamente prestabilite e controllate. La partecipazione alle forme rituali rende i credenti non solo interpellati, ma anche "imitatori": per mantenere viva la memoria e rinnovare il patto di fedeltà di una comunità, i testi sacri delle religioni contengono

dei "canovacci rituali" (Pace 2008: 181) che vengono (e)seguiti e rinnovano i confini simbolici che un sistema di credenza cerca di tracciare per differenziarsi dall'ambiente.

3. *La comunicazione interreligiosa*

La pragmatica della comunicazione umana Watzlawick *et al.* (1967) può essere estesa alla comprensione dei disturbi nelle relazioni interculturali e interreligiose. Nelle dinamiche complesse, continue e dialogiche del "prendere la parola" e del "dare ascolto" (Mininni, 2010), l'ascoltatore ha il compito di scoprire il "mondo possibile" dell'interlocutore e, una volta entrato in questo mondo, di cercare un principio di coerenza fra le proprie e le altrui leggi. Si tratta di ciò che Habermas (1983) definisce la "Situazione Linguistica Ideale", in cui la specie umana affida la propria ragionevolezza alla conversazione che, se trasformata in un vero e proprio dialogo, può garantire una partecipazione simmetrica e illimitate possibilità di espressione e di argomentazione della validità dei sistemi di senso interessati. L'aspirazione al carattere "ideale" del dialogo è chiaramente utopica, ma affatto inutile. Potremmo considerarla una sorta di unità di misura delle dinamiche comunicative che attraversano la storia, della valutazione dell'egemonia e della supremazia di una cultura sull'altra.

3.1. *La religione tra "dominio" e "potere"*

Per quanto ogni religione nutra la più o meno sottile pretesa di possedere la verità assoluta, l'unica e pura "Parola di Dio", esistono molte correlazioni fra le diverse religioni, talvolta esplicite e storicamente documentate. Ciononostante, le contaminazioni risultano difficilmente digeribili e ogni religione mostra l'esigenza funzionale di considerare se stessa come la più completa, la più coerente e, di conseguenza, l'unica accettabile.

Questa posizione di superiorità, in cui spesso il sistema cerca di porsi, può essere meglio compresa alla luce della considerazione di due concetti: la comunicazione come "dominio" e come "potere".

Nel momento in cui una religione si pone in una posizione egemonica, sviluppando confini simbolici rigidi, esibendo la pretesa di controllarli e mantenerli stabilmente, siamo di fronte all'assunzione di una forma di comunicazione come "dominio". Il caso più comune è l'ortodossia (Deconchy, 1971), situazione in cui il credente può non essere in grado di connettere una proposizione ad altre individuando continuità e coerenza tra le credenze. Maggiore è l'adesione convinta e acritica al sistema, non lasciando alcuno spazio al dubbio, maggiore è la probabilità che la credenza si trasformi in assioma, in un *habitus* mentale che spinge a pensare che il proprio sia l'unico senso possibile: "dove la realtà non appare nel suo doppio non sorgono l'interrogazione e il dubbio. Doppio e dubbio hanno la stessa radice. […] Non è la coscienza che ha dubbi, ma è il dubbio, come scoperta del duplice aspetto del reale, che dischiude la coscienza" (Galimberti 2004: 17). E' in tale cornice che ogni scambio comunicativo può risultare complicato e maggiormente esposto a tensioni e possibili fallimenti.

Invero, non tutte le interazioni interreligiose funzionano assecondando la logica del dominio: qualsiasi principio, infatti, può essere inglobato nel proprio sistema di credenze secondo un livello variabile di interpretazione personale ed è qui che entra in gioco la "comunicazione come potere". Tale espressione allude alla capacità da parte di un sistema religioso di spostare i propri confini simbolici adattandosi e modellandosi alle esigenze delle trasformazioni ambientali, combinando il senso che il credente attribuisce all'esperienza e l'evento originario del credere. La religione, in quanto sistema autopoieutico, osserva se stessa in relazione all'ambiente; d'altro canto, una comunità religiosa racconta se stessa cercando di mantenersi il più possibile fedele all'origine. La "*traditio*" segue le leggi dell'accumulo e della selezione, cosicché

> per un lato, è come un fiume che scorre con una portata sempre più grande man mano che si allontana dalla sorgente e, per un altro, e non potrebbe essere altrimenti, è come un filtro che utilizza il meccanismo della memoria selettiva: alcune cose sono conservate con costanza, altre vengono abbandonate alla deriva oppure di fatto rigettate" (Pace 2008: 201).

Si può ipotizzare che i sistemi di credenza sviluppino un principio di autoriferimento che connetta in un unità organica anche i sistemi psichici individuali per sottrarli al continuo rischio di relativismo. Pertanto, l'autoriferimento identifica e differenzia, nell'ottica della ricerca di un equilibrio sostanziale. Nel momento in cui tale equilibrio si rompe, la comunicazione mette a rischio la sua efficacia offrendo occasioni di conflitto: spesso il conflitto religioso è presente proprio nel processo di "*system building*" nel quale si confrontano due posizioni diverse, una delle quali impone il proprio punto di vista assumendo una posizione egemone.

3.2. *Violenza e religione*

In un certo senso, la violenza e il conflitto costituiscono una delle due forze che equilibrano gli istinti umani: il continuo braccio di ferro tra *Eros* (istinto di vita) e *Thanatos* (istinto di morte) rappresenta il contenuto essenziale della vita, in un gioco tra forze apparentemente somiglianti – entrambi rappresentano la speranza di fornire risposte ai problemi più spinosi della vita – eppure così contrapposte – dato che l'obiettivo di *Thanatos* è di annientare l'*Eros*.

Considerata l'entità della posta in gioco, la questione prioritaria che gli esseri umani si sono posti sin dalle primordiali forme di organizzazione sociale è quella del controllo della violenza, essenziale per evitare conseguenze distruttive per la sopravvivenza degli stessi nuclei sociali. A maggior ragione nelle società primitive, prive di sistemi giudiziari, la violenza rischiava di compromettere gravemente l'esistenza e la stabilità del gruppo, ed è per questo che il religioso ha abbracciato la fondamentale missione di disumanizzare la violenza, di sottrarla all'uomo al fine di proteggerlo, facendone una minaccia trascendente, che può essere placata con riti appropriati (Girard 1972: 51).

La maggior parte dei miti e dei riti (fondativi) dell'umanità rimandano alla vicenda del "linciaggio fondatore", l'uccisione primordiale istitutrice della civiltà. Richiamando la tesi freudiana del parricidio originario (1913), si inscena, quale meccanismo primo, lo scatenamento della violenza contro una vittima espiatoria, che libera il gruppo dal pericolo della violenza interna.

Gli aspetti di violenza sono anche legati alla funzione che la religione ha nella formazione dell'identità. In ogni angolo del mondo, di fronte al quesito esistenziale fondamentale "chi siamo noi?", le persone tentano di trovare una risposta ancorandosi a gruppi etnici o "civiltà". In un periodo storico in cui il processo di modernizzazione ha determinato la disgregazione delle modalità di identificazione sociali e politiche, torna in primo piano la necessità di identificazione e di appartenenza religiosa. Man mano che i tradizionali legami e i rapporti sociali vengono a lacerarsi, la modernizzazione genera sentimenti di alienazione e anomia che scatenano crisi di identità alle quali solo la religione riesce talvolta a dare una risposta. Nel momento in cui il sistema di credenza religioso applica una riduzione così drastica della complessità dell'ambiente esterno, tanto da immaginarlo come un'unità omogenea, priva di differenziazione – sfociando tra l'altro nell'identificazione fra etnia e religione –, viene attuato quel processo di "sacralizzazione dell'identità" (Mol, 1976), inevitabile salvaguardia del sé nel caso in cui venga minacciato dall'infinita adattabilità dei sistemi di simboli che costituiscono le culture umane.

In linea con la teoria dell'identità sociale (Tajfel, Turner: 1986), il senso di appartenenza ad una comunità religiosa è una dimensione dell'identità facilmente soggetta a confronti che oscillano dal versante interpersonale (io *vs* tu) a quello intergruppi (noi *vs* voi), innescando o accentuando quei processi di valorizzazione interna e svalutazione esterna che possono fomentare la conflittualità e l'incomprensione. Estremizzando la valenza negativa dei confronti intergruppi, la tesi dello "*scontro delle civiltà*", divenuta celebre grazie all'omonima opera di Huntington (2003), presuppone che l'elemento centrale e più pericoloso dello scenario politico internazionale contemporaneo sia costituito proprio dal crescente conflitto tra le diverse civiltà.

In altre parole, pur fornendo preziose risposte ai bisogni di definizione dell'identità, dei rapporti interpersonali e dei confini intergruppi, contribuendo alla costruzione di un vissuto di appartenenza comune, le religioni opererebbero anche sviluppando sentimenti di ostilità e di aggressione nei confronti di chi sta al di fuori del gruppo, dello "straniero". Se queste considerazioni derivano dall'esperienza storica delle religioni monoteistiche, trovano innumerevoli smentite in altri contesti socio-culturali, per esempio nelle religioni indigene, in cui Marc Augè (1994) ha riscontrato più volte il valore della tolleranza e della disponibilità all'apertura.

In sintesi, a seguito di un secolo in cui si sono susseguiti molteplici scontri interreligiosi, un certo numero di studiosi si è posto il problema della violenza e della sua natura: per quanto si tratti di un fenomeno comune e frequente nel mondo umano, le forme di violenza e di conflitto possono essere considerate delle modalità molto diversificate in quel disordine che percorre tutti i sistemi culturali e sociali. D'altra parte, l'utilizzazione di simboli e di pratiche religiose per demarcare la propria identità culturale non è l'unico meccanismo messo in opera, vi sono modalità di negoziazione per ricreare, riformulare l'identità, per "contestare" i confini e mettere in discussione le egemonie.

3.3. *Al di là del senso comune: distanze fisiche e conoscitive tra Islam e Cristianesimo*

La "contestazione" delle egemonie passa attraverso la forza del dialogo, a sua volta fondato sulla necessità di "contestare" quella pigrizia intellettuale che spinge ad applicare alla realtà e all'alterità schemi di pensiero conformi alla propria cultura e derivanti ancor più spesso dal

senso comune. Così alla diminuzione della distanza fisica tra persone appartenenti a culture diverse non corrisponderà una conseguente diminuzione della distanza conoscitiva e il problema della convivenza "forzata" rimarrebbe irrisolto. E seppur "le distanze sono ineliminabili, possiamo almeno sapere che esse esistono ed essere preparati all'eventualità che, di quando in quando, ci capiti di affacciarci su abissi incolmabili" (Mantovani 1998: 138). Un seppur superficiale tuffo negli abissi rappresentati dalle due religioni monoteiste che vantano il maggior numero di proseliti, può costituire un'esemplificazione della complessità dei rapporti tra distanze fisiche e distanze conoscitive.

Cristianesimo e Islamismo hanno sempre occupato distanze fisiche molto piccole: non solo sono nate e si sono sviluppate in territori limitrofi, ma sono da sempre oggetto di intensi incontri economici e scontri per la conquista del territorio. Ai giorni nostri, l'"*Islam abita il nostro paese*", oltre ad essere il titolo di un'opera del grande arabista francese Jacques Berque (1988), è ciò che realmente sta accadendo in modo sempre più inequivocabile.

Nonostante ciò, nella maggior parte dei casi, la conoscenza che una cultura ha dell'altra si limita al "senso comune", quella forma di conoscenza condivisa basata su elementi immaginativi, costituita da un insieme di credenze e "idee uniformi" che costituiscono il "dizionario mentale", trasmesso di generazione in generazione, in base al quale gli esseri umani organizzano la propria visione del mondo (Vico, 1725). Per quanto possa apparire secondo l'accezione più diffusa un connubio di banalità e superficialità, il senso comune ha una forza intrinseca da non sottovalutare: può essere il motore di grandi trasformazioni sociali, culturali, economiche.

Per entrare in contatto con l'Islam, si può partire da un particolare apparentemente irrilevante, ma che sottende una non-conoscenza profonda dell'islamismo: la pronuncia della parola 'islam'. Essa richiederebbe l'accento tonico sulla "a" e la "s" sorda, in quanto si tratta dell'infinito di un verbo arabo che significa "sottomettersi". Il participio presente dello stesso verbo al plurale maschile in arabo suona "*muslimun*", da cui il nostro "musulmani". Aderire all'islam è dunque fare atto di sottomissione ad Allah, che non è il nome proprio della divinità adorata dai musulmani, ma semplicemente l'unione del termine '*Ilah*' (Dio) e dell'articolo '*al-*', equivalente quindi del nostro "Iddio".

Per quanto il profeta Maometto fosse arabo e per quanto in arabo sia scritto il testo sacro del Corano, non vi è una diretta corrispondenza fra arabi e musulmani. Infatti, l'islamismo vede entrare nel suo seno popolazioni di lingue ed etnie variegate e molto diverse da quelle che per prime vi hanno aderito. La culla dell'Islam è stata l'Arabia centrale, una zona che, a differenza di quella settentrionale e meridionale, non conosceva alcuna organizzazione sociale se non la tribù, una struttura nella quale prevalevano i legami orizzontali e dove non vi erano che forme limitate di autorità. Queste tribù vivevano essenzialmente di commercio e pastorizia, erano nomadi e dedite alla razzia nel caso in cui il cibo fosse irreperibile. La razzia fungeva in qualche modo da ridistribuzione delle ricchezze e anche la legge del taglione rappresentava in simili frangenti uno dei pochi punti fermi della vita pubblica. In una società così frammentata, che non conosceva solide autorità e mezzi per imporre la stretta osservanza di regole precise, la solidarietà era sentita come qualcosa di indispensabile, fondamentale e sacro all'interno del gruppo (Branca 2000).

Il Profeta Maometto nacque in Arabia intorno al 570 d.C. Egli usava ritirarsi in preghiera e in meditazione ed è proprio durante questi momenti, in una fatidica notte del mese di *ramadan* del 610, che ricevette l'annuncio della sua missione profetica e gli venne affidato il messaggio coranico da parte di una figura identificata come l'angelo Gabriele. Per quanto Maometto sia oggetto di grande venerazione, il perno dell'Islam non è la sua persona, ma Dio e la sacra Parola fatta "libro" nel Corano. Attribuendo un primato assoluto alla rivelazione nel Corano, i musulmani sminuivano il valore dell'interpretazione personale e in tal modo "la loro distanza dalle mode culturali e il loro rigore morale contribuirono ad accrescerne la popolarità presso i fedeli semplici, alieni dagli intellettualismi e spesso in polemica con i vizi e le prevaricazioni delle classi dirigenti" (ivi: 21). A primo acchito, la lettura del Corano può apparire sconcertante e sconclusionata, bisogna leggerlo in arabo e sempre nella stessa lingua è necessario consultare i commenti se si è interessati ad una conoscenza "autentica"; pur facendolo, ci si può trovare di fronte a versetti espliciti e ad altri che si prestano ad interpretazioni diverse. Invero non esiste un'autorità magistrale ufficialmente adibita all'interpretazione del Corano e anche il singolo fedele è esortato dal testo Sacro stesso a non porsi troppe domande e non fare congetture poiché la comprensione, prerogativa di Dio, è impossibile all'uomo: "solo Dio conosce il significato del Libro" (sunna 3, v. 7).

Le fonti della teologia sono il Corano e la Sunna, con un ordine di priorità inverso tra i due rispetto a quanto avviene nel campo del diritto, dove invece la Sunna prevale. Le verità fondamentali di cui trattano i teologi islamici sono l'esistenza e l'unicità di Dio, la fede negli angeli, nei libri rivelati, nei messaggeri divini, nel giudizio universale e nella predestinazione. Ma un musulmano potrebbe anche fermarsi al primo dogma, che afferma l'unicità di Dio, per sentire la propria fede già compiuta. Generalmente, l'orazione non è libera e spontanea, ma è costituita da una sequenza fissa di movimenti e formule per lo più di origine coranica, anche se c'è spazio per la preghiera libera. Nell'Islamismo il corpo e la mente devono essere distolti dalle cose terrene per essere totalmente rivolti a Dio ed esprimere la sottomissione al suo volere (Branca 2000). Molti precetti della religione musulmana sono infatti orientati al distacco dai beni materiali come il denaro, il cibo e il sesso. Per esempio, l'elemosina è obbligatoria (*Zakah*), anche se può essere avvalorata da quella volontaria (S*adaqa*). Inoltre, un altro precetto dell'islam che colpisce l'immaginazione e le abitudini dei non musulmani è il digiuno nel mese di Ramadan, durante il quale per tutte le ore di luce sono interdetti cibi, bevande, fumo e rapporti sessuali, proprio al fine di evitare l'attaccamento eccessivo a questi beni materiali.

I pilastri della religione musulmana sono riassumibili in una frase attribuita allo stesso Maometto:

l'Islam è che tu testimoni che non c'è altro Dio che Iddio e che Maometto è il Messaggero di Dio; che tu compia la preghiera rituale, versi la Zakat (l'elemosina), digiuni nel mese del Ramadan e faccia il pellegrinaggio alla Casa (tempio della Mecca), se ne hai la possibilità.

Un concetto fortemente dibattuto, che crea opinioni contrastanti e talvolta timori, venuto drammaticamente alla ribalta dopo l'attribuzione/rivendicazione "jihadista" seguita all'11 settembre 2001, è quello di "*jihad*", trivialmente tradotto come "guerra santa". Le molteplici speculazioni intorno a questo tema spesso non tengono in considerazione il significato preciso del

termine, che non corrisponde alla parola "guerra" ma, letteralmente, a "lotta, sforzo". In tale ottica, la corrente dei Sufi ha potuto attribuire una valenza spirituale al termine connotandolo come "lotta contro le proprie inclinazioni malvagie".

Antilogos per eccellenza rispetto al concetto di "guerra", l'auspicio alla "pace" occupa una posizione altrettanto centrale nel Testo Sacro: il termine *'salâm'* ricorre molte volte e spesso è presentato in relazione alla vita futura; perlopiù, viene messo in relazione alle opere di giustizia.

> In ricompensa di quel che avranno operato.
> E non udranno colà discorsi frivoli o eccitanti al peccato
> ma solo una parola: "Pace, Pace!"(sura 15, 24-25).

Nel Corano il concetto di "pace" è anche riferito ai rapporti fra il Profeta e i suoi contemporanei e persino fra i musulmani e i loro avversari. A fianco ai versetti che incitano alla lotta, altri invitano alla concordia e a non esasperare i toni di un confronto conflittuale:

> O Signore! Sono, costoro, gente che non crede!
> Allontanati dunque da loro dicendo: "Pace". Presto sapranno! (sura 43, 88-89).

Tanto più quando da parte altrui c'è possibilità di appianare le cose: "Ma se essi preferiscono la pace, preferiscila, e confida in Dio, ch'è in verità l'ascoltatore sapiente" (sura 8, 61). In altre parole, sembra in genere prevalere un intento difensivo, stigmatizzando il comportamento di chi preferisce lo scontro per assicurarsi dei vantaggi materiali. Tuttavia, è innegabile uno spiccato legame tra religione islamica e guerra. Lo stesso Maometto è stato un grande condottiero:

> a ben guardare, la guerra fu così importante alle origini non tanto per una aggressività innata negli arabi o nell'islam, ma per la sua particolare funzione in quel contesto storico-politico. Quando Maometto compì l'egira, emigrando a Medina, stipulò con i suoi abitanti uno specifico patto: questo documento parla diffusamente della guerra, poiché essa era allora l'"impresa collettiva" per eccellenza (Branca, 2001: 46).

3.4. *La costruzione del nemico*

Se oggi l'Occidente ritiene l'islam una minaccia più di altre civiltà, è perché risveglia echi di archetipiche tensioni che portano a tramutarlo nel "nemico metafisico". L'occidente non può riferirsi al sistema di credenze islamico come ad un perfetto estraneo, considerato che la Spagna è stata per buona parte musulmana (VIII- XV sec.), come anche la nostra più vicina Sicilia (IX-XI sec.). Ma se, da una parte, Locke (1667) ha sviluppato le idee di tolleranza e di "ragione dell'Altro", è altresì vero che l'Occidente ha sviluppato un colossale sistema di sfruttamento delle risorse mondiali chiamato "colonialismo". Già con l'ambivalente ondata delle crociate, iniziarono ad instaurarsi intensi rapporti e, nel contempo, a diffondersi luoghi comuni sull'islamismo e sui musulmani. Ad esempio, i grandi poemi epici ne riportavano un'immagine totalmente astratta da una realtà che sembrava essere ignorata o consapevolmente distorta: i

musulmani erano dipinti come dotati di caratteristiche esteriori mostruose e talvolta presentati come pagani idolatri e politeisti che adoravano come Dio lo stesso Maometto. In tal modo l'Islam iniziava ad assumere il ruolo non solo di un nemico qualunque, bensì del nemico per eccellenza: il nemico metafisico. Parallelamente, sin dalla prima crociata, ci furono episodi di fraternizzazione interculturale, testimoniati dall'ondata dei romanzi cavallereschi che proposero una nuova immagine del saraceno, che diventa un cavaliere saggio e generoso. Malgrado gli sforzi letterari, a livello popolare non sembra che i molteplici contatti con l'Islam abbiamo aumentato la conoscenza effettiva di questa cultura sino a tempi relativamente vicini.

L'Oriente da parte sua ha risposto alle molteplici guerre ad intermittenza in modi differenti: dalla chiusura all'apertura, dalla tentazione di adottare elementi politici o scientifico-tecnologici al netto rifiuto nel rispetto di una fondamentale differenza, in un dualismo strategico che ancora oggi non si è spento. Di conseguenza, è possibile riconoscere all'islam un duplice carattere, apparentemente paradossale, ma che rappresenta un elemento indiscusso del suo fascino. Convivono infatti un estremo rigore sul piano della Legge e un'ampia flessibilità su quello pratico. A causa di questa sua caratteristica, l'Islam è stato spesso accusato di poca originalità: la struttura, il contenuto, la filosofia sarebbero soltanto il risultato dell'elaborazione e della sintesi della cultura alessandrina, persiana, ebraica e protocristiana. In realtà, è proprio il mirabile equilibrio di questa sintesi a costituire l'originalità e la forza dell'islam "in una flessibile e spregiudicata capacità di assimilare e ripensare, ridefinire, riproporre, ricreare" (Cardini 1994: 49). La cultura islamica è dunque il risultato di una koiné che ha saputo sintetizzare civiltà diverse, creando stili e caratteri propri attraverso un dinamico e flessibile atteggiamento acculturante. Ciò è avvenuto soprattutto sul piano politico, scientifico, artistico e filosofico, mentre i piani teologico e giuridico rimangono i due ambiti in cui è più arduo incontrarsi.

Un effettivo confronto richiede di prestare attenzione alla polisemia dei valori e allo iato tra parole e cose: ad esempio, il mondo musulmano ha avuto difficoltà ad accettare la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo, in cui compare il preambolo sulla "libertà dell'uomo", in palese contrasto con il principio coranico secondo il quale l'uomo è "servo di Dio". Questione di parole? Senza alcun dubbio. Ma non è possibile neanche un attimo svalutarne l'importanza, visto che sia il cristianesimo che l'islamismo si fondano proprio sulla Parola rispettivamente fatta Carne o Libro.

Ogni volta che si esce da un pacifismo generico, da un irenismo soprattutto retorico-lessicale e dalla nebulosa delle buone intenzioni umanitarie, ci si rende conto di entrare in una selva di difficoltà concrete che dipendono dalla profonda diversità storico-antropologica dei progetti sociali sottesi dalle differenti culture. Infatti, a nessuna cultura si può chiedere di rinunciare alla propria identità a favore di un ipotetico dialogo che renda tutti omogenei e anche se paradossalmente fosse chiesto, sarebbe un'impresa impossibile appianare differenze profonde secoli.

Sembra che il tanto temuto "scontro di civiltà", ben lungi dal porsi come un destino ineludibile, sia piuttosto la forma attraverso la quale viene attualmente percepito il ritornante e inevitabilmente problematico confronto tra mondi e tradizioni allo stesso tempo prossimi e differenti che sono chiamati a vivere una maggiore interdipendenza all'interno del più generale processo di globalizzazione in atto. Non mancano segnali di sviluppo positivi che potrebbero dar vita a condizioni che siano accompagnate da un impegno informativo e formativo.

Volendo fare alcuni esempi di miglioramento e di avvicinamento possiamo citare l'atto del *Duyog Ramadan* (accompagnamento del Ramadan) che avviene nelle Filippine, dove nel periodo del Ramadan i cristiani locali si propongono di approfondire la conoscenza dell'islam e di manifestare in un certo senso la propria solidarietà. In Gambia e in Zaire, alcune comunità lavorano insieme per costruire sia chiese che moschee. In altri centri numerosi organismi ecclesiali hanno come scopo il lavoro comune, l'approfondimento dei punti di contatto e delle differenze (Cardini 2001).

4. *Quali somiglianze, quali differenze?*

È pensiero comune che il dialogo diventi più semplice nel momento in cui si insiste sui punti in comune e si minimizzano le differenze, strategie che solitamente consentono di "abbassare la guardia" e ridurre la rigidità dei confini intergruppi, di concerto ai processi "conciliatori" della sovra-categorizzazione. Invero, l'etnocentrismo insito in tali processi non consente di certo di sanare le insufficienze conoscitive diffuse: così facendo, vengono ignorati quegli aspetti veramente degni di interesse poiché originali e caratteristici di una data fede, quegli aspetti la cui conoscenza risulta fondamentale se si vuole intraprendere un dialogo autentico e non un monologo in stereofonia. In ogni caso, anche volendo parlare di somiglianza, va osservato che

> niente mi somiglia più del mio volto riflesso in uno specchio. Eppure, al tempo stesso, tutto in esso è rovesciato: nel viso che ho di fronte – che pure è l'esatta replica del mio – ciò che è a destra sembra trovarsi a sinistra e viceversa. A mio avviso l'affinità tra cristianesimo e islam è pressoché dello stesso tipo: nel secondo si trovano il cristianesimo e l'ebraismo, ma al tempo stesso tutto (o quasi) in esso ha cambiato segno (Jourdan 2010: 13).

Nonostante tutte le specificità religiose esistenti e al di là della provvidenziale molteplicità con cui si manifestano, le religioni monoteiste appaiono come molteplici manifestazioni di un messaggio essenzialmente unico, rivolto da Dio a popoli che vivono in tempi e in luoghi diversi. L'incontro tra quanti credono nelle rivelazioni del monoteismo abramico (ebraismo, cristianesimo, islamismo) enfatizza l'unità profonda che lega anche gli uomini tra loro in virtù di una comune origine spirituale. Secondo la tradizione islamica infatti tutti gli esseri umani sono legati a Dio, e tra loro, dalla testimonianza che hanno reso al cospetto del loro Signore, ancor prima del dispiegarsi nel tempo. Il Corano riferisce appunto quest'evento del patto primordiale (*mithaq*) tra Dio e l'umanità a venire.

Ma il rischio più ammaliante, guardandosi allo specchio, è di rincorrere delle "false somiglianze", ponendole come precarie basi per la costruzione di un solido dialogo. Prima di tutto non esiste alcuna scrittura in comune: secondo la dottrina islamica, tutti i testi sacri precedenti al Corano sono stati falsificati dai loro credenti, e quindi non rappresentano alcun tipo di rivelazione autentica. Per non andare incontro al pericolo della falsificazione del testo sacro che ha interessato, secondo quest'ottica, in particolar modo i cristiani e gli ebrei, nell'islamismo non sono accettate le possibili traduzioni. Di conseguenza, il Corano deve essere letto esclusivamente nella sua versione originale in arabo, testo dettato integralmente e autenticamente da Dio e

non "solo" ispirato dallo stesso. Come noto, la fede cristiana non è una religione "del" Libro, ma una religione "con" un Libro, poiché gli scritti che esso riconosce come Parola di Dio hanno per autori uomini ispirati da Dio, e non sono dettati letteralmente da Dio.

In stretta relazione alla questione della rivelazione, si riscontra una diversa interpretazione dei rapporti tra Dio e l'uomo: secondo la Bibbia, l'evento primario di riferimento è l'ingresso di Dio nella storia attraverso la nascita di Gesù; contaminando eventi religiosi nei fatti storici, Dio sceglie di avvicinarsi anche fisicamente all'uomo intraprendendo una vita in comune con lui, con il popolo con il quale stipula un'alleanza. Gesù non è un semplice profeta, il portatore di un messaggio, ma egli è il messaggio, definito da Giovanni il "Verbo fatto carne". L'islam, al contrario, concepisce la rivelazione di Dio come la trasmissione di un messaggio che ha per contenuto non ciò che Lui è, ma ciò che *vuole*. Egli decide di non coinvolgersi personalmente nell'avventura umana e affida il suo messaggio ad un libro, il Corano.

Poiché uno dei precetti fondamentali dell'islam, l'unicità di Dio, sarebbe quasi sufficiente in sé per riconoscere un autentico musulmano, non deve stupire che la concezione cristiana della Trinità risulti così sconvolgente per i seguaci dell'Islam che si rivolgono ad una trascendenza unica, che resta separata da ogni creatura e la domina dall'alto: "nulla è simile a Lui! Egli è Colui che sente, Colui che vede, Colui che tutto conosce" (sura 42, 11).

La parola 'laicità' non trova corrispondenza nella lingua araba, e ciò che non esiste è di conseguenza impensabile. Trattandosi di una voce centrale in relazione alle dinamiche sociali moderne, che trova i suoi antecedenti nelle complesse riflessioni storico-politico e filosofiche sul rapporto tra potere temporale e secolare, da una parte c'è chi propone che sia necessario "rispondere ad alcune questioni che non sono state mai affrontate nella teologia musulmana: quelle relative alla laicità, all'indipendenza nei confronti del potere politico, al dialogo con le altre religioni" (Bencheikh 2005: 20). Dall'altra, le voci più tradizionaliste ammoniscono che

> l'Islam non è una religione come l'ebraismo o il cristianesimo. L'Islam investe la sfera sociale. Esso aggiunge alla componente propriamente religiosa gli elementi dello stile di vita, della civiltà e della cultura. Tale carattere inglobante è caratteristico dell'Islam (Ramadan 2004: 32).

In tale ottica, la laicità appare come "nemica" dello spirito dell'Islam e del suo obiettivo di realizzare "un ordine sociale fondato sull'etica" (Filali-Ansary 2005: 113). Tali riflessioni trovano le loro radici nel contesto storico-culturale in cui l'Islam ha preso forma: come già illustrato, Maometto viveva in una società tribale nella quale ha dovuto farsi carico della gestione economica, culturale, politica e militare della propria comunità, giustificando in tal modo il profondo legame "sacro/profano". Nel mondo musulmano, l'appartenenza all'unica *umma* aveva una giustificazione a carattere religioso, e questo rappresentava un'alternativa alla penetrazione del nazionalismo. D'altro canto, la strisciante penetrazione di concezioni ed ideali propri del nazionalismo in seno al mondo musulmano, ha complicato il rapporto con l'emisfero occidentale, ritenuto allo stesso tempo un modello e un ostacolo: talvolta, gli elementi della cultura occidentale non sono stati in grado di amalgamarsi con quelli tradizionali, sovrapponendosi piuttosto come un'ulteriore stratificazione, con un risultato alquanto precario.

Al contrario, nelle parole della Bibbia si ritrova l'affermazione diretta di Gesù: "il mio regno non è di questo mondo; se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servitori avrebbero combattuto perché non fossi consegnato ai giudei" (Gv 18,36), e ancora " Rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio" (Mc 12,17). Seppur con questi presupposti, la laicità è stata l'esito di un'evoluzione lunga e difficile della dottrina cristiana.

In sintesi, se si vogliono gettare le basi per una nuova convivenza, non è possibile nascondere le reali concezioni sottostanti i diversi sistemi di credenze, poiché se si continuasse ad ostentare una forzata sintonia dottrinale, che in realtà non è altro che una somma di ipotesi accettate come obbligatorie nell'illusione di non urtare l'altro, si continuerebbe a percorrere la via del non-dialogo.

4.1. *Un incontro possibile?*

Una valutazione complessiva di quanto detto sinora spinge a porsi una domanda: una situazione pur così complicata può porre le basi per lo sviluppo di nuove opportunità e consentire l'elaborazione di nuove posizioni nel rapporto tra le tradizioni religiose coinvolte?

In un mondo dove i mezzi di trasporto sono divenuti molto veloci, dove è possibile raggiungere qualsiasi parte del mondo in tempi minimi, dove si incontra continuamente l'Altro, paradossalmente non ritroviamo il "dramma" del confronto: è ciò che succede quando non c'è un vero incontro, quando i turisti visitano un paese diverso senza essere disposti a respirare la cultura altrui, quando sono occupati a guardare attraverso l'obiettivo della macchina fotografica per raccogliere migliaia di immagini da mostrare ai propri amici al ritorno, ma che estrapolate dal reale contesto (di cui non si ha la ben che minima conoscenza) vengono completamente svuotate del proprio significato.

Tale atteggiamento non costituisce una prerogativa dei soli turisti, ma di tutti coloro che vivono un'altra realtà con indosso le "proprie vesti". E' un po' quello che succede a Robinson Crusoe nell'opera di Defoe: il protagonista sbarca in un mondo a lui estraneo, continuando però ad indossare i propri abiti. Non crea nulla di nuovo, mette in pratica gli artefatti precedentemente appresi, non instaura relazioni orizzontali, piuttosto parte dal presupposto di non poter imparare nulla dai "selvaggi" e di poter creare esclusivamente un flusso univoco di informazioni e conoscenze, un *monologo*. In questi casi diviene forte la tentazione dell'assolutismo, poiché ogni persona riesce a vedere immediatamente le manchevolezze del mondo altrui, mentre comprende le proprie solo molto lentamente. Se invece

> siamo disposti a rinunciare alle nostre radicate convinzioni, quando il radicamento non ha altra profondità che non sia quella della vecchia abitudine, allora il nomadismo delle parole ci offre un modello di cultura che educa perché non immobilizza, perché desitua, perché non offre mai un terreno stabile e sicuro su cui edificare le nostre costruzioni, perché l'apertura che chiede sfiora l'abisso dove non c'è nulla di rassicurante, ma dove è anche scongiurata la monotonia della ripetizione, dell'andare e riandare sulla stessa strada, con i soliti compagni di viaggio, senza nessuno da incontrare (Galimberti 2006: 156).

In effetti, c'è una possibilità di una scelta, "si può viaggiare verso nuovi mondi, o farvi naufragio, con esiti diversi. Si può uscire dall'esperienza cambiati interiormente" (Mantovani 2008. 84). A tal proposito è emblematica l'esperienza di Alvar Nùnez, il conquistatore spagnolo partito alla conquista di una terra da civilizzare, ma rimasto sorpreso dalla consapevolezza della propria inciviltà. Al termine della sua esperienza, Alvar si troverà di fronte ad una incolmabile ricchezza, un'identità non più identificabile in termini binari, ma comprensibile solo in termini additivi (ivi). I viaggi, di qualunque natura essi siano, devono essere considerati spazi in cui l'identità si ridefinisce, "nell'incontro con le culture differenti è in gioco non solo ciò che noi facciamo agli altri, ma anche ciò che noi facciamo a noi stessi" (ivi: 93).

La cultura diviene così una mappa per esplorare la realtà, avvolgendola in una rete di senso, una mappa che non deve essere immaginata come uno strumento di omogeneizzazione, ma di valorizzazione delle differenze e di accettazione delle violazioni. Ogni rete ha dei buchi, che non costituiscono mancanze strutturali, ma sono funzionali al compito dell'oggetto stesso. Così anche la rete dei significati di ogni cultura ha dei buchi, delle contraddizioni, delle mancanze, che non devono essere colmate a tutti i costi, perché risultano funzionali alla sopravvivenza della cultura stessa.

5. *Ridurre le distanze: educazione, agentività e intersoggettività*

A causa della situazione socio-politica che stiamo vivendo, il nuovo orizzonte della comunicazione è la comunicazione interculturale, nella quale persone con modelli culturali differenti interagiscono sia direttamente, nel caso di co-presenza fisica in un dato territorio (turismo, immigrazione, studi all'estero, ecc.) che attraverso i diversi media attualmente diffusi (letteratura, giornali, TV, ma soprattutto internet). Nel momento in cui le persone sono disposte non solo ad accettare la diversità, ma anche ad accoglierne i valori, esse iniziano a sviluppare una forma di sensibilità adeguata all'incontro, poiché un incontro autentico coinvolge sia la sfera cognitiva che quella emotiva, implicando l'apertura verso l'altro, la disponibilità, l'empatia. Questa sensibilità interculturale richiede all'individuo una vasta mobilità cognitiva che ben si innesta con l'approccio costruttivista (Bruner 1990; Scardamalia, Bereiter 1994; Varisco 2002), il quale

> definisce gli esseri umani come imprescindibilmente dotati di un apparato che non permette di accedere all'oggettività della realtà. La natura umana implica il non poter fare a meno di "indossare" strumenti di mediazione del mondo, che ci "costringono" ad interpretarlo (Ligorio 2007: 239).

Una "mente multiculturale" (Anolli, 2011) necessita di una "dotazione di base" sufficientemente buona, in virtù della quale tutte le agenzie di socializzazione sono chiamate a collaborare: coltivando e curando il "periodo critico", in cui si può essere più facilmente educati alle pratiche sociali di costruzione della pace, esse contribuirebbero alla configurazione dell'essere umano come uomo "pluriculturale" (Mininni, 2000). In particolare, è nella scuola che dovrebbero essere presentati gli strumenti basilari per la costruzione della conoscenza e offerte situazioni ed attività capaci di sviluppare le abilità di interpretazione e di attribuzione dei significati

del mondo, partendo dall'interazione con gli attori che lo popolano: "si tratta di un processo che vede continuamente impegnato l'individuo nel sociale, dove l'uno (l'individuo) dà forma all'altro (la società) in un circuito di reciproche influenze" (Ligorio 2007: 239).

Il piano formativo ed educativo dovrebbe comprendere pratiche finalizzate a potenziare le capacità delle persone di comprendere e rapportarsi alla complessità e alla diversità culturale come ad una risorsa, delineando profili di cittadini/credenti "culturalmente competenti". In tal senso, la prospettiva etnocentrica, tutt'oggi più radicata di quanto appaia in superficie, deve essere superata a favore di relazioni orizzontali (Cole 1996): l'accoglienza e il rispetto costituiscono il lessico di base nell'ottica del confronto interculturale, stimolando atteggiamenti di valorizzazione di aspetti specifici dell'altra cultura (adozione selettiva) (Mininni 2000). L'esposizione equilibrata e precoce a forme di "generalizzazioni delle somiglianze" e "enfatizzazione delle differenze" può evitare di innescare eccessive capacità di filtro da parte della cultura madre, uno degli ingredienti essenziali che conducono ad una visione etnocentrica dell'altro.

Il moltiplicarsi di apporti culturali differenti comporta necessariamente una "ri-costruzione" della società a partire proprio dalla base che è l'educazione. La sfida pedagogica è indubbiamente una delle più impegnative a cui il nostro millennio dovrà far fronte rendendosi capace di formare "menti multiculturali" (Anolli, 2011) e "uomini pluriculturali", capaci di flessibilità cognitiva e padroni delle possibili variazioni del processo di interpretazione del mondo (Mininni 2000). Si tratta, in altri termini, di sbloccare e catalizzare l'impegno dell'uomo "agente", consapevole di poter intraprendere consapevolmente azioni nel mondo e di porsi come responsabile delle stesse. In queste parole si ritrova il concetto di *agency*: l'enfasi sull'agentività si inserisce in un quadro di rinnovato interesse per la dimensione soggettiva, testimoniata dall'"ermeneutica del soggetto" (Foucault, 1971) e dal focus sull'*agency* come dimensione che mette in relazione l'intenzionalità umana con i limiti socio-culturali di attuazione di tale intenzionalità (Fabietti, 2007). Non si tratta pertanto del mero riferimento all'"attività" o al "potere", ma di un costrutto più affine alla "nozione semantica e morale di agente" (Donzelli, Fasulo 2007: 15). L'agentività è prerogativa di un referente che assume le sembianze di un agente semantico e morale, in quanto dispone di un certo grado di controllo sulle proprie azioni, le quali a loro volta possono avere effetti su altri enti e divenire oggetto di valutazione (Duranti 2007, 45-46). La scuola è probabilmente il primo luogo in cui si apprende la regolazione del senso di responsabilità, ottenendo tra l'altro un riconoscimento sociale di tale attribuzione. Pertanto, in relazione a tale contesto, l'*agency*

> implica il saper riconoscere le responsabilità e sapersele assumere non solo in quanto abilità intellettuale, ma in quanto abilità prospettica del saper del saper immaginare chi si può diventare sulla base di quanto si è capaci di fare e di quanto si potrebbe fare (Ligorio 2007: 251).

L'agentività non può essere ridotta alla mera sfera individuale: da una parte, "il sociale non può essere ridotto al (e non è il prodotto del) l'individuo", dall'altra "la società è una condizione necessaria per qualunque azione umana sociale intenzionale. La società è sia la condizione sempre presente che il prodotto costante dell'*agency* umana" (Bhaskar 1989: 34).

Pertanto, è ineludibile dall'*agency* il riferimento all'intersoggettività, che pur si occupa di descrivere i rapporti tra l'individuo e "il mondo", ma si concentra in particolare sullo scambio reciproco fra gli individui, tra la loro soggettività e le loro concezioni del mondo. Pur nelle sue molteplici connotazioni, legata alle matrici filosofica, etico-politica, interpersonale ed intrapsichica (cfr. Mininni, 2010), l'intersoggettività enfatizza il posizionamento del significato "tra" le menti. Applicata ai contesti educativi, tale attitudine può essere definita come "il risultato della comprensione condivisa di idee e opinioni, includendo anche la rappresentazione reciproca di come ciascuno immagina la prospettiva altrui" (Ligorio 2007: 252). La psicologia dell'educazione apre le porte quindi alla possibilità di un interscambio concreto e costruttivo fra religioni, poiché gli esseri umani sono in grado

> di capire attraverso il linguaggio e i gesti o con altri mezzi, cosa hanno in mente gli altri. Ciò è reso possibile non solo dalle parole, ma dalla capacità di capire il significato dei contesti in cui vengono pronunciate le parole e vengono compiuti i gesti e le azioni. Siamo la specie intersoggettiva per eccellenza. E' questo che permette di "negoziare" i significati quando le parole diventano ambigue (Bruner 1996: 34).

È questa la sfida dell'educazione: acculturarsi, partecipare a culture (partendo da quella di appartenenza) variegate e complesse, "imparare a immaginare lo stato mentale degli altri" (Ligorio 2007: 253). L'identità religiosa è mobile e "non costituisce un abito stretto e attillato che ognuno di noi indossa una volta per tutte" (Pace 2004: 8), per cui ogni persona interpreta in modo personale l'eredità religiosa che le è stata trasmessa.

> Un'identità *coesiva*, saldamente inchiodata e saldamente costruita, sarebbe un fardello, un vincolo, una limitazione alla libertà di scegliere. Presagirebbe l'impossibilità di aprire la porta quando un altro busserà (Bauman 2003: 62).

Tutto ciò non è facilmente realizzabile in un ambiente omogeneo e rigido, che mantiene a necessaria distanza la diversità, mentre diventa possibile in una realtà, quale quella attuale, che costituisce un territorio variegato e forme inedite di convivenza. In particolare, ciò che può limitare l'evolversi naturale del rapporto fra l'identità e l'altro è lo stereotipo: nonostante la consapevolezza che esistano vari modi di vivere la fede in una religione, la rappresentazione che gli occidentali hanno dei musulmani continua a ricalcare un tipo astratto, generico e fuori tempo, che non tiene conto del musulmano in carne ed ossa.

> Uno stereotipo che possiede la tipica forza d'inerzia sociale di tutti gli stereotipi: più a lungo viene ripetuto, più assume la dignità di una rappresentazione vera. Lo stereotipo è del resto proprio questo: un dubbio risolto, che non ci obbliga più di tanto a pensare e a confrontarci con gli altri. L'islam perciò costituisce per noi europei un reale problema di definizione dei rapporti tra noi e gli altri (Pace 2004: 12).

Troppo spesso, quando si parla del rapporto con la diversità, la questione sembra poter essere risolta ancorandosi ad uno dei due poli dell'eterno dilemma fra assimilazione e segregazione

– dimensioni che traggono origine dalle modalità di gestione dell'altro inteso come immigrato, ma che possono essere estese a tutte le forme di alterità, inclusa quella religiosa. Nel primo caso la negazione della differenza è il prezzo da pagare per l'integrazione dell'altro; nel secondo caso, si riscontra la possibilità di affermare le differenze, seppur non possano essere riconosciute. Risultato: l'altro viene misconosciuto. In molti paesi europei c'è chi pensa che i musulmani possano rinunciare alla propria identità a favore dell'integrazione e chi invece sostiene che, per ragioni culturali e religiose, essi non siano compatibili con gli ordinamenti dei rispettivi Stati (cfr. ivi). In realtà,

> non esistono reali problemi giuridici connessi all'integrazione [dei musulmani]. Le Costituzioni europee consentono allo stato dei fatti di realizzare una coesistenza positiva e, per i musulmani, caratterizzata dallo spirito di partecipazione. I punti di frizione sono minimi e spesso marginali. Il problema, dunque, non sta qui. Qual è dunque il problema? Avendo viaggiato a lungo per l'Europa, incontrato numerosi intellettuali anglofoni e francofoni, osservato la realtà da vicino, sono arrivato alla conclusione che si tratta, prioritariamente, d'una questione d'immagine, di rappresentazione. L'idea che ci si fa in Europa dell'Islam, della musulmana e del musulmano, e per estensione del mondo arabo o più in generale del mondo esterno, è sufficiente a ridurre tutti i processi di esclusione e marginalità sociale ad uno e uno solo: l'islam è qualcosa che è arrivato da fuori, è qualcosa di estraneo (Neyrinck, Ramadan 2000: .210).

Nella valutazione dell'altro come "estraneo", si può rintracciare il mancato rispetto di quella responsabilità di "essere tra", non solo intrinseca alla condizione umana in quanto squisitamente inter-soggettiva, ma attribuita in particolare ad alcuni popoli dalla comune condizione di essere bagnati dal mar Mediterraneo, storico "centro del mondo" e ponte tra le civiltà.

Tale "mancanza" deriva da processi cognitivi (categorizzazioni, stereotipi, rapporti intergruppi) ed emotivi (paure ancestrali, sicurezza esistenziale), di cui siamo intrisi, indubbiamente non facili da superare, ma che richiamano la necessità e l'urgenza di un approccio psicologico che contribuisca a conoscerne le diverse componenti, al fine di individuare e comprendere possibili ed attuali scenari di incomprensione interreligiosa. In tale ottica, la guerra fra le culture o tra religioni "è forse da vedersi come un abbraccio mal calcolato" (Cardini 1994: 16).

Riferimenti bibliografici

Anolli, Luigi
2011 *La sfida della mente multiculturale, Nuove forme di convivenza.* Milano, Raffaello Cortina Editore.

Augé, Marc
1994 *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, trad. it. *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*, Milano, Anabasi.

Bhaskar, Roy
1989 *Critical Realism*, London, Routledge.

Bauman, Zygmunt
1999 *In search of politics*, Polity Press; trad. it. *La solitudine del cittadino globale,* Milano, Feltrinelli, 2000.
2003 *Intervista sull'identità*, Bari, Laterza.

Belzen, Jacob A.
1999 "The cultural-psychological approach to religion: Contemporary debates on the object of the discipline", *Theory and Psychology*, Vol. 9, 229–256.
2004 "Spirituality, Culture and Mental Health: Prospects and Risks for Contemporary Psychology of Religion", *Journal of Religion and Health*, Vol. 43(4), 291-316.

Bencheikh, Ghaleb
2005 *La laicità au regard du Coran*, Parigi, Renaissance.

Bergson, Henri
1932 *Le due fonti della morale e della religione*, Milano, SE.

Black, Fischer e Scholes, Myron
1973 *The Pricing of Options and Corporate Liabilities, Journal of Political Economy.*

Boyer, Pascal
2001 *Religion Explained*, New York, Basic Book.

Branca, Paolo
2000 *I musulmani*, Bologna, Mulino.
2001 *Il Corano,* Bologna, Mulino.

Bruner, Jerome S.
1990 *Acts of meanings*, Cambridge: Harvard University Press; trad. it. *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
1996 *The Culture of Education*, Cambridge: Harvard University Press; trad. it. *La cultura dell'educazione*, Milano: Feltrinelli, 1997.

Burkert, Walter
1996 *La creazione del sacro*, Milano, Adelphi.

Cardini, Franco
1994 *Noi e l'Islam. Un incontro possibile?*, Bari, Laterza,

Cole, Michael
1996 *Cultural psychology: A once and future discipline*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Deconchy, Jean-Pierre
1971 *L'orthodoxie religieuse*, Paris, Ouvrières,

Donzelli, Aurora e Fasulo, Alessandra
2007 "Introduzione", in A. Donzelli, A. Fasulo (a cura di) *Agency e Linguaggio. Etnoteorie della soggettività e della responsabilità nell'azione sociale*, Roma, Meltemi, pp. 11-43.

Duranti, Alessandro
2007 "Riduzioni ed estensioni dell'agentività nelle lingue storico-culturali", in A. Donzelli, A. Fasulo (a cura di), *Agency e Linguaggio. Etnoteorie della soggettività e della responsabilità nell'azione sociale*, Roma, Meltemi, pp. 45-60.

Fabietti, Ugo
2007 "Prefazione", in A. Donzelli, A. Fasulo (a cura di) *Agency e Linguaggio. Etnoteorie della soggettività e della responsabilità nell'azione sociale*, Roma, Meltemi, pp. 7-9.

Filali-Ansary, Abdou
2005 *Réformer l'islam?*, Parigi, Découverte.

Foucault, Michel
1971 *L'ordre du discours*, Parigi, Gallimard ; trad. it. *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi, 1972.

Freud, Sigmund
1913 "Totem und Tabu", in *Gesammelte Werke*, Vol. IX, London, Imago Pub. Co.; trad. it. di S. Daniele, *Totem e Tabù*, Torino: Boringhieri, 2000.

Galimberti, Umberto
2004 *Le cose dell'amore*, Milano, Feltrinelli.
2006 *Parole nomadi*, Milano, Feltrinelli.

Gergen, Kenneth John
1994 *Realities and relationships. Soundings in social construction*, Cambridge, Harvard University Press.

Girard, René
1972 *La violenza del sacro*, Milano, Adelphi.

Habermas, Jurgen
1983 *Moralbewubtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp; trad. it. *Etica del discorso*, Bari-Roma, Laterza, 1985.

2005 *Zwischen naturalismus und religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag; trad. it. *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

Hermans, Hubert J.M.
2001 "The dialogical self: Toward a theory of personal and cultural positioning", *Culture & Psychology*, Vol. 7, pp. 243–281.

Hinde, Robert A.
1999 *Why gods persist: A scientific approach to religion*, London, Routledge.

Huntington, Samuel P.
2003 *The clash of civilizations and the remaking of the world*, New York, Simon & Schuster.

Hyman, Gavin
2001 *The predicament of Postmodern Theology: Radical orthodoxy or nihilist textualism?*, Louisville. Westminster John Knox Press.

Jourdan, François
2010 *Dio dei cristiani, Dio dei musulmani*, Torino, Lindau.

Kvale, Steinar
2003 "The church, the factory and the market. Scenarios for psychology in a Postmodern Age", *Theory & Psychology*, Vol. 13(5), 579-603.

Lawson, Ernest Thomas e McCauley, Robert
1990 *Rethinking Religion*, Cambridge University Press.

Ligorio, Maria Beatrice
2007 *Cultura, educazione e formazione,* in *Prospettive di psicologia culturale*, Roma, Carocci.

Locke, John
(1667) *Saggio sulla tolleranza*, Laterza, Bari.

Luhmann, Niklas
1984 *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990; trad. it. *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Bologna, Il Mulino, 1990.

Mantovani, Giuseppe
1998 *L'elefante invisibile*, Firenze, Giunti.
2008 (a cura di) *Intercultura e mediazione. Teorie ed esperienze*, Roma, Carocci.

Mazzara Bruno Maria
2007 (a cura di) *Prospettive di psicologia culturale. Modelli teorici e contesti d'azione*, Roma, Carocci

Mecacci Luciano
1999 *Psicologia moderna e post moderna*, Roma-Bari, Laterza.

Meiattini, Giulio
2009 "Quando lo sguardo dell'uomo incrocia quello di Dio", *Nuovi Orientamenti*, Vol. 139, pp. 34-38.

Mininni, Giuseppe
2000 *Psicologia del parlare comune*, Bologna, Grasso.
2003 *Il discorso come forma di vita*, Napoli, Alfredo Guida.
2007 "L'assetto discorsivo della psicologia culturale", in B.M. Mazzara (a cura di) *Prospettive di psicologia culturale*, Roma, Carocci, pp. 77-104.
2010 *Teste e testi*, Roma, Aracne.

Mol, Hans
1976 *Identità and the sacred*, Cambridge Press.

Neirynck, Jacques e Ramadan, Tariq
2000 *Possiamo vivere con l'islam?,* Imperia, Al Hikma.

Nilsson, Martin P.
1987 *Olympen*, Londra, Poul Hamlyn,

Pace, Enzo
2008 *Raccontare Dio*, Bologna, Il Mulino.

Pace, Enzo e Guolo, Renzo
2002 *I fondamentalismi*, Roma-Bari, Laterza.

Ramadan, Tariq
"Le monde", 29 febbraio 2004.

Rogoff, Barbara
1990 *Apprenticeship in thinking: cognitive development in social context*, Oxford University Press.

Scardamalia, Marlene e Bereiter, Carl
1994 "Computer Support for Knowledge Building Communitie", *The Journal of the Learning Sciences.*

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst
(1799) *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin: Unger; trad. it. di G. Durante, *Discorsi sulla religione*, Firenze: Sansoni, 1947.

Tajfel, Henri e Turner, John C.
1986 "The social identity theory of inter-group behavior", in S. Worchel and L. W. Austin (eds.), *Psychology of Intergroup Relations*, Chigago, Nelson-Hall

Vanhoozer, Kevin J.
2003 "Theology and the condition of postmodernity: A report on knowledge (of God)", in K.J. Vanhoozer (a cura di) *The Cambridge companion to Postmodern Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 3-25.

Varisco, Bianca Maria
2002 *Costruttivismo socio-culturale*, Carocci, Roma.

Vico, Gianbattista
1725 *Scienza nuova*, Rizzoli, Bologna.

Vygotskij, Lev Semenovich
1934 *Myslenie i reč*, Moskva-Leningrad: Socekgiz; trad. it. *Pensiero e linguaggio*, Firenze, Giunti Barbera, 1966.

Watzlawick Paul, Beavin JJanet Helmick e Jackson Doo D.
1967 *Pragmatics of Human Communication*, New York, W.W. Norton; trad. italiana: *Pragmatica della comunicazione umana*, Roma, Astrolabio, 1971.

Wittgenstein, Ludwig
1953 *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: Basil Blackwell; trad. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967.

Romano Romani

FILOSOFIA E OMEOPATIA
UNA RIFLESSIONE SUL SIMILIA SIMILIBUS

*Al professor Antonio Negro**

Una, invero, è la sapienza: divenire consapevole, con l'esercizio dell'arte, dell'intelligenza che, attraverso tutte le cose, ha dato un senso al tutto (εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων. Eraclito, DK B 41).

Di ogni inizio
è lo stesso sole.

Comincio dall'accostamento di una frase del *Genesi* – *Dio creò l'uomo a sua immagine e somiglianza* – al principio fondamentale dell'ippocratismo – *similia similibus curentur* – che trovo sulla copertina della rivista *Medicina omeopatica*: tale accostamento, infatti, affronta un problema di esegesi biblica. Che cosa significa che *Dio creò l'uomo a sua immagine e somiglianza*?

Forse, sembra rispondere l'autore di questo accostamento, che l'uomo, essendo il compimento della creazione, racchiude in sé tutte le manifestazioni del vivere nell'esistere presenti in essa, ne è come la sintesi, poiché la sorgente di queste manifestazioni – la Sorgente della Vita – si è specchiata in lui. Nell'armonia che è il mondo, quindi, deve cercarsi il simile che rende possibile curare ogni disarmonia del microcosmo che ogni individuo umano è.

Questa esegesi è una risposta molto generale e aperta alla domanda filosofica: che cosa è l'uomo? Una domanda che un medico che voglia davvero essere un medico, non può non porsi.

Una risposta aperta poiché essa è a sua volta inizio, origine, di infinite altre domande.

L'uomo sintesi dell'universo degli enti, unità di una molteplicità innumerabile: l'individuo umano come parte e centro dell'ordine che è il cosmo. Non soltanto centro e non soltanto parte.

Centro, in quanto tale ordine è il risultato di un ordinare che deriva dal λόγος abitato da ogni uomo e dall'uomo; parte, poiché l'abitare il λόγος non ci libera dalla necessità di esistere

* Antonio Negro, nato a Rapallo il 17 giugno 1908 e morto a Roma nel marzo2010; medico, libero docente in endocrinologia, ha fondato a Roma, nel 1947, l'accademia di Medicina Omeopatica. Egli è stato per lunghi anni mio medico e amico. Queste poche pagine, scritte su sua richiesta, sono state da lui lette e approvate (R. R, - 5 luglio 2012).

per vivere, non ci libera dal dolore e dalla morte che sono comportati dal vivere di tutto ciò che esiste.

In quanto fonte del vivere, l'Essere si rivela all'uomo nella parola – il λόγος –: in essa risiede il significato di tutte le cose, e la verità che la parola può esprimere è tanto profonda da andare oltre ogni possibile discorso, così come la profondità del vivere va oltre ogni possibile manifestazione sensibile della vita.

Poiché parla, appartenere all'armonia cosmica è per l'uomo appartenere alla verità, ma anche: appartenere alla verità è per l'uomo appartenere all'armonia cosmica – appartenere alla vita.

L'individuo umano appartiene alla vita, non la vita all'individuo umano. E, come la vita, la verità può venire sì negata, ma non posseduta dall'uomo.

La verità e la vita sono i princìpi della salute umana e all'origine di ogni guarigione di un uomo e dell'uomo. Il medico, dunque, cerca nella vita il principio della salute e nella verità la causa dell'essere uomo di ogni uomo: poiché l'uomo è il vivente che per essere – per vivere – ha bisogno della verità. Non soltanto il filosofo, ma anche il medico è alla ricerca della verità: poiché l'uomo senza verità non soltanto non è felice ma, quando l'indigenza va oltre un certo limite, non vive. Conoscere e vivere – essere e conoscere –, infatti, come ha detto Parmenide, sono la cosa medesima: Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (DK 28 B).

Il metodo

La filosofia e la medicina, si è detto sopra, sono ambedue alla ricerca della verità, poiché l'uomo ha bisogno della verità per vivere ed essere autenticamente se stesso – per essere sano e felice.

Questa ricerca della verità non può prescindere dall'esperienza ma è irriducibile all'esperimento. Anche perché l'esperimento avviene sempre in condizioni conosciute e controllabili necessariamente finite, e in condizioni sconosciute e non controllabili necessariamente infinite.

Questa infinità delle condizioni sconosciute e non controllabili, è la conseguenza dell'irriducibilità dell'ente vivente alla macchina, dell'organico all'inorganico. Filosofia e medicina sono saperi di ciò che vive. E al sapere di ciò che vive si giunge attraverso l'esperienza e il pensiero come partecipazione alla vita e aspetti del vivere.

Pensiero ed esperienza, dunque, sono da sempre la strada, il metodo della medicina e non v'è un esterno criterio di verità che possa sostituire questa strada, sovrapporsi a questo metodo, senza snaturare la cosa stessa, renderla altro da quello che è e deve essere.

La storia della medicina, così intesa, è antica quanto l'uomo e molteplice tanto quanto sono molteplici le culture umane.

Nella nostra civiltà v'è un momento, nell'epoca classica greca, nel quale essa si incontra con quella della nascita della filosofia platonica e aristotelica: della profonda riflessione dell'uomo su se stesso.

Ippocrate, infatti, questo medico del quale ci sono restati scritti, ma la cui storia si confonde con la leggenda, è vissuto nel quinto-quarto secolo prima di Cristo, e appartiene al periodo

classico come Platone e Aristotele: e il padre di Aristotele fu medico di Filippo il macedone. A giudicare dagli importanti trattati scientifici da lui scritti, Aristotele stesso doveva conoscere l'arte medica. Come si deduce anche dal testo del giuramento ippocratico, infatti, era costume che i padri insegnassero l'arte medica ai propri figli.

Platone cita direttamente Ippocrate almeno in due luoghi dei suoi dialoghi, è suo contemporaneo.

Ippocrate stabilisce, come si è già accennato, che il simile deve curarsi con il simile. Questo principio, come quello dei contrari, appartiene anche al pensiero magico ma con Ippocrate approda a un metodo rigorosamente scientifico: diviene metodo.

Fin dagli inizi del sesto secolo nella Ionia, alla ricerca filosofica si è accompagnato o affiancato il progresso della medicina che, in ogni modo, aveva una sua autonomia.

Ippocrate, tuttavia, emerge nel quinto secolo come una figura del tutto eccezionale: con lui la medicina si libera da ogni aura sciamanica, diviene laica.

Il principio del similia similibus, pur nell'ammirazione per la personalità di Ippocrate, ha avuto sin dall'inizio sostenitori e detrattori. Poiché la reificazione della malattia e il pensiero, legato a tale reificazione, che la cura consista nel combattere il contrario con il contrario, cammina parallelamente al metodo della cura del simile con il simile. La stessa chirurgia è un approccio allopatico alla terapia. E spesso l'abitudine di prescrivere un determinato farmaco per un determinato disturbo, avveniva, nella tradizione, dimenticando il principio della cura del simile con il simile dal quale quella prescrizione derivava.

Omeopatia e allopatia sono tra loro in rapporto come l'amore lo è con il conflitto.

Aristotele, nel *De anima*, dice che il buio non è il contrario della luce, ma la sua privazione: così, il conflitto non è il contrario dell'amore, ma la sua privazione. E come luce e buio, amore e conflitto sono sempre compresenti, l'uno non si dà senza l'altro.

Infatti si dice che il simile deve curarsi con il simile, non con l'uguale. E la contrarietà è la privazione della somiglianza, non il suo opposto.

Nella cura del simile con il simile, così come in quella del contrario con il contrario, dunque, ci sono delle gradazioni di cui lo stesso medico è inconsapevole, riuscendo o fallendo nell'intento di restituire al paziente la salute.

Nella cura del simile con il simile, come nell'amore, si manifesta, sia al medico che al paziente, il senso: nella cura del contrario con il contrario, come nel conflitto, emerge sempre di nuovo il non senso (effetti secondari, avvelenamenti da farmaci, mutilazioni, nella terapia chirurgica).

Il conflitto è presenza, nella vita, della morte, dell'esistere nel vivere – dell'esistenza nell'essenza. Essenza ed esistenza, nel vivente e quindi anche nell'uomo, sono indissolubilmente legate e tra loro mescolate. L'essenza non può ridursi all'esistenza, né l'esistenza essere risolta nell'essenza. Ma quando nell'essenza cerchiamo l'esistenza, vediamo una infinita complessità: quando nell'esistenza cerchiamo l'essenza, scopriamo la semplicità.

La cura del simile con il simile è fondata sulla semplicità dell'essenza, quella del contrario con il contrario, sulla complessità dell'esistenza. Si tratta di due diversi orientamenti dello spirito, di due diversi modi di guardare il mondo.

Luigi Marseglia

ETHOS E IDENTITÀ NELLA MORALE CATTOLICA DI ALESSANDRO MANZONI

Nell'aprire le *Osservazioni sulla morale cattolica* Manzoni chiosa l'affermazione di Sismondi relativa all'unità della fede, secondo cui in massimo grado nella religione cattolica più che in ogni altra, si persegue l'assoggettamento della ragione alla fede, e individua sintomaticamente nell'*Epistola agli Efesini* di San Paolo il luogo dove "la cosa" e cioè proprio l'unità della fede e "la parola", cioè la scrittura e il linguaggio che la partecipano, sono emblematicamente presenti. Per Manzoni, ormai saldo nelle sue convinzioni religiose, quelle affermazioni segnano un modo corretto di rivolgersi alla religione e soprattutto di assumere la funzione della Chiesa. Al di là delle strette ragioni della polemica col Sismondi – l'incidenza della Chiesa nella storia politica italiana, la divaricazione profonda tra politica ecclesiastica e dettato evangelico, per far cenno solo di due – è singolare che l'approccio a questi temi offra l'opportunità di impostare in termini di grande modernità il discorso sulle valenze etiche della compromissione monoteista, negatrice di ogni professione pluralistica perfino nella stessa compatibilità delle scelte linguistiche:

> L'idee di fede e di pluralità sono così contradittorie che il linguaggio stesso pare che repugni a significare la loro unione. Per religione s'intende un corpo di tradizioni, di precetti di riti; e si vede assai bene di come ve ne possa essere più d'una. Così nelle opinioni si considera piuttosto la persuasione di chi crede, che la verità delle cose credute. Ma per fede s'intende persuasione fondata sulla rivelazione divina; e benché popoli di vario culto credano che l'opinione loro abbia questo fondamento, il linguaggio ricusa l'espressione che significherebbe la coesistenza di rivelazioni diverse, perché la ragione la riconosce impossibile: molti di diversa religione possono credere di posseder la fede; ma un uomo non può ammettere che questi molti la possiedano. Se questa fosse una sofisticheria grammaticale, vaglia per tale: bastando l'argomento semplicissimo, col quale s'è provato che l'unità della fede non suppone altro assoggettamento della ragione, che alle leggi del raziocinio.

Il binario – assunzione dogmatica della verità rivelata e articolazione etica della vita associata – lungo il quale evolve l'allocuzione di Paolo nella *Lettera agli Efesini* torna perciò funzionale alle specificazioni di Manzoni. In gioco però non c'è solo questo. Nell'ottica di una corposa e radicale riconsiderazione dell'episteme, tra lumi e sensibilità romantica, Manzoni correla il discorso sulla fede alla morale religiosa e ai linguaggi che ne veicolano i significati, fondandosi su un'idea del rapporto con l'altro aperta alla visione del sacro già affermata dal

monoteismo. La sconfessione del paganesimo all'apparire delle religioni positive aveva investito anche gli istituti della morale, definendo con carattere di sacralità evangelica ("ama il prossimo tuo come te stesso") i modi di impostare il riconoscimento e il rapporto con l'altro. Questi argomenti riaffiorano riproposti a distanza di millenni nel farsi del percorso tormentato del poeta lombardo, in cui gli approdi e la tenuta delle convinzioni religiose incidono e si misurano sul doppio versante dell'ontologia e dell'ideologia. Si tratta perciò per lui di rinvenire, col maggior coefficiente di certezza, la consapevolezza della propria collocazione di fronte al problema dell'essere e di ridiscutere il senso della stessa logica di assunzione della realtà, dell'ideologia, considerata non solo nella veste di *habitus* mentale, vera e propria chiave di lettura del mondo, ma come strumentale espediente di riscontro del rapporto tra l'io e l'altro nel più largo contesto della cultura e della civiltà occidentale. In questa fase Manzoni avverte anche la natura rivoluzionaria della modernità romantica, avanzata talora oltre le scoperte dissacratorie dell'esperienza illuministica. Per altro verso sono ben noti gli scarti che connotano l'evolvere dell'ideologia manzoniana tra la stesura dei primi due atti del *Conte di Carmagnola, La Pentescoste,* scritta significativamente in più fasi tra il 21 giugno 1817 e la composizione delle prime *Osservazioni sulla morale cattolica* nell'aprile del '19 e poi la chiusura della prima tragedia, la composizione della seconda e il lungo travaglio affrontato nella gestazione del *Fermo e Lucia* nei primi due anni del secondo ventennio dell'Ottocento. Proprio *La Pentecoste* – è noto – tra la prima stesura poi interrotta e la versione definitiva si nutre dei fondamenti della riflessione operata sulla morale cattolica. Compare anche lì l'idea dell'unicità della fede, assunta come fattore rivoluzionario di un nuovo tempo del mondo: " Come la luce rapida/piove di cosa in cosa,/e i color vari suscita/ dovunque si riposa;/tal risonò moltiplice/la voce dello Spiro:/l'Arabo, il Parto, il Siro/in suo sermon l'udì/". Nella strofe seguente la tensione unitaria della nuova fede religiosa compare più palese:"Adorator degl'idoli,/sparso per ogni lido,/volgi lo sguardo a Solima,/odi quel santo grido/...". Gerusalemme è il vertice del mondo. Osserva giustamente Arcangelo Leone De Castris: "La insoddisfazione storica è pur presente nelle poche strofe di questa drammatica prima stesura: quando, nei primi versi lo Spirito è invocato anche e soprattutto in aiuto della Chiesa, perché la trasformi, la rinvigorisca la ritempri di sé, idealmente portandola da Roma (la Babilonia corrotta, in cui, secondo le tesi millenaristiche e le attese messianiche pare doversi vedere la curia romana) cioè al luogo storico e ideale della purezza originaria e della autentica mediazione evangelica".

In tempi più recenti, Emmanuel Lévinas, a proposito del giudaismo, insiste sul senso della sua rivoluzionaria idea del sacro, assertrice di libertà, perché lontana dall'appartenenza al "numinoso", indenne perciò dal legame oscuro a un Dio padrone dell'uomo attraverso la potenza dell'entusiasmo. Ed è importante capire come nella cultura cristiana, giudaica o cattolica che sia, il senso del sacro configuri una visione più umanizzata del rapporto col divino nel senso di una più definita e accettata consistenza della libertà:

> Il giudaismo ha disincantato il mondo, ha escluso questa pretesa evoluzione delle religioni a partire dall'entusiasmo e dal sacro. Il giudaismo resta estraneo a tutti i ritorni offensivi di queste forme di elevazione umana, anzi le denunzia come l'essenza dell'idolatria.

> Il numinoso o il sacro avvolge e trasporta l'uomo al di là dei suoi poteri e voleri: ma un'autentica libertà resta offesa da queste eccedenze incontrollabili.

Più avanti il monoteismo si definisce come vero e proprio ateismo nei confronti del paganesimo: "il monoteismo segna una rottura con una certa concezione del sacro; non unifica né gerarchizza gli dei numinosi e numerosi, li nega. Rispetto al divino ch'essi incarnano, non è altro che ateismo".

Anche nell'universo manzoniano la visione monoteistica consente all'uomo una più larga libertà. Nel III capitolo delle *Osservazioni sulla morale cattolica* a proposito del nesso intimo tra religione e morale da assumere in sede di analisi come oggetto della filosofia morale o della teologia, per definire significati e valenza dell'agire umano, Manzoni ascrive la pertinenza della primazia alla teologia più che alla filosofia morale, perché più completa, organica e totale:

> La risposta è troppo ovvia; poiché indipendentemente da ogni paragone e da ogni esame sarebbe assurdo *a priori* il supporre che Dio, con l'aggiungere all'uomo delle cognizioni soprannaturali, non gli abbia dato che una parte di ciò che gli avesse già dato interamente per mezzo della ragione, o di ciò che con questo mezzo l'uomo potesse acquistar da sé. Dunque una religione rivelata da Dio, *impadronendosi della morale,* non leva nulla alla ragione data all'uomo da quel Dio medesimo, i *doni del quale non sono soggetti a pentimento.* Non fa altro che darle, darle abbondantemente, darle il tutto, darle, in una certa maniera, anche quel tanto che essa aveva già col renderlo compito e inconcusso.

Ne discende perciò la necessità di chiedersi se possa esser messa da canto la Chiesa come istituzione nella gestione della morale, nel suo esser punto di riferimento per gli uomini:

> Di quelle sante e solenni parole che sono come la parte essenziale del vocabolario morale di tutti i tempi e di tutti i luoghi – giustizia, dovere, virtù, benevolenza, diritto, coscienza, premio, pena, bene, felicità – quale Dio bono ! è stata cancellata o lasciata fuori dalla Chiesa ? (ivi: 47).

"Cosa" e "parola" tornano a fondersi anche qui in un'accezione quasi settoriale del linguaggio, in cui i valori sono lemmi di un ideale "vocabolario morale". E in quanto allo specificarsi dell'ethos, dell'assunzione di quei valori assoggettati alla lettera morale, Manzoni torna a discutere della volontà umana e della sua posizione nei riguardi della rivelazione. "Una religione rivelata da Dio si impadronisce della morale", aveva obbiettato Sismondi. Manzoni chiarisce in una nota, che aggiunge al testo nell'edizione del 1855, peraltro fortemente variato rispetto a quello proposto nel '19, anche lo spazio e i caratteri della libertà umana nella pratica dell'osservanza del dettato etico:

> Non ho citata, tra queste, la parola "libertà" o "libero arbitrio", perché quantunque il suo significato sia essenzialissimo al concetto della morale, è parola più della scienza, che dell'uso comune. Questo fa, se è possibile, più che pronunziarla, col sottintenderne il valore in ogni approvazione, in ogni biasimo, in ogni giudizio sul merito e sul demerito

di qualunque azione e affezione umana. Essendo questa libertà un fatto noto per intima esperienza, l'uomo non scienziato non s'immagina neppure che alcuno lo possa mettere in dubbio; e quindi non ha il bisogno né l'occasione di rappresentarselo alla mente in astratto, e di nominarlo. E come mai potrebbe immaginarsi una cosa simile, quando sente tutte le persone con cui gli occorre di tener discorso, esprimere, secondo il caso, o l'approvazione o il biasimo, giudizi che implicano la libertà della scelta? Come potrebbe indovinare che tra quelle persone (giacché coloro che negano il libero arbitrio, fanno in ciò né più né meno degli altri) ce ne siano alcune che tengono una dottrina, secondo la quale ogni approvazione e ogni biasimo sarebbe un giudizio assurdo per sé, independentemente dalla qualità del caso? La libertà dell'arbitrio è da quell'uomo sottintesa ogni volta ch'egli esprime un giudizio morale: tant'è vero, che se, dopo aver qualificata di scelleratezza un'azione che senta raccontare, gli viene assicurato che l'autore di quella è un pazzo, muta subito giudizio e il vocabolo e la chiama disgrazia. Figuriamoci se gli potrebbe venir in mente che ci siano quelli che riguardo alla moralità, non ci mettono differenza(*Ib.*).

A riflettere su questa parte delle *Osservazioni* è facile scorgervi il ricorrere, ed è cosa ben nota, delle suggestioni dei *Philosophes* e degli *Ideologues* accanto a quelle di Massillon, di Pascal, di Bossuet e di Nicole, usati spesso da Manzoni, nel tentativo di comporre spirito laico e cultura cattolica nel grande ideale di conciliazione tra fede e ragione. Ciò però non estingue il complesso groviglio delle sollecitazioni d'ordine non solo ideologico, ma anche culturale e ontologico nel senso più largo di questi due termini, dell'esperienza manzoniana in quella fase. Già la consuetudine di amicizia con Fauriel, le discussioni sulla "Introduzione" ("Réflexions préliminaires sur le poéme suivant et sur la poésie idyllique en général") di quest'ultimo alla *Parthenais* di Baggesen, stampata a Parigi nel 1810, avevano progressivamente disvelato un nuovo modo di assumere la poesia e poi la storia. Schiller era punto di riferimento in quello scritto di Fauriel, greve dell'aura romantica. Si avvertiva infatti anche l'eco del *Corso di Letteratura drammatica* di August Wilhelm Schlegel, apparso nel 1809 in Germania, poi tradotto in francese nel 1814 e in italiano a opera del Gherardini nello stesso anno, dunque in quel tempo presumibilmente ignoto al Manzoni. Egli s'era portata da Parigi la *Parthenais* e al suo rientro a Milano l'aveva presentata ai suoi amici, ricevendone freddezza all'inizio e poi attenta considerazione. Il discorso di Fauriel sui generi letterari presentava ragioni di interesse, perché in realtà anticipava il dibattito del *Conciliatore* su quell'argomento e in particolare la riflessione di Ermes Visconti. Di questo suo strettissimo amico Manzoni avrebbe inviato a Fauriel "Le idee elementari sopra la poesia romantica", apparso prima sulle colonne del giornale milanese in più numeri, e poi raccolto in un libretto. E si allargavano così, in quella fase, anche i campi della riflessione manzoniana. La nuova apertura romantica che si proponeva, seppure in modo acerbo, in un percorso in cui la discussione sul rinnovamento dei generi e sulla loro deriva, avanzata da Fauriel, la costante frequentazione della Stäel, mettevano in causa la funzione della mitologia nell'epica e nella tragedia. L'eco schilleriana aveva però altre implicazioni. La mediazione di Fauriel introduceva un diverso rapporto dialettico tra sensi e ragione e induceva in realtà un'ansia di liberarsi dal mondo sensibile, dalla gabbia dei condizionamenti naturali, per attingere la perfezione dell'assoluto. S'incrinava in realtà l'idea d'ordine illuministico, di un principio motore e ordinatore del mondo, per lasciar campo a suggestioni e scelte d'ordine religioso. E scelte di questo tipo

appaiono plausibili se si pensa ai frangenti biografici di questo momento, in sintonia con gli orientamenti della riflessione sul tragico e sulla storia che sarebbero venuti dopo il '15 e dopo le *Osservazioni sulla morale cattolica* del '19.

Uno sguardo alla complessità problematica del percorso manzoniano registra anche le ricadute d'ordine ontologico indotte dagli esiti di quella riflessione. Per questo verso il III capitolo delle *Osservazioni* riveste una sua centralità strutturale nell'evolvere del discorso sulla morale. La definizione degli ambiti di competenza, diversi tra filosofia morale e teologia, apre spazi all'approfondimento delle ragioni etiche e all' insorgenza di quelle dell'io. Si dispiegano così l'analisi dell'alterità e una cogente tensione a interrogarsi sulla propria identità. Individuato nella sintesi di ragione e sentimento il coefficiente comune a più e diversi sistemi di morale, Manzoni supera la difficoltà "del farli coincidere, nel trovare un punto che li riunisca al massimo grado". E questo punto è per lui la morale teologica. Il Vangelo diventa così il referente ineludibile di una *pax* costante, solo plausibile col rinvio all'assoluto:

> è egli bello il perdonare le offese, l'aver un cuore inalterabile, placido, e fraterno per chi ci odia? Chi ne dubita? Ma perché dovrò io averlo tale se tutto mi strascina ai sentimenti contrari?Perché tu non puoi odiare il tuo fratello che come cagione del tuo male: s'egli non lo è, il tuo odio diventa irragionevole ed ingiusto; ora egli non ti ha fatto male; la tua volontà sola può nuocerti realmente: egli ha fatto male a sé e merita da te compassione. Se l'offesa ti punge è perché tu dai alle cose temporali un valore che non hanno; perché tu non senti abitualmente che Dio è il tuo solo bene, e che nessun uomo, nessuna cosa ti può togliere a Lui (Ivi: 194).

Quest'aura di purezza evangelica che percorre tutta l'operetta ha bisogno però, secondo Manzoni, di prender corpo in termini di applicazione pragmatica del principio affermato, di saggiarne la ricaduta nei rapporti tra gli uomini, di misurarlo sul terreno dell'avvertimento della presenza dell'altro. Più avanti, nel VII capitolo a proposito degli odii religiosi Manzoni verifica nei fatti l'efficacia di quel principio:

> è uno dei più grandi caratteri della morale cattolica, e dei più grandi vantaggi della sua autorità di prevenire tutti i sofismi delle passioni con un precetto, con una dichiarazione. Così quando si disputava per sapere se uomini di colore diverso dall'Europeo dovessero essere considerati come uomini, la Chiesa versando sulla loro fronte l'acqua rigeneratrice aveva imposto silenzio, per quanto era in lei, a queste discussioni vergognose; li dichiarava fratelli di Gesù Cristo, e chiamati a parte della sua eredità (Ivi: 118).

Al di là dei semplici e facili raccordi, peraltro filologicamente funzionali, con la cultura politica avversa alla tratta degli schiavi e con la letteratura che vi insiste in età romantica, il passo è importante perché recupera un'immagine positiva della Chiesa colta in una tensione di ossequio simultaneo alla lettera evangelica e alle moltitudini degli oppressi che ne sono destinatari. La confutazione di Sismondi, spesso parallela alle sue stesse argomentazioni e perciò poco contrastiva, cede il passo alle ragioni autentiche del proprio collocarsi di fronte alla morale cattolica. Manzoni assume coscienza di sé e coscienza del proprio rapporto con Dio. La

ricerca dell'identità avviene in quella fase su questo terreno. E l'idea di ciò che si è non risiede più nell'appartenenza a un insieme di tradizioni, di riti, di culture e di etnos. La misura della propria identità emerge per Manzoni dal commercio con l'altro. Nel XV capitolo delle *Osservazioni* egli discute sui motivi dell'elemosina e chiarisce dimensioni e limiti dell'amor di sé:

> Si è fatto alla morale cattolica un rimprovero […] cioè ch'essa non tenga conto dell'amore di sé quando comanda l'annegazione e l'amare il prossimo come se stessi. Ma l'annegazione non vuol dire rinunzia alla felicità, ma resistenza alle inclinazioni viziose nate in noi dal peccato, le quali ci allontanano dalla vera felicità, e amare il prossimo come se stesso, significa desiderare e procurare, per quanto si può, al prossimo quello stesso bene che dobbiamo volere a noi, cioè un bene eterno e infinito. […]. Ma la religione ha potuto ragionevolmente prescrivere un amore del prossimo senza limite, perché ha insegnato che questo non è mai in opposizione coll'amore che uno deve portare a sé medesimo (ivi: 403-404).

La consapevolezza del proprio essere nel mondo misura su questi parametri la propria consistenza. L'immane universo della storia registra allora l'altalena della sintonia e delle deroghe da un'idea del giusto fondata sul rispetto dell'alterità. La dialettica del bene e del male determina così lo svolgersi della vita degli uomini e si pone anche come dato di analisi offerto all'attenzione di chi rivolge il suo sguardo al passato. Su questo discrimen si gioca l'assunzione della storia operata dal poeta e dallo scrittore Manzoni. Ne viene allora come onere dello storico l'individuazione delle responsabilità. Poi si fa strada la necessità del giudizio. Non per caso alle radici della poetica tragica, nel *Carmagnola* prima, poi ancor più nell'*Adelchi*, ragioni etiche inducono e governano il disperato moralismo del poeta. Adelchi, Ermengarda – è ben noto – sono gli eroi travolti dalle dinamiche di un mondo in cui la logica machiavellica della politica, la ragion di stato incarnata da Carlo e Desiderio, cancella la giustizia. Adelchi morente stigmatizza nel diritto la "forza feroce" che sancisce l'ingiustizia nel mondo e il meccanismo che ne regola la vita e il divenire è la legge della violenza per cui "non resta che far torto o patirlo". Qui lo stesso atto ermeneutico porta alla scoperta della deroga alla legge evangelica. Esso scopre infatti il rifiuto dell'alterità e induce come corollario l'affermazione dell'io, il trionfo dell'identità che giustifica agli occhi degli uomini la pratica di una hobbesiana legge di violenza. È la ragione del costante, endemico, rifiuto della guerra, ingiustificabile perfino nei frammenti del *Proclama di Rimini* e in altri frangenti.

Anche il discorso che regge analisi e giudizi relativi alla vicenda di Guglielmo Piazza e di Giangiacomo Mora, narrata nella *Storia della colonna infame,* persegue la ricerca delle responsabilità, ma isola le passioni la cui pertinenza afferisce alla sfera dell'io, come ragioni di iniquità su cui esprimere il giudizio. Lì, nell'*Introduzione,* Manzoni chiarisce la divaricazione degli intenti dalla posizione di Pietro Verri nelle *Osservazioni sulla Tortura* . Questa gli appare totalmente asservita alla sollecitazione d'ascendenza illuministica di operare le riforme sulla base di una valutazione delle cause giudicata relativa e parziale:

> [...] L'argomento – scrive Manzoni – era stringente, come nobile e umano l'assunto. Ma dalla storia, per quanto possa esser succinta d'un avvenimento complicato, d'un

> gran male fatto senza ragione da uomini a uomini, devono necessariamente potersi ricavare osservazioni più generali, e d'un'utilità, se non così immediata, non meno reale. Anzi, a contentarsi di quelle sole che potevan principalmente servire a quell'intento speciale, c'è pericolo di formarsi una nozione del fatto, non solo dimezzata, ma falsa, prendendo per cagioni di esso l'ignoranza de' tempi e la barbarie della giurisprudenza, e riguardandolo quasi come un avvenimento fatale e necessario; che sarebbe cavare un errore dannoso da dove si può avere un utile insegnamento.

L'utilità importante delle 'osservazioni più generali' cui allude Manzoni nel prender le distanze da Verri si chiarisce poco più avanti con le implicazioni d'ordine spirituale ed etico che egli privilegia:

> Non vogliamo certamente (e sarebbe un tristo assunto) togliere all'ignoranza e alla tortura la parte loro in quell'orribile fatto: ne furono, la prima un'occasion deplorabile, l'altra un mezzo crudele e attivo, quantunque non l'unico certamente, né il principale. Ma crediamo che importi il distinguerne le vere ed efficienti cagioni, che furono atti iniqui, prodotti da che, se non da passioni perverse? (ivi: 5)

Le "passioni perverse" rinviano alla trasgressione della morale evangelica, la legge complessiva su cui si fondano il mondo e la storia.

Sul pregiudizio moralistico Croce imbastì la sua condanna della produzione storiografica manzoniana, "sviata" – sosteneva – come quella di tutti i componenti della scuola cattolico-liberale dalla considerazione "obiettiva" della storia, per assumere gli intenti e lo sguardo dei moralisti. Che il 'bisogno di storia' avvertito da Manzoni abbia quella connotazione, perfino nel tentativo finale del processo di razionalizzazione della storia operato nei *Promessi sposi,* è assunto consolidato anche dalla critica più radicale. Le *Osservazioni sulla morale cattolica* annunciano e segnano la traccia di quella ricerca continua.

Riferimenti bibliografici

Cavalluzzi, Raffaele
2004 *Tra etica e storia. La Storia della colonna infame di Alessandro Manzoni*, Bari, Graphis.

Croce, Benedetto
1930 *Storia della storiografia italiana del secolo XIX,* Bari, Laterza.

Isella, Dante
1994 *L'idillio di Meulan*, Torino, Einaudi.

Leone De Castris, Arcangelo
1978 *L'impegno del Manzoni*, Firenze, Sansoni Editore.

Levinas, Emmanuel
1986 *Difficile libertà*, Brescia, La Scuola,.

Manzoni, Alessandro
1963 *Tutte le Opere*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore.

Ponzio, Augusto
2011 *L'allergia dell'alterità*, in "Diogene", VI, 24, settembre-novembre.

Raimondi, Ezio
1974 *Romanzo senza idillio*, Torino, Einaudi.

Sansone, Mario
1993 *Manzoni Francese.1805-1810: Dall'Illuminismo al Romanticismo*, Bari, Laterza.

Interpretazioni

LAICITÀ E PENSIERO EBRAICO*

L'ebraismo – la più antica tra le collettività e le dottrine religiose – può aver conosciuto o soltanto sospettato un concetto come quello di Laicità? Questo concetto nato da una esperienza politica e da una meditazione razionale su questa e sperienza, l'una e l'altra caratterizzate dal genio occidentale, ha anche delle fonti ebraiche o un equivalente nel pensiero d'Israele.

Giuseppe Flavio ha caratterizzato col termine teocrazia l'ideale politico dell'ebraismo e sembra così situarlo agli antipodi di tutte le dottrine laiche dello Stato. Che l'idea di Dio domini il pensiero degli ebrei come dominava la loro vita individuale e pubblica – non è facile da contestare. Ma come questa idea si formula e sotto quale forma si esercita questo dominio – ecco le domande che interessano. Il termine teocrazia suona giusto, ma non ricopre né per il pensiero ebraico, né nelle Istituzioni dello Stato ebraico antico – un regime politico in cui il governo è esercitato dai sacerdoti; il governo di Dio consiste, nell'ebraismo, a sottomettere gli uomini all'etica piuttosto che ai sacramenti sicché la categoria sociologica di religione non aderisce al fenomeno ebraico. Essa gli farebbe perdere ciò che ha di più orginale e, in una certa misura, di opposto al mito, al mistero, al numinoso, al dogmatico, all'irrazionale. Essa cancellerebbe ciò che, paradossalmente, esso comporta di laico.

Il paradosso si attenua quando si pone la questione delle fonti: dove si esprime il pensiero ebraico? Questione preliminare, ma nel nostro caso fondamentale. Essa permette di fissare obiettivamente la nozione stessa di ebraismo, così familiare in Europa e così ignorata, cosa che è materia di confusione.

Il cristianesimo ne prolunga un lato, senza dubbio, ma il giudo-cristianesimo non esaurisce il giudaismo, l'ebraismo. Esso continua una tradizione originale, in nome della quale, in piena lucidità (e non ciecamente o per negativismo) rifiuta il messaggio cristiano. Esso si manifesta nell'Antico testamento, ma anche nella letteratura rabbinica che comprende il Talmud, i filosofi, gli esegeti e i "decisionari" del Medioevo e dei tempi moderni. Malgrado l'unità che l'ebraismo presenta – religione senza sette – nessuna dogmatica lo riassume. Le pratiche religiose obbediscono a un regolamento coerente e formulato, ma rappresentano le conseguenze di un opera teorica infinitamente vasta. In essa si confronano posizioni il cui antagonismo non si trova affatto abolito dal fatto che tutti gli ebrei si accordano sotto le regole (applicate o no) della vita ebraica.

* Titolo orginario: "La laïcité et la penséé d'Israël", in A. Audibert et alii, *La laïcité*, Parigi, PUF, 1960. Trad, it. di Julia Ponzio, tratta da Emmanuel Lévinas, *Dall'altro all'io*, a cura di A. Ponzio, Roma, Meltemi, 2002.

Anche il contatto di questo pensiero in discussione viva – lo studio – costituisce per un ebreo praticante un dovere pratico primordiale. E tocchiamo qui uno degli aspetti caratteristici dell'ebraismo: il suo insegnamento, la *Thora* (che, nel senso stretto del termine, designa il Pentateuco e, in senso largo, tutta la Bibbia e il pensiero rabbinico che essa ha suscitato) consiste completamente di problemi e discussioni. La *Thora* non esiste nella forma di un verbo mistico. Essa vive nella ricerca dei dottori, dei *rabbi*, che in ogni epoca la riprendono. Essa esige un pluralismo e un confronto. L'originalità di ciascuno non compromette la verità dell'insegnamentoi, ma gli permette soltanto di manifestarsi. Lo studio non ripete la Thora, ma la rivela.

Il focolare ardente di questa vita spirituale, che illumina i grandi viali del pensiero ebraico attraverso la storia, si chiama *Talmud*. Esso determina la riflessione ebraica a partire dal VI d.C. Ma l'ebraismo riceve anche l'insegnamento biblico attarverso il Talmud che, per esso, resta l'interpretazione autentica del testo. Questa coglie lo spirito della lettera, sovente attraverso un ardirtezza estrema e malgrado un'apparente fedeltà alla lettera.

Ma la fede non guida soltanto la fiducia accordata all'esegesi talmudica. Storicamente, il canone biblico, comune ai cristiani e ai giudei, fu trasmesso ai giudei – e del resto ai cristiani – dai farisei. Questi erano dottori del Talmud. Il testo della Bibbia risale a un tempo lontano; le traduzioni ne dissimulano l'oscurità; le lezioni dei dottori del Talmud, che commentano i testi legislativi e i racconti storici della Bibbia, stabiliscono dei punti base che costituiscono la continuità della tradizione.

Essa viene fissata dalla scrittura verso la fine del II secolo sotto il nome di Mishnah. La Mishnah stessa s'interpreta nell'insegnamento orale di nuove generazioni di *rabbis*. Questo insegnamento orale riceve una forma scritta verso la fine del V secolo sotto il nome di Gemara. La Mishnah e la Gemara formano insieme il Talmud. Vi sono due Talmud, le cui versione scritte sono quasi contemporaneee. Quello che si elabora in Palestina si chiama *Talmud di Gerusalemme*, quello che si sviluppa nelle accademie rabbiniche di Babilonia porta il nome di *Talmud di Babilonia*.

La tradizione talmudica perviene a un *Codice di regole pratiche* su cui si basa la vita ebraica. Questo codice risale all'inizio del XVI secolo. È il famoso *Shulhan Aruk* – o "Tavola eretta". Il cammino attraverso tutta una letteratura di decisionari – dottori che, di fronte a discussioni teoriche del Talmud, prendono delle decisioni sulla condotta da tenersi concretamente. Tra essi, un posto centrale occupa Maimonide che proiettò sul pensiero ebraico del Talmud la luce del pensiero greco e la cui autorità eguaglia quasi quella delle sue fonti.

Nel corso di tutta questa evoluzione, *rabbi* non significa affatto sacerdote. L'interpretazione della Thora non è una funzione sacerdotale; i chierici, nell'ebraismo, non sono degli ecclesiastici. Il clericalismo ebraico è laico.

Bisogna ricercare il pensiero ebraico nel Talmud e nelle opere che esso accoglie come affluenti o che hanno in esso la propria sorgente. Senza di ciò ci si smarrisce nelle opere individuali o secondarie, in cui si perde, da 150 anni, una tradizione interrotta, malgrado il talento degli autori che spesso gareggia con la loro irresponsabilità e la loro tendenza all'improvvisazione. Di questo pensiero multiplo, che si estende per diversi millenni, ricorderemo alcune costanti per interrogarci sulle origini della laicità dell'ebraismo. Non si può trattare delle istituzioni concrete che, oggi, l'assicurano. Ma certamente di uno stato spirituale che le ha rese possibili.

Esso si manifesta nella *preponderanza della morale sul sacerdotale* e nella *relativa autonomia della vita politica.*

1. *Preponderanza della morale sul sacerdotale*

1.1. *Religione e universalità umana*

Le istituzioni laiche che collocano le forme fondamentali della nostra vita pubblica fuori dalle preoccupazioni metafisiche, non possono giustificarsi senza che l'unione degli uomini in società si chieda se la pace, risponda essa stessa alla vocazione metafisica dell'uomo. Senza di ciò, il laicismo non sarebbe che la ricerca di una vita tranquilla e pigra, un'indifferenza nei riguardi della verità e degli altri, un'immenso scetticismo. Le intuizioni laiche non sono possibili se non a causa del valore in sé della pace tra gli uomini. Più che come una condizione, formale o negativa, di altri valori che sarebbeo positivi, la società si afferma, per gli amici della laicità, come valore positivo e come valore primordiale. Questa ricerca della pace può opporsi a una religione inseparabile dai dogmi. Infatti i dogmi si rivelano invece di essere dimostrati e contrastano le forme del pensiero o di condotta che uniscono gli uomini, apportando loro discordia e divisione. Ma se il particolarismo di una religione si mette al servizio della pace, al punto che i suoi fedeli sentano l'assenza di questa pace come l'assenza del loro dio, se la vocazione soggettiva che distingue il fedele dai suoi prossimi e dei suoi lontani non lo rende né tirannico né invadente, ma più aperto e più accogliente – la religione raggiunge l'ideale della laicità.

Nell'ebraismo, il conflitto non può sorgere perché, per esso, il rapporto con Dio non è concepito in nessun momento al di fuori del rapporto con gli uomini. Il Sacro non deprime e non esalta il fedele, non si abbandona alla taumaturgica liturgia degli uomini. Non si manifesta se non dove l'uomo riconosce e accoglie l'altro. A causa della sua opposizione a tale ideologia del Sacro, gli autori antichi hanno potuto qualificare l'ebraismo come empio o come ateo. Il ritualismo ebraico servirà da metodo e da disciplina della sua morale. Non assumera un significato sacramentale. La relazione etica, impossibile senza giustizia, non prepara soltanto alla vita religiosa, non scaturisce soltanto da tale vita, ma è questa via stessa. La conoscenza di Dio consiste secondo il versetto 16 del capitolo 22 di Geremia "a fare giustizia nei confronti del povero e dell'infelice". Il Messia si definisce, prima di tutto, con l'instaurazione della pace e della giustizia – cioè con la consacrazione della società. Nessuna speranza di salvezza individuale – quali che siano i particolari secondo cui la si immagina – è possibile né pensabile fuori dell'adempimento sociale, i cui progressi risuonano all'orecchio ebraico come i passi stessi del Messia. Dire che Dio è il Dio dei poveri o il Dio della giustizia significa pronunziarsi non sui suoi attributi ma sulla sua essenza. Da qui l'idea che *i rapporti interumani, indipendenti da ogni comunione religiosa, nel senso stretto del termine, costituiscono in qualche modo l'atto liturgico supremo, autonomo rispetto a tutte le manifestazioni della pietà rituale.* In questo senso, senza dubbio, i profeti preferiscono la giustizia ai sacrifici nel tempio. Il profeta non parla mai del tragico umano determinato dalla morte e non si occupa dell'immortalità dell'anima. La disgrazia dell'uomo è nella miseria che distrugge e dilania la società. L'assassinio è più tragico della morte, "Perché il vostro Dio che è il Dio dei poveri non nu-

tre i poveri?", chiede, nel trattato Baba-Bathra (10 a), un romano a Rabbi Aquiba. "Perché non dobbiamo essere votati alla Geenna", rispose il dottore ebreo. Spetta all'uomo salvare l'uomo: la maniera divina di salvare l'uomo consiste nel non fare intervenire Dio. La vera correlazione tra uomo e Dio dipende da una relazione tra uomo e uomo, di cui l'uomo assume la piena responsabilità, come se non ci fosse un Dio su cui contare. Stato d'animo che caratterizza il lacismo, anche moderno. Esso non si presenta come il risultato di un compromesso, ma come il terreno naturale delle più grandi opere dello Spirito.

1. 2. *Il particolarismo ebraico in vista dell'universalità*

Ma la società universale ricercata appare come condizionata dal particolarismo ebraico. Perché gli uomini possano entrare in contatto reciprocamente, senza scontri, riconoscendosi mutualmente nella loro dignità umana per la quale essi sono eguali, *bisogna che qualcuno si senta responsabile di questa eguagllianza al punto di rinunciarvi,* al punto da esigere da sé "infinitamente di più" e "sempre maggiormente". È questa la definizione stessa di élite. Posizione che, in fin dei conti, coincide con quella della stessa coscienza morale: essa è sempre l'ineguale rispetto agli altri, perché nessuno può sostituirsi ad essa. Essa è infinitamente obbligata. L'"io" di Wladimir Jankelevitch, che certamente non si considera talmudista – è il solo a non avere diritti. *L'idea forte dell'ebraismo consiste nel trasfigurare l'egocentrismo o l'egoismo individuale o nazionale in vocazione della coscienza morale.* È in questa prospettiva che si situa per l'ebraismo stesso il ruolo proprio d'Istraele, la sua dignità di popolo eletto che è stata così spesso equivocata. Secondo un apologo del Talmud, è soltanto il luogo in cui si celebra il culto di una società eletta quello che può fare la salvezza dell'umanità (*Trattato Succa*, 55B). L'ebraismo ha apportato nel mondo non l'orgoglio dell'eccellenza nazionale (che avevano i greci nella loro contrapposizione ai barbari), ma *l'idea di una universalità che scaturisce dall'eccellenza, di una universalità di irraggiamento.* La funzione propria dell'ebraismo, la sua elezione religiosa, gli è sembrato che consistesse nelle sue responsabilità di élite, nel suo compito di operare nella prima e non nella undicesima ora (*Trattato Abodah Zara*, 3a). Il che è un privilegio temibile. Siete solo voi che ho distinto tra tutte le genti della terra, è perciò che vi chiedo conto di tutti i vostri peccati" (Amos, 3, 2). *L'universalità nel pensiero ebraico si basa su una responsabilità di una élite che sussiste nella sua particolarità. L'universalità* è *l'omega della moralità, non ne è l'alfa.*

Ma il particolarismo ebraico non contraddice ma è condizione di una società universale. Israele non integra il mondo. Ponendo come valore religioso supremo e come scopo ultimo la pace, l'ebraismo non la separa certamente dalle responsabilità di Israele, ma non chiede in nessun momento l'adesione della totalità degli uomini all'ebraismo. La sua missione non è convertire. Perché la sua tolleranza non è una rassegnazione, un compromesso, ma già una comunione.

1. 3. *L'idea messianica fondamento della società*

Ma affinché l'etica che fonda la religione permetta a questa religione di promuovere una società a cui è subordinato il particolarismo religioso – cioè, in fondo, una società già laica

– bisogna affermare il carattere incondizionato dell'etica. Ciò che il pensiero greco apporta sotto questo titolo è la saggezza relativa dei cittadini. La novità dell'apporto ebraico consiste nell'affermare *le dimensioni planetarie della società umana*, l'idea di un accordo possibile tra gli uomini, ottenuto non con la guerra, *ma con la fraternità*, con la paternità di Noé, di Adamo e, in fin dei conti, di Dio. Apporto essenziale. Non perché l'idea di una società umana sia ancora più generosa dell'idea di una società greca; ma perché soltanto l'idea d'umanità rende possibile la giustizia, anche nazionale, in quanto incondizionata, vale a dire, irrevocabile. L'idea d'umanità sospende la minaccia della guerra che pesa su ogni giustizia semplicemente nazionale. La guerra rende provvisoria ogni moralità: quando una società nazionale è in pericolo, essa vive sul piede di guerra, prendendo in considerazione necessità ben diverse da quelle morali. È *l'idea della fatalità della guerra, su cui vive il mondo antico, che impedisce alla sua morale di affrancarsi dalla politica*. Il monoteismo ebraico, scoprendo una umanità fraterna e non soltanto una umanità fatta di individui simili (nati dalle pietre che Deucalione gettava dietro di sé), scopre una morale eterna; indipendente dalla politica e la sola capace di porre come assoluta la relazione interumana. In ciò che essa implica la laicità non è da meno: una politica messianica fondamento di un'etica incondizionata.

1. 4. *La nozione di straniero, di "noahide" e di "giusto tra i gentili"*

L'idea di una società che pone la religione tra parentesi in nome della religione stessa si concretizza nell'idea dello straniero – del *guer*. Più di quaranta volte il Pentateuco ricorda il rispetto dovuto allo straniero. La legge sarà comune allo straniero e all'autoctono – il che si giustifica al tempo stesso con la fraternità umana e con la comunità della miseria umana (= perché tu fosti straniero al paese d'Egitto"). Il diritto di una persona si fonda al di fuori dell'adesione di questa persona alla religione dello Stato. Il monoteismo ebraico annuncia il diritto naturale.

L'idea dello straniero che partecipa alla società al di fuori da ogni obbedienza religiosa trova il proprio approfondimento nel concetto talmudico di *nohaide*, di discendente di Noè, membro dell'umanità. Ma la società laica non si giustifica con una concezione naturalista della natura umana, né riposa sulla semplice comunità di un concetto. Essa ha una condizione positiva. Il noahide è l'essere morale, indipendentemente dalla sue credenze religiose. Il talmud distingue tra lo straniero che abbraccia l'ebraismo (*guer tsedek*) che si fonde interamente nella comunità religiosa e che non si distingue più in niente dagli altri giudei fino a poter rivendicare gli avi (Maimonide, *Risposte*, 369; Midrash Tanshuma nella sezione *Leck-Lecka*) (tant'è vero che il razzismo è estraneo al giudaismo) – e lo straniero che, senza aderire al culto istraelita, osserva le leggi morali del noahide – (*guer toshav*). Ciò basta perché tutti i diritti civili gli siano accordati e che siano estese a lui le leggi di assistenza.

È noahide colui che obbedisce alle sette leggi seguenti: sei negative – astenersi: 1) dall'idolatria; 2) dalla bestemmia; 3) dal delitto; 4) dalla dissolutezza; 5) dal consumo di carne prelevata da un animale ancora vivo; 6) dall'approriazione iniqua e violenta; una legge positiva: riconoscere l'autorità di un tribunale. Il noahide si definisce dunque in base alla morale. L'idolatria ha sempre comportato per il Talmud un significato di immoralità. L'umanità dell'uomo comincia con la morale. Non si chiede a un noahide di credere nel Dio degli ebrei: non vi si può neppure

forzare uno schiavo. Un uomo che si converte non converte i suoi figli; fino alla loro maturità essi restano noeidi (*Trattato Ketoubot*, 11 a). Il Talmud pensa a uno stato religiosamente neutro, a un *essere umano senza culto*, che non è, in quanto tale spiritualmente mutilato e messo al bando dalla società. In virtù della sua conformità a una morale, esso entra in pieno diritto nella società. Non si tratta di estendere la carità agli infedeli, come nel cristianesimo, ma di *integrarli* legalmente, in stretta giustizia. "Un non-giudeo che si dedica alla Thora – che segue cioè i sette comandamenti del noahide – è simile a un sacerdote" (*Trattato Sanhedrin*, 59, *Avoda Zarah* 3 a).

Il concetto di noahide fonda il diritto naturale. Esso è precursore dei diritti dell'uomo e della libertà di coscienza. Esso si estende fino al concetto di "giusto o pio tra i gentili". "Vi sono dei giusti tra gli idolatri che partecipano al mondo futuro" (*Tosefta* di Sanhedrin, 18; cfr. anche *Trattato Sanhedrin*, 105). I legami sociali al di fuori di tutte le religioni hanno così la portata e la profondità della comunione religiosa. Non si tratta semplicemente di una cosa di poco conto. Il monoteismo ebraico pone in Dio stesso l'aspirazione a una società universale. Sta qui forse la sua stessa spiritualità, per la quale rompe con le divinità nazionali. Il "Dio ama lo straniero" del Deuteronomio (10,18, 19), non è un affermazione su Dio, ma una definizione di Dio.

Ma l'idea di una società umana ingloba in fin dei conti l'umanità intera. Il concetto introdotto dal Talmud (cfr. il *Trattato Guittin*, 59 a) e dai decisionari sotto il nome di "cammini della pace" porta a degli obblighi nei confronti dello stesso idolatra. Maimonide riprende la formula un po' secca del Talmud, ma pure nello stile del suo pensiero, senza eloquenza: "bisogna nutrire i poveri degli idolatri, visitare i loro malati" – tutto ciò a causa dei cammini della pace (ivi, 61 a). Egli ricollega (*Hikoth Melakhim*, 10, 12) i "cammini della pace" con i versetti del salmista: "L'Eterno è buono con tutti e la sua misericordia si estende a tutte le sue opere". "Tutti i suoi cammini sono dolci e tutti i suoi sentieri, la pace". Il *Trattato Guittin* (59 b) riassume con ancora più forza il senso di questi versetti: "Tutta la Thora è in vista dei cammini della pace", e il *Trattato Aboth* (1, 18): "Il mondo riposa su tre princìpi: giustizia, verità e pace". I teorici non giudei del diritto naturale, precursori della società moderna, conoscevano d'altronde il modo in cui l'idea dello straniero sboccia in idea di noahide e di "giusto tra i gentili" e l'importanza di questo movimento di pensiero per la costituzione di diritto naturale. John, Selden (1584-1654), il grande erudito inglese del XVII secolo e uno dei teorici del diritto naturale, fonda tale diritto sulla legge ebraica, precisamente nella sua *De jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum*. Ugo Grozio, fondatore della teoria del diritto delle genti loda espressamente l'istituzione di noahide.

2. *Autonomia relativa del politico*

2.1. *Nozione di cultura laica*

Abbiamo parlato finora di una società in cui si possono unire gli uomini di credenze diverse. All'interno di una società religiosamente omogenea, il pensiero ebraico concepisce delle istituzioni strettamente laiche? Notiamo che la legislazione religiosa giudaica e le sue istituzioni fondate sul decreto divino sono intese anche come fondate sulla ragione, o almeno come do-

tate di rettitudine morale visibile a tutti: "Quale popolo è così grande da avere leggi e precetti così giusti come questa Torah che io vi dono oggi!", leggiamo nel Deuteronomio. La deduzione talmudica si lascia a tal punto guidare, nella sua interpretazione della Bibbia, da assiomi della coscienza morale naturale che, dal punto di vista giudaico, l'adesione alla morale della Torah può fare almeno da ogni credenza dogmatica. La lingua greca è la sola degna di esprimere la scrittura oltre l'ebraico (*Trattato Meguilla*, 9 a). La comunità di ebraismo e ragione il Talmud non la riceve da Filone. Essa si riconosce particolarmente in questa formula che ritorna spesso e che bisognerebbe un giorno commentare dettagliatamente: "questa cosa l'ho appresa da Antonino, ma un versetto la conferma" (Per esempio *Trattato Sanhedrin*, 91 b). Senza commentare l'anacronismo che costringerebbe ad esaminare il pensiero talmudico in base al valore della scuola laica, è incontestabile il fatto che l'idea di una cultura laica è ben presente in esso.

Infine il Talmud distingue gli obblighi dell'uomo verso il suo prossimo e i suoi obblighi verso Dio. Dio non può assolvere dalle colpe commesse nei riguardi di altri. *Jus* e *fas* si separano radicalmente.

2. 2. *Laicismo e politica*

Il Talmud riconosce situazioni che non possono essere regolate dai princìpi messianici dell'avvenire, proprio perché la guerra resta la realtà presente. Bisogna considerare ciò con molta attenzione: la situazione in cui la libertà politica lascia liberi i nemici della libertà non può essere trascurata con il pretesto che la libertà in fin dei conti trionferà. La fede nel trionfo finale del Bene non può dispensare gli uomini dall'inquietudine e dall'azione. La società che prepara un avvenire di giusti può soccombere nel presente. Questo pericolo esige secondo un'espressione talmudica delle *direttive del momento*. La storia esige una legislazione politica. L'originalità dell'ebraismo consiste nel porre il potere politico accanto al potere della morale assoluta, senza tuttavia limitare il potere morale con il destino sovrannaturale dell'uomo (diversamente dal cristianesimo) senza subordinare il potere morale al potere politico che sarebbe il solo concreto (diversamente da Hegel). Ma questo potere politico conserva una certa indipendenza. Esso è laico. Il principe diviene principio di legge. Il Talmud di Gerusalemme (*Trattato Rosh Hashana*, 1, 3) trascrive il principio greco "pro basileos o nomos agraphos". O come dice un testo più noto, che le interpretazioni abituali tendono a indebolire, ma che Maimonide considera con vigore, "la legge dello Storia è la legge". Ne deriva una dottrina che sospende le esigenze dell'assoluto. Maimonide ne espone la teoria (in *Hilkot Melakin* e *Hilkot Sanhedrin* della sua *Mishné Torah*). Pur subordinando la finalità dello stato alla morale e alla sua realizzazione, egli istituisce questo Stato come ampiamente indipendente sia dalla legge rituale sia dalla legge morale. Le leggi della guerra e le leggi penali, che definiscono l'originalità stessa della nozione del politico, dipendono dal volere del principe. Egli è autorizzato, senza consultare il Sinedrio, depositario della morale assoluta, a chiamare alle armi (*Hikoth Melakim*, 5, 2), a confiscare e a mobilizzare dei beni, a imporre, a nominare dei funzionari e degli ufficiali (ivi: 4.1; 4.3: 4.5), di decidere delle relazioni internazionali. In materia di legge penale, per evitare il moltiplicarsi dei crimini, il principe prende misure che la giustizia della legge assoluta vieta. Maimonide

amplia gli attributi di questa istanza laica incorporandovi la legge civile. Il punto di vista delle "necessità del momento" include tutte le forme della vita.

Quali che siano le influenze greche che si possono intravvedere in questa dottrine maimonidiana, essa si accorda con i dati del pensiero talmudico che riconosce le condizioni, sempre relative, dell'azione: "Tutto è secondo gli anni, secondo il luogo, secondo l'azione" (trattato *Toanit*). La giustizia assoluta e la pace sono incompatibili con la storia, perché la giustizia rigorosa vi esclude la pace e la pace non si fa che a detrimento della giustizia (Trattato Sanhedrin, 6 b).

Il potere politico e reale si separa dalle istanze che rappresentano il rito. I commentatori sono unanimi nel non interpretare il versetto "voi sarete un regno di sacerdoti" in un senso teocratico. *Rachi* si ostina a tradurre *cohen* (sacerdote) con notabile. *Nashmanide* (cfr. il Commentario del Genesi, 49) afferma che il potere politico dei sacerdoti è contro la Legge. Un testo del Talmud di Gerusalemme (Trattato *Shekalim* 16 a) annuncia che i sacerdoti non saranno unti re (cfr. sull'incompatibilità tra sacerdozio e regalità: *Trattato Kiddushim*, 66).

Analogamente, il potere reale si distingue dalla morale assoluta. Il Sinedrio – dove la morale asoluta si manifesta – installa il re. Lo controlla, ma lo lascia regnare. Il filosofo-re è una posizione assoluta Nella storia, il filosofo si distingue dal re.

Non è meno vero che al di sopra di questa legge politica laica, determinata dalla storia – ordine che comporta la possibilità del crimine e della guerra – si colloca la legge della Torah, legge dell'assoluto che non scompare, una volta creata l'autorità politica, per lasciare a Cesare quel che è di Cesare. Essa sola designa, investe e controlla il potere politico (Trattato *Shabbat*). È in nome dell'assoluto che si mette in congedo la legge dell'Assoluto. "Che una lettera si strappi alla Torah purché la Torah tutta intera non venga obliata" (*Trattato Tenura* 14).

La relazione tra la legge politica e la legge eterna – (subordinazione della prima alla seconda e indipendenza della prima alla seconda) – caratterizza un pensiero che tiene insieme i due estremi. Ma tutta l'impresa del Talmud e l'obbligo di studiarlo ne rappresenta l'unione. Il Messia – colui che instaura la società giusta – discende da David. Che importa al Messia, giustificato dalla sua giustizia, un albero genealogico! Ma questi legami genealogici importano al massimo a David – al potere politico nella storia. Bisogna che l'epoca del Messia sorga un giorno in questo ordine temporale. Bisogna che questo mondo politico resti affine a questo mondo ideale. L'apologo talmudico e qui particolarmente suggestivo. Il re David guerreggia e governa di giorno; la notte mentre gli uomini si riposano egli si dedica alla Legge (Trattato *Berakot* 3 b). Vita doppia per ridare unità alla vita! L'azione politica dei giorni che passano comincia in una mezzanotte eterna. Essa risale a un notturno contatto con l'assoluto.

2.3. *La fonte comune del religioso e del politico*

L'ordine che governa questa vita politica di cui abbiamo mostrato le forme laiche non è tuttavia sacerdotale. La legge, il dottore della Legge, il *Sanhedryn* precedono e dominano gerarchicamente l'autorità dei sacerdoti e del culto tanto quanto la regalità stessa. Il grande *Sanhedryn* non dipende dal sacerdozio e può giudicare i sacerdoti *Trattato Midot*). Nella nozione del profeta indipendente sia dal potere politico sia dal potere religioso, che lancia invettive nei confronti di re e profeti, si manifesta in fin dei conti una religione non clericale e non politica.

Mosé, fonte di ogni autorità politica, "vestito con una tunica di lino bianco" (*Trattato Taanit*, 11b), al di fuori di ogni pompa pontificale, installa e investe suo fratello nel sacerdozio. Egli è dottore della Legge, depositario e maestro della verità morale o profeta. La Legge è presso il Sinai liberamente accettata dagli istaeliti, e liberamente rifiutata dai Gentili ai quali, in quanto universale, è proposta (*Midrash shemot Raba 12*). Una umanità morale anteriore a ogni rivelazione è presupposta dalla rivelazione. La nozione della Torah resta dunque originaria, esteriore alla distinzione tradizionale tra il potere laico e il potere religioso. Essa può essere loro fonte e loro fondamento. L'idea che la società riposi su relazioni indipendenti dalla religione, nel senso ecclesiastico e clericale del termine, è sostenuta dalla stessa religione ebraica.

Silvano Petrosino

SANTITÀ E GIUSTIZIA NOTE SUL SENSO BIBLICO DELLA TRASCENDENZA

Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede (1 *Gv*, 4, 20).

Lo spirito non troverà mai Dio se non passando da ciò che è al di sotto dello spirito (Beauchamp 1990, it.: 440).

1.

All'interno del modo di pensare/parlare che le *Sacre Scritture* articolano il termine *trascendenza* non svolge alcun ruolo essenziale; al suo posto, insieme ad altri termini ma con un ruolo centrale, si trova il lemma *santità* che viene attribuito innanzitutto a Dio, come una qualità o come il carattere stesso della trascendenza dell'Altissimo. Santo (*kadoch* in ebraico) è Colui che è separato, che è puro perché è separato; da chi o da che cosa? Nel rispondere a questo interrogativo bisogna procedere con estrema cautela soprattutto per non cadere nella trappola di interpretare una simile separazione come la manifestazione di una sorta di lontananza o indifferenza di Dio nei confronti del mondo in generale e dell'uomo in particolare. In effetti, se da una parte il Creatore è totalmente altro e distante dalla creatura, d'altra parte, proprio in quanto Creatore, Egli è anche sempre prossimo e intimamente vicino ad ogni creatura: il Creatore – e proprio in questo sta la differenza rispetto ad ogni Motore Immobile e ad ogni Uno da cui il molteplice emanerebbe – ama la sua creazione e proprio per questo non l'abbandona mai del tutto. Eppure, anche se all'interno di questa intimità essenziale, la Bibbia non si stanca di ripeterlo: Il Signore è il Santissimo, è l'assolutamente puro, è il totalmente separato; ma ancora, da chi o da che cosa? Si deve rispondere: dall'impurità di una vita che, dopo il peccato nell'Eden (luogo originario della piena alleanza tra Dio e l'uomo), è fatta di violenza e di guerra, di soprusi e falsità; Santo in quanto estraneo ad una scena che l'esperienza umana non esita un istante a riconoscere come quella in cui non c'è "vita" senza quella "lotta per la sopravvivenza" che sempre si accompagna con il gesto del prevalere, del versare il sangue e del distruggere. La trascendenza di Dio è innanzitutto quella di una santità che non vuole avere nulla a che fare con un modo di vivere che, uscendo dall'Eden, tende quasi inevitabilmente ad assumere le forme della "lotta", come se agli occhi degli uomini il vivere stesso avesse finito per coincidere con il lottare, come se essi si fossero del tutto convinti che ora-mai, nel tempo che scorre a partire dalla cacciata dal Giardino, non si potesse più vivere senza lottare per sopravvivere. Rispetto ad una simile convinzione, che alcuni addirittura interpretano come il sintomo più sicuro della condi-

zione adulta, cioè di una "età della ragione" che ha saputo liberarsi delle pie illusioni giovanili, le *Sacre Scritture* insistono nel marcare una frattura, uno scarto, per l'appunto una separazione: Dio è l'Altissimo proprio perché non intende giocare alcun ruolo in questa scena, perché non condivide affatto una simile convinzione, Egli è in Alto perché è Altro, e proprio perché è Altro è Santo. Da questo punto di vista la santità dell'Altissimo coincide con un giudizio sull'uomo, con il rifiuto di una certa concezione dell'umanità: da questa umanità fatta di violenza e iniquità bisogna separarsi, allontanarsi, bisogna fuggire senza "guardare indietro" (*Gn*, 19, 17)., con questa umanità non bisogna avere nulla a che fare, con essa bisogna farla finita:

Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni disegno concepito dal loro cuore non era altro che male. E il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo (...) la terra era corrotta davanti a Dio e piena di violenza. Dio guardò la terra ed ecco essa era corrotta, perché ogni uomo aveva pervertito la sua condotta sulla terra. Allora Dio disse a Noè: "E' venuta per me la fine di ogni uomo, perché la terra, per causa loro, è piena di violenza; ecco io li distruggerò insieme con la terra [...]" (*Gn*, 6, 5-13).

2.

In merito a questa idea di "trascendenza/separazione" mi limito in questa sede a due brevi osservazioni a margine. La prima è tratta da un testo di Blanchot il quale, proprio per fare emergere la specificità del modo di pensare/parlare del logos biblico, arriva a prendere con decisione le distanze da Hegel; lo studioso francese, a mio modesto avviso molto giustamente, osserva:

> A questo punto dovrebbe intervenire il grande dono di Israele, l'insegnamento del Dio unico. Ma vorrei dire bruscamente che il nostro debito verso il monoteismo ebraico non è costituito dalla rivelazione del Dio unico, semmai dalla rivelazione della parola come luogo in cui gli uomini si tengono in rapporto con ciò che esclude ogni rapporto: l'infinitamente Distante, l'assolutamente Estraneo. *Dio parla e l'uomo gli parla: ecco il fatto capitale di Israele*. Dichiarando, nella sua interpretazione del giudaismo: "Il dio degli ebrei è la separazione suprema, che esclude ogni unione" oppure: "nell'anima dell'ebreo esiste un abisso insormontabile", Hegel trascura semplicemente l'essenziale, che si esprime nei libri, nell'insegnamento, in una tradizione viva da millenni: se c'è veramente una separazione infinita, la parola ha il compito di farne il luogo dell'intendersi; se c'è un abisso invalicabile, la parola lo attraversa. La distanza non è abolita e neppure ridotta, anzi, il rigore della parola che sostiene l'assoluto della differenza la mantiene pura e intatta (Blanchot 1969, it.: 171, corsivo mio).

La seconda deviazione a cui accenno ci porta nei pressi della magia, della tentazione magica. Rispetto alla separazione di cui stiamo trattando, la magia si costituisce sempre come tentativo/tentazione di ricomposizione e di riassorbimento; la magia ha infatti una concezione spaziale o fisicalista, se così posso esprimermi, della trascendenza e in tal senso essa è certa, attraverso la manipolazione di determinate sostanze e con l'ausilio di determinate formule, di poter recupe-

rare ogni ritardo, di poter riassorbire ogni differenza, riuscendo così ad entrare direttamente in contatto con il Cielo, fino al punto di "toccare il Cielo". La magia crede in quella che si può forse definire una "meccanica delle essenze", ma soprattutto è certa di poter arrivare a conoscere il segreto di questo meccanismo e quindi di essere in grado di utilizzarlo a proprio vantaggio. Ogni "meccanica delle essenze" trasforma le essenze stesse in elementi di una meccanica sulla quale, proprio in quanto meccanica, si può sempre intervenire ed agire: la magia è potere, ma tale potere è relativo al sapere ch'essa suppone avere, non sul modo fisico-naturale, ma sulla realtà essenziale dello spirito. In termini biblici questo sapere è manifestazione dell'orgoglio e della superbia umane, e in quanto tale è illusione ed inganno: è un sapere idolatrico, o meglio ancora è *il sapere stesso che evolve in idolatria*; contro di esso, contro l'idolatria e la magia, le *Sacre Scritture* conducono la loro unica e vera battaglia, quella battaglia che non si stanca di riproporre uno scarto irriducibile, di riaffermare una frattura insanabile, di difendere una separazione assoluta. Contro coloro che credono di sapere come fare per entrare *direttamente* in contatto con le sfere celesti, la Bibbia non fa che opporre sempre la stessa certezza: Dio è al di là, è il Separato, è l'Altissimo, è il Santo, la Sua sede è il Cielo e nessuno può sperare/sognare/delirare di toccare il Cielo.

3.

Ritorniamo ora sulla via maestra. Questo primo punto, vale a dire il riconoscimento di un nesso d'essenza tra la trascendenza di Dio e la sua diversità/separatezza (Dio è il Santo), ha una tale luminosità che talvolta rischia di mettere in ombra il più ampio disegno, la scrittura, che il logos biblico non esita un istante a tracciare al fondo di ogni suo versetto. Contro ogni ingenua separazione, contro un modo ingenuo di interpretare l'assoluta separazione/santità di Dio, questo disegno, quello tracciato dalla scrittura del testo biblico, osa infatti convocare, legare, intrecciare, sempre all'interno di un'unica scena ciò che riguarda il Creatore e ciò che riguarda la creatura. Qui mi limito a ricordare, tra i mille possibili, un passo del *Levitico* e due sorprendenti passaggi di *Isaia*:

> Perché io sono il Signore, il Dio vostro. Santificatevi dunque e siate santi, perché io sono santo *Lv*, 11, 44; si veda anche 19, 2, e 20, 26);
>
> Poiché così parla l'Alto e l'Eccelso, che ha una sede eterna e il cui nome è santo: In luogo eccelso e santo io dimoro, ma sono anche con gli oppressi e gli umiliati, per ravvivare lo spirito degli umili e rianimare il cuore degli oppressi (*Is*, 57, 15-16).
>
> [...] il Dio santo si mostrerà santo nella giustizia (*Is*, 5, 16).

Il passaggio che non bisogna lasciarsi sfuggire è quello che, come accennavo, osa convocare, legare, intrecciare, all'interno di un'unica scena o di una stessa scrittura, la "Santità" (che è del Creatore) e la "giustizia" (che riguarda una certa relazione di Dio con le creature e tra le creature stesse): Dio è Alto *ma* è *anche* con gli oppressi, cioè con gli umili, con quelli che stanno in basso sulla terra, che "sono a terra", e quando è a livello della terra, con quelli che "sono a terra", Egli non cessa un istante di essere in Alto, di essere Alto ed Eccelso. Isaia afferma dun-

que che la trascendenza della Santità si manifesterà come trascendenza nell'immanenza della giustizia, il che vuole anche e forse soprattutto dire che la separazione della Santità non è mai negata o, meglio, contaminata dal contatto con la terra, con la materia, ma semmai dall'ingiustizia che opprime i poveri e gli umili. Emerge così quello che deve essere considerato come uno dei contenuti di fondo del testo biblico: santo non è soltanto l'Altissimo ma anche il giusto, o se si preferisce: oltre che a Dio, la santità può, ed anzi deve essere attribuita anche al giusto. Il senso di questo "deve" rinvia allo stesso ordine creaturale all'interno del quale la santità che appare come "qualità" del Creatore rinvia immediatamente, o per l'appunto creaturalmente, alla "qualità" dell'essere originario della creatura e alla "qualità" di quel certo rapporto tra le creature che il testo biblico chiama "giustizia". Su questo snodo essenziale la lezione di Beauchamp è imprescindibile.

Proprio dall'idea di creazione scaturisce la forza unificante capace di collegare fra loro i campi più disparati. In altri termini, in essa è stato concepito come efficace ciò che si chiama, non senza leggerezza talvolta, il monoteismo: il Dio uno unifica e l'azione creatrice è ciò per cui niente sfugge all'appello dell'Uno. *Creare a partire dal nulla* è *dare la giustizia a un nulla di giustizia* […]. Lungo questo cammino sarà rivelato che un unico atto cambia il cuore e strappa il corpo alla morte, prospettiva che dona il suo vero senso alla visione degli scheletri riportati in vita (Ez, 37, 1-14) […] è *qui secondo noi il senso principale del concetto di creazione: non* è *pensabile altrimenti in termini di verità biblica.* La stessa cosa va detta del concetto di resurrezione: la salvezza che raggiunge l'uomo fino nella morte è un mito se non è pensata in termini di giustificazione gratuita, e rimane idealista se non raggiunge l'uomo nella sua corporeità […] A partire dall'esilio si vede con tanta forza il trinomio formato dalla trascendenza del Dio unico, dalla generosità della sua giustizia che giustifica l'uomo, dalla sua potenza sui corpi. Quanto più lo sguardo dell'uomo riuscirà a tenere vicini questi tre termini, tanto più gli sarà dato di comprendere che *nessuna affermazione dogmatica, fosse pure la divinità del Cristo o la resurrezione della carne, regge se rimane fuori dall'esigenza di giustizia. Questa* è *intrinseca alla verità (piuttosto che derivare da questa verità)* […] Dio giustifica, non smentisce il suo atto creatore. Rendere giusti e creare diventano in lui un solo atto, poiché l'Unico è unificante (Beauchamp 1990, it.: 438-440, corsivi miei).

Su questo stesso tema – lo ripeto, luogo della convergenza creaturale tra "santità" e "giustizia", autentica pietra di volta dell'intera architettonica biblica, tratto essenziale della "strana topologia" messa in scena dal testo biblico – su tutto questo insiste, come è noto, anche Lévinas:

> L'etica non è il corollario della visione di Dio: è questa stessa visione (...) La giustizia resa all'altro, mio prossimo, mi dona di Dio una prossimità inoltrepassabile. Essa è intima quanto la preghiera e la liturgia che, senza la giustizia, non sono niente. Dio non può ricevere nulla da mani che hanno commesso violenza. Il religioso è il giusto. *Giustizia* è il termine che il giudaismo preferisce ad altri termini maggiormente evocatori di sentimenti [...] La via che conduce a Dio conduce dunque *ipso facto* - e non come aggiunta - verso l'uomo [...] Il rapporto con il divino attraversa il rapporto con gli uomini e coincide con la giustizia sociale: ecco tutto lo spirito della Bibbia ebraica (1963, it.: 34-37).

Umanesimo autentico, umanesimo materialistico. I cuori si aprono molto facilmente

> alla classe operaia; i portafogli, meno facilmente, Ciò che si apre più difficilmente sono le porte delle nostre case [...] Ricordiamo ancora una volta la parola del rabbino lituano Israel Salanter: i bisogni materiali del mio prossimo sono per me bisogni spirituali (Lèvinas 1977), it.: 30-32).
>
> Ma, seguire l'Altissimo, è anche sapere che niente è superiore all'avvicinamento al prossimo, alla preoccupazione per le sorti della "vedova e dell'orfano, dello straniero e del povere" e che nessun avvicinamento compiuto a mani vuote è un avvicinamento. È sulla terra, tra gli uomini, che si svolge anche l'avventura dello Spirito (1982, it.: 226).

4.

Torna utile a questo punto ripercorrere la prima deviazione più sopra compiuta. Se, infatti, si riprende ora quanto osservava Blanchot a proposito del monoteismo ebraico e del ruolo che in esso gioca la "parola" ("parola come luogo in cui gli uomini si tengono in rapporto con ciò che esclude ogni rapporto"), si comprende meglio, proprio in riferimento al grande tema della giustizia, quest'altra importante affermazione di Lévinas:

> [...] la Rivelazione è parola e non immagine offerta agli occhi. E se, nella Scrittura, le parole che designano la Rivelazione sono derivate dalla percezione visiva, l'apparire di Dio si riduce a un messaggio verbale (*dvar* è*lokhim*) che, il più delle volte, è ordine. *Il comandamento piuttosto che la narrazione costituisce il primo movimento orientato verso l'intelletto umano:* è*, di per sé, il cominciamento del linguaggio* (*ib.*: 228-229., corsivo mio. Per un'analisi più approfondita di questo passaggio decisivo all'interno della riflessione levinassiana rinvio Petrosino, 2007: 491-513.

La parola come luogo in cui gli uomini si tengono in rapporto con ciò che sfugge ad ogni rapporto, con l'assolutamente separato, con il totalmente altro, è una parola che ordina, che ha un tenore morale, e di conseguenza è una parola che fin dal principio ha a che vedere con la giustizia: è, ad un tempo, *una parola di giustizia e una parola che chiama alla giustizia* (e quest'ultima, ha ricordato Beauchamp e non bisogna mai dimenticarlo, è, in termini biblici, sempre intrinseca alla verità piuttosto che derivare da essa). Il richiamo alla giustizia, la continua sollecitazione biblica verso la giustizia, permette alla riflessione sulla santità, sulla separazione, di non evaporare nell'esaltazione, ma anche nell'eccitazione, di un valore talmente alto da risultare ineffabile. In fondo si tratta sempre dello stesso equivoco: c'è un modo di pensare la trascendenza di Dio che, per difenderne la separatezza e l'alterità, finisce per renderla del tutto estranea alla concreta vita quotidiana degli uomini. Questa esaltazione della trascendenza - che in fondo è la parola d'ordine di ogni autentico "partito di Dio" – viene denunciata dal testo biblico come una sorta di scusa; un passo del Deuteronomio ne chiarisce perfettamente l'equivoco: Questo comando che oggi ti ordino non è troppo alto per te, né troppo lontano da te. Non è nel cielo, perché tu dica: "Chi salirà per noi in cielo, per prendercelo e farcelo udire sì che lo possiamo eseguire?". Non è al di là del mare, perché tu dica: "Chi attraverserà per noi il mare

per prendercelo e farcelo udire sì che lo possiamo eseguire?". Anzi, questa parola è molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica (*Dt*, 30, 11-14).

Una simile "messa in pratica" coincide con la "giustizia" che a sua volta si intreccia con la "santità"; quest'ultima, pur essendo separata e trascendente, pur essendo il segno di una distanza e di una differenza radicali, è al tempo stesso così immanente da essere sulla bocca e nel cuore di ogni uomo, è così vicina e a portata di mano da poter essere "messa in pratica", qui ed ora. A tale riguardo sembra quasi che il testo biblico – questo è il suo logos –dica al su ricordato "partito di Dio": non ti preoccupare di difendere la trascendenza del Creatore, preoccupati piuttosto della creazione, prenditi cura delle creature e così renderai gloria al Creatore, fa il bene e sii giusto verso ogni altra creatura (il sasso, l'albero, l'animale, l'altro uomo, e soprattutto verso quegli altri uomini ancora "più altri" che sono "la vedova e l'orfano, lo straniero ed il povero") e così facendo sarai santo e renderai testimonianza alla trascendenza/santità di Dio.

Anche la seconda deviazione più sopra accennata può essere ora utilmente ripercorsa. In effetti, all'interno del logos biblico l'insistente richiamo alla giustizia si configura come la più severa denuncia della tentazione idolatrica, e più precisamente come lo smascheramento della stessa natura idolatrica della "pratica magica". In fondo, se così posso esprimermi, si tratta del drammatico scontro tra due "pratiche" attraverso le quali l'uomo cerca di vivere ed abitare il suo rapporto con Dio: alla magia si oppone la giustizia, alla pratica magica si tratta di opporre la messa in pratica della giustizia. In tal senso, laddove la magia cerca sempre di stabilire un rapporto diretto ed immediato con Dio e con il mondo degli spiriti celesti, e a tale scopo essa manipola la materia per raggiungere lo spirito (non c'è magia senza manipolazione di sostanze e di parole), la giustizia chiama il soggetto a "deviare" verso le creature, verso la materialità delle creature, sollecitandolo a riconoscere "nei bisogni materiali del prossimo" i suoi più autentici, per l'appunto non idolatrici, "bisogni spirituali". Al sogno, idolatrico, di un contatto "diretto ed immediato" con il Creatore si tratta dunque di opporre quella "mediazione/deviazione" del servizio alle creature che costituisce, almeno in termini biblici, l'unica via d'accesso "diretta" ed adeguata, "diretta" perché adeguata, alla Santità di Dio. Colui che pretende di arrivare al Creatore senza passare dal servizio alle creature in realtà si perde, si smarrisce, trovandosi a seguire, non la verità, ma dei fantasmi, delle mere proiezioni di se stesso. A tale riguardo, in particolare proprio sull'"inversione topologica" tra il supporre di poter andare "direttamente" a Dio, e così perdersi, e quel "deviare" verso la creatura che invece porta (in)direttamente a Lui, la posizione di Lévinas è di una estrema chiarezza:

> Eccoci dunque lontani sia dalla comunione calda e quasi sensibile con il Divino, sia dall'orgoglio disperato dell'ateo. Umanesimo integrale e austero, legato ad un'adorazione difficile! E, *inversamente*, adorazione che *coincide* con l'esaltazione dell'uomo E. Lévinas, 1963, it.: 183, corsivi miei).
>
> Il monoteismo (...) non consiste nell'organizzare per l'uomo, debole a causa delle sue imperfezioni, un incontro privato con in Dio consolatore, ma nel ricondurre la presenza divina alla giustizia e allo sforzo dell'uomo, come si riconduce la luce del giorno all'occhio, il solo organo capace di vedere. La visione di Dio è un atto morale. L'ottica è un'etica. Non fidiamoci dei contatti diretti che sono solo tentativi (...) Il monoteismo è un umanesimo (ib.: 343).

5.

Tuttavia, una volta riconosciuto il nesso profondo che all'interno delle *Sacre Scritture* lega la santità alla giustizia, resta ancora da chiedersi come bisogna intendere lo stesso termine "giustizia". In effetti non appena si dice "giustizia", ecco che subito, ai nostri orecchi di uomini, il termine risuona come fesso, come irriducibilmente equivoco, come un termine-tentazione, addirittura come la parola-trappola per eccellenza (Nietzsche non fa che ripeterlo: ciò che voi chiamate "giustizia" in verità non è altro che "vendetta"). Da una parte, infatti, ci si chiede, e così anche si obietta, "ma che cos'è la giustizia?", "che cosa significa essere giusti?", "chi è il mio prossimo?", "all'interno dell'ampia scena del mondo e delle sue innumerevoli ingiustizie che importanza potrà mai avere il mio personale essere giusto?", per giungere infine a ciò che tende a presentarsi come l'evidenza stessa: "Diciamo la verità: in questo mondo è impossibile essere giusti!". D'altra parte si rischia insistentemente di acquietarsi in una concezione meramente legalistica, formale, della giustizia stessa. Muovendosi lungo questa seconda strada, l'uomo tende a trasformare l'insistente richiamo alla giustizia - *che biblicamente, conviene ripeterlo, deve essere intesa come il luogo per eccellenza dell'esaltazione non idolatrica della creazione* – in una sorta di idolo in forza del quale l'essere giusti viene identificato con il semplice rispetto della legge. In questo modo ci si toglie dall'impiccio e dal dramma della responsabilità – ma è proprio questo ciò che si deve evitare: non bisogna mai smettere di interrogarsi sulla giustizia raccogliendo la sfida che una simile idea rappresenta; bisogna avere la pazienza e l'audacia di continuare ad interrogarsi sulla natura e sul senso della giustizia smascherandone le caricature e decostruendone con insistenza il concetto - e si afferma: il giusto è colui che rispetta la legge. Certo, il giusto rispetta la legge, ma non tutti coloro che rispettano la legge sono dei "giusti"; infatti, come non vedere il dato attestato dalla nostra stessa esperienza di uomini all'interno della quale ci si imbatte, quotidianamente, in un "rispettare" che non coincide affatto con un "obbedire"? Come non riconoscere che c'è un "rispettare" la legge che si rivela essere un vero e proprio "disubbidire" al senso di giustizia ch'essa tenta di salvaguardare? Come negare l'evidenza secondo la quale si può rispettare la legge, qualsiasi legge, ed essere al tempo stesso ingiusti? Non c'è da scandalizzarsi; come per tutte le cose umane, un bene rischia costantemente di trasformarsi in male: la legge stessa, questa grande via verso la giustizia (la legge non è ancora la giustizia, la giustizia non si risolve mai totalmente nella legge), può a sua volta trasformarsi in idolo e rivelarsi così uno strumento, forse quello per eccellenza, di ingiustizia. In termini topologici si può dunque affermare che la stessa giustizia e il diritto che la sostiene rischiano costantemente di "stortarsi", di capovolgersi in quella "magia" ch'essi sono chiamati a smascherare: c'è infatti una *concezione magica della legge* che finisce per trasformare la giustizia stessa in una sorta di ingiustizia. Da questo punto di vista se il monoteismo è un umanesimo, questo umanesimo non è mai del tutto garantito, non c'è nessuna legge che può garantirlo e nessun rispetto della legge lo può garantire una volta per tutte, soprattutto perché esso attende ogni volta da capo, e al di là di ogni legge, la risposta libera dei singoli uomini.

6.

Non è certo questa la sede adatta, ma forse, proprio in relazione ad una più adeguata comprensione del rapporto santità/giustizia all'interno del logos biblico, può essere utile un accenno alla figura di Gesù di Nazareth. Mi limito sinteticamente a sottolineare due punti. Innanzitutto Gesù accosta alla sorprendente affermazione di Isaia più sopra ricordata ("il Dio santo si mostrerà santo nella giustizia") un'affermazione certamente molto più sorprendente:

> Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro *Mt*, 5, 48; ma anche *Lc*, 6, 36 ("Siate misericordiosi come è misericordioso il Padre vostro").

Siate santi, qui ed ora, nell'immanenza del vostro qui ed ora, come è santo Dio, l'Altissimo, il Separato, l'assolutamente trascendente, siate misericordiosi e giusti, nell'immanenza del vostro qui ed ora, come è giusto Dio il Santissimo. Con una simile esortazione Gesù, portando alla luce il senso della parola biblica, non solo riafferma, contro ogni scetticismo e cinismo, la realizzabilità in generale della santità/giustizia, ma anche lascia intendere che quest'ultima ha a che fare, non solo con l'al di là ma anche con l'al di qua, con un modo d'essere, con una maniera di vivere che riguarda il qui e l'ora (risuona la forte sollecitazione deuteronomica: "questa parola è molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica"). Si assiste così a quella che si potrebbe interpretare come una sorta di iperbolica immanentizzazione della stessa trascendenza di Dio: "Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro".

In secondo luogo conviene prestare particolare attenzione alla critica che Gesù rivolge ai Farisei. All'interno di questa critica non si tratta, evidentemente, della mera presa di distanze da un determinato gruppo di persone contemporanee al Nazareno, quanto piuttosto della denuncia di un rischio mortale che sempre travaglia il vivere dell'uomo, di ogni uomo e in ogni epoca, compresi i seguaci di Gesù. L'atteggiamento farisaico viene infatti stigmatizzato come effetto di una perversione interna del rapporto alla legge in forza della quale il rispetto formale di quest'ultima si trova a coincidere, spesso inavvertitamente, con il misconoscimento stesso del suo senso (la giustizia). Cedendo a questa perversione, l'uomo trasforma il riferimento alla giustizia e al diritto, e quindi, come si è cercato di mostrare, l'esaltazione non idolatrica della creazione, in una specie di idolo in forza del quale la salvezza viene identificata, ma così anche vanificata, con il puro e semplice rispetto della norma giuridica. L'attenzione esclusiva alla lettera della legge porta alla cecità nei confronti del suo senso e di conseguenza ad una sorta di svuotamento interno o di sclerotizzazione della legge stessa. Il rispetto esclusivo della lettera della legge, infatti, non coincide di per sé con l'accoglienza del suo senso: si rispetta il diritto, ma si rimane sordi e ciechi alla dirittura del suo senso, la norma diventa il "tutto" e il "solo" della giustizia, essa viene sacralizzata e la legge stessa diventa, non un'apertura e un servizio all'altro, ma una difesa che vira inevitabilmente in una forma di oppressione: il diritto si storta e così si perde. In tal senso il monito di Gesù (che non a caso interviene su un certo rapporto tra interno ed esterno) interroga, non chi rifiuta o si oppone alla legge, ma precisamente chi aderisce con decisione alla sua lettera, credendo che in tale adesione ne vada sempre, *di per sé ed automaticamente*, cioè senza alcun altra aggiunta e senza alcun dramma, della giustizia stessa:

Bene ha profetato Isaia di voi, ipocriti, come sta scritto: "Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me. Invano essi mi rendono culto, insegnando dottrine che sono precetti di uomini". Trascurando il comandamento di Dio, voi osservata la tradizione degli uomini; (*Mc*, 7, 6-8);.

Allora il Signore gli disse: "Voi farisei purificate l'esterno della coppa e del piatto, ma il vostro interno è pieno di rapina e di iniquità. Stolti! Colui che ha fatto l'esterno non ha fatto anche l'interno? Piuttosto date in elemosina quel che c'è dentro, ed ecco, tutto per voi sarà mondo. Ma guai a voi, farisei, che pagate la decima della menta, della ruta e di ogni erbaggio, e poi trasgredite la giustizia e l'amore di Dio (...)". (Lc, 11, 37).

Riferimenti bibliopgrafici

Beauchamp, Paul

1990 *L'un et l'autre Testament. Accomplir ler Ecritures*, Parigi, Seuil; trad. it. di M. Milazzo, *L'Uno e l'altro Testamento. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano, 2001.

Blanchot, Maurice

1969 *L'Entretien infini*, Parigi, Gallimard 1969; trad. it. di R. Ferrara, *L'infinito intrattenimento*, Torino, Einaudi, 1977.

Lévinas, Emmanuel

1963 *Difficile liberté*, Parigi, Albin Michel, 1963; trad. it. di S. Facioni, *Difficile libertà*, Milano, Jaca Book, 2004.

1977 *Du Sacré au Saint*, Parigi, Minuit, 1977, trad. it. di O.M. Nobile Ventura, *Dal sacro al santo*, Roma, Città Nuova, 1985.

1982 *L'au-delà du verset*, Parigi, Minuit, 1982; trad. it. di G. Lissa, *L'al di là del versetto*, Guida, Napoli, 1986.

Petrosino, Silvano

2007 "Lévinas devant la loi", in AA.VV., *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, Parigi PUF. 2007, pp. 491-513.

Carlo Alberto Augieri

DENTITÀ ALLOCUTIVA DEL DIO BIBLICO E SUPERAMENTO DEL MONOTEISMO: RIFLESSIONI STILISTICHE SULL'"IO SONO COLUI CHE SONO"

Nel principio del tempo, nel nostro caso: all'inizio della scrittura biblica, Dio è narrato come Verbo-creatore della luce, che "fu", per effetto intenzionalmente enunciativo del suo dire: Dio disse: 'Sia la luce!'. E la luce fu (*Genesi*, 1-3).

Dio non comanda, dice, come chiamando la luce ed invitandola ad essere: essere come esistere non per se stessa, non in se stessa, ma perché permetta al giorno di comporsi, insieme al contrario stesso della luce, la tenebra con il suo contributo di dare al giorno la notte.

La luce, insomma, come ogni cosa creata dalla parola di Dio, deve essere "cosa buona", ossia identità per l'altro da sé, fino ad armonizzare con il suo opposto una nuova realtà: "E fu sera e fu mattina: giorno primo".

Accade nella creazione ciò che avviene in ogni processo "grammaticale" della significazione: la parola nella logica del discorso non costituisce un segno "chiuso" in sé, ma un segno "relazionale", che significa con un altro, perché entrambi diano senso ancora ad un altro segno differente, terza presenza significante, diversa dalla somma aggiuntiva dei due vocaboli tra loro in relazione.

Dio nella Bibbia non è un Dio monoteistico, bensì trinitario, la cui natura è profondamente verbale, più che sostanziale, che esiste non in sé come essenza, ma per l'altro, come Verbo allocutivo, la cui natura è parlante, enunciante, inerente, pertanto, ad un tu a cui "dire", da rendere soggetto performativo per cui "agire".

Man mano che la figurazione biblica approfondisce la natura enunciativa di Dio, si presenta un motivo figurativo molto interessante, di natura triadica, che ha come poli di coinvolgimento un elemento della natura, la voce di Dio e l'uomo come fruitore allocutivo: si prendano, ad esempio, gli incontri tra Dio e Mosè, così come raccontati nel libro dell'*Esodo*.

Il primo contatto avviene sul "monte di Dio", l'Oreb, dove Mosè condusse il gregge di Ietro, suo suocero, sconfinando così oltre il deserto: "L'angelo del Signore gli apparve in una fiamma di fuoco dal mezzo di un roveto. Egli guardò ed ecco: il roveto ardeva per il fuoco, ma quel roveto non si consumava. Mosè pensò: 'Voglio avvicinarmi a osservare questo grande spettacolo: perché il roveto non brucia?' Il Signore vide che si era avvicinato per guardare; Dio gridò a lui dal roveto: 'Mosè, Mosè!'. Rispose: 'Eccomi'. Riprese: 'Non avvicinarti oltre! Togliti i saldali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è suolo santo"' 124.

è interessante cogliere le congiunzioni grammaticali, con cui si esprime nel testo la figurazione narrativa dell'evento dialogico: il roveto, la fiamma e la presenza di Dio sono partecipi di

uno stato in-essere non inerte, ma agente, in cui non c'è co-esistenza, pertanto, non distanza, né determinazione, dunque non distinzione, come neppure confusione, né relazione di subordinazione, di gerarchia, ma di inerenza inclusiva ed intensiva, data dalla continuazione temporale, dovuta alla linearità del tempo duraturo, perpetuo, non dunque provvisorio, effimero, del roveto, che arde sena però consumarsi.

Il meraviglioso "inaspettato" è dato da un fatto sorprendentemente attivo, che sconvolge la finitudine causativa dell'ardere, che nell'esperienza quotidiana consuma ciò che brucia, secondo la relazione consequenziale, ritmata dal tempo della successione: accendere, ardere, consumare.

La presenza di Dio, invece, è fiamma perpetua, che non consuma formando cenere, effetto della causa dell'ardere, in quanto la fiamma sul monte Oreb è teleologica, avendo per fine non il suo bruciare in sé, ma il dire divino: la fiamma non si consuma entro l'intrinseco suo rapporto causativo, ma continua a riscaldare, ad illuminare "polisemicamente", fino a farsi parola.

Mosè non ha capito, in un primo momento, la dimensione traslativa del roveto, lungo il cui processo fenomenicamente retorico, di natura metaforica, in quanto esso è presenza parlante di Dio: sul monte Oreb nasce un'immagine analogica destinata a costituire un *topos* di "lunghissima durata", riguardante l'immaginario religioso riferito al linguaggio, relazionata secondo la proporzione: *Dio: Parola = fuoco: luce*, da cui conseguono due altre varianti analogiche: *Dio-Verbo: Verità = luce: chiarezza* e *Parola divina: fuoco = calore: carità*.

La riflessione "laica" prenderà in prestito, successivamente, lungo la storia della cultura, da questo nucleo metaforico la relazione luce-verità, sostituendo Dio con la Ragione, la cui "Parola" è illuminante e chiarente, provenendo non da un roveto misterioso "isolato" su un monte, bensì dalla Storia stessa, dai suoi roveti che bruciano, da dove si ispirano parole passionali e infiammanti, capaci di far sorgere una nuova umanità dalle ceneri della vecchia, a far risorgere un nuovo corso culturale e politico, dopo aver abbattuto quello vecchio: si pensi alle metafore illuministe e risorgimentali della parola della Ragione e dell'Identità, con cui si è costruito il mondo moderno della coscienza razionale europea e dell'Unità degli Stati nazionali, almeno nella Francia repubblicana alla fine del '700 e nell'Italia tra '700 e '800.

Ritornando al racconto biblico, è da cogliere lo scacco ermeneutico di Mosè, che guarda il roveto "materialmente" nella sua realtà causistica, meravigliandosi che esso non si consumi, sebbene ardesse: la meraviglia si trasforma in domanda interiore ("Perché il roveto non brucia?"), a cui consegue la richiesta esigente di guardare meglio, osservare di più, vedendo da vicino: "Voglio avvicinarmi a osservare questo grande spettacolo".

Voler guardare da vicino e chiedersi sono i verbi attivi e coscienti, che coinvolgono la soggettività laica, pratica, di Mosè, scossa dall'imprevedibile, da un evento strano, inverosimile, rispetto al suo "orizzonte d'attesa" interpretativo, di natura mentale, retto dalla constatazione causativa: è nel momento del suo avvicinarsi osservativo che Dio interviene "chiamandolo" per nome, proibendogli di "non avvicinarsi oltre", dunque di fermarsi, invitandolo a "togliersi i sandali dai piedi", perché "il luogo sul quale tu stai è suolo santo".

Fermarsi a piedi nudi e non guardare da vicino, basta ascoltare, rispondendo prima al richiamo per nome: il fatto è che ciò che Mosè sta vivendo non è uno "spettacolo", come egli pensa ("Mosè pensò: "Voglio avvicinarmi a osservare questo grande spettacolo"), ma l'inizio di un

dialogo profondo tra lui e Dio: nel rapporto allocutivo l'atto del guardare è limitato, insufficiente, rispetto all'ascolto. Chi parla non è un "oggetto" che si mostra, un qualcosa di materiale, di percepibile, da vedere, ma un altro, Dio, che è alterità pure a se stesso, essendo indeterminato perché soggetto creatore (e non costruttore): soggetto creatore che crea con la parola, con cui chiama e valuta se ciò che "è", dopo averla chiamata-invitata ad essere, è "cosa buona" non in sé, ma per l'altro fino al suo opposto.

Ebbene, l'alterità parlante, enunciativa, dialogica del Dio biblico non rende la sua presenza "monoteistica": il politeismo non c'entra, c'entra, invece, un'identità aperta, non medesima, perché "identità di": in effetti, a Mosè, invitato ad ascoltare, fermo, non curioso ed a "piedi nudi", Dio non si dichiara in modo autoaffermativo, coincidente con l'espressione nominale ed appellativa-appositiva dell' "Io sono Dio", bensì con la perifrasi "Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe".

Unire nella lettura attenzione stilistica, interesse semantico ed intento ermeneutica, può essere interessante, in quanto ogni cosa nel detto compositivo della frase significa, a partire dal dettaglio grammaticale: nelle parole rivolte a Mosè, in effetti, Dio si lascia precedere dall'articolo determinativo 'il', con cui non si determina in sé, ma nella specificazione della congiunzione "di", riguardante il padre di Mosé e i padri-patriarchi del loro popolo, Abramo, Isacco e Giacobbe.

Nello stile grammaticale con cui Dio parla c'è da cogliere l'iterazione con cui ripete il suo essere "il Dio di": cambia solo il nome di chi è.

La ripetizione evita il ricorso a sinonimi, così come la specificazione "il Dio di" è espressione di un parallelismo dell'essere indistintamente "di": è da cogliere, invece, una distinzione affettiva con valore intensivo, in cui è sottintesa (epilessi) la qualità della relazione di specificazione, così come è evocato un *milieu* di appartenenza non generico, riferito a persone che hanno avuto un incontro particolare, personale con Dio e che rappresentano personaggi identificanti, "padri" della tradizione natìa di Mosè e degli Israeliti.

Ebbene, Dio è il "Dio dei padri": il problema ermeneutico si pone a proposito di come intendere, connotandola, la preposizione "di": non si tratta certamente di una relazione di appartenenza, né di determinazione e specificazione, neppure di provenienza tra Dio e i patriarchi: in effetti, Dio non può essere contenuto, né particolarizzato, neppure attribuito a qualcuno, come nemmeno proveniente da qualcuno, come nell'esempio "il signor Rossi di Francesco", essendo Dio Padre "ab eterno" di ogni uomo.

Penso che a farci cogliere una più flessibile comprensione di "di" sia il contesto testuale narrante il rapporto tra Dio e Abramo, Isacco e Giacobbe, avvenuto sempre come incontro dialogico, ottenuto tramite la parola allocutiva di Dio, che chiama, chiede, dice, bene-dice, svela, risponde. Insomma, la preposizione "di" sottintende "a", nel senso di Dio "dice a": è il dire-chiedere di Dio, realizzato come risposta "attualizzante" da parte del patriarca-interlocutore, che fa di quest'ultimo un uomo "di" Dio: nel senso che lo ascolta, parla con Dio e "risponde" alla sua parola propositiva.

Interpretato con il sottinteso d'allocuzione, con il quale spiegare il "di" della specificazione come mutuale rapporto performativo tra Dio che chiama e chiede e Abramo, Isacco e Giacobbe che rispondono ed attuano, il concetto di monoteismo viene ad essere svuotato della sua

univocità monologica corrispondente, nel senso che l'essere di Dio non è sostanza compiuta in sé, né essenza compatta, chiusa nella propria natura silenziosa, bensì Soggetto enunciativo rivolto all'uomo, di cui ascolta pure la parola, compreso il grido, che Lo rende apprensivo e per il quale diventa "pensieroso".

In effetti, prima di parlare con Mosè Dio era stato in ascolto del lamento degli Israeliti, i quali, stando in Egitto, dopo la morte del re di quella terra straniera, "gemettero per la loro schiavitù, alzarono grida di lamento e il loro grido dalla schiavitù salì a Dio. Dio ascoltò il loro lamento, Dio si ricordò della sua alleanza con Abramo, Isacco e Giacobbe. Dio guardò la condizione degli Israeliti, Dio se ne diede pensiero" (Esodo: 2, 23-25).

Dio è l'essere enunciativo che ascolta e dice, rivolto al popolo in modo "misericordioso", perché ne "vede" lo stato di oppressione, ne "sente" il grido di sofferenza; è l'essere dialogico con Mosé, a cui affida la missione di liberare la sua gente "dal potere dell'Egitto" e, subito dopo, di guidarla "verso una terra bella e spaziosa, verso una terra dove scorrono latte e miele, verso il luogo dove si trovano il Cananeo, l'Ittita, l'Amorreo, il Pirizzita, l'Eveo, il Gebuseo": la missione data a Mosè non è un comando, bensì una raccomandazione conseguente allo stato di alienazione storica in cui vivono gli Israeliti, espressa con la congiunzione conclusiva "perciò", a seguito della preoccupazione divina per il loro "grido", che, una volta ascoltato, motiva a rispondere, a "liberare": "Perciò", conclude Dio la sua raccomandazione a Mosè, "và! Io ti mando dal faraone. Fa uscire dall'Egitto il mio popolo, gli Israeliti" (ivi: 3, 10).

Mosè non obbedisce passivamente; mostra dubbi, esprime perplessità, a partire dalla domanda più radicale riguardante la sua stessa identità, da lui stesso giudicata non pertinente alla missione offerta ("Chi sono io per andare dal faraone e far uscire gli Israeliti dall'Egitto?" (ivi: 3,11)), a cui segue subito la risposta di Dio: "Io sarò con te" (vi: 3,12).

Interessante questa prima sequenza di dialogo, soprattutto per quanto riguarda la composizione non dichiarativa dell'identità soggettiva: in effetti, Dio non risponde secondo la conseguenza discorsiva del "tu sei", bensì con la preposizione "con", in senso partecipativo, di congiunzione, come a significare che l'essere identitario di ognuno non si limita entro il contorno di se stesso, bensì si apre all'essere "con" qualcuno, per cui al dubbio di non potere e di no sapere corrispondere alla missione liberatrice ("Chi sono io per" compierla?), Dio risponde "Io sarò con te": ossia, tu sei non tu, ma la relazione tu "con" io: "tu sei l'io sarò con te".

Identità relazionale, dunque, di compagnia, di unione dell'io con tu, a cui è da aggiungere l'identità di appartenenza allocutiva "di", con cui si indica un'identità di lunga, lunghissima durata, appartenente alla tradizione dei padri, alla memoria remota dei progenitori.

Ecco, di conseguenza, la doppia valenza identitaria che si può estrarre dalle parole del Dio biblico, a carattere certamente non monoteistico: identità relazionale "con", che riguarda il presente del dialogo "io-tu" (Dio-Mosè); identità relazionale "di", la quale interessa il passato del dialogo "io-loro" nella tradizione.

Entrambe queste relazioni allocutive "accadono" nel presente, in continuazione del loro essere avvenute nel passato: è la loro continuità che connota l'identità soggettiva e singolare di Mosè, che continua parlare con l'Essere parlante, il quale ha già parlato "in illo tempore" con i suoi padri. Dio è la memoria parlante fino al presente del dialogo; è la voce del presente di dialogo, che mette in discorso il suo dire già allocutivo con i padri della tradizione culturale. Voce

sempre parlante, dunque, la cui parola dialoga nel presente dell'allocuzione, non perdendo la continuità con ciò che ha già detto nel passato dialogico con i padri di Israele.

Questa mia proposta interpretativa viene legittimata dal modo narrativo del Testo sacro, soprattutto per quanto riguarda un dettaglio dialogico in particolare, riguardante la richiesta di Mosè a Dio di annunciargli almeno il suo nome, da riferire agli Israeliti prigionieri in Egitto, al fine di informarli della sua missione liberatrice: "Mosè disse a Dio: 'Ecco, io vado dagli Israeliti e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi. Mi diranno: Qual è il suo nome? E io cosa risponderò loro?'" (ivi: 3, 13).

La risposta di Dio è molto coerente con l'andamento logico del dialogo seguito finora: non pronuncia, in effetti, il nome, ma nomina il suo essere Persona che "dice" e che "manda": Persona relazionale, insomma, che manda per compiere, motivato dalla sua misericordia.

Non riferendo il suo nome, Dio si qualifica come l' "Io sono" espressivo di un sentire "in ascolto", "io sono" patemico, sensibile nel rispondere al "grido" altrui, da cui si sente responsabilizzato, "mandando" Mosè non per aiutare, ma per liberare: liberare da chi "fa" sentire straniero, perché opprime; liberare per far tornare nella terra promessa, promessa nel passato, riconoscendosi "voce" memoriale parlante ai padri, con i quali ha stretto un patto di "promessa" di una terra tutta loro.

Dio si dichiara, pertanto, non come Nome, ma come Voce sempre viva e vivente, parlante ed in dialogo, in modo che il passato sia sempre una "promessa" aperta per il futuro, tempo compiente quanto ancora rimane di promesso "incompiuto" nel passato.

Con queste parole Dio risponde al dubbio espresso da Mosè:

> "Io sono colui che sono!". E aggiunse: "Così dirai agli Israeliti: Io sono mi ha mandato a voi. Dio disse ancora a Mosè: Dirai agli Israeliti: 'Il Signore, Dio dei vostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, mi ha mandato a voi'. Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione. Và! Riunisci gli anziani d'Israele e dì loro: 'Il Signore, Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, mi è apparso per dirmi: Sono venuto a visitarvi e vedere ciò che viene fatto a voi in Egitto. E ho detto: Vi farò salire dalla umiliazione dell'Egitto verso la terra del Cananeo, dell'Ittita, dell'Amorreo, del Perizzita, dell'Eveo e del Gebuseo, verso una terra dove scorrono latte e miele. Essi ascolteranno la tua voce, e tu e gli anziani d'Israele andrete dal re d'Egitto e gli direte: 'Il Signore,Dio degli Ebrei, si è presentato a noi. Ci sia permesso di andare nel deserto, a tre giorni di cammino, per fare un sacrificio al Signore, nostro Dio'" (Ivi: 3, 14-18).

Nell'espressione "Io sono colui che sono" non è da leggere, a mio modesto parere, una tautologia monoteistica, che si chiude nell' "Io sono" quasi monadico ed irrelato dell'espressione nominale: prova ne sia che all'"Io" non segue nessun aggettivo, nessun sostantivo oppositivo con funzione qualificativa. Il verbo essere è di natura relazionale, significante l'essere di un atto, espressivo del sintagma: "Io sono mi ha mandato a voi", con cui si significa un'altra sfaccettatura semantica dell'identità, legata ad un verbo d'azione, responsabile dell'azione compiente, che è quella di liberare dalla schiavitù il "proprio" noi comunitario.

"Io sono mi ha mandato a voi" è più profondo, per quanto riguarda l'ermeneutica narrativa dell'identità, rispetto all'altra espressione più normale: Dio, magari riferito con il suo nome, "mi ha mandato a voi". La questione è molto intrigante e riguarda lo stile con cui Dio parla, da cogliere come lingua espressiva dell'intimità identitaria dell'io e del tu, tradotta con le parole dell'interiorità o della coscienza intersoggettiva, in cui l'altro con le sue parole rappresenta dialogicamente l'io parlante condiviso e partecipe.

In effetti, dandosi un nome, Dio si sarebbe costituito come un "tu" relazionale che avrebbe "mandato" Mosè dagli Israeliti, per i quali Dio sarebbe stato un "egli" a cui dare ascolto: l'io di Mosè avrebbe agito come soggettività di intermediazione, coinvolta indirettamente come mandata da un altro "confinato" nel suo nome proprio.

Dio, invece, si dichiara come l' "Io sono" che manda: formula espressiva che, ripetuta nel discorso diretto di Mosè rivolto al popolo, comprende anche il suo 'sono io': "Io Sono mi ha mandato a voi" evoca il "sono" io del parlante, tutt'uno intimamente con l' "io sono" che lo manda. Non soggetto mandato da un mandatario, dunque, Mosè, bensì un "sono Io" mandato da un "Io Sono" quasi indistinguibile nella resa espressiva della comunicazione rivolta al popolo.

Questa condivisione identitaria dell' "Io sono" in rapporto al tu allocutivo è proporzionale all'altra di lunga durata, legata al popolo ed alla tradizione del padri, di cui Dio è voce vivente e parlante ancora nel presente: in effetti, Dio invita Mosè a formulare nel suo discorso diretto, rivolto agli Israeliti, una seconda dichiarazione del mandato: "Dirai agli Israeliani: 'Il Signore, Dio dei vostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, mi ha mandato a voi'".

Uno stesso mandato, dunque, espresso con due diverse forme espressive, diverse in apparenza, in quanto unite dalla logica non monoteistica, neppure politeistica, bensì allocutiva, dell'identità di Dio: un 'Io sono' che manda Mosè, coinvolto nello stesso dichiarazione dell' 'Io sono'; un essere Signore dei "vostri padri", da cui discendono gli Israeliti, compreso Mosè.

Si potrebbe figurare la duale dichiarazione del mandato di Mosè, così come discorsivizzata da Dio, secondo la seguente relazione proporzionale, entro cui è da leggere la differenza temporale di passato e presente, ricomposta in modo continuativo e ripetitivo dalla stessa azione 'parlante' allocutiva di Dio:

L'io sono di Dio*: all'io sono* di Mosè = *il Dio* dei vostri padri*: al Dio* degli Israeliti schiavi in Egitto.

Ebbene, pure di fronte all'identità allargata ed inclusiva, così come riconosciuta da Dio, Mosè continua ad esprimere dubbi, circa la sua missione liberatrice affidatagli, destinata al fallimento, secondo il suo pensiero, per almeno due motivi.

Il primo motivo è dovuto all'incredulità del popolo, che potrebbe non credere alle parole di Mosè circa il suo incontro con Dio; il secondo, invece, riguarda il riconoscimento del suo limite verbale, incapace di parlare in pubblico e di persuadere: "Mosè disse al Signore: 'Perdona, Signore, io non sono un buon parlatore; non lo sono stato né ieri né ieri l'altro e neppure da quando hai cominciato a parlare al tuo servo, ma sono impacciato di bocca e di lingua'" (ivi: 4, 10).

Alla prima obiezione dell'uomo, Dio risponde che renderà persuasive le sue parole, rafforzandole con la presenza di due segni "dinamici", metamorfici: il bastone di pastore trasformato

in serpe e poi ritornato come prima; la mano di Mosè diventata all'improvviso "lebbrosa" e subito dopo guarita, tornando ad essere "come il resto della sua carne".

Alla seconda replica Dio risponde rassicurando Mosè che può senz'altro andare dal popolo, con la promessa che "Io sarò con la tua bocca e ti insegnerò quello che dovrai dire" (ivi: 4, 12).

Neppure con questa promessa di Dio di farsi suggeritore del dire di Mosè, l'uomo cessa di dubitare: chiedendo perdono, vuole rinunciare, invitando il Signore a mandare un altro, "chi vuoi mandare".

Dio rispose con umana collera, addirittura accendendosi per il risentimento:

"Non vi è forse tuo fratello Aronne, il levita? Io so che lui sa parlare bene. Anzi, sta venendoti incontro. Ti vedrà e gioirà in cuor suo. Tu gli parlerai e porrai le parole sulla sua bocca e io sarò con la tua e la sua bocca e vi insegnerò quello che dovrete fare. Parlerà lui al popolo per te: egli sarà la tua bocca e tu farai per lui le veci di Dio. Terrai in mano questo bastone: con esso tu compirai i segni" (ivi: 4, 14-17).

Tra le due risposte di Dio ai dubbi di Mosè, può essere individuato un comune denominatore riguardante la dimensione non "medesimante" dell'identità: il bastone funge da segno non in quanto significa se stesso, bensì perché diventa serpente per "intervento" di Dio; così la mano, che si fa parte diversa, separata, del corpo sia per il colore, sia per essere diventata lebbrosa.

La diversificazione riguarda soprattutto la diversificazione parlante di Mosè e di Dio, a cui si aggiunge Aronne, fratello di Mosè.

Si configura nel dire di Dio una realtà triadica, così relazionata in rapporto alla parola enunciativa: la quale viene emessa da Dio e da Lui ispirata a Mosè, che la mette in bocca ad Aronne, l'unico di fatto a parlare al popolo.

Insomma, Dio parla a Mosè e questi ad Aronne, che finalmente parlerà agli Israeliti.

In rapporto alla parola enunciativa ed allocutiva, nessuno può dirsi soggetto parlante singolarmente, in quanto la parola è prestito, dono, suggerimento, ispirazione: ne consegue che Mosè sarà la bocca di Dio ed Aronne la bocca del fratello, mentre Dio, di fatto, "sarò con la tua e la sua bocca e vi insegnerò quello che dovrete fare".

Per quanto riguarda la parola, pertanto, Dio, parlando, "dona in bocca" la parola a Mosè, il quale, parlando ad Aronne, farà "le veci di Dio": fare le "veci di Dio", parlando con la sua parola, non è possibile nella dimensione monoteistica del divino. Di fronte alla parola da dire, Dio rinuncia alla sua solitudine: Egli insegna permettendo ad un uomo di "fare le sue veci", purché parla e solo con la parola.

Probabilmente tra la sapienza di Dio che "sa" dire e l'essere "impacciato di bocca e di lingua" di Mosè, significativo del suo non poter dire, occupa una posizione intermedia Aronne, che "vuole" dire, perché "sa parlare bene". Ma non basta: da solo nessuno è sufficiente, nessuno da solo esaurisce il dire sempre attivo e liberatore del parlare. Nemmeno Dio, il quale, sebbene sia sapienza del dire, non può parlare direttamente al popolo, essendo quest'ultimo impreparato a sentirlo, impuro per poter ascoltarlo.

Ecco, di conseguenza, il ricorso all'impacciato Mosè, il quale può soltanto riferire ad Aronne, il reale "dicitore".

Nel monoteismo Dio può far tutto da solo; nel racconto dell'*Esodo*, invece, l'uomo è un "io sono" mandato dall' "io sono" di Dio, di cui fa pure le "veci".

Come dire che nella narrazione biblica l'uomo non è un accessorio, ma un quasi-Dio che parla "a tu per tu" con Dio: insomma, prima dell'Incarnazione di Gesù era già accaduta nel racconto biblico l'umanizzazione di Dio.

Per colpa o per merito della parola parlante, che mette sulla "scena" del dialogo necessariamente l'altro, non è permesso allo stesso Dio di essere un "Io sono" solo per sé: nessun compimento, quindi, che sarebbe però il prezzo di un monoteismo incapace di apertura all'altro e di superamento di se stesso in quanto monoteismo.

Charles Morris

*THE BUDDHIST PATH OF DETACHMENT FROM DESIRE**

> Thus, monks, as I reflected, my mind turned to inaction, not to teaching the Doctrine. Then Brahmā Sahampati knowing the deliberation of my mind thought, "verily the world is being destroyed, verily the world is going to destruction, in that the mind of the Tathāgata, the arahat, the fully enlightened, turns to inaction and not to teaching the Doctrine". Then Brahmā Sahampati, just as a strong man might stretch out his bent arm, or bend his stretched-out arm, so did he disappear from the Brahmā-world and appear before me. And arranging his upper robe on one shoulder he bent down his clasped hands to me and said, "may the reverend Lord teach the Doctrine, may the Sugata teach the Doctrine. There are beings of little impurity that are falling away through not hearing the Doctrine". Thus said Brahmā Sahampati."
>
> Majjhima-Nikaya

The picture of man which has been sketched, though it could be amplified in numerous details and supported at will by the testimony of men of letters and men of science, will undoubtedly appear grim in some eyes, and would be as offensive to many men of past ages as it is to many persons today. And yet hardly anything in this picture would have surprised the early adherents of Buddhism some twenty-five hundred years ago. The terminology would often have seemed strange to them, but not the content. They saw the life of the individual embedded in the wider play of cosmic forces; they recognized that the human dilemma was posed by the clash of insurgent desire with a world which offered opposition and frustration; they analyzed the individual into a complex of factors which had come together and which must eventually suffer dissolution; they recognized that the religious life was the quest of the individual for salvation in his human ordeal; they were clear that the urgency of this need and the question of its possible solution was independent of whether the individual was or was not immortal; they taught that the individual by his own conscious recognition of his position in the world and his own activi-

* Da C. Morris, *Paths of Life. Preface to a World Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 1942, new ed. 1973, cap. IV. A questo libro si riferisce il saggio successivo di F. Rossi-Landi, "Sette orientamenti della vita" (N. d. C.)

ties must attain salvation for himself. Gautama Buddha was merely the discoverer of the path, a man who had attained salvation (nirvana) in this life by his own insights and activities; he could indicate the path, but each must traverse it alone. Gods were not denied, to be sure, but the salvation for himself. Gautama Buddha was merely the discoverer of the path, a man who had attained salvation (nirvana) in this life by his own insights and activities; he could indicate the path, but each must traverse it alone. Gods were not denied, to be sure, but the gods were not thought of as the creators or directors of the world; they were themselves beings caught up in the great process, not saviors of men but beings themselves in need of salvation; the Buddha, the Enlightened One, was equally the teacher of men and gods. The words attributed to him as his last words were for the ears of all that live: "Decay is inherent in all component things; work out your salvation with diligence". Buddhism was to supply the technique by which salvation could be attained in a world in which all component things suffered dissolution.

The path of salvation which the Buddha indicated is often characterized as the path of detachment from desire. The grand simplicity of the basic conceptions and the detailed delineation of their consequences make of Buddhism one of the masterful achievements of human culture.

The central conceptions spring from regarding desire as the basic factor of life, and the existence and frustration of desire as the basic sources of human suffering. The remedy of the Great Physician is based on the diagnosis: desire is the arrow in the side of suffering life; remove the arrow and the wound will heal. Recognize that the source of suffering lies in attachment; progressively extinguish the flame of desire; and there will in time come the cool peace of detachment, of nirvana, of freedom from desire.

The attainment of the attitude of detachment was a long and arduous one. The enemies were numerous:

> Be advised that sensual desires are the Ist Army of thine enemy; that discouragement and sadness are the 2nd Army; that hunger and thirst are the 3st Army; that attachments are the 4th Army; that laziness and sleepiness are the 5th Army; that fear and fright are the 6th Army; that doubt and remorse are the 7th Army; that hatred is the 5th Army; that selfish love of comfort and praise are the 9th Army; that egoistic pride and complacency are the 10th Army. All of these armies of evil beset the follower of Buddha.

Desire was seen to be inherent in living beings, and no short cut would remove it. Slothful indifference by some version of the doctrine that death was itself annihilation was not permitted: the fate of the individual after death (and after the attainment of nirvana) was held to be undetermined, and suicide was repudiated as a means of deliverance. Nor were the extremes of asceticism tolerated: the Buddha himself had practiced austerities unto emaciation, and had rejected such excesses; he had perhaps realized that there is hidden under the extremes of self-castigation a fanaticism incompatible with the attitude of detachment. The path outlined was pictured as a middle way between the extremes of mortification and indulgence. The individual was to simplify his existence by giving up the family mode of life, by refraining from sexual relations, by owning nothing but his robes, his cot, and his alms bowl. This existence involved a radical but not absolute withdrawal from the common social life. The individual associated with

others with the same goal, and he shared with whoever would listen to the fruits of his own development; he did not condemn society at large or set about to transform it; he did not expect a future period of society in which human ills would be absent; he went his own way to salvation and he would show the way to those who wished to follow it. His own life was spent in obtaining enlightened self-control. Morality was not repudiated, but was regarded as only part of the path of controlling the turbulence of desires, and not the goal. The heart of the religious life was found in the search for emancipation from ignorance and ultimately from desire.

> The purpose of the Holy Life does not consist in acquiring alms, honour, or fame, nor in gaining morality, concentration, or the eye of knowledge. That unshakeable deliverance of the heart: that, verily, is the object of the Holy Life, that is the essence, that is its goal.

Solitude was essential so that the individual might meditate upon himself and come to know his own nature, and to become strong in himself as his own center. In this meditation he did not permit himself indolence or the loose play of thoughts and emotions. Aspect by aspect of himself was raised to consciousness, its nature known, its connection with desire and suffering seen; doubt, distraction, the longing for fame, aversion, lust, hypocrisy, cowardice, malice, pride, ignorance, reliance on mere ritual, belief in a permanent individuality, desire for existence, desire for nonexistence, were to be rooted out; the whole being was to become alert, concentrated, focused, desireless, imperturbable, impregnable. Nirvana would come with the extinction of craving for existence and non existence alike; nirvana itself would not even then be craved; detachment would be complete.

> As I thus knew and thus perceived, my mind was emancipated from the āsava of sensual desire, from the āsava of desire for existence, and from the āsava of ignorance. And in me emancipated arose the knowledge of my emancipation. I realized that destroyed is rebirth, the religious life has been led, done is what was to be done, there is nought (for me) beyond this world. This was the third knowledge that I gained in the last watch of the night. Ignorance was dispelled … light arose. So is it with him who abides vigilant, strenuous, and resolute.

The traits of character which the Buddhist condemns are those that involve a person in the world; he approves of those traits which aid the self's self-conquest, subdue its tendencies to indulgence and assertion, detach it from all involvement:

> Who so have no one thing beloved, they have no sorrow. Sorrowless are they and passionless. Serene are they I declare. Make thou in all the world nought dear to thee.

Before attempting to assess the path of detachment from desire, let us amplify our understanding of the doctrine by what may seem at first to be a digression. In the history of Buddhist thought the question as to the status of nirvana was a center of controversy. Did an emancipated one continue eternally in the state of nirvana or was nirvana merely a state occurring at a certain period of time in the life of the individual? The problem involves the whole relation of salvation

to duration. Its consideration was complicated by the Buddhist's acceptance, simultaneously, of a doctrine of transmigration, a doctrine of "non-soul," and the relegation to the status of an undetermined question the problem of whether one who has attained enlightenment exists or does not exist after death.

The literature of early Buddhism makes clear that salvation was something that could be attained by the individual in his own lifetime; the Buddha attained nirvana in middle life, and lived until eighty. Nirvana would seem to have been envisaged as a state of life, the fruit of having attained the attitude of detachment from desire; and the question of its duration in time was irrelevant. The "undetermined questions" of philosophers (including the existence or nonexistence of the saved ones) were specifically dismissed as being irrelevant to the religious quest: they did "not tend to advantage of the religious life, to aversion, absence of passion, cessation, calm, insight, enlightenment, Nirvana". The religious life, accordingly, was something which could be lived within the limits of human life; salvation required no doctrine of the immortality of the individual or his entrance into some supernatural "other world".

This attitude to salvation is only apparently contradicted by the Buddhist acceptance of the then current doctrine of trans migration. For this doctrine was interpreted in a way which did not involve the doctrine of a spiritual substance which successively entered into various bodily forms. It is true that the doctrine of the annihilation of the individual at death, found among some Buddhists, was rejected officially as a dogma; but equally clear is the rejection of the self as an immaterial self-identical substance passing from existence to existence. The Buddhist psychology analyzes the individual into a compound of a number of factors; this aggregate may indeed persist with various modifications beyond what is humanly de scribed as its death – and the history of these persistences and the causal effects of the individual's action (and not the history of an identical soul substance) constitute the history of transmigration. But this reservation does not mean that the career of the individual runs throughout all time: indeed, the attainment of nirvana is presented as the cessation of desire and the consequent extinction of rebirth. It is not at all clear whether in the light of these factors it is even intelligible to ask whether the state of nirvana exists or does not exist after the wheel of transmigration has been stopped; and in any case the Buddhist's refusal to answer the question (if question it be) is consistent with his general attitude of detachment from desire: the goal is the attainment of a state of life; to desire that is state continue l:o exist or not continue to exist is to remain within the web of desire.

Early Buddhism offers a position of great significance to those engaged in the religious quest. It presents a path of life and a view of salvation conceived within the limits of human existence, not dependent upon any splitting of the universe into the natural and the supernatural, and not dependent upon any doctrine of the immortality of gods or men.

Buddhism in its essentials is a religion independent of any special system of metaphysics and favorable in principle to any increase of scientific knowledge concerning man or the cosmos. Nevertheless, Buddhism did in the course of time develop a philosophy, and the question can be raised as to how far this philosophy is required by, or helpful to, the Buddhist techniques for salvation.

For approximately five hundred years Buddhism remained a way of life relatively free from the consideration of philosophical issues. But in the second five hundred years, in the *Mahayana* development, Buddhism became a philosophy of the idealistic type more and more akin to the metaphysical systems which the Buddha had put to one side as indifferent for, if not hostile to, the religious life. Into this development itself we will not go in detail; it is sufficient to say that the early common-sense naturalistic view of man inhabiting a wider universe was increasingly questioned, and was gradually re placed by a view that "mind" or "consciousness" alone was "real." The apparent natural world became a world of appearances only, comparable to a magician's show, and Buddhist thought found itself on the edge of those systems of metaphysics which center around an unknowable Absolute and its appearances. This is not our domain; but since we are tracing the major human attitudes, it is worthy to note the seductive tendency of those who seek salvation by the control of the self to deny as "unseal" the world which initially posed their very problem of salvation. However, the price paid is high, for while it seems an aid t,o the solution of the problem of life to deny the existence of a world which blocks desires, the existence of the desiring individual himself becomes questionable in this process, and the solution as imaginary as the problem: the attainment of nirvana is itself finally regarded as only part of the illusory surface show:

> The Buddha does not attain Nirvana;
> The Doctrine does not pass away;
> But for the sake of ripening beings
> He makes a show to attain Nirvana

It would be dogmatic to dismiss as philosophy these views of later Buddhism; it is not dogmatic to say, in the spirit of early Buddhism, that the question of their truth ant falsity "does not tend to the advantage of the religious life.... There is still birth, there is old age, there is death, grief, lamentation, suffering, sorrow, ant despair, of which I preach the destruction even in this present life".

The history of Buddhism makes insistent, however, the question as to the wisdom of the early Buddhist's attempt to put to one side, as irrelevant to the religious life, the systematic construction of a philosophy. It was the vagueness of the relation of nirvana to temporal processes, and vagueness as to the ultimate destiny of the self, which introduced into later thought the temptation to transform nirvana into a non-natural mode of existence which would be enjoyed "eternally" by the self which had put off the fetters of mortality. Unless an explicit theory of mind and selfhood is given, and the common-sense natural ism of the early position is made explicit and, defended, the temptation is strong for the Buddhist attitude to develop into an idealistic philosophy in which the very urgency and relevancy of this attitude is sapped by a view of the world in which the generating problem which directed the religious quest is denied to be a real problem at all. A revived Buddhism should profit by the history of Buddhism, and align itself deliberately with the scientific attitude and the empirical and naturalistic cosmology which such an attitude involves.

Parallel to the invasion of Buddhistic thought by metaphysics, there was an increasing resort to mythology and to magical and emotional supplementations of the path to salvation.

Gautama Buddha, having attained enlightenment, was tempted to remain undisturbed in that state. We have seen that morality and love, of which morality is a form, played only a subordinate role in early Buddhism as stages on the path of individual salvation (indeed, it seems not unfair to say that the Buddhist used the control of man's animal nature, which the common morality sanctions, as a means to his own struggle for self-sufficiency and ultimate self-surrender). So the temptation of the Buddha to keep to himself the fruits of his labor is natural enough. But now an interesting development occurs, prefigured in the Buddha's determination to preach the doctrine to others out of compassion for all living things. The bodhisattva ideal arises: the ideal that those destined to Buddhahood should follow a long and arduous career through many reincarnations because of love for others, renouncing nirvana until it is attained by all sentient creatures. There even appears the doctrine that "for Buddhas there is no Nirvana."

> In the perfect self-realisation of Noble Wisdom that follows the inconceivable transformation death of the Bodhisattva's individualised will-control, he no longer lives unto himself, but the life that he lives thereafter is the Tathagata's universalised life as manifested in its transformations. In this perfect self-realisation of Noble Wisdom the Bodhisattva realises that for Buddhas there is no Nirvana.

This coming to the foreground of the principle of love, in a form so strong as to postpone indefinitely the individual's attainment of salvation, is of profound significance; for love is a form of attachment to the development of others (just as concern for one's own salvation is a form of self-love), and to accept a long course of suffering in the service of this love is for all practical purposes to remain indefinitely attached to life, to struggle, and to suffering, as well as to others. Later, in a consideration of Christianity, it will be necessary to probe the impact of love upon the religious life; in the present connection it is only necessary to point out the concessions made by the principle of detachment from desire, involved in the heightened importance of compassionate love in later Buddhism. The mythological picture of countless Bodhisattvas and Buddhas, laboring and suffering through many births to aid the salvation of all living beings, involved no theoretical repudiation of the goal of detachment (indeed to some degree it evidenced the application of detachment to nirvana itself), but in practice it unquestionably indicated the power of the forces which make for attached participation in life, and introduced a promethean, and even a "Christian," note into a doctrine which sought the coolness of nirvana through the renunciation of the impulses which impelled to struggle.

There were other concessions. Not merely did compassionate love assert itself, but passionate love made good its claims in those segments of later Buddhism which showed affiliation with 'Tantrism. Erotic practices were utilized as aids to the attainment of that salvation which proved too difficult for many persons when sought by the technique of self-control and intellectual understanding; surprising doctrines are encountered: "Buddhahood abides in the female organ", "lust is to be crushed by lust", "everything is pure to a pure man". Mysticism also became pronounced in certain of the Buddhist sects. And attempts were made to shorten the attainment of salvation by the increasing introduction of the magical use of Buddhist texts and

rituals. In all these ways later Buddhism weakened its allegiance to the principle of detachment from desire, ant deviated from the plain but difficult path of the individual seeking salvation by clear understanding and by practice in self-control. Early Buddhism exists in a relatively distinct form in certain regions of Ceylon, Burma, Siam and Cambodia, but it is the later forms of the doctrine which have been dominant in China and Japan; and India, the homeland, has swallowed up Buddhism in the metaphysics, theologies, and rituals which the Buddba had put to one side. The history of Buddhism confirms the predictions attributed to Gautama Buddha that the doctrine would not re main in its pure form for more than five hundred years; and it makes understandable the wish behind the prediction that a new Buddha, Maitreya, the friendly one, should arise in the future to reaffirm the essentials of the doctrine.

It is now time to turn to an assessment of Buddhism. We must distinguish between its general view of the nature of the religious quest and the specific path which Buddhism proposes for the fulfillment of that quest. 1 should hold that in its conception of the essentially orientational nature of religion, Buddhism had made a contribution of general importance, but that its particular version of the religious life expresses only one type of personality, and is itself not free from ambiguity: there is evidence that the Buddhistic attitude is not adequately expressed as the doctrine of detachment from desire, but that a proper expression of its attitude, though indicated, is not obtained.

The Buddhistic type of person is dominated by the buddhistic (or cerebrotonic) traits of temperament, the dionysian component is weakest, and the promethean component is of inter mediate strength. Early Buddhism formulated a way of life congenial in the main to such a person. It stressed self-centeredness, self-sufficiency, solitude, reason; it gave employment to the promethean traits, turning them back upon the individual himself, by encouraging the active techniques for the control of the self which the yoga system of discipline had developed – and this direction was facilitated by the great difficulties in the control of nature encountered in the Indian physical environment; it consistently subordinated the sensual and mystical indulgences which are foreign to temperaments low in dionysian traits, and invoked the full support of ordinary morality to justify this subordination. The Buddha ("supreme charioteer of men to be tamed") gave to such persons the concrete exemplification of a life inherently satisfactory to them – a life alert, poised, calm, self-sufficient; and the attitude of detachment from desire – if taken moderately and not pushed to its absolute extreme – expresses well the attitude to life which such persons inherently find congenial. But by the same token, the Buddhistic path failed to satisfy the orientational needs of other persons; its path could not maintain itself as "*the* Way"; the changes of attitude represented in the bodhisattva ideal and in the affiliations with Tantrism are attempts by persons higher in promethean and dionysian traits to modify Buddhism in a direction more congenial to their natures.

In this process the ideal of detachment from desire under goes subtle modifications. And the soil for this modification is prepared in the difficulties encountered in generalizing the attitude of detachment from desire. There is undoubtedly a sense in which the doctrine of detachment is, logically speaking, capable of complete generalization. In principle any specific desire can be weakened or extirpated, and as this is done the individual becomes unconcerned for,

"detached from", the objects which this desire would seek for its satisfaction. It is even possible £or understanding to be a factor in his process, for in so far as an individual is convinced of the impossibility of satisfying a desire, the desire itself – at least in some cases – seems to be weakened or destroyed. 'There is no reason why even the desire for detachment cannot be subject to attack, so that one seeks detachment from the desire for detachment itself.

But in this generalization certain unexpected consequences ensue. Understanding seems to weaken or extirpate a desire only by showing the harmful effects of this desire upon some other desire, so that the control of desire (as Spinoza and others have realized) is ultimately by desire and not by understanding alone. Now as long as there is some dominant desire, this can serve as the basis for ordering and controlling other desires, and in early Buddhism the desire for detachment from desire provided this basis. But once let this desire itself weaken, by being applied to itself, and the whole motive power for the attachment or the retention of Buddhist salvation is gone and we are left simply with the undisciplined and chaotic system of desires that presented the original problem: the is no ground for preferring one desire to another, and the question as to whether we are to seek or retain the state of nirvana is lost in a vague indifferentism. The consistent treader of the path of detachment is a nihilist, and indistinguishable, as we shall see, from his apparent opposite, the consistent Dionysian who attempts to enlarge his attachment to embrace everything whatsoever.

The Buddhist position holds desire to be the distinctive feature of life. If this is so, desire would cease only as life ceased, and death would be the only entrance into nirvana. The fact that the Buddhist condemned suicide, disavowed the dogma of annihilation at death, sought enlightenment, continued to stretch out his alms bowl, and believed that life could continue after the state of nirvana was attained, shows (as does the label of Buddhism as "the middle path") that Buddhism did not push to its extreme the principle of detachment. This is humanly speaking, to its credit; but it also indicates the inconsistency of a generalized doctrine of detachment from desire with the conception of religion as a way of life attainable by the living. The doctrine gains its strength by not in practice being generalized to include all desire. The only completely detached person is a dead person – and so no person at all.

There is evidence that Buddhistic thought was groping for a formulation of its attitude that would require some union of the ideas of detachment and attachment. Even in early Buddhism we meet with passages that insist that the transcendence of the craving for both existence and nonexistence is not to generate an attitude of indifference; and it is hard to see why one who has not fallen into indifference has not kept some form of "attachment" to something or other. Later Buddhist writings stress that the attitude to nirvana is neither one of attachment nor indifference, and that it is "above affirmation and negation" alike. An interesting section of *The Ten Equal Things*, formulates ten doctrines similar to these three:

> For one who is sincerely devoted to the religious life, it is the same whether he refrain from worldly activities or not.
>
> For him who hath attained the mastery of his mind, it is the same whether he partake of the pleasures of the world ot not.

> For him who hath given up the worldly life and taken to the practice of the Spiritual Truths, it is the same whether he observe conventional codes of conduct or not.

Such sayings seem to indicate an attitude of detachment which does not negate ordinary attachments to activity and enjoyment, but which gives to these a unique character in somehow superimposing upon attachment itself a higher level of detachment. We shall return to this suggestion in formulating at a later point the Maitreyan attitude of generalized detached-attachment. For the moment it is only necessary to point out that such sayings give witness that in Buddhism itself the basic attitude sought was not adequately represented in the simple idea of detachment from desire; and they certainly introduce a wedge for promethean and dionysian traits which the simpler formulation and practice tended to exclude.

The Buddhist sought the cause of suffering in the existence and the frustration of desire. Even here two qualifications seem necessary. The satisfaction of a desire is a matter of degree and is a process extending over a period of time. The fact that a desire is frustrated in the sense of not being completely satisfied does not mean that there is no satisfaction in the attempt to secure the desired object or situation. Delay and difficulty in satisfying a desire may even whet the desire and intensify the satisfaction at any stage of the process. Struggle, suffering, pain may themselves in the context of a wider system of desires come to be desired – and such a personality as the Dionysian does in fact desire them. The identification of suffering with the existence and the frustration of desire is not thee whole truth, but an evaluation by a particular type of person; it does not plumb the depths of the human self.

The second qualification comes from the fact that desire and its frustration is not the only cause of human woe. Pain has its own direct organs; it may be provoked in the frustration of desire but it need not so arise. The impact of the world on the organism or part of the organism itself may be sufficient to stimulate the nerve cells involved. While pain itself may under certain conditions be desired, the normal desire is to avoid excessive pain, and where the pain is not provoked by the frustration of desire it cannot be controlled by the control of desire. Pain is controlled by changing the conditions of the nerve cells or the forces which act upon them. The method of enlightened self-control can help some individuals to stand or even ignore pain, but it cannot do all. Men are irresistibly impelled to control pain by gaining control of the condition of the organism and the surrounding world. Buddhism cannot here compete with anesthetics: it is no accident that the Buddhist "physicians of the soul" became in many cases physicians of the body, and played their part in the history of Indian medicine. But to turn to such practices is to set foot upon the Promethean path.

The difficulties in generalizing the attitude of detachment; the hidden affirmations involved in the desire for nirvana for oneself and others; the tendency to metaphysical idealism; the introduction of erotic, magical, and mystical practices; the incipient interests in the techniques for objectively controlling the world in which men live; the vague gropings for an attitude of detachment which is not incompatible with some form of attachment: all of these are witnesses in the history of Buddhism to the inadequacies of detachment from desire as an exclusive way of salvation. They demand that we attend to the various paths of attachment which men have fol-

lowed, and to alternative ways in which the buddhistic traits of human nature have manifested themselves. But while they suggest the inherent inadequacies of the attitude of detachment from desire taken by itself and generalized to the utmost, it does not fol low that this attitude is in its entirety to be abandoned. We must not turn from it until we have impressed upon ourselves its sources of strength.

Under the early Buddhist acceptance of detachment from desire lies a mature and enlightened recognition of the fact that human life runs its course in a wider and ultimately more powerful world. Death is inherent in its course, and pain and struggle and frustration. To live in the light of this recognition is to meet the world honestly and realistically. The very recognition is itself a source of strength, for it tempers the outward surge in preparing it to meet obstacles and defeat, and in being foreseen the obstacles and the defeat lose their unexpectedness and something of their power. The individual who has returned to himself as center and taken the reins of life in his own hands is less easy to unseat. The "losing" of the self in the wider world by first contemplating its nature and then reining in its desires is a release from the burden of the self, but it is also a victory for the self since it has met and taken into account its own fate.

Recognition of the difficulty which desires will encounter is a step toward making the self impregnable; the more radical step is to seek freedom from the desires themselves. We have seen that this step cannot without disaster be extended to all desires; that it be extended to some is the counsel of all religions. The ascetic principle has deep roots: the self becomes more manageable as it is simplified; by reducing its demands it makes itself less vulnerable. Since the religious path is for total orientation, it bas often sought simplification of the system of desires in the service of such orientation. Its voice is most insistent at those times in which desires have proliferated beyond measure and the conditions of their satisfaction have become precarious. The religious "renunciation of the world" is at heart the search for a simpler, more manageable, more congenial world; the "world" it withdraws from is a society which has become too complex and disorganized. This is a world which is based in the main on possessiveness: on the struggle to attain material goods, social position, objects of love – and emotions and thoughts twist themselves to the service of this struggle. The religious life, commonly through not inevitably, seeks simplification through detachment, and since detachment is non-possessiveness, it has generally advocated the relinquishment of possessions in property and love, and the purification of thoughts and emotions.

Early Buddhism is unique for the sanity and the thoroughness with which it envisaged the essentials of the religious life. For a moment it permitted men to see, behind the clouds of mythology and metaphysics and perverted asceticism ant magical ritual, the religious quest in all its purity. It freed this quest from dependence on the gods, from the question of immortality, from the opposition of the supernatural and the natural, from obedience to dogma and ritual; it placed at the services of this quest enlightened reason and the technique of self-controlled detachment to attain salvation in this life. The essential Buddhism marks one of the great moments in the history of man.

The world today has become complex and disorganized; the religious quest becomes again insistent. It is not likely that the modern religiosity will accept an extreme form of detachment

from desire. That it has much to learn from Buddhist detachment is, however, certain; and in so far as it conceives the essentials of the religious life humanistically and naturalistically it will find deep kinship with the original form of Buddhism. We ourselves will, in a later chapter, attempt this linkage, and avail ourselves of the Buddhist heritage; we will – with apologies to Buddhists if necessary – even use the name of the predicted Buddha to characterize Maitreyan man. If early Buddhism does not supply modern man with a complete path of life, its spirit and its achievements assure that its voice will continue to be heard.

Ferruccio Rossi-Landi

SETTE ORIENTAMENTI DELLA VITA. PATHS OF LIFE *DI CHARLES MORRIS**

1. *Modi di vivere e religione*

Di "modo di vivere" Morris non parla in modo univoco. Nel complesso, e in base alle formulazioni più recenti, possiamo intendervi l'orientamento centrale della personalità: scelto un ideale di comporta mento cui concede la propria fiducia e che si sforza di raggiungere, l'individuo vive nel modo da esso prescritto, ha quel *tipo di personalità*[1]: scelto un ideale di comportamento cui concede la propria fiducia e che si sforza di raggiungere, l'individuo *vive* nel *modo* da esso prescritto, ha quel tipo di personalità. La problematica dell'infrazione alla norma è estranea alla caratterizzazione: cosí come lo è dal punto di vista delle varie chiese, che accettano quali membri anche i trasgressori purché riconoscano al di là dell'infrazione la norma, cioè purché non considerino l'infrazione un diverso modo di vivere. Ciò di cui Morris è in cerca è dunque un valore da cui dipenda la gerarchia degli altri almeno nella coscienza dell'individuo. Stando così le cose, rientrano nella nozione di modo di vivere sia le maggiori religioni storiche sia ogni dottrina abbastanza profonda ed estesa per convogliare tutta l'attività dell'individuo.

Si può rimproverare a Morris di avere a piú riprese equiparato religione a modo di vivere. Se è vero che si tratta in ogni caso di "valutazioni prescritte"[2], è altresí vero che di solito parliamo di religione aggiungendo altre caratteristiche: soprattutto una metafisica che dia quel senso di assoluta certezza che sembra necessario al bisogno religioso. La questione era stata discussa nell'articolo *Empiricism, Religion, and Democracy*, dove l'allargamento della nozione di religione a quella di modo di vivere serviva alla difesa di una forma di religiosità senza metafisica e relativizzata, da Morris pensata corrispondere all'abito mentale del ricercatore naturalista e al costume democratico. In seguito con maggior prudenza, egli parlerà solo di modi di vivere e riferirà di elementi religiosi in essi rintracciabili: modo di vivere è quanto resta di una religione ove siano rescissi gli elementi teologici, critici, poetici, sociali, morali che si accompagnano alla dottrina centrale di orientamento. Così la nozione resta per esempio sottratta alle seguenti limitazioni:

1) che si costituisca una chiesa come opposta a un movimento laico;
2) che la dottrina riguardi l'individuo non isolato, ma come membro di una società;
3) che ci sia una divinità creatrice, distinta dal resto del mondo;

* Da Ferruccio Rossi-Landi, *Charles Morris e la semiotica novecentesca,* Milano, Feltrinelli Bocca, 1975, pp. 114-122. Si tratta del commento a *Paths of Life* di Charles Morris, da cui è tratto il testo precedente.

4) che ci sia vita ultraterrena per l'individuo;
5) che questa nuova vita sia eterna.

L'applicazione dell'uno o dell'altro criterio porta ad escludere l'uno o l'altro dei modi. Se li applichiamo tutti e cinque, restano solo il cristiano e il maomettano (forse questo corrisponde alla nozione comune di religione nei paesi occidentali; ma allora si debbono considerare non religiose dottrine come il buddismo primitivo e il giudaismo). II fatto che un modo di vivere (uno di quelli elencati, oppure altri possibili: sia che vi rientrino, come per esempio il nazista e il bolscevico nel maomettano, sia che se ne differenzino) presenti caratteristiche rispondenti ai criteri serve a metterne in evidenza gli elementi religiosi nel senso ristretto.

Naturalmente quanto più un modo di vivere ha avuto sviluppo storico, tanto più la sua caratterizzazione è rischiosa e contestabile. Prendiamo per esempio il buddistico. Si può sostenere: *a*) che caratteristiche enunciate appartenenti ad altri tipi di personalità rientrino nello sviluppo storico del solo buddismo. Per mettere in luce il carattere tecnico del lavoro di Morris, consideriamo anche altre due contestazioni: *b*), che la via buddistica sia migliore per certi fini; *c*), che questo tipizzare, giusto o sbagliato che sia, lasci fuori la questione della "verità" di una religione di fronte alle altre. Una risposta generica può essere fondata sulle diverse maniere di significare e sui diversi usi dei segni: ove 'buddistico' sia già usato come apprezzatore o prescrittore per fini valutativi o stimolanti, non abbiamo né scienza né tecnica dell'uomo, ché l'informazione su designatori o su prescrittori è semplicemente rifiutata.

In particolare, ad *a*) si risponde che Morris vuol porre ordine, muovere verso l'univocità; il suo non è lavoro di storico su ogni aspetto dell'argomento, ma di studioso della distribuzione di certi fondamentali orientamenti fra gli uomini. I suoi dunque sono soltanto modelli su cui lavorare. Resta così esclusa anche la questione degli elementi aggiuntisi a quello originario nel corso dello sviluppo storico di una religione. In ogni cultura, si sviluppano per ognuna delle tendenze fondamentali possibilità indipendenti da quelle affermate nei testi sacri riconosciuti: per esempio in Europa, malgrado la dipendenza da Dio affermata nel Nuovo Testamento, accanto all'anacoreta hanno potuto esprimersi il frate gaudente e il bellicoso crociato, e i loro corrispondenti laici[3]. Non interessano gli elementi aggiuntisi alla dottrina fondamentale, ma solo quest'ultima: persa la quale si passa ad altre, si cambia addirittura nome. Chiunque applichi un punto di vista deve pur servirsi di criteri e di schemi. Lo fanno anche i tipi di personalità che Morris elenca: per esempio il maomettano quando distingue fra comunità degli eletti e dei reprobi, e il cristiano fra città terrena e celeste. Diciamo pure che Morris, terreno e reprobo com'è, conserva verso tutti i modi di vivere un atteggiamento sorprendentemente sereno ed imparziale, ed è sempre consapevole della provvisorietà delle sue strutture – ciò che certo non avviene a quel modo da parte degli altri tipi di personalità descritti. Certo egli ha proceduto ad una selezione molto spinta delle proprietà da riunire nei suoi modelli; ma ove la scelta sia avvenuta in base allo stato attuale degli studi, eventuali peoteste di specialisti serviranno solo nel caso che mostrino la totale insussistenza del modello proposto (Nietzsche e la cristianità).

A *b*) si risponde che i fini devono essere dichiarati, ciò che non può farsi in base ai mezzi per raggiungerli. Essendo "fini" e "mezzi" proprietà simmetriche di cui investiamo almeno due cose, non possiamo chiamare con lo stesso nome sia il fine che il mezzo, ricongiungendoli proprio mentre si pretendono distinti. Naturalmente si danno formulazioni ingannevoli: per esem-

pio, nella prescrizione che per giungere ad amare occorre cominciare ad amare, un certo tipo o quantità di amore è posto come fine raggiungibile per mezzo di un certo altro tipo, o quantità, di amore; ove si trattasse dello "stesso" amore, l'articolazione non sarebbe possibile; ove "saper suonare la cetra" fosse lo stesso che "mettersi a studiare la cetra", questo non potrebbe esser mezzo per raggiungere quello – qui l'inganno sta nel fatto che in entrambi i casi intanto si suona[4]. Lo stesso vale per altri valori posti a norma di comportamento. Se si osserva la distinzione fra mezzi e fini, e il buddismo è un mezzo, occorre dichiarare fini diversi dal mezzo, che non sarà piú modo di vivere; si cercherà allora altrove il modello in cui rientrano i fini dichiarati; e del modello non c'è che da registrare la presenza.

Quanto a *c*), la questione esce infatti dal campo di queste ricerche, che intendono rintracciare modi di vivere effettivamente praticati, e come; il riferimento alla "verità" del proprio fa parte di questo come. Ma il fatto che alla base di ogni orientamento della personalità sia posta una scelta differenzia radicalmente la posizione di Morris da quella di una qualsiasi chiesa, essendo la scelta elemento scalzante ogni possibile ontologizzazione dei valori preferiti.

2. *Le sette alternative in* Paths of Life

L'esposizione dei sette modi di vivere studiati in questo libro aggraverà quanto già è semplicistico in tentativi del genere, ma mostrerà come Morris sia venuto raccogliendo materiale per i modelli proposti nelle ricerche sperimentali.

Il tipo di personalità *buddhistico* cui Morris si riferisce è quello del buddhismo primitivo, durato circa 500 anni, prima che apporti diversi ne modificassero la concezione centrale di "tecnica per la salvezza" dell'individuo in un mondo naturalisticamente inteso[5]. Un ideale di distacco e autocontrollo è perseguito nella manipolazione di se stessi anziché nell'abbandono al potere di un Dio sentito superiore o nell'amore per il prossimo. Gli sviluppi successivi (formazione dell'ideale bodhisattva, rapporti col tantrismo, ecc.) mostrano però l'inadeguatezza del mero distacco dal desiderio come via esclusiva alla salvezza.

Per il tipo di personalità dionisiaco basti pensare alla tradizione omonima, all'uso corrente del termine e a un Nietzsche, cui Morris attinge per dar colore all'esposizione[6]. È una maniera di essere attaccati alla vita; ma non a tutta, ché il dionisiaco sarebbe sempre in qualche modo ostile alla cultura e alla civiltà.

Fin nel mito che gli dà il nome si discerne che l'atteggiamento del *prometeico* è tecnologico. Indipendente dalla moralità, che gli si può presentare, insieme alla scienza e alle religioni, come modo del suo in cessante fare. Un attivismo che può sembrare arido e privo di gioia al dionisiaco, affannoso al buddista, rivoluzionario a chiunque voglia conservare quanto già si possiede; e tuttavia fine a se stesso, anche se nella storia lo si è visto al servizio di varie religioni costituite. Morris si serve naturalmente del Faust; ma "la piú chiara voce filosofica di Prometeo" è quella di Dewey[7], cui è dedicato il piú ampio resoconto del volume. Appare che il prometeo deweyano non è soltanto tecnico, ma filosofo che ha fatto della tecnica il suo valore. Almeno nel riconoscere questo Morris, nón è certo scientista.

Il tipo *apollineo* è visto soprattutto come conservatore, che cerca il proprio equilibrio nella vita sociale. Questo modo di vivere sarebbe tipico della civiltà ellenica nel fiore. La sua radice filosofica starebbe in una preferenza per l'essere sul divenire, per quanto è chiaro, preciso, controllabile su quanto è oscuro, confuso, sfuggente: la visione serena ed enciclopedica di Aristotele, con l'uomo razionale in grado di distinguere e dominare la struttura della realtà[8]. Ma l'apollineo, per controllare se stesso, deve poter controllare il mondo; il suo distacco dunque, a differenza del buddista, è apparente, e diventa ansietà o tirannia reazionaria quando il controllo del mondo gli sfugge per l'insorgere di altri tipi di personalità.

L'esposizione del tipo *cristiano* era particolarmente delicata in un libro per occidentali; una delimitazione della cristianità è diffficile per la complessità delle aggiunte storiche alla predicazione di Cristo (un lettore proveniente da società buddistiche o maomettane, però, direbbe forse lo stesso delle pagine rispettive). Anche qui, come già per Buddha, si tratta di risalire ad alcune caratteristiche da isolarsi: un modo cristiano di vivere sia riconoscibile come amore per Dio e per il prossimo (i due comandamenti "piú grandi"). Non l'amore passionale del dionisiaco, che vi si perde; non quello del prometeico, dove "l'amato diventa materiale da utilizzare, foggiare, e poi mettere da parte"[9]; non quello dell'apollineo, inferiore all'amicizia. Ma un amore volto verso l'esterno, a far centro sull'amato, a dedicarglisi; da non confondersi con l'ascetismo (Nietzsche), né da diluirsi in una dottrina moralistica (Kant). La repressione dell'io biologico è lo strumento che interdice il passaggio a un tipo di amore diverso. Il credente immagina una società ideale dominata dall'amore cristiano; ma, diversamente dal buddhista, non sente la meta raggiungibile mediante una manipolazione di se stesso: dal Dio amato dipende per grazia e fiducia.

Morris indica come limite dell'atteggiamento cristiano il suo modo di reagire ad altri tipi di personalità: difesa dell'ordine esistente contro l'insorgere del nuovo; o imposizione della propria visione alla maomettana, contro il principio di amare e non giudicare[10]. Mitologia, teologia e filosofia cristiane furono elaborate in culture diverse da quella in cui Gesú era vissuto. Durante tale processo il cristiano sviluppò una visione del mondo atta a giustificargli il proprio modo di vivere come unico: secondo la tendenza umana a trovare un fondamento delle proprie preferenze nella natura del cosmo, a sentire la propria voce riecheggiata dall'esterno. Il nome finì per conservarsi per modi di vivere essenzialmente estranei a quello evangelico. La magnifica tensione notata da Nietzsche nella cultura occidentale dipenderebbe dalla compresenza di due tradizioni, la cristiana e la prometeica.

Estroversa la personalità *maomettana*, cui manca un intimo centro di orientamento, una propria solitudine: ciò che la porta a realizzarsi attraverso una concezione religiosa della comunità. All'inizio del Corano troviamo una separazione degli uomini in credenti e miscredenti: eletti da Dio i primi, da perseguitarsi in una "guerra santa" i secondi[11]. Essenziale la figura del capo che abolisce le vecchie leggi per istituirne altre assolute e dichiara in anticipo falso ogni altro profeta. La forza di questo tipo sta nella sua mancanza di problemi interiori, nella sua capacità di combattere per la causa; la sua debolezza nel fatto che abbisogna di un capo, di una comunità e di nemici. Fino ad oggi nessun impero maomettano è riuscito ad impadronirsi del pianéta; oggi solo la tecnica lo permetterebbe.

Diversi in ciò dai piú indivldualistici buddista, dionisiaco e prometeico, apollineo, cristiano e maomettano cercano salvezza nella vita sociale[12]. Una società maomettana, però, si potenzia ipersemplificando io e società; troppi bisogni umani vi restano insoddisfatti. Una società apollinea corre sempre il rischio di rifiutare quanto di nuovo l'uomo produce. Più aperta verso il futuro sembra la società cristiana, non foss'altro per la forza di assimilazione mostrata attraverso tanti secoli. Sicché ad essa più che alle altre si puo pensare per una transizione verso il futuro[13].

Ci si può domandare se questo modo di guardare ai vari modi di vivere non costituisca un nuovo modo, così come il riconoscimento della pluralità delle filosofie è già una nuova filosofia. La risposta di Morris è positiva, e fin da *Paths of Life* egli propone un modo di vivere corrispondente al relativismo oggettivo, il *maitreyano*. Il nome viene dalla figura di Maitreya, l'amico in sanscrito: colui che secondo la leggenda Gautama Buddha annunciò come futuro illuminato. In questo tipo di personalità è caratteristica un'"integrazione dinamica" di vari aspetti degli altri. Egli possiede una sua pluralità interna che lo porta ad una specie di "staccato interessamento" (*detached-attachment*), ciò che può impedire ad ognuno degli altri tipi di vedervi qualcosa di distinto[14]. Morris parla a lungo di come gli interessi di una persona possano disporsi gerarchicamente proprio nel senso di questo "vivere pluralmente"[15].

Che importanza dobbiamo dare alla proposta di Morris? Premesso che proporre una nuova religione (almeno nel senso di modo di vivere) fa parte, specialmente negli Stati Uniti, dei diritti di ogni cittadino, la proposta può essere consistente e non aver seguito, come può avere seguito senza essere consistente. Cominciamo con la consistenza. Difenderemmo il modo di vivere maitreyano dall'obiezione che esso ha senso solo in quanto ci siano già gli altri sei ad offrirgli materiale, e che si tratta pertanto di uno pseudo-modo: essa si riduce da una parte alla constatazione che prima di X c'era Y, cioè che la storia del mondo non è cominciata con X: e trascura dall'altra gli elementi nuovi del maitreyano proprio in rapporto ai primi sei, cioè l'atteggiamento pluralistico e tollerante. Lo difenderemmo perfino da un'accusa di artificialità perché l'uomo trova artificiale quanto si discosta dalle sue abitudini, compreso un processo che si compie sotto i suoi occhi se paragonato al prodotto "naturale" di processi avvenuti centinaia o migliaia di anni addietro e pertanto già convalidati dalla storia (notevole in contesti del genere l'uso di 'storico', quando la storia stessa è sentita come naturalità). Più grave l'accusa di superficialità; ma ambigua, perché funzione del bisogno religioso, così diverso da individuo ad individuo. Sembra si vada a finire su questo: chiunque trova appagamento in uno dei modi di vivere storici, e tanto piú se religioso in senso stretto, è *ipso facto* contrario alla proposta di Morris. La posizione interessa solo chi almeno in parte la condivida: a costoro soltanto Morris intende comunicarla. Agli altri potrà sempre osservare che il loro tipo di personalità non è in grado di riconoscere il diverso: sia per inconsapevolezza dell'operare scegliente che fa di essi quello che sono; sia per rifiuto dell'operare altrui e delle differenze individuali che lo sottendono; sia per desiderio di imporre, in buona o in cattiva fede, il proprio modo di vivere al prossimo. E potrà aggiungere che l'ammissione del diverso costituisce una posizione meno superficiale di quella assunta da chi lo disconosce: almeno per quanto riguarda la consapevolezza intellettuale. Morris sa bene che questa non esaurisce il mondo; ma oggi più che venti secoli fa essa sembra una

strada preferibile. Se la sorpresa del l'*intelligencija* greco-romana debba ripetersi, è cosa che né lui né altri potrebbe indovinare.

L'ideale di tolleranza e di apertura vagheggiato nel tipo di personalità maitreyano, comunque, può sembrare oggi accettabile a molti in quanto corrisponde a certi fatti nuovi nella storia, a cominciare dall'estensione del controllo umano a tutto il pianeta, cia che sembra debba, o possa, recare a nuove forme di vita, più larghe di quelle prescritte nelle società del passato[16]. Il maitreyano non è qualcosa di fabuloso, ma uno di noi. Può darsi che già prima di *Paths ot Life* Morris sia partito proprio osservando chi tende a raccogliere elementi da varie tradizioni ognuna delle quali non basta ai suoi bisogni. Con americano ottimismo, egli è passato a proporre una soluzione in senso orizzontale: teniamo tutto insieme, cerchiamo di raccogliere il meglio. La cosa trova corrispondenza sul piano politico-sociale, per esempio quando gli americani sentono l'individualismo delle varie nazioni europee come una forma di regionalismo. Coltivare bene il proprio giardino è uno dei problemi; un altro è occuparsi dei molti giardini esistenti.

Resta da vedere se modo di vivere maitreyano e ricerca scientifica siano legati da un rapporto di necessità. Morris dice che la scienza, come insieme di processi che portano a risuItati pianificati, non è un modo indipendente di vivere, e che ad essa dunque si deve ricorrere per studiare i vari modi: se ricorressimo ad uno di questi, avremmo tanti punti di vista quanti modi, e non muoveremmo certo verso l'univocità e l'accordo[17]. L'implicazione non è che uno non possa osservare una religione e praticare una qualche ricerca scientifica, ma solo che se uno sviluppa fino in fondo i metodi della scienza per quanto riguarda le scelte fondantentali non può non accostarsi a una posizione più o meno maitreyana[18]. D'altra parte, Morris dice che, se la pratica delle tecniche scientifiche non è un modo di vivere, accettare di praticarle già vuol dire aver riconosciuti certi valori. Questo conferma che Morris, se pensa i valori come comportamenti sceglibili, non possiede i processi per giungervi univocamente. Egli non direbbe che un tornitore ha riconosciuti certi valori per fare il suo mestiere: se i valori del tornitore gli interessano, parlerebbe di questo come uomo, non del suo tornire. Cosí è forse possibile dell'uomo valorificatore.

Proprio in *Paths of Life* c'era un tentativo di mostrare come si sarebbero formati certi atteggiamenti: vi si tentava una derivazione delle sette alternative dall'intreccio meccanico delle tre tendenze fondamentali alla dipendenza, al dominio e al distacco (che nel volume erano pera chiamate, rispettivamente, *abbandono* come indulgenza agli istinti, *attività* come manipolazione del mondo e *autocontrollo* come distacco dal mondo e riflessione dell'attività su se stessi. L'aspetto caratteristico dei vari tipi di personalità non starebbe nella mera preponderanza dell'una, ma nella sua preponderanza in rapporto ad altre[19]. Così per esempio sia nel cristiano sia nel buddhista prevarrebbe l'autocontrollo (o distacco); ma nel primo seguirebbe l'abbandono (o dipendenza), nel secondo l'attività (o dominio) di qui calore affettivo e passività verso i poteri nel cristiano, intellettualismo attivo e personalistico nel buddhista. Anche la derivazione delle sette personalità dalle tre componenti è svolta con intelligenza e calore; vi è dedicata buona parte del volume, e lo sforzo stesso di realizzarla suscita osservazioni interessanti e forse qua e là originali. Ma nel complesso, come i critici notarono, la costituzione non regge: non per quello che Morris dice, ché è sempre possibile trovare elementi in favore di uno schema esplicativo tenuto abbastanza largo; ma per quel che gli tocca lasciar fuori. È facile immaginare casi che

non soddisfano i modelli proposti. Per esempio uno che se la spassa con vino e donne nei giorni feriali ma la domenica si mette a lavorare come un matto a un suo teatrino meccanico dovrebbe secondo Morris avere le tre componenti nel seguente ordine: abbandono, attività, autocontrollo. Questo, sempre secondo Morris, darebbe la personalità maomettana, il che è assurdo[20]. Per giustificare i modelli di fronte a esempi del genere, Morris dovrebbe procedere ad esaustirli in misura tale, che essi finirebbero per perdere la loro funzione di modelli; in realtà converrebbe alterarli, e in mancanza di meglio rinunciarvi[21].

Non si confonda la mera imposizione di un rapporto fra un segno e un segnizzato con la ricostruzione univoca di questo; in Morris difendiamo la prima e constatiamo il fallimento della seconda. Per segnizzati estremamente complessi come "cristiano", "buddhista" e simili (e sia pure ridotti al fondamentale atteggiamento mutando il quale si muta il nome rispettivo), le tre tendenze fondamentali non bastano. Infatti è solo quando Morris aggiunge notazioni storiche e psicologiche che il lettore riconosce i tipi di persona di cui si tratta. Il cuoco comportamentista ha avuta un'idea brillante: che si possa partire da un certo materiale, manipolarlo in un certo modo, giungere a un segnizzato e fissarne il rapporto con un segno (in questo caso un simbolo post-linguistico, egli direbbe). È solo la terza parte del programma che gli riesce: egli non è un cuoco, ma un cliente qualsiasi, che ci informa di quello che cerca descrivendocene le proprietà, ma non sa riprodurlo. Siamo ben lontani dal possedere la ricetta per i modi di vivere. Le fatture del cuoco comportamenta suscitano a ragione le proteste degli *aficionados*.

Lo scrivente ha lasciato trapelare la sua simpatia verso queste ricerche piú di quanto piaccia forse all'austero lettore; e si sente ora in dovere di ristabilire l'equilibrio con un'altra malignità contro Morris. Il maitreyano ha un po' l'aria di chi possiede una formula per rispondere a qualsiasi contestazione: contestate pure, non potete non farlo da uno dei punti di vista catalogati, le vostre critiche sono previste, accettate, e con ciò stesso superate; sono dissolte nel calderone relativistico. Il comportamento del maitreyano sembra organizzato in modo da evitare sorprese proprio perché è organizzato nel modo piú ampio possibile. Questa è sistemazione di formatori: discorso metafisico. Ma forse non è una malignità.

Note

1 Anche questa espressione è usata un po' ambiguamente; noi la riserviamo, come è in *Paths of Life*, per chi pratica un certo "modo di vivere".

2 Morris, *Signs, Language, and Behavior*, 1946, trad. it. Milano, Longanesi, 1949: "II discorso religioso fissa il modello di comportamento che deve dominare sull'orientamento complessivo della personalità, e in base al quale bisogna determinare ogni altro comportamento. Approvando positivamente un tipo di personalità piuttosto che un altro, esso contiene apprezzatori che designano i princípi definitivi (i valutata supremi) della religione in questione; ma poiché significa questa personalità come qualcosa da raggiungersi, la sua maniera di significare è prescrittiva. E poiché persegue lo scopo di spingere le persone ad acquistare una personalità del tipo prescritto, il suo scopo non è soltanto informativo o valutativo, ma stimolante".

3 Cfr. *The Comparative Strengh of Life-Ideals in Eastern and Western Cultures*, p. 9.

4 Aristotele, *Metafisica*, IX, 1049.

5 Morris, *Paths of Life*, p. 45: Il buddismo primitivo presenta "un modo di vivere e una concezione della salvezza entro i limiti dell'esistenza umana, indipendentemente da ogni articolazione dell'universo innaturale e

soprannaturale e da ogni dottrina circa l'immortalità degli dèi o degli uomini". P. 50: tale buddismo, "concependo la religione come essenzialmente orientativa, ha dato un contributo di importanza generale".

6 Particolare comprensione anche in "Nietzsche - An Evaluation", *Journal for the History of Ideas*, VI, 1945, 3, pp. 285-293. Vi si accentuano soprattutto i contributi recati da Nietzsche allo studio psicologico delle differenze individuali: per es. con l'aver sentito che la moderna civiltà tecnologica può portare alla compressione di importanti forze della personalità umana.

7 *Paths of Life*, p. 93. Su Dewey: pp. 92-110 Vedi anche di Morris. *Six Theories of Mind*, Chicago, Chicago University Press, 1932, VI, § 73, 79, 80.

8 L'analisi delle "preferenze personali" di Aristotile è condotta con garbo. Del l'*Etica a Nicomaco* leggiamo esservi (p. 121) "caratteristico – come nella maggior parte dei trattati di etica – che la preferenza per un certo tipo di uomo è travestita in analisi presunta 'obiettiva' della natura umana dell"uomo in quanto tale"'. Ma (p. 122) "condannare altre scelte come 'irrazionali' altro non è che indicare una preferenza diversa". Particolarmente limpida la denuncia del circolo dell'uomo buono in grado di determinare ciò che è giusto, a sua volta caratterizzato come approvante la moderazione, la partecipazione alla vita sociale, l'autocontrollo razionale, ciòè da ciò che sembra giusto ad Aristotile in persona. P 123: "L'etica aristotelica nel suo complesso mostra di riposare sull'assunzione che il tipo di uomo apollineo è quello 'naturale', e che solo gli istituti e le vedute di una cultura apollinea sono in accordo con la natura delle cose".

9 Ibid, p. 127.

10 Ibid., p. 133: "Gli impulsi biologici soppressi diedero luogo ad una nuova forma di ingordigia spirituale: la fame di immortalità [...] I'io colmo di amore deluso si fece io che ama se stesso". "Il meglio dell'amore cristiano impone, come ogni passione grande ammirazione e rispetto; sua debolezza è quella del sentimentalismo, dell'abuso di sé, dei sentirsi riprovevoli, della petulanza, dell'amore per se stessi in cui la grande passione può facilmente cadere allorché non raggiunge la propria soddisfazione, o troppo a lungo l'attende". Pp. 133-134: "L'amore cristiano è amore in grande stile, che ha arrecati alla vita umana valori nuovi di cui potere e bellezza non sono ancor oggi esauriti. Ma interessarsi agli interessi altrui è soltanto uno degli interessi umani, e l'uomo cristiano è soltanto un tipo di uomo.

11 Ibid., p. 137: "Ai membri della comunità gentilezza, rispetto, moderazione; ai miscredenti che rifiutano di accettare il Verbo guerra incessante, ostilità, morte. La comumità degli eletti definisce infatti per autorità propria la sfera dei doveri individuali: determina in accordo alla propria causa ciò che l'individuo farà, crederà, considererà buono o cattivo.

12 Morris le chiama persone "affamate di immortalità", che (pp. 146-147) s'impegnano il futuro ad una forma determinata; il loro modo di vedere è nell'intimo conservativo, epocale, chiuso, finito, delineato nel tempo. Esse testimoniano del bisogno di incorporare in un piano per la salvezza la rnatrice sociale in cui l'io umano è sorto e in cui opera.

13 Ibid., p. 148: "L'importanza centrale attribuita alla dignità dell'essere umano le impone, se vuol essere conseguente, di estendere l'attitudine d'amore a tutti i tipi di persone e ad una società in cui tutti questi tipi possano agite. Se si debbono amate gli uomini ed essi differiscono, occorre anche amate le differenze negli uomini".

14 Ibid., pp. 144-145: "essi i vedranno lo sforzo di voler essere tutto senza diventar nulla [...]. Egli apparirà staccato e frenato [*restrained]* a gente di piú marcati impulsi dionisiaci e prometeici, e troppo attivo, sensuale, mistico e abbandonato a persone piú buddistiche [qui nel senso di "portare al distacco"] [...] I radicali ci vedranno un conservatore e i conservatori un radicale. L'Occidente lo riterrà troppo orientale e l'Oriente troppo occidentale. Gli studiosi diranno che è troppo poco intellettuale e gli artisti e gli uomini d'azione lo giudicheranno cerebrale".

15 *Paths of Life*, p. 156: lo "staccato interessamento" poggerebbe su questo che un intetesse a tutte le fasi dell'io richiede nello stesso tempo un atteggiamento di distacco verso ognuna di esse "in modo che nessuna usurpi la libera espressione delle altre". L'apparente contraddizione di tale atteggiamento sarebbe risolta pensando che (p. 157) "non è più nulla impossibile vivere atteggiamenti diversi per lo stesso oggetto. Una persona può essere intensamente amata perché soddisfa certi interessi, e tuttavia intensamente odiata

in rapporto ad altri – odiato, per es., perché il fatto stesso di dipendere dalla persona amata pone in un certo modo l'amante in balìa di quella. Una tale situazione può raggiungere un punto morto se amore ed odio impediscono l'uno la soddisfazione dell'altro; ma ciò non è inevitabile. E non è difatti cosi quando uno degli interessi è di ordine più elevato dell'altro, cioè include l'altro come suo oggetto. L'amante può essere profondamente attaccato all'amato e tuttavia desiderare di proteggere proprio questo suo interesse dall'eventuale frustrazione prodotta dalla morte o da un mutamento di atteggiamento in colui Allora l'amato diventa oggetto di riflessione critica e l'amore è vissuto nella luce della sua possibile delusione parziale o totale; una nota di prudenza, di distacco, si è fatta sentite. Si è sviluppato un nuovo e complesso atteggiamento che comporta sia quello di interessamento sia quello di distacco. Non c'è più mero indulgere al proprio interessamento, che ha ora gioco solo entro ad una comprensione della sua natura e delle citcostanze in cui può essere soddisfatto o frustrato. Esempi di tutto ciò si possono ricavate dall'umorismo, dallo spitito sportivo che si sviluppa nel gareggiare, dal particolate miscuglio di obiettività ed intimità richiesto dall'amicizia" (Per altre interessanti considerazioni intorno al cosiddetto distacco scientifico, estetico e morale, v. ivi, pp. 158 159).

16 *The Open Self*, New York, Prentice–Hall p. 119: "appropriato a molte persone nell'epoca presente, non era praticabile in passato. Gli uomini non possedevano il sapere, le tecniche e le risorse sociali atte al maneggio della loro propria complessità. Era necessario sperimentare dapprima le forme di Io piú semplici, più maneggevoli, più facilmente discernibili. Quando l'ambiente non è controllato, esercita il suo proprio controllo, limitando in ogni regione geografica le alternative aperte allo sviluppo".

17 Cfr. *Paths of Life*, pp. 7-8 e 13, *The Open Self*, pp. 18-19- in *Segno, Linguaggio, Comportamento*, il paragrafo dedicato al discorso scientifico (V, 2) e *passim*.

18 Ci riferiamo alla posizione intellettuale, prescindendo da questioni di temperamento (il dittatore Croce che propugna il liberalismo, Karl Popper che scrive un libro sanguigno contro i negatori della tolleranza, ecc.). – L'ideale maitreyano corrisponderebbe ad esigenze promosse dall'accrescersi del sapere. Cfr. *Paths of Life*, pp. 170-171: "se è vero che il sapere esercita un'azione sugli atteggiamenti umani, è altresì vero che il predominio di un certo atteggiamento determina, entro certi limiti, ciò che apprendiamo del mondo, nonché gran parte delle valutazioni che poi diamo di quanto abbiamo appreso. Così nella dottrina buddhistica della vita come dolore c'è già una selezione di certi aspetti dell'esperienza umana e una valutazione negativa del dolore – selezione e valutazione del tutto estranee, per es., al temperamento dionisiaco. Il maitreyano, rendendosi conto di tutto ciò, non può più dire che la sua via è la via [...]. Egli deve ammettere l'esistenza di sentieri diversi dal suo nella misura in cui riconosce l'esistenza di tipi di per sonalità diflerenti".

19 Cfr. *Paths of Lif*e, p. 30.

20 L'esempio è di John Widsom nella sua recensione del volume (in *Mind*, LII, 1943, pp. 86-87).

21 Per 'esaustire' si intende conservare un modello (schema, legge) di fronte a differenze sanate introducendo elementi esplicativi: ove le differenze siano troppe, conviene 'alterare' il modello.

Susan Petrilli

ESEGESI BIBLICA E COSCIENZA CRITICA IN VICTORIA WELBY

1. *Esegesi e teoria del significato*

Dall'interesse per le questioni pedagogiche, dalla critica del dogmatismo e specificamente dall'interesse per il problema dell'interpretazione aggiornata della dottrina cristiana fuori da schemi prefissati prende l'avvio tutta quella parte della ricerca di Victoria Welby che sfocia nella teoria generale del significare e dell'interpretare, trovando espressione in due suoi libri fondamentali in questo campo, *What is Meaning?*, del 1903, e *Significs and Language*, del 1911. A partire dal problema specifico dell'interpretazione dei testi biblici, Welby dà l'avvio a un itinerario di ricerca che trova un primo risultato nel libro del 1881 *Links and Clues*. Qui attribuisce gran parte dei problemi concettuali in ambito esegetico alla loro formulazione inadeguata dovuta all'inconsapevolezza generale della natura polisemica del significato e della essenziale ambiguità delle parole: un difetto come ben presto si sarebbe accorta, di cui soffre più o meno ogni tipo di testo.

L'inconsapevolezza intorno alla natura ambigua del significato produce pratiche interpretative monologiche che si sovrappongono al testo esponendolo alla tirannia del dogma e dell'ortodossia. Prestare attenzione all'ambiguità delle parole, alla loro plasticità semantica, come dice Welby, significa invece favorire le potenzialità espressive del testo. Consapevole del plurilinguismo dialogico e della mutevolezza del valore semantico sia dei segni verbali sia dei segni non-verbali, Welby postula, come condizione dello sviluppo della "coscienza critica", una buona "coscienza linguistica" e quindi la capacità di evitare le cosiddette "trappole linguistiche" e di percepire la pluralità di sensi diversi anche della stessa espressione.

2. *Critica del significato semplice e ovvio*

La *significs* – il nome che Welby successivamente conia per designare la sua teoria del segno –, com'è detto esplicitamente in *What is Meaning?*, si propone come filosofia della significatività, della traduzione e dell'interpretazione (v. Welby 1983 [1903]: 161); ma è notevole che già con i suoi studi degli anni Ottanta Welby metta a fuoco il rapporto tra significare e interpretare. In *Links and Clues*, infatti, vengono delineati quattro principi interpretativi: essi si rivolgono al significato letterale, al rischio del livellamento del senso, all'importanza del contesto, alla dia-

lettica come condizione dell'unità che comporta il riconoscimento del ruolo essenziale della contraddizione e della complementarietà di sensi diversi nella configurazione di un sistema di pensiero (Welby 1881: 31-36).

La teorizzazione del carattere polivalente e essenzialmente mutevole del significato si accompagna in Welby alla critica del "*plain, common-sense meaning*" (il significato semplice, di senso comune[1]), del "*plain and obvious meaning*" (il significato semplice e ovvio), e alla convinzione della necessità di liberare il testo, e quindi anche il testo sacro, dal pregiudizio dell'interpretare riduttivamente inteso in termini di decodificare. La critica alla fallacia del "significato semplice" costituisce uno dei fili conduttori nell'intero arco della ricerca di Welby. Come si esprime nel suo libro del 1903: "Una cosa il significato non è: vale a dire, 'semplice' nel senso di essere lo stesso in tutti i tempi, in tutti i luoghi e per tutti" (Welby 1983 [1903]: 143). E di conseguenza Welby rileva la fallacia del principio che un testo possa esaurirsi in una unica lettura, assoluta, definitiva e valida per tutti i tempi.

Al contrario, da un unico testo possono dipartirsi differenti percorsi di lettura; e tale consapevolezza induce Welby a teorizzare la necessità di sperimentare "significati alternativi, la scelta tra letture possibili, il progresso nel discernimento". Allo stesso tempo, mette a fuoco ciò che oggi chiamiamo, in un linguaggio diverso dal suo, la "resistenza semiotica" del testo, la "materialità" della sua significazione (v. Ponzio, Calefato, Petrilli 1994), vale a dire la sua alterità rispetto alla sovrapposizione arbitraria di un unico percorso di lettura. Per esempio, con riferimento specifico all'interpretazione delle parabole, Welby critica "la tendenza ad interpretarle secondo ciò che noi avremmo inteso se fossimo stati noi a scriverle" (Welby 1881: 53-55). L'attenzione da lei rivolta alla costruzione di senso del testo e alla dialettica tra l'alterità del testo rispetto a qualsiasi interpretazione che gli venga sovrapposta, da una parte, e la generazione di pratiche interpretative a cui esso dà luogo, dall'altra, ci permette di collegare le posizioni di Welby al dibattito attuale intorno alla questione dei "limiti dell'interpretazione" – per riprendere una espressione che fa da titolo al libro del 1990 di Umberto Eco.

3. *Testi sacri e progresso scientifico*

Welby ravvisa la necessità di considerare le questioni religiose in rapporto alle altre sfere della ricerca umana e quindi alla scienza e alla filosofia. Così concepita, la religione, contrariamente alla tendenza al monismo ideologico, all'accettazione incondizionata, senza domande, delle verità ricevute, emerge come un sistema di idee che interagisce dialogicamente con altri sistemi di idee in un mondo in continua trasformazione.

Come risulta dall'epistolario del 1929 con vari corrispondenti, *Echoes of Larger Life* (pubblicato postumo dalla figlia, Mrs. Henry Cust), rispetto ai dogmi imposti dalla Chiesa – il riferimento di Welby è la chiesa anglicana dove, com'è noto, l'autorità dello stato e l'autorità della chiesa coincidono –, in materia di religione, Welby insiste sulla necessità dell'interpretare e dell'ag-

1 Qui com'è ovvio, Welby intende "senso comune" nel senso negativo della riduzione acritica del senso a un significato semplice e unico – "mitico," dice anche Welby. In altri suoi scritti, invece, il senso comune è teorizzato positivamente come l'*a priori* del linguaggio.

giornare i suoi contenuti alla luce dei progressi della scienza (Welby/Powell 1885-86, in Cust 1929: 134; Welby/Farquhar 1888-90, ivi: 218). Questo tema è affrontato da Welby, tra l'altro, anche in un saggio del 1888, *Truthfulness in Science and Religion,* dove analizza il concetto di "veridicità" in rapporto alla possibilità di reciproca collaborazione tra scienza e religione. Welby precisa che, se i due campi non vanno tenuti separati, ciò non dipende da qualche rapporto di identità che verrebbe ad instaurarsi tra loro sul piano dell'oggetto di ricerca o su quello del metodo (pp. 103-104), ma piuttosto da un reciproco rapporto di ampliamento interpretativo. Il contesto di queste considerazioni è quello della rivoluzione culturale determinata in gran parte dalla teoria della evoluzione e dallo stravolgimento della concezione dell'essere umano che ne conseguiva, una fase storico-culturale che Welby descrive come "l'era della scienza e della critica" (in Cust 1929: 202-207).

Nel contesto della critica radicale alle istituzioni in generale, accusate di voler mantenere – nel rifiutare i progressi della scienza, della tecnica, del pensiero filosofico e della storia – la condizione di ignoranza diffusa nei confronti delle nuove emergenti verità, Welby non esita ad attaccare duramente la Chiesa. Ne critica i meccanismi di "alienazione" e di "estraneazione", innescati spesso per mancanza di senso autocritico e di apertura al progresso, che ostacolano la mente pionieristica (Welby/Hutton 1886-1888, ivi: 202-204); ed elogia, invece, il coraggio conoscitivo, sia pure eccentrico e arrischiato, che orienta l'indagine verso nuovi orizzonti. La critica di Welby nei confronti della censura praticata da parte degli organi ufficiali della chiesa è direttamente rivolta al clero, vale a dire ai rappresentanti delle istituzioni ecclesiastiche e quindi, per loro tramite, alla miope affermazione dell'ortodossia, del dogma, dei canoni convenzionali del pensiero non illuminato, rispetto ai quali i "pensatori ribelli" sono costretti al silenzio. Welby ritiene, invece, che soltanto un pensiero di avanguardia possa contribuire ad una interpretazione adeguata delle questioni teologiche e dottrinali. Anche Mary E. Boole (donna di grande intelligenza e capacità critica e innovativa come risulta dai libri come *Logic Taught by Love, Symbolic Methods of Study, The Forging of Passion into Power*, considerati come precursori della psicoanalisi, v. Cust 1929: 86, n.1 – e moglie del noto matematico George Boole) nella corrispondenza con Welby dialoga con lei intorno a questioni teologiche in riferimento al discorso scientifico, tra l'altro sfidando anch'ella a sua volta il perbenismo delle autorità ecclesiastiche (a proposito del quale il giurista, amico e corrispondente di Welby, Frederick Pollock parla, con toni critici, di "ecclesiasticismo"). Entrambe, al dogmatismo monologico della chiesa ortodossa anglicana, contrappongono l'atteggiamento di ascolto e di comprensione reciproca, la collaborazione dialogica, la critica dei pregiudizi, la riflessione in comunità (Boole/Welby 1882-85, ivi: 86-87, 90).

4. *Inferenza e innovazione*

L'interesse iniziale di Welby per i problemi del linguaggio e del significato verte sull'interpretazione delle sacre scritture sotto l'aspetto delle questioni del metodo della esegesi. A livello metodologico Welby prende a modello il discorso scientifico che mediante il potere dell'inferenza conduce al di là dei limiti della visione. In una lettera a Lynn Linton (autrice, fra l'altro,

del romanzo *Christopher Kirkland*) ribadisce quanto osserva nel testo pubblicato da lei stessa nel 1886 e intitolato *Light* (riportato sotto in traduzione italiana): "Urano e Nettuno non furono scoperte direttamente ma per mezzo della inferenza" (Welby/Linton 1886-1888, in Cust 1929: 175).

In base a tale interesse e a un atteggiamento critico e innovativo al tempo stesso, Welby propone una rilettura del cristianesimo e dei suoi valori, libera dal timore di entrare in contrasto con le stesse autorità ecclesiastiche. Mediante l'individuazione di relazioni analogiche con il presente, Welby ritiene possibile liberare i testi sacri dalle strettoie del loro contesto storico e dai relativi pregiudizi dando loro un respiro più ampio. Così Welby si pone l'obiettivo di rigenerare le sacre scritture, ritenendo che le loro potenzialità interpretative vadano esplorate e aggiornate se non se ne voglia tradire il loro stesso senso e significato. In una lettera al "teista anti-cristiano", Charles Voysey, Welby si esprime come segue:

> Lei dice di "non invidiarmi nel mio compito" (1) di rovesciare le interpretazioni predominanti del Nuovo Testamento e (2) di riconciliarne lo spirito e il significato complessivo con la nostra ragione e la nostra coscienza [...]. Che sia difficile innalzarsi al di sopra delle nozioni popolari e superficiali della verità, e purificarle e approfondirle, è ovvio; [...] ma la condizione per far progredire e ampliare la nostra percezione della verità è la pazienza intellettuale e morale, non rispetto al falso e al male, ma rispetto all'incompletezza [...]; l'innalzarsi, l'espandersi (ciò che Lei chiama il rovesciarsi, e in un certo senso a ragione) del pensiero non è meno necessario […] per le cose naturali di quanto non lo sia per quelle spirituali (Welby/Voysey 1879-82, ivi: 39-40).

5. *Verità e metafora della luce*

Nei carteggi di Welby, oggetto di riflessione è spesso il già citato volume del 1881 *Links and Clues* che raccoglie le sue riflessioni sul problema dell'interpretazione delle sacre scritture, in cui come dice il titolo stesso, "Collegamenti e indizi", già si intravede l'aspirazione dell'autrice a lavorare attraverso i collegamenti che via via vengono a stabilirsi tra i vari campi di ricerca, anche al fine di una migliore elaborazione del discorso specificamente religioso. I riferimenti alla problematica della luce abbondano sino al punto che possiamo affermare che, in un certo senso, quella di Welby è una filosofia della luce. Ne indichiamo qui alcuni aspetti.

Nel paragrafo del libro di Welby del 1881 *Links and Clues* intitolato *La luce dell'amore*, Welby elabora la metafora di Dio come Luce, che, come dirà esplicitamente in *What is Meaning?* (p. 98), considera fra le più significative analogie religiose. La presenza di Dio è fatta coincidere con il regno della luce e dell'amore. Tutto ciò che non si regge su questi valori rientra nel regno delle tenebre e quindi del peccato, del male, dell'ira, dello sdegno, dell'odio, della malignità, della maledizione, dell'amarezza e della distruzione. Laddove si realizza una situazione di incompatibilità con la luce, il problema non sta nella luce, cioè in Dio, ma in chi non la tollera più, come chi, per una infiammazione agli occhi, è esiliato dai raggi del sole dalla stessa malattia.

In una sezione intitolata *Mai scartare, trasformare sempre*, Welby evidenzia il legame tra luce e ombra: "La luce più brillante getta l'ombra più profonda. Così, ogni volta si vede una profonda ombra di superstizione o di materialismo nel cuore dell'uomo, bisogna cercare la luce che la provoca" (ivi: 233). È interessante il brano intitolato *Il sole* è *uno*:

> C'era un uomo che voleva convincere la gente che il sole è unico, uno solo: così negò l'esistenza della luce del sole, dicendo ch'era incompatibile con l'unità del sole e così fece anche riguardo al calore che ne proviene. Ed andò a starsene nel freddo e nel buio, così era sicuraro che c'era il sole e nient'altro; soltanto, che, purtroppo, fu trovato lì morto di fame e congelato (ivi: 238).

Welby critica la tendenza ad erigere le proprie concezioni a verità generali invece di ammetterne la parzialità (v. ivi: 243-244). La verità nella sua unità è poliedrica e plurivoca, dice Welby in una sezione intitolata *Pericolo*; essa contiene "la diversità e quindi l'apparente contraddizione di percorsi che vi convergono" (ivi: 245). Tale concezione trova conforto nella conoscenza scientifica e ha a suo fondamento la critica alla forza centrifuga della identità dell'io.

> Qualcuno potrebbe dire che nel mondo della verità, come avviene nel nostro, soltanto una parte sta nella luce del sole, e così, se si va avanti, si arriverà all'oscurità; si, ma bisogna *non fermarsi mai*, questa è l'unica salvaguardia, perché così si entra di nuovo nella luce, conoscendo finalmente il suo valore! E quando vediamo innanzi a noi la luce (come, in verità, è sempre), sapremo che non stiamo facendo marcia indietro (ivi: 245-246).

6. *"Quell'oscurità erroneamente chiamata fede"*

Nel contesto teorico-ideologico che si va delineando in questi primi scritti di Welby vanno collocati i due brevi testi (fanno parte di un genere da lei appunto chiamato, in ragione della brevità, "*essaylet*"), che qui di seguito riportiamo in traduzione italiana. Il primo, *Light*, del 1886, è una coraggiosa critica – data l'epoca in cui fu scritto, la posizione sociale dell'autrice (una Lady della corte della Regina Vittoria) e la sua condizione di donna – di ogni forma di oscurantismo, rivolta ai detentori della "verità" e del potere "religioso" nell'ambito del cristianesimo.

In questo scritto, l'immagine "Dio è Luce" si propone come critica dell'ostinazione a mantenere una condizione d'ignoranza e oscurità intorno alla verità attraverso l'imposizione autoritaria di dogmi, di canoni convenzionali del sapere e di mistificazioni, che contrastano con il suo carattere assolutamente aperto, ipotetico, dinamico e critico. La metafora della luce dice della possibilità di conoscere al di là dell'empiria, di vedere al di là della visione, di rendere visibile l'invisibile, d'inferire, al di là della descrizione del dato immediatamente tangibile, l'ignoto dal noto. La ricerca della verità, come dice Welby in più luoghi della sua opera (v. *Zadig*, in Welby 1881: 251-252), avviene seguendone le tracce con un movimento a ritroso, ragionando all'indietro (come nell'abduzione o "retroduzione" teorizzata da Peirce) sulla base di ipotesi: è così che si arriva ad intuire l'esistenza di pianeti come Urano e Nettuno per mezzo del solo potere dell'inferenza. La conoscenza che sia degna di questo nome dev'essere fondata non nel princi-

pio di autorità ma su procedure spregiudicatamente interpretative e critiche, e riconosciuta nel suo carattere di attività incompibile, di processo aperto, mai fisso e definito.

Quando diciamo che questo o quell'altro illumina l'ignoranza o getta luce su ciò che è oscuro e che lascia perplessi, ci rendiamo conto di ciò che è necessariamente e invariabilmente il Potere Manifestante? Dio è Luce.

Se crediamo in ciò veramente, impegniamoci a fondo per comprendere la natura della luce fisica e la sua origine, per sapere che cosa può fare per noi e come agisce, e quindi applichiamo il suo potere di rivelazione nell'analogia e usiamolo come parabola. Impariamo che il "mistero" nel senso di ciò che "mistifica" e confonde, cosa che ci sembra un mero imperscrutabile enigma, è esattamente ciò che è Dio rivelato, come Luce che fa chiarezza; in Lui non vi è alcuna oscurità riguardo a qualsiasi argomento; l'oscurità è soltanto in noi perché ci rifiutiamo di andare verso di Lui fiduciosi in modo che i raggi luminosi cadano su di essa, e perché l'oscurità di cui ci siamo appagati ha reso i nostri occhi troppo deboli per sopportarli. "Si porta forse la lampada per metterla sotto il mogio o sotto il letto? O non piuttosto per metterla sul lucerniere? Non c'è nulla infatti di nascosto che non debba essere manifestato e nulla di segreto che non debba essere messo in luce. Se uno ha orecchi per intendere, intenda!" (San Marco iv. 21-23). Allora che cos'è la luce? Per esprimerci con enfasi, è ciò con cui vediamo tutto ciò che percepiamo, tutto ciò che per noi è ovvio, ciò con cui scopriamo e discerniamo, scorgiamo o contempliamo. Eppure molti di noi praticamente negano che possiamo vedere soltanto tramite Dio; e parliamo di Lui persino in termini di ombra, credendo con ciò di riverirLo.

Dal fatto che Dio è Luce, e il Padre stesso delle Luci (San Giacomo i. 17), e in Lui viviamo, ci muoviamo e abbiamo il nostro essere, non consegue forse che ogni domanda intelligibile implichi una risposta intelligibile, e che è inteso che *non* saremo appagati finché non la troviamo? Se fossimo incapaci di ricevere una risposta, dovremmo essere incapaci di concepire la corrispondente domanda. Ogni "perché?" che cerca è posto nei nostri cuori dalla stessa Luce con cui finalmente apprenderemo la risposta. Così Egli dice a noi con voce di ammonimento: "Fate attenzione a quello che udite: con la stessa misura con la quale misurate, sarete misurati anche voi; anzi vi sarà dato di più. Poiché a chi ha, sarà dato, e a chi non ha, sarà tolto anche quello che ha" (San Marco iv. 24, 25).

Le nostre valutazioni di ciò che la Luce può fare per noi, moralmente, intellettualmente, spiritualmente, sono troppo spesso povere e limitate; e quindi ci sembra che la crescita delle facoltà umane in risveglio, l'ampliarsi della conoscenza scientifica, storica e generale, tenda a privarci di quella poca luce che noi abbiamo; tremiamo e non osiamo guardare in faccia le stesse opere di Dio; rabbrividiamo in quell'oscurità erroneamente chiamata fede. Eppure persino ciò che non possiamo ancora vedere, possiamo qualche volta, se vogliamo usare i doni di Dio, *inferire*. Prima "Urano" e poi "Nettuno" furono scoperti non direttamente ma per mezzo dell'inferenza. Perciò, non potrebbe darsi che intere parti del "sistema" spirituale di cui il Sole del nostro essere è il Centro non aspettino che il discernimento nell'ambito della rivelazione per mezzo della inferenza? Interi mondi di verità sono sicuramente nascosti nelle profondità della Parola Vivente, pronti per il paziente e fedele ricercatore, che utilizza intrepidamente, perché fiducioso e onesto, gli strumenti che Dio Stesso gli ha donato, impiegandoli nel modo che la Luce gli permetterà. Ancora, in quanto Luce, egli è anche nostro Padre. Perciò, in virtù del nostro essere figli, *in nome del Figlio*, anche noi dobbiamo essere qualunque cosa sia la luce come pure calore;

ognuno sarà "una lampada fiammeggiante e luminosa", in cui sono accumulati i raggi solari di tutti i Soli, per sfrecciare come un lampo al tocco che infiamma dello Spirito Santo, per irradiare la verità e fare avvizzire la falsità ovunque (Welby 1886a).

7. *Significato ordinario e significato scientifico*

In un volume del 1897, *Grains of Sense*, che raccoglie una serie di riflessioni, spesso facendo ricorso al genere letterario nella forma di aforismi, racconti e parabole, che richiamano l'attenzione soprattutto su problemi relativi al linguaggio, alla comunicazione interpersonale e su questioni pedagogiche, troviamo alcuni brani che, nella prospettiva dell'appello alla precisione terminologica, indice e condizione di precisione sul piano della concettualizzazione, si soffermano criticamente sul significato del termine "luce". Ci sembra opportuno riportare qui di seguito per intero il brano intitolato *Light and Its Meaning* (ripreso in Welby 1897a) in cui si considerano le implicazioni del significato del termine "luce". A differenza del brano precedente, qui l'analisi è svolta tenendo conto dello sviluppo del discorso scientifico relativamente a tale termine e delle sue implicazioni per la riflessione filosofica orientata nella prospettiva della significs:

> Sembra giusto ritenere che sino a quando ci limitiamo al sano uso di parole semplici e familiari come "luce", impiegate da tutti e comprese nello stesso senso da tutti, siamo al sicuro. Sarebbe un evidente non senso dire di un luogo in cui c'è un "buio pesto" che è pieno di luce. "Luce invisibile" è chiaramente un paradosso.[...] Ciò che l'uomo ha chiamato "luce" o il suo equivalente in tutte le lingue, è ciò che può essere "visto" e che rende il "vedere" possibile, e non è nient'altro che questo. Qui almeno non vi è ambiguità. Si stenta a credere che il mondo scientifico scenda a un livello più basso nell'uso di questa parola rispetto al mondo ordinario. Si scrive addirittura intorno alla luce nera, la "lumière noire" di Le Bon ("Nature", 13 agosto 1896). E mentre Lassar-Cohn giustamente dice (in *Chemistry in Daily Life*) che i raggi Röntgen "non sono luce perché non li possiamo vedere", Thomson (Lezioni Rede, "Nature", 30 luglio 1896) parla della "luce ultravioletta invisibile"; e dice "con luce intendo vibrazioni trasversali propagate con una velocità definita"; e quindi vi include "onde" elettriche che attraversano muri e corpi, ecc. e più di un chilometro di strada densamente popolata. Newcomb ci ha avvertito quasi quattro anni fa ("Nature", 30 novembre 1893) che faremmo molto bene a bandire la parola "luce" dalla fisica. Egli ha suggerito il termine molto semplice "radianza", che come egli dice, sembra esattamente ciò che ci serve. E ha fatto notare che i derivati da questo termine si formerebbero facilmente. Il verbo "radiare" significherebbe emettere radianza; la "radiometria" significherebbe la misurazione della radiosità; mentre invece di parlare di trasparente (o traslucidità, ecc.) dovremmo parlare di *trasradiante* o *trasradioso*. Anche altri sono intervenuti per perorare la stessa distinzione in altri casi, e un autore ha suggerito ("Nature", 22 febbraio 1894) *irradiare* invece di "illuminare". Ma la posizione di Kelvin riguardo alla questione dovrebbe rendere superfluo ogni altra discussione. Nei suoi *Six Gateways of Knowledge* egli osserva che "se definiamo propriamente luce ciò che consciamente percepiamo come luce... saremo al sicuro. Non vi è dubbio che una cosa si vede: se si vede, è luce". Quando la frequenza delle vibrazioni di calore eccede un dato limite, "non è luce poiché non la possiamo vedere; è radiazione ultra-violetta invisibile...".

> La scoperta dei raggi X ha reso la distinzione più sottile che mai. Eppure vediamo che è del tutto ignorata. Persino le *Christmas Lessons* per i bambini della Royal Institution per 1896-1897 erano dedicate alla Luce visibile e invisibile, come se fosse un espresso desiderio della scienza confonde senza speranza la mente dei bambini circa il significato di una delle parole fino a quel momento a loro più chiare!
>
> Né dobbiamo dimenticare un altro assai importante senso, nella nostra lingua, della parola "luce" che verrebbe falsato o negato da questo mutamento dell'uso della parola. Abbiamo invocato da sempre "più luce, più luce". Ed ora abbiamo sicuramente avuto risposta. È il comando di formulare in altri termini la nostra preghiera invocando "più senso, più significatività": e luce ne conseguirà. Ma dunque si tratta della luce che è visibile ed esiste soltanto nel campo visivo. Così come il "suono" comporta l'udito, la "luce" comporta il vedere. Al momento attuale la luce mentale sembra una delle metafore più vere che abbiamo. Sviluppiamo le nostre risorse anziché distruggerle (Welby 1897b).

Queste considerazioni sul valore *traduttivo* delle espressioni concernenti la luce troveranno un loro più ampio e proficuo sviluppo nell'opera successiva, specificamente semiotica, di Welby.

Riferimenti bibliografici

Boole, Mary Everest

1931a *Collected Works*, a cura di E. M. Cobham, Pref. Ethel S. Dummer. London: C.W. Daniel.

1931b (1905) *Logic Taught by Love: Rhythm in Nature and in Education* (1890), in M.E. Boole,1931a, Vol. II, 399–515.

1931c (1909) *Symbolic Methods of Study* (1884), in M. E. Boole, 1931a, Vol. I, 239–333.

1931d (1910) *The Forging of Passion into Power,* in M. E. Boole, 1931a. Vol. IV, 1337–1413.

Cust, Mrs. Henry (Nina)

1929 (ed. & intro.), *Echoes of Larger Life. A Selection from the Early Correspondence of Victoria Lady Welby*, Jonathan Cape, London.

Eco, Umberto

1990 *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani.

Petrilli, Susan

1998 *Su Victoria Welby. Significs e filosofia del linguaggio*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.

2009 *Signifying and Understanding. Reading the Works of Victoria Welby and the Significs Movement*, Berlino, Mouton De Gruyter.

Welby, Victoria

1881 *Links and Clues*, London, Macmillan & Co. (Vita), 1883[2].

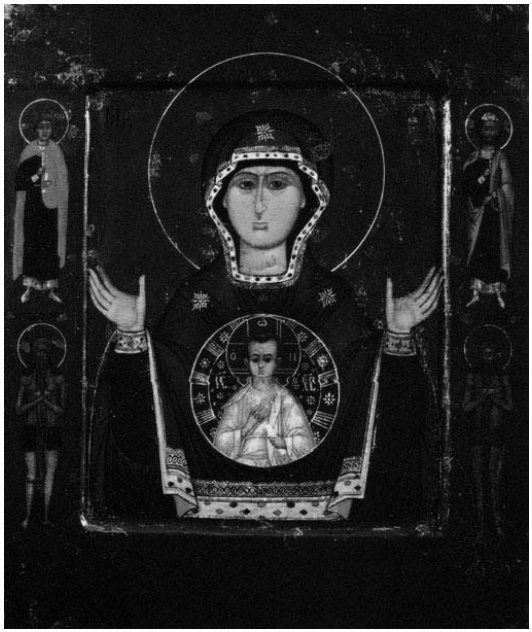
1886a "Light", *The Expositor*, 4 (2), 1886, pp. 148-150.

1886b "The Evolution of Heliology", *The Spectator*, 24 apr., p. 545.

1893 "Meaning and Metaphor", *The Monist*, 3(4), pp. 510-525; ora in V. Welby 1985.
1896 "Sense, Meaning and Interpretation", *Mind*, 5(17), pp. 24-37, 5(18), pp. 186-202.; ora in V. Welby 1985.
1897a *Grains of Sense*, London, J.M. Dent.
1897b "Light and Its Meanings", in Welby 1897a.
1903 *What is Meaning? Studies in the Development of Significance*, London, Macmillan, 1983[2].
1911 *Significs and Language: The Articulate Form of our Expressive and Interpretative Resources*, London, Macmillan, 1985[2].
1911a Significs. In The Encyclopaedia Britannica, 11th ed., Vol. XXV, pp. 78–81. Cambridge: At the University Press; ora in S. Petrilli 2009.
1929 *Echoes of Larger Life: A Selection from the Early Correspondence of Victoria Lady Welby*, a cura di Mrs. Henry Cust, London, Jonathan Cape.
1983 *What is Meaning? (Studies in the Development of Significance)* a cura e pref. di A. Eschbach, pp. ix-xxxii, saggio introd. di G. Mannoury, pp. xxxiv-xlii, in "Foundations of Semiotics", vol. 2, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 1903_1.
1985 *Significs and Language (The Articulate Form of our Expressive and Interpretative Resources)*, introd. e cura di H. W. Schmitz, in "Foundations of Semiotics", vol. 5, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 1911.

Traduzioni italiane delle opere di V. Welby

1986 *Significato, metafora, interpretazione*, introd. trad. e cura di S. Petrilli, Bari, Adriatica (= trad. it. parziale di V. Welby 1911b, 1985[2], e trad. integrale di V. Welby 1893, 1896, 1911a).
1990 "Senso, significato, significatività" (= Cap. 1, *What is Meaning?*, 1903, 1983[2]), trad. it. e introd. a cura di S. Petrilli, *Idee. Genesi del Senso*, 13/15, pp. 145-154.
2007 *Senso, significato, significatività*, a cura di S. Petrilli, Bari, Graphis.
2010 *Interpretare, comprendere, comunicare*, a cura di S. Petrilli, Roma, Carocci.



Icona della Madre di Dio del Segno (XVII sec.)
Museo-comprensorio Statale di Arte, Storia e Architettura, Sergiev Posad

> L'immagine chiude l'oggetto e di conseguenza ne ignora la possibilità di cambiare, di diventare un altro. [...] L'oggetto vuole saltare fuori da sé stesso, vive con la fede nel miracolo della sua improvvisa trasformazione. L'immagine lo costringe a coincidere con sé stesso, lo fa sprofondare nella disperazione di ciò che è compiuto e pronto. [...] è proprio questa la mortificante immagine in assenza. Essa è priva di dialogità e di incompibilità.
> (M. M. Bachtin, "Appunti degli anni 1940-60", *Kamen'*, 15, 2000, p.45)

> An *icon* is a sign which would possess the character which renders it significant, even though its object had no existence; such as a lead-pencil streak as representing a geometrical line.
> (Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, 1931-58, vol. 2, § 304)

La raffigurazione artistica si distingue e si contrappone alla rappresentazione. In quanto raffigurazione, l'opera si sottrae alla significazione, all'identificazione, al monologismo della rappresentazione.

La raffigurazione recupera il "sentire doppio", in cui ciò che si vede evoca qualcosa che non si vede, la presenza dice l'assenza, ciò che si offre rinvia a qualcosa di sfuggente, perché risulta essere un "volto aperto", "una presenza *in absentia*" (Nancy 2000; trad. it. 2001: 35). in cui la "sua rivelazione offre un abisso che gli occhi umani non potranno mai sondare sino in fondo" (Marion, "L'idolo e l'icona", in 1982; tad. it.: 36).

L'*icona* si oppone all'*idolo*. Come osserva Jean-Luc Marion nella sezione intitolata "L'idolo e l'icona" (cfr. ivi): l'idolo è ciò che si dà in piena presenza e che si lascia rappresentare, che si lascia abbracciare dallo sguardo, che si lascia racchiudere nell'orizzonte dell'io, del soggetto, che si lascia rendere suo oggetto. *Eidolon* (*eido*, *video*) è ciò che si lascia catturare dallo sguardo, che si offre ad esso direttamente, riempiendolo, colmando, sicché esso, saturo e soddisfatto, si adagia e si raccoglie in esso, restando completamente ancorato al visibile senza mai attraversarlo, senza mai cercarne l'oltrepassamento.

Nella riflessione di Marion sull'idolo e sull'icona, si insiste praticamente sulla differenza tra specchio e ritratto, tra rappresentazione e raffigurazione. L'idolo svolge così il ruolo di uno specchio, non quello di un ritratto: specchio che rinvia allo sguardo la sua immagine o, più esattamente, l'immagine della sua mira, e della portata di questa mira. L'idolo, come funzione dello sguardo, gli riflette la sua portata (ivi: 26). Nell'idolo lo sguardo si appaga nel suo specchio, nell'icona si perde. "L'icona chiama lo sguardo a superarsi e a non rapprendersi mai in un visibile, poiché in questo caso il visibile non si presenta se non in vista di un invisibile" (ivi: 33).

Il riferimento di Jean-Luc Marion all'"Acheiropoietos", sacra icona del XII secolo, sta ad attestare che l'icona non viene dal mondo umano, dal mondo degli oggetti, dal mondo degli artefatti, dal mondo a portata di mano, dal mondo già fatto, già manipolato, già modellato. "Non si tratta certo, qui, di riconoscere" – scrive Marion – "una validità empirica all'icona 'non-fatta-da-mani-d'uomo', ma di rendersi chiaramente conto che l'*acheiropoeisis* dipende in un certo qual modo necessariamente dall'infinita profondità che rinvia l'icona alla propria origine, o meglio che caratterizza l'icona appunto come rinvio infinito all'origine" (ivi: 36-37).

L'idolo invece avvicina l'altro, il divino, e lo adatta all'uomo, lo pone a portata di mano, senza nessuna distanza. La sua falsità consiste nell'illusione del rendere appropriabile l'alterità. Nell'idolo "l'adoratore mette le mani sul divino nella forma di un dio; ma questo colpo di mano perde ciò che afferra: resta solo un amuleto troppo conosciuto, troppo alla mano, troppo garantito" (Marion 1977; trad. it. 1979: 18).

Si può allora dire che *Acheiropoietos*, non "opera di mano d'uomo", non significa altro che *icona* in contrapposizione all'*idolo*. Significa infatti che ciò che è raffigurato è fuori dalla portata della mano dell'uomo, e conserva nel suo rivelarsi la sua alterità, nel suo approssimarsi, la sua distanza. I colori di *Acheiropoietos*, come in generale nelle icone, non "assomigliano" a nessuna "cosa", non sono né "simboli", cioè segni convenzionali, né "indici" nel senso di Peirce, segni cioè che abbiano rapporti di contiguità o di causalità con le "cose da riprodurre".

Come fa notare Mihail Alpatov in "Icone russe" (in Kurt Weitzmann *et Alii* 1981: 237, 304) "I colori delle icone russe primitive non sono per nulla i colori della natura; essi dipendono dalla

percezione cromatica del mondo molto meno della pittura dei periodi seguenti. Né i colori obbediscono a un simbolismo convenzionale e non si può dire che ciascuno di loro abbia un preciso significato. Ma i colori sono di importanza decisiva nella creazione dell'immagine" (ivi: 249).

Come ha fatto notare Florenskij, l'icona mostra dettagli e piani che non possono essere visibili simultaneamente, e "le icone più creative per una immediate percezione artistica risultano sempre quelle prospetticamente erronee" portando chiunque a riconoscere la *superiorità* delle icone proprio in questo trasgredire le regole della prospettiva (Florenskij 1990: 73-74).

L'icona rovescia la prospettiva della vita, procedendo capovolto rispetto al mondo visibile, mostra un altro mondo, invisibile, immateriale, benché sia manifestabile visibilmente. In *Acheiropoietos*, Cristo non guarda direttamente, ma volge gli occhi verso sinistra, come se, sedendo alla destra del Padre, spostasse lo sguardo al di là dello spazio del dipinto verso un altro centro architettonico fuori da quello dell'autore e dallo spettatore, costringendo lo sguardo che guarda a uno spostamento, che impedisce che esso possa idolatricamente saturarsi con ciò che vede, appagarsi, riempirsi di ciò che vede.

Lo sguardo di Cristo non è in un rapporto di scambio con l'osservatore. Chi guarda non è guardato ma è invitato a spostare lo sguardo, a cambiare prospettiva.

M. Alpatov osserva che "penetra" nelle icone del XII secolo, a cui *Acheiropoietos/Spas Nerukotvornyi* appartiene, "un'angosciante dualità" (Alpatov op. cit.: 241). Si tratta in effetti dell'"ambivalenza" che impedisce l'appagamento, la quiete, la pacificazione della coscienza, e la immette in un intrico dialogico, per il quale essa è messa in discussione e deve, dal proprio centro, un centro di valore, rispondere, senza alibi, di un altro centro, che la decentra e la spiazza continuamente.

In *Acheiropoietos,* Cristo getta "un'occhiata in tralice", ha "un austero e malinconico sguardo" (*ibidem*) e al tempo stesso il suo volto dice la gloria, il superamento della morte con la resurrezione. E le tre braccia della croce che, divenuta raggiera si dipartono dalla sua testa come tre raggi di un'aureola, sono segno di equilibrio e al tempo stesso di movimento, di apertura, di ricerca, ulteriori punti prospettici che si irradiano dal suo centro e che da uno lo rendono trino.

È la situazione descritta all'inizio del *Paradiso* in cui l'ascesa di Dante prende l'avvio dal movimento dello sguardo di Beatrice, guardando ciò che ella guarda. Attraverso lo sguardo dell'altro è possibile il "trasumanar", è possibile uscire dai limiti del mondo, dalla sfera dell'essere-così delle cose, dai limiti della significazione dei segni a portata di mano.

Nell'icona l'elevazione non è separazione dal corpo. Essa passa attraverso lo stesso godimento della vista del corpo di Cristo, il cui volto, dipinto nell'icona, deve esprimere tutta la sua dolcezza, tutta la sua forza, tutta la sua malinconia e tutta la sua capacità di incitamento per una trasformazione radicale.

Come nel *Paradiso* di Dante, l'ascesa avviene con il corpo, e il corpo non è mai separato dalla situazione di beatitudine: nel giorno del Giudizio, che è anche il giorno della resurrezione della carne, il corpo viene ricongiunto all'anima affinché, dice Dante nel *Paradiso*, gli altri che l'hanno amato possano ritrovare il sembiante della persona cara.

La pittura russa primitiva delle icone esprime lo sforzo dell'uomo di raggiungere le cose più alte, "la debole frontiera di quaggiù e il baluardo di lassù", di ascendere a nobili sfere, "porta re-

gale", attraverso la quale l'invisibile, l'Infigurabile viene incontro a chi ascolta ma questo sforzo non lo conduce a disprezzare la carne mortale, a combatterla come fecero gli asceti orientali. Nel suo sforzo verso le cose nobili non perde la capacità di considerare il mondo in modo benevolo, simpatico, di godere la vista del corpo.

La non corrispondenza dello sguardo di Cristo nei confronti di chi guarda, comporta che si sia fuori dalla simmetria, dalla equivalenza, dallo scambio eguale che è la scambio avaro. Cristo volge lo sguardo altrove rispetto a chi lo guarda e lo costringe ad uno spostamento da un rapporto diretto, isolato, duale, con lui, verso un rapporto che coinvolge l'altro, altri, non solo Dio, di cui egli stesso è l'incarnazione, ma anche il prossimo di colui che guarda. Questa partecipazione ad altri della presentazione di Cristo è prevista nella realizzazione stessa dell'icona.

La sacra icona realizza ciò che i Padri della Chiesa avevano sostenuto per difenderla dagli iconoclasti, per distinguerla dall'idolo: la possibilità di resa, attraverso il visibile, dell'invisibile, senza che il visibile diventi apparenza, rappresentazione, copia, imitazione. L'invisibile, pur restando tale si presenta, si rende visibile: e ciò in perfetta corrispondenza con il cristianesimo, perché in questa resa si manifesta Cristo, proprio in quanto Salvatore, Redentore. L'icona presenta così lo stesso paradosso dell'incarnazione: l'invisibile si fa vedere, viene a redimere il mondo, entra a far parte di questo mondo, senza essere di questo mondo.

C'è – nell'*Acheiropoietos* così come nell'icona sacra in generale – tra l'immagine e Cristo un rapporto tale che l'immagine è segno, ed è nello specifico un segno *iconico*. Invece nel rapporto tra il pane e il vino nell'eucaristia, da una parte e, rispettivamente, il corpo e il sangue di Cristo dall'altra, non vi è un rapporto segnico. Il pane e il vino, in questo caso, non sono segni del corpo e del sangue di Cristo, ma sono il suo corpo e il suo sangue (v. a tale proposito la relazione su questo tema di L. Panier al Convegno *Corps et signe*, Lyon 12-14 settembre 2002). Tra l'icona e il Cristo non c'è un rapporto di consustanziazione come tra il corpo di Cristo e il pane dell'eucarestia, il rapporto è segnico, e a differenza del pane e del vino dell'eucarestia che non somigliano al corpo e al sangue di Cristo, ma sono consustanziali ad esso, vi è un rapporto di somiglianza, un rapporto iconico di raffigurazione che non contiene ciò a cui somiglia e che, a differenza della rappresentazione, raffigura l'alterità del visibile, rende l'invisibilità del visibile.

Ogni "ritratto è *in absentia*: è per assenza e in ogni senso esposto all'assenza"; esso è "presenza *in absentia*". Il rapporto tra il genere ritratto, il suo continuo ritrarsi con le icone sacre si rende ancora più evidente nell'osservazione di Jean-Luc Nancy secondo cui "ogni ritratto inscena singolarmente l'impossibile ritratto di Dio, il suo ritrarsi [*retrait*] e il suo fascino [*attrait*]" (Nancy, 2000: 35 e 41). L'idea del "ritratto impossibile" è ben nota, tra l'altro, in una leggenda della chiesa orientale. In essa si narra la storia di un pittore che non riusciva a dipingere il volto radioso di Cristo; quando Cristo se ne accorse, prese la veste di lino (*mandylion*) del pittore, la distese sul proprio volto e vi impresse la sua effige. Sembra che l'affermazione di Nancy, secondo cui "ogni ritratto inscena l'impossibile ritratto di Dio", sia pienamente assunta da Albrecht Dürer, il quale, notoriamente, nei suoi autoritratti ha la pretesa di presentarsi nelle sembianze di Cristo.

Nel suo testo, Nancy ancora scrive: "la somiglianza non ha *nulla a che vedere* con il riconoscimento. Non vediamo mai gli originali della stragrande maggioranza dei ritratti che contempliamo, e non è un caso se l'identità di Monna Lisa, archetipo dei ritratti, resta incerta perfino per

il sesso e così anche per il senso o per l'inflessione del sorriso (oppure è precisamente questa incertezza che le ha conferito il suo posto leggendario) (2000: 31).

Negli anni Venti, la s-figurazione della *Monna Lisa* per mano di Marcel Duchamp non è certo un caso dato che farsi burla giocando sull'androginità dell'immagine dipinta da Leonardo, fornendola di barba e baffi, significa irridere il simbolo, lo spot, il manifesto della pittura tradizionalmente e accademicamente votata alla mimesi e alla rappresentazione. Naturalmente non mancano attenti studiosi, ligi all'idea della pittura come riproduzione, restituzione e copia conforme, che si prodigano tutt'oggi a sostenere, anche attraverso comprovate elaborazioni al computer, che dietro i lineamenti della *Gioconda* si celano quelli di Leonardo stesso o altri che si ostinano ad alzare la cornice dell'opera per veder quel che c'è sotto pur di individuare l'identità sessuale della figura dipinta.

Chiaramente, il discostarsi dalla rappresentazione può avvenire più facilmente mediante l'arte astratta, come nel caso di Malevič nella fase suprematista, ma può anche avvenire, come in altri momenti della ricerca pittorica dello stesso Malevič o in Chagall, tramite il "figurale" (v. Deleuze 1981). Viceversa, anche la pittura astratta e non solo quella figurativa, proprio mentre pretende di liberarsi del carattere rappresentativo, rinunciando al figurativo, all'illustrativo, al narrativo, può non riuscire ad evitare di riprodurre il mondo della rappresentazione con i suoi stereotipi e cliché.

La pittura può sottrarsi all'immagine cliché, all'identificazione, all'appropriazione, perché può sfuggire all'*indicalità* (il segno "indice" di Peirce) e alla *convenzionalità* (il segno "simbolo" di Peirce) per il suo potenziale carattere *iconico* (il segno "icona" di Peirce).

L'*icona*, come Peirce l'ha descritta nella sua tipologia dei segni, significa non per passiva conseguenza di una convenzione (*simbolo*), né in base a una relazione di contiguità-causalità (*indice*).

Nella raffigurazione pittorica si manifesta tutta l'autonomia di cui è capace il segno in cui predomina l'*iconicità* rispetto alla necessità meccanica della *indicalità* e al carattere arbitrario della *convenzionalità simbolica*. Nell'iconicità della raffigurazione predomina quella categoria che Peirce chiama *Primità* o *Orienza* o *Originarietà*, cioè "l'essere di una cosa quale essa è senza riguardo a nient'altro" (Peirce, 1931-58: vol. 2, § 89; trad. it. 2003).

Questo poter essere senza riguardo a nient'altro è l'*alterità*, l'alterità non relativa, ma assoluta. La raffigurazione ha un carattere iconico perché in essa l'alterità si rende visibile restando alterità assoluta; essa rivela la sua invisibilità. Perciò la raffigurazione si differenzia dalla rappresentazione che si lascia ridurre al referenziale e al visibile. La raffigurazione rivela ciò che pur dandosi nel visibile non si esaurisce nel visibile, che pur dandosi allo sguardo, non si lascia afferrare da esso.

Come abbiamo anticipato, per sottrarre un'icona dall'accusa di idolatria, gli iconoclasti e i Padri della Chiesa avevano già affrontato il problema del rapporto icona/realtà, icona/rappresentazione fin dal Concilio di Nicea del 787. A differenza dell'idolo, l'icona non si lascia afferrare dallo sguardo, ridurre a oggetto. Il volto di Cristo – così come può essere volto il quadrato di Malevič (L. Ponzio 2004) – non è una rappresentazione, una copia o un'imitazione. Del resto, proprio in ciò consiste il lavoro del pittore di icone: aprire varchi verso l'invisibile per emancipare l'icona dall'idolo e per liberare l'immagine da una certa fenomenicità delle apparenze

in modo che divenga apparizione: l'icona raffigura il visibile invitando a spingersi al di là del visibile, verso l'Infigurabile per eccellenza.

"L'icona espone l'invisibile", scrive Nancy, "insomma, non è essa stessa propriamente visibile, ma è presenza dell'invisibile e di ciò che fa dunque appello a una visione altra da quella della vista" (2000). Nell'icona l'invisibile si fa visibile ma al contempo "Cristo non è nell'icona ma l'icona è verso Cristo" (Di Giacomo 1999: 31), orientando l'osservatore verso la raffigurazione e affrancandone lo sguardo da una rappresentazione idolatrica.

Se l'icona, a differenza dell'idolo, è in primo luogo una presentazione e non una rappresentazione, questo è dovuto al fatto che essa è la presentazione di un assente. Per questo il Cristo non è nell'icona, ma è l'icona che è verso il Cristo, e questi non cessa di ritrarsi (*ibidem*).

Come abbiamo detto, l'immagine dell'icona sacra è spesso associata al "ritratto" e con esso è in un fitto rapporto segnico (semiosi) di rinvio ad un invisibile, ad "un'origine senza originale" (Marion 1982; trad. it. 1984: 21 e 40) o, come direbbe Peirce, alla "primità" (*Firstness*), all'"orienza". Nancy, facendo riferimento ad un autoritratto di Dürer raffiguratosi nelle sembianze di Cristo, scrive: "Il ritratto ricorda l'icona e le assomiglia così come l'assenza della presenza richiama, per somigliarle, la presenza dell'assenza. Il ritratto ricorda in ciascun essere finito l'infinito dilatarsi dell'*uno*" (2000: 53).

Per visibilia invisibilia: è su questo aspetto delle icone che i Padri della Chiesa si basavano per distinguere l'immagine-icona dall'immagine copia, dall'immagine rappresentazione, la cui adorazione dà luogo all'idolo, a differenza di quella nei confronti dell'icona; ed è su questo aspetto che il secondo Concilio di Nicea riconobbe la legittimità delle immagini nella tradizione cristiana (cfr. Di Giacomo 1999: 17-33).

Il fatto che la Primità, o Orienza, o Originarietà, sia "qualcosa *che* è *ciò che* è *senza riferimento ad alcunché d'altro fuori di esso*, sciolta da qualsivoglia forza o da qualsivoglia ragione" (Peirce 1931-58; trad. it. 1980: 96), comporta che tale qualcosa resti esterno allo sguardo totalizzante, non si lasci racchiudere in esso, ma solleciti la riapertura, mai conclusa e definitiva, della totalità.

Per il carattere della Primità, l'iconicità della raffigurazione pittorica supera l'immagine come adeguazione all'oggetto, l'immagine come identità, e rende visibile l'alterità, l'inadeguazione, l'asimmetria, l'incommensurabilità fra visibile e invisibile. A tal proposito Deleuze scrive: "Da un diverso punto di vista, la questione della divisione delle arti, della loro rispettiva autonomia, della loro eventuale gerarchia, perde ogni importanza. In arte, in pittura come in musica, non si tratta di riprodurre o di inventare delle forme, bensì di captare delle forze. È per questa ragione che nessuna arte è figurativa. La celebre formula di Klee 'non rendere il visibile, ma rendere visibile' non significa nient'altro. Il compito della pittura si definisce come "il tentativo di rendere visibili delle forze che non lo sono" (Deleuze, 1981; trad. it. 2004: 117).

L'icona è dunque il superamento del pensiero oggettivante, nell'oltrepassamento dei confini del soggetto e del suo mondo secondo il monologismo della rappresentazione dell'"ideologia ufficiale". La raffigurazione artistica tenta un avvicinamento a ciò che si dà come altro. Ciò dà luogo ad un ampliamento, che non è solo quantitativo ma qualitativo, dell'orizzonte della coscienza, che consiste nel modificare, rivedere o in qualche maniera sovvertire la totalità monologica con la quale in un certo momento, in una certa epoca, in una certa cultura, in una certa comunità, in un certo gruppo, in una certa tendenza o ideologia, il soggetto si identifica.

È per questo che la raffigurazione artistica può avere non solo un carattere innovativo sul piano conoscitivo, ma anche trasformativo nei confronti della coscienza sul piano etico, chiamandola a una responsabilità che travalica le convenzioni, i ruoli, la distribuzione delle parti propria del mondo della rappresentazione.

Per il suo carattere iconico la raffigurazione artistica ha un carattere innovativo e spiazzante soprattutto perché non si rivolge soltanto alla coscienza cognitiva ma alla coscienza morale, richiamandola alla sua responsabilità senza alibi (Bachtin).

La ricerca pittorica di Malevič o di Chagall (L. Ponzio 2000; 2008; L. Ponzio 2004) rende possibile la comprensione del rapporto fra raffigurazione pittorica e icona, soprattutto per il diretto richiamarsi, anche in connessione con le tendenze dell'epoca (primitivismo, ecc.) alla tradizione delle sacre icone. D'altra parte il riferimento all'arte delle icone gioca un ruolo importante nella ricerca di Malevič e Chagall e nel rinnovamento da loro apportato nell'ambito della raffigurazione pittorica.

Proprio tale diretto riferimento alle sacre icone ci permette, attraverso l'impiego della riflessione che ad esse è stata dedicata per giustificarne il culto, di comprendere meglio non solo il ruolo che il segno iconico può avere nella raffigurazione pittorica, ma anche il ruolo attribuito all'icona nella classificazione dei segni secondo la semiotica di Peirce ed anche il senso della concezione bachtiniana dell'opera artistica come raffigurazione e del suo rapporto con la responsabilità.

Il patrimonio che è stato lasciato da coloro che nell'ambito della fede cristiana, per difendersi dall'accusa di iconoclastia, hanno scritto per spiegare che cos'è un'icona, è di enorme interesse sia sul piano della semiotica come teoria generale dei segni, sia per una teoria delle arti figurative e della pittura in particolare. Sicuramente tale patrimonio ha esercitato, in maniere differenti, in modo diretto o indiretto, la sua influenza su Bachtin e su Peirce.

Ci riferiamo in particolare agli Atti del VII Concilio Ecumenico di Nicea II (il precedente convocato a Costantinopoli, nel 786, era stato interrotto dall'intervento della guardia imperiale fedele alla memoria di Costantino I, accanito iconoclasta) promosso da Irene – che regnò insieme al figlio Costantino VI divenuto imperatore all'età di dieci anni – nella Cattedrale di S. Sofia a Nicea, in Bitinia, odierna Iznik (cfr. Varnalidis 1987: 105-128).

Ci riferiamo anche ai tre discorsi apologetici sulle icone scritti da S. Giovanni Damasceno (675-749) (cfr. 1983), che, benché non citati dai Padri del Concilio Niceno II, tuttavia certamente influenzarono le loro argomentazioni in difesa della venerazione (timh, proskunesis) delle icone che è altro dalla adorazione (latreia) che riguarda solo Dio.

È interessante considerare che l'uso di "*icon*" nella terminologia di Peirce, per indicare un tipo particolare di segno, accanto a "*index*" e "*symbol*", viene introdotto, nella sua ricerca, soltanto in un secondo tempo. Egli usa precedentemente altri termini: "*likeness*", "*copy*", "*image*", "*analogue*". Solo a partire dal 1885 egli introduce il termine "*icon*". È anche interessante notare che all'inizio (1857-1866) Peirce usi "*representation*" (Fisch 1982: XXXIII) per indicare ciò che in un secondo tempo indicherà con "*sign*".

Molto probabilmente nell'introdurre il termine "icona" e anche nell'abbandono del termine "rappresentazione" per "segno", Peirce risente, sia pure indirettamente, della concezione dell'icona dei Padri della Chiesa e del Concilio Niceno II, concezione che giunge in qualche modo fino a lui grazie alla sua profonda conoscenza della filosofia medievale.

In riferimento alla sua analisi dell'icona, è interessante quanto Pavel Florenskij scrive in un suo appunto inedito (datato 17 maggio 1922) collegato con il suo trattato del 1923, *L'analisi della spazialità e del tempo nelle opere di arte figurative* (trad. it. 1995). Florenskij svolgendo un'analisi topologica dell'opera d'arte indica come esempio della presenza in un quadro di più regioni spaziali con contenuto diverso, volutamente non coordinate, l'icona della *Madre di Dio del Segno*. Qui l'infante nel grembo materno è racchiuso in una frontiera circolare, senza alcun rapporto, neppure per proporzione, dimensione, prospettiva, con lo spazio esterno. Egli è "creatura chiusa nel *suo proprio* spazio, nel *suo proprio* mondo, nella sua propria esistenza particolare, abitante di uno spazio particolare. L'infante nel grembo materno va rappresentato in generale, non altrimenti che in questo suo esistere nel suo spazio particolare" (ivi: 389).

C'è una sorprendente somiglianza fra l'organizzazione dello spazio nell'icona *Madre di Dio del Segno* evidenziata nella descrizione di Florenskij e quella di certi quadri di Chagall, e non solo in quelli in cui c'è un diretto riferimento alla maternità, come in *Russia* o in *Maternità*, o in quelli in cui si vede il vitello all'interno di una vacca o di una giumenta, ma anche in quelli in cui, come abbiamo visto, coesistono mondi diversi, cronotopi differenti, tenuti distinti da particolari espedienti di distribuzione e di ripartizione della superficie del quadro. Sembra che il paradigma topologico dell'icona *Madre di Dio del Segno* si sia fissato nella mente di Chagall e egli lo riprenda, rinnovandolo, nella sua creazione artistica.

Ma non si tratta semplicemente della ripresa, nella pittura russa degli anni Dieci e Venti, di motivi, di schemi e di tecniche delle antiche icone. Ciò che dell'icona è soprattutto ripreso è la concezione dell'immagine come raffigurazione che sposti dall'ordine mondano, il mondo dell'oggetto, basato sulla rappresentazione e sulla logica dell'identico, a un *aldilà* rispetto ad esso; che recuperi, per dirla con Bachtin, una logica dell'ambivalenza, dell'alterità, una dialogica, che apra lo spazio finito del monologismo all'infinito del dialogismo.

È sorprendente il fatto che, in una lezione di semiotica tenuta a Bari il 24 febbraio del 2000, Floyd Merrell (1998) per dare un esempio di *icona pura* nel senso di Peirce (cioè un'icona in cui domini soltanto la categoria della "primità": v. sopra capit. II), facesse riferimento a *Quadrato nero* di Malevič. Ciò che è sorprendente non è questo accostamento, il quale invece, in base alle cose che abbiamo detto fin qui, è senz'altro comprensibile e giustificato, ma il fatto che Merrell (come egli rivelò dopo la lezione) lo facesse senza sapere che Malevič considerava il suo volto quadrangolare un'icona del nostro tempo.

Merrell senza sapere del rapporto che Malevič stabiliva fra questa sua opera e le antiche icone russe, l'aveva tuttavia riconosciuta come *icona*, avvalendosi della definizione di icona data da Peirce nella sua tipologia dei segni.

È questa una specie di controprova del rapporto che intercorre fra la concezione di Peirce dell'icona e la concezione dell'icona dei difensori, nel secolo VIII, del culto delle icone dall'iconoclastia. È questa controprova è offerta dall'accostamento da parte di Merrell, dell'icona di Peirce a un'opera pittorica, *Quadrato nero*, senza che Merrell fosse a conoscenza del fatto che Malevič si richiamasse esplicitamente nella sua ricerca pittorica alle antiche icone.

Per quanto riguarda il rapporto fra la tradizione russa del culto delle icone e la concezione bachtiniana della raffigurazione nell'ambito della creazione letteraria e in generale artistica, biso-

gna ricordare che Bachtin aderiva alla religione ortodossa e si occupava di questioni teologiche, anche se in maniera non canonica e non confessionale, collegando le grande verità religiose della tradizione russo-ortodossa con la filosofia tedesca e lo studio del mondo classico. Il gruppo di Bachtin, a Leningrado, negli anni Venti, si interessava anche di questioni teologiche concernenti non solo l'ortodossia russa ma anche l'ebraismo e il patrimonio ebraico soprattutto per la presenza, nel gruppo, dell'ebreo Matvej Isaevic Kagan – questa e le altre notizie biografiche relative al rapporto fra Bachtin e la religione ortodossa sono tratte da Clark e Holquist, (1990; trad. it. 1991: 162-94).

Il 7 gennaio del 1929 Bachtin fu arrestato – e restò per diversi mesi in stato di detenzione prima in carcere e poi in ospedale e successivamente fu esiliato nella città di Kustanaj nel Kazachstan – sotto l'accusa di aver partecipato a gruppi religiosi ortodossi di Leningrado, fra i quali la Confraternita si San Serafino.

La Confraternita si San Serafino era fortemente influenzata dal pensiero religioso filosofico e scientifico di Florenskij, molto ammirato da Bachtin, e la cui teoria del segno iconico, che riprendeva la concezione delle icone dei Padri della Chiesa e del Concilio Niceno II, è stata oggetto di attenzioni dei semiotici russi contemporanei.

La concezione bachtiniana della raffigurazione estetica risente dunque certamente della tradizione di pensiero collegata con il culto delle icone e basata sulla distinzione fra immagine-icona e immagine-idolo che risale al concilio di Concilio di Nicea del 787 e, ancor prima, a Giovanni Damasceno.

In base al collegamento che Florenskij stabilisce fra icona e maschera rituale, si può anche comprendere l'interesse di Bachtin per la maschera carnevalesca e per le antiche forme di festa popolare, e il rapporto fra il suo concetto di raffigurazione, corrispondente a quello di icona, e quello di "corpo grottesco" esaltato nella antiche maschere carnevalesche. L'immagine iconica propria della raffigurazione artistica non è isolata, in Bachtin, da tutte le sue manifestazioni che vanno dal sacro al profano, dalla cultura popolare alla grande letteratura europea. Osserva Florenskij: "[...] l'essenza sacra della maschera non soltanto non sparì con la decomposizione della sua forma anteriore, ma, liberatasi di quel cadavere, si creò un corpo artistico: l'icona. L'icona culturalmente e storicamente ereditò la funzione della maschera rituale, elevando al massimo grado questa funzione [...]" (Florenskij 1922; trad. it. 1999: 185).

L'icona, "teologia in immagine", va ascoltata perché vi si riveli la parola. L'icona è per altri, vita *per un altro mondo*.

Riferimenti bibliografici

Alpatov, Mihail
1981 "Icone russe", in Kurt Weitzmann *et Alii*, *Le icone*, Milano, Mondadori, pp. 237-304.

Bachtin, Michail M.
1919 "Arte e responsabilità", in Bachtin, M. M., Kanaev, I. I., Medvedev, P. N., Vološinov, V. N., *Bachtin e le sue maschere* (scritti 1919-29), trad. it. di M. De Michiel e cura di A. Ponzio, P. Jachia, M. De Michiel, Bari, Dedalo, 1995, pp. 41-42.

1988 *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, a cura di C. Strada Janovič, Torino, Einaudi,
1998 *Per una filosofia dell'azione responsabile*, Lecce, Manni, 1998.

Bouissac, Paul
1986 *Iconicity*, Stauffenburg, Tübingen.

Clark Katerina; Holquist, Michael
1990 *Mikhail Backhtin*, Belknap Press, Cambridge, Mass.; trad. it. di F. Pellizzi, *Michail Bachtin*, Bologna, Il Mulino, 1991.

Damasceno, Giovanni
1983 *Difesa delle immagini sacre*, Roma, Città nuova.

Deleuze, Gilles
1985 *Francis Bacon, Logica della sensazione*, Macerata, Quodlibet.

Di Giacomo, Giuseppe
1999 *Icona e arte astratta*, Palermo, Aesthetica Preprint.

Duborgel, Bruno
1991 *L'icône. Art et pensée de l'invisible*, CIEREC, Université de Saint-Étienne.

Fisch, Max H.
1982 "Introduction", *Writings of Charles S. Peirce*, Bloomington, Indiana University Press, vol. I, p. XXXIII.

Florenskij, Pavel
1977 *Le porte regali. Saggio sull'icona* (1922), a cura di E. Zolla, Milano, Adelphi, 1999.
1990 *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, a cura di N. Misler, Reggio Calabria, Gangemi.
1995 *Lo spazio e il tempo nell'arte* (1923-24), a cura di N. Misler, Milano, Adelphi.

Haynes, Deborah J.
1995 *Bakhtin and the Visual Arts*, Cambridge University, Cambridge Mass.; trad. it. di L. Colombo, *Bachtin e le arti visive*, Segrate (Milano), Nike, 1999.

Lichačëv, Dmitrij, S.
1995 *Le radici dell'arte russa. Dal Medioevo alle Avanguardie*. Milano, Bompiani.

Lingua, Graziano
1999 (a cura di), *Icona e avangardie. Percorsi dell'immagine in Russia*, Torino, Silvio Zamorani.

Merrell, Floyd
1998 *Simplicity and Complexity. Pondering Literature, Science and Painting*, Ann Arbor, University of Michgan Press.

Marion Jean-Luc
1977 *L'idolo e la distanza*, trad. di A. Dell'Asta, Milano, Jaca Book, 1979.
1982 *Dio senza essere*, Milano, Jaca Book, 1984.

Nancy, Jean-Luc
2000 *Il ritratto e il suo sguardo*, Milano, Cortina, 2002.

Peirce, Charles
1931-58 *Collected Papers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
1980 *Semiotica*, a cura di M. A. Bonfantini, Torino, Einaudi.
2003 *Opere,* a cura di M. A. Bonfantini, Bompiani, Milano.

Ponzio, Luciano
2000 *Icona e raffigurazione. Bachtin, Malevič, Chagall*, Bari, Adriatica, nuova ed. 2008.
2004 *Lo squarcio di Kazimir Malevič,* Milano, Spirali.
2010 *L'iconauta e l'artesto. Configurazioni della scrittura iconica*, Milano, Mimesis.

Varnalidis, Sotirios
1988 "La difesa delle icone al Concilio niceno II", in *La legittimità del culto delle icone*, Atti del III Convegno Storico interecclesiale, 11/13 maggio 1987, Bari, in "Nicolaus. Rivista di teologia ecumenico-patristica", XV, 1-2, pp. 105-128.

Romano Romani

IL PLATONISMO DI IMRE TOTH E IL NON ESSERE (τὸ μὴ ὄν) *COME ALTRO* (τὸ ἕτερον)*

La vita dell'opera
sta oltre
l'esistenza del filosofo

e l'esistenza del filosofo
è sempre
un'opera incompiuta.

I.

Quel rapporto tra grandezze che chiamiamo misura, ha bisogno, per esistere, di qualcuno che lo stabilisca, di un soggetto conoscente che lo istituisca.

Come dell'essere, della misura si puó parlare in molti modi, ma è certo che essa è una istituzione umana e, di conseguenza, anche divina: poiché il divino e il disumano sono dell'uomo, che ne è il tramite e la pietra di paragone – l'unità di misura, dunque?

La misura come strumento e istituzione umana implica una concezione protagorea dell'uomo stesso misura di tutte le cose? Colui che misura è anche misura?

Certo, parlare del divino e del bestiale, dell'umano e del disumano, implica il porre l'uomo come misura per riconoscere quel che gli è estraneo o contrario e quello che gli è proprio, quello che gli è superiore e quello che gli è inferiore.

Ma come una specie vivente tanto diversa in diverse epoche e in diversi luoghi, in diversi contesti sociali e soggetti individuali, potrebbe fungere da unità di misura se dell'unità di misura deve essere propria l'invariabilità?

Pure, il protagoreo porre l'uomo come misura delle cose risulta fondativo di una consapevolezza di sé: della consapevolezza che conoscere non è, per un individuo umano e per l'uomo, soltanto una facoltà, ma anche una responsabilità. E questa responsabilità rende possibile a ciascuno di decidere indipendentemente i princìpi secondo i quali comportarsi.

Quali che siano, tuttavia, questi princìpi presiedono ad una attività del misurare, di cui mostrano d'essere altresì anche la conseguenza, dalla quale non si puó prescindere quando parliamo di conveniente agire umano.

L'umano commisurarsi a ció che è e a ció che non è, dunque, deve significare, per l'uomo e ciascun uomo, considerarsi misura di tutte le cose?

L'affermazione di Protagora, che ci appare interessante se non per le sue conseguenze almeno per il problema che solleva, in Platone viene introdotta come la banalizzazione di una questione assai più profonda e importante: poiché nella misura è l'essere che si manifesta. E l'essere, che si manifesta attraverso l'uomo, all'uomo non è riducibile.

* Testo italiano originale della prefazione a Imre Toth, *Platon et l'irrationnel mathématique*, Parigi, Editions de l'éclat.

È il numero a rendere possibile la misura, ed è la parola a rendere possibile il numero: il numerare è una facoltà – capacità, possibilità – implicita nel parlare.

Nella parola – nel parlare – è la vita del pensiero: la vita nel suo dare un senso all'umano esistere. Per questo ogni numero ha un successivo, per grande che possa essere. Poiché la vita, e di conseguenza la serie dei numeri, non ha fine. Il senso dell'infinità nella successione dei numeri non potrà mai essere introdotto in un computer: esso è proprio alla vita della mente, alla mente in quanto vive.

La mente è il pensare di ciascun uomo, ma anche ció che tutti gli uomini hanno tra loro in comune. E questo partecipare di tutti gli uomini al pensiero, che è la condizione della possibilità di ciascuno di essi di comprendere gli altri e di essere da loro compreso, è il *trascendentale*. Tutti gli uomini, nella originalità e irripetibilità di ciascuno, appartengono alla trascendentalità del pensiero, come tutti i viventi, nelle loro diversità specifiche e individuali, appartengono alla stessa vita.

La φύσις della matematica è indissolubilmente legata a quella della filosofia: matematica e filosofia, infatti, sono lo stesso tendere dell'uomo alla verità e alla bellezza che lo rendono uomo, e la medesima consapevolezza di questo tendere.

II.

Questi sono, esposti molto approssimativamente, i punti di convergenza della mia ricerca con quella di Imre Toth. Ma in un dialogo filosofico non vi sono soltanto convergenze o divergenze: vi sono due polarità, irriducibili l'una all'altra, che continuano a sussistere e a svilupparsi indipendentemente. L'originalità e la profondità del pensiero di Toth hanno una valenza del tutto loro, sono un contributo al pensiero filosofico che soltanto egli poteva e ha potuto dare.

Il pensiero di Imre Toth, d'altro lato, mi ha subito interessato per la mia ricerca: ho inteso e capito che la sua era una strada autentica e non battuta da altri. Ben difficilmente percorribile da altri.

In qualche modo, tuttavia, su strade diverse, andavamo nella stessa direzione. La diversità delle strade è una diversità di consapevolezza: chi percorre strade diverse, pure andando nella stessa direzione, scopre anche diversi orizzonti. In queste condizioni, il dialogo è condivisione reciproca dell'orizzonte dell'altro.

A motivo di tale condivisione che non è identità di ricerca né deve divenire confusione di piani diversi nel discorso, intervengo qui per presentare questa sintesi che il filosofo stesso ha redatto del suo "*Platone*", alla cui stesura egli ha atteso lungamente fino agli ultimi giorni della sua esistenza e che è restato, purtroppo, incompiuto.

III.

In che rapporto sono spazio e tempo con il λόγος, con la *parola* o, anche, con la *ragione* (che è un altro modo di tradurre λόγος, di dire *parola*)?

Forse – o certamente – non il λόγος sta dentro la spazio-temporalità, ma lo spazio e il tempo sono dentro il λόγος: come sempre la materia nella forma di tutto ció che esiste.

Questa è la cosa più difficile da capire nel pensiero di Kant, essendo nostra abitudine ridurre il parlare al contenuto dei nostri discorsi e non essendo educati ad elevare i nostri discorsi al significato del discorso che ci assegna un luogo e un tempo nel cosmo, nell'ordine che è il mondo. Tale significato dà ragione di tutto ció che accade, attraverso ció che è: in questo dar ragione risiede il suo potersi chiamare λόγος, *parola*, significato di un parlare.

In una accezione fenomenologica – metafisico-trascendentale, non metafisico-trascendente–, il mondo è l'apparire dell'accadere (dell'esistere) nell'ordine (nella bellezza) di un discorso possibile.

Prima di essere conosciuto, e poiché è conoscibile, il mondo è costituito dalla conoscenza – νοῦς: ma non soltanto dalla conoscenza, bensì anche dalla necessità, ἀνάγκη. νοῦς puó anche tradursi con *intelletto* o *intelligenza*. Quell'intelligenza che nel terzo frammento Diels-Kranz del Poema di Parmenide si afferma essere la cosa medesima dell'essere – del vivere: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Ma nel discorso – nel λόγος – e, di conseguenza, nel mondo, all'essere si accompagna sempre il non essere: poiché è impossibile affermare qualcosa senza, con ció stesso, negare il suo contrario.

La prima conseguenza di questa inscindibilità di essere e non essere nell'esistere, non è il semplice contenuto di una concezione filosofica, ovvero la conseguenza di una pericolosa deviazione del pensiero nel suo procedere, ma una più profonda consapevolezza di sé dell'uomo; una consapevolezza che apre la strada ad un ulteriore procedere dell'uomo nel suo divenire ció che è.

IV.

Divenire sé, per un individuo umano e per l'umanità, non è altra cosa dal divenire consapevole di sé. «Poiché – dice il già citato frammento D.K. 28 B 3 – la cosa medesima sono conoscere ed essere». Ma non v'è, nel divenire sé dell'individuo umano e dell'umanità, un punto di arrivo definitivo. L'essere resta fuori del divenire anche se soltanto ció che è diviene: la capacità di divenire è l'essere di ció che diviene.

Si tratta dell'aporia della οὐσία, la quale è l'essere di ció che esiste, ma anche l'essere al di là di ogni esistere.

La consapevolezza di questa paradossalità, nella forma così come nel contenuto, del discorso sull'essere, ha inizio con Parmenide e Zenone; diviene il centro di una problematica e, quindi, di una teoresi, con Platone e Aristotele.

V'è una relazione tra questa teoresi con lo sviluppo del pensiero matematico: lo studio di questa relazione è il centro della ricerca di Imre Toth non soltanto in questo saggio su Platone, ma in tutta la sua produzione. Il peso dei risultati di questa ricerca non puó giudicarsi con piena lucidità se si restringe la propria prospettiva alla valutazione di una ipotesi storico-documentale. Qui ci troviamo di fronte a un contributo di carattere squisitamente filosofico: il pensiero di Toth appartiene al procedere della filosofia critico-trascendentale iniziata nell'età moderna da Kant, e nell'età antica da Platone.

È compito nostro, ovvero di tutti coloro che si accostano oggi e si accosteranno in futuro alla sua opera, stabilire, sviluppandone criticamente le conseguenze, la portata di questo contributo.

V.

La riflessione filosofica sulla φύσις della matematica ha occupato tutto il secolo scorso. È andata, si puó dire, di pari passo con il progresso della logica e lo sviluppo della filosofia analitica: lo studio del rapporto tra linguaggio e pensiero. Ma la domanda sulla φύσις del linguaggio umano è sempre una domanda sulla φύσις dell'uomo. E le domande sulla φύσις dell'uomo si trovano sempre di fronte il divenire dell'uomo stesso nella sua verità e nella sua non verità: nella sua infinita problematicità.

Problematica, d'altro lato, non è soltanto la verità dell'uomo, ma anche la verità per l'uomo e nell'uomo.

Il metodo – la strada – di Toth per affrontare il problema della φύσις del linguaggio matematico, è la matematica stessa studiata (amata) e vissuta come vicenda storica e teoretica della conoscenza umana. Nella matematica il λόγος vive con le stesse modalità che sono sue proprie in altri aspetti e versanti del suo essere e manifestarsi.

Nelle costruzioni, nelle scoperte, nelle dimostrazioni della matematica, anzi, possiamo cercare e vedere in che modo il pensiero umano cresce secondo la propria libertà, che è infinita, stando nei limiti della necessità che l'esistere pone al suo vivere. Non si tratta di libertà e di limiti soltanto della matematica, ma del λόγος in quanto tale. Così che la consapevolezza della libertà e dei limiti della matematica, è consapevolezza della libertà e dei limiti del λόγος stesso: e viceversa.

Questo metodo di Toth, questa strada, riapre un tramite tra filosofia e matematica che, percorso alle origini del pensiero occidentale, è stato in gran parte coperto dalla polvere dell'oblio lungo i secoli trascorsi dall'antichità ad oggi.

In gran parte, non del tutto. Perché quando Kant ha voluto riflettere sul problema della possibilità della matematica, proprio su quel transito ha dovuto muovere i suoi passi. Ma troppe cose, in quel punto della storia del nostro pensiero, erano ormai date per scontate. La grande costruzione euclidea era da secoli – circa due millenni – un fatto, non più un processo in atto. Almeno nella consapevolezza di coloro che vi si avvicinavano per studiarla nella sua profondità e complessità, nella sua mai definitivamente dimostrata mancanza di alternative possibili.

Dobbiamo prendere in considerazione Euclide come testo e come verità metafisica contenuta nel testo. Le due cose, nella loro distinzione, sono del tutto connesse: e nella loro connessione, distinte.

Se consideriamo platonicamente lo scritto come un supporto della memoria, si pone in modo forte, nel caso degli *Elementi*, il problema del modo in cui si è giunti alla loro formulazione e definitiva redazione: ma anche alla interpretazione del loro significato.

Interpretare è sempre ripercorrere la strada attraverso la quale il pensiero è giunto al discorso interpretato, riformulare il pensiero già espresso.

Nel caso degli *Elementi*, un tentativo di ripercorrere la strada per giungere di nuovo ad essi, è, ad esempio, il commentario di Proclo al primo libro di questa opera.

Ma è questo anche il tentativo di Girolamo Saccheri, nella prima metà del Settecento, di dimostrare l'unicità della geometria euclidea: l'impossibilità di una *geometria non euclidea*.

VI.

L'interpretazione di uno scritto è dialogo con esso e, in quanto dialogo, contiene anche la negazione, più o meno consapevole, dell'oggetto con il quale dialoga.

Questo è uno dei temi dominanti del pensiero di Toth. Un tema che contiene alcune conseguenze del suo modo platonico di porre il problema della scrittura. Le opere platoniche hanno forma di dialogo, perché Platone pensa che dialogo sia la φύσις del pensiero. Egli scrive nel *Sofista* (263e): οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αυτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ᾽ αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια; "non sono forse la cosa medesima parola (λόγος) e pensiero; salvo che noi chiamiamo pensiero l'interiore e silenzioso dialogo dell'anima con se stessa?"[1].

Questo modo platonico di concepire il pensiero come parola e la parola come dialogo, non si allontana da quell'idea della verità come parola vivente che troviamo anche nel *Fedro*. Di questa verità, la scrittura è un'immagine, non l'autentica presenza. Da un lato, dunque, ci si deve chiedere che cosa sia leggere; dall'altro, che significato ha scrivere.

È singolare come, cercando di negare il valore della scrittura, contrapponendola alla vivente parola, Platone usi nel *Fedro* la scrittura stessa come immagine metaforica del giungere dell'efficacia della parola fin nelle fibre più profonde della persona: ὃς μετ᾽ ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ (276a) "[il discorso] che si scrive con il sapere nell'anima di chi impara"[2].

L'anima concepita come qualcosa su cui è possibile scrivere, ha dato origine anche all'immagine dell'intelletto come *tabula rasa*, prima dell'esperienza e dell'apprendimento. Si tratta, tuttavia, di un passaggio, in Platone, non estrapolabile senza la perdita di gran parte del suo significato. Dice infatti Socrate poche righe sopra (275d) che δεινὸν γάρ που [...] τοῦτ᾽ ἔχει γραφὴ καὶ ὡς αληθῶς ὅμοιον ζωγραφίᾳ. καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἕστηκε μὲν ὡς ζῶντα·ἐὰν δ᾽ ἀνέρῃ τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. ταὐτὸν δὲ καὶ οἱ λόγοι. «Poiché, per la verità, la scrittura, come anche il disegno e la pittura, ha un grave difetto. Anche le creature generate dalla pittura, infatti, stanno là come se fossero vive; ma se si chiede loro qualcosa, mantengono un dignitoso silenzio. La stessa cosa accade con i discorsi [scritti]»[3].

Che senso ha, allora, non dico dipingere, ma scrivere?

Non quello di fermare la vita intellettuale di coloro che leggono alla verità – o non verità – di quello che stanno leggendo o hanno letto.

Toth formula in altro modo, ma non con altro significato, lo stesso problema – che è poi anche quello del rapporto tra libertà e autorità – nel Proemio al suo *De Interpretatione*:

> Si sostiene che *l'intera filosofia* non è altro che un Commento a Platone.

Puó darsi.

Ma non è forse Platone stesso un *Commento* a Parmenide, a Eraclito, ai Pitagorici e ai Sofisti, per non parlare di Socrate?

E inversamente: ció che S. Tommaso ha inteso come un *Commento* ad Aristotele, non è forse la filosofia personale di S. Tommaso D'Aquino? E i *Commentarii in Primum Euclidis Elementorum librum* non contengono forse la prima presentazione di una originale, neoplatonica filosofia della matematica?

[…] L'*Opera* ha dignità. Al *Commento* tocca la parte di umile maestro, il suo compito è limitato, esso deve rendere comprensibile e accessibile a un'ampia cerchia l'opera già esistente. A paragone dell'originaria *Creazione dell'opera*, il *Commento* sembra – in questa prospettiva – il lavoro subordinato della *mediazione*. La risonanza peggiorativa che accompagna l'espressione, è innegabile.

Opera e *Commento* – sopra, in alto, l'opera; giù, ad un gradino più basso della scala di valore, il *Commento*.

L'originalità singolare, il gesto della filosofia, direi, sta tuttavia nel fatto che essa è, *par excellence, Commento* (Toth 2000: 25-26)[4].

Opera e commento sono, in questa pagina di Toth, i due poli di un dialogo, ma di un dialogo scritto, non di un dialogo vivente. Come dialoghi scritti sono le opere di Platone. Continua infatti:

Platone commenta nel *Sofista* l'ontologia del grande Parmenide, contraddicendola. Nella parte dello Straniero di Elea, egli propone di sottoporre ad una "adeguata tortura" la tesi fondamentale dell'ontologia eleatica – l'essere non conviene al non-essere – per costringere la proposizione a "riconoscere che – in certo qual modo – anche il non-essere conviene all'essere". Platone designa ció – con la micidiale ironia e autoironia che gli sono proprie – come un parricidio perpetrato contro il padre della filosofia, Parmenide; la tortura psichica del suo testo, tuttavia, costringe la dottrina eleatica a negare se stessa e a compiere un suicidio intellettuale. E con l'elegante perfidia del suo stile, Platone, con squisita, attica urbanità, invita Parmenide a presentarsi sulla scena nel suo *Parmenide*, e lì torturare la sua ontologia sul cavalletto della sua dialettica.

Il grande dramma metafisico dell'essere e del non-essere, quale è presentato nel *Parmenide*, era il risultato del lavoro ermeneutico compiuto da Platone nell'interpretazione dell'importante e drammatico evento verificatosi nella ricerca geometrica del suo tempo. Si tratta del problema dell'irrazionalità. Più precisamente, ció che costituiva il problema vero e proprio era la penetrazione dell'irrazionale nella sfera, in sé chiusa, della ratio (ivi: 29)[5].

Che cos'è la sfera in sé chiusa della *ratio*? E in che consiste la penetrazione dell'irrazionale in questa sfera?

Si è già detto sopra: il dramma sembra svolgersi tutto sul supporto della scrittura. Essere e non-essere ne sono i veri attori, anche se a tutta prima Toth sembra parlare dei personaggi dei dialoghi platonici:

Il *Commento* contrappone al *Sé* dell'autore l'*Altro*. Il testo è signore, il Commento è servo. [ ] Il suo ideale è la *servitude volontaire*, il suo ethos – l'incondizionata fedeltà all'Uno, al dato, all'opera.

Il Commento scinde l'uno.

Il dialogo inverte i ruoli. Il posto del Sé si trova ora nel Commento.

Come nella danza delle parole, all'invito "cambiare le figure", μεταβαλεῖν τὸ; σχῆμα, seguendo il comando che il grande maestro di danza, Platone, alla fine del suo *Alcibiade secondo* diede a Socrate e Alcibiade; qui egli fa giocare l'anfibolia geometrico-coreografica della parola *figura* – anche Alcibiade muta la propria figura geo-metrica e assume i tratti di Socrate, sicché l'essenza delle cose univocamente s'inverte: il bello ma un po' ingenuo Alcibiade, l'*Altro*, che nel dialogo cerca di comprendere Socrate, diventa il sapiente e brutto Socrate, mentre lo *Stesso*, Socrate, autore dell'opera e innamorato della sapienza, assume i tratti dell'*Altro*, di Alcibiade, che fin'ora era innamorato di Socrate e lo commentava.

L'*Opera* diventa l'*Altro* nel mutamento di parola e figura del dialogo. Il *Commento* indaga l'opera, la pone in questione, discute con essa, porta ad espressione i suoi dubbi su di essa, solleva un conflitto, dice anche "No" ad essa.

Come il celebre discorso di Etienne de la Boétie, anche il Commento è un *Discours contre l'Un* – un Discorso contro ogni signoria regale o non regale dell'uno.

La libertà resta, anche nella sottomissione volontaria, la potenza nascosta dell'Io, ed il servo non puó contrastarla. Il servo diventa cosciente della realtà attuale del suo Sé. Il suo stato di dipendenza volontaria lo eleva all'autocoscienza della propria indipendenza. Egli determina se stesso – οἷον νόμος ὢν ἑαυτῷ, come ebbe a dire Aristotele – egli si riconosce nella sua libertà.

Conscio della sua autonomia, egli si trova nel dialogo con l'altrettanto autonomo essere dell'Altro. Egli si afferma, accanto ma anche contro l'altro, come un essere che ha pari diritti sotto ogni riguardo. Suo diritto fondamentale è la libertà di parola. Il suo discorso è libero. È libero di interpretare. È libero anche di dire No! (ivi: 27-28)[6.]

"La filosofia – dice Toth in questo proemio al suo *De Interpretatione* – [ ] è, *par excellence*, Commento". Un Commento, mi permetto di aggiungere qui, che diviene φύσει – per sua natura – Opera. Dunque la filosofia è, *par excellence*, dialogo. Non necessariamente un dialogo scritto, ma certamente un dialogo che puó divenire, e molto spesso diviene, scritto.

Alla luce delle pagine citate dal *De Interpretatione* di Toth, possiamo rilevare due caratteristiche particolarmente in contraddizione, nei dialoghi platonici.

Da una parte, infatti, essi contengono la naturale dialettica del rapporto tra un'opera e il suo commento negli interlocutori che li popolano. Dall'altra, tuttavia, essi contengono un rifiuto della scrittura come luogo nel quale tale dialettica puó svolgersi correttamente: poiché il commento è vero commento soltanto nel momento in cui vive come pensiero libero in chi lo rende possibile, lo produce. Il commento è vero commento quando, e poiché, è opera vivente. Ovvero: il rapporto di un uomo con la scrittura è utile e autentico solo per quel tanto che è il riflesso di un rapporto tra esseri umani che cercano liberamente la verità.

Se oltre ad avere la forma del dialogo, dunque, l'opera platonica non contenesse anche, contraddicendosi nel fatto, un rifiuto della scrittura, il diaframma tra opera e commento, che è il dialogo stesso, non potrebbe assumere il suo autentico significato, non potrebbe alludere alla libertà come condizione per comprendere quegli scritti filosofici e ogni opera di filosofia scritta.

Ma v'è qualcosa di più nel rapporto tra dialogo e filosofia come dialettica, in Platone: qualcosa che sta al centro della ricerca di Toth; *il problema dell'emergere del non essere come opposto e non semplicemente contrario dell'essere. Il problema della negazione come segno dell'esistenza nel discorso.*

L'ho detto con parole mie. Toth non si esprime così. Per lui la questione è matematica e la chiama *penetrazione* "*dell'irrazionale" nel* λόγος: ovvero, penetrazione della *consapevolezza* dell'irrazionale nel λόγος. La parola *consapevolezza* è aggiunta qui da me: in Toth manca. Che significato ha questa *mancanza*? O, anche: perché l'ho aggiunta? Questo "di più" dimostra la mia incomprensione di Toth? E perché, mi chiedo, non abbiamo mai parlato di questo, perché mi è sembrato sempre naturale che il termine *consapevolezza* dovesse essere e fosse implicito? E se è implicito, perché Toth non ha mai pensato di aggiungerlo?

Per una esigenza di rigore, dobbiamo, in un primo momento, parlare soltanto di penetrazione dell'irrazionale nel λόγος; non della consapevolezza della penetrazione dell'irrazionale nel λόγος.

Parlare del sorgere della consapevolezza della penetrazione dell'irrazionale nel λόγος, infatti, credo significhi parlare di Imre Toth. Per questo egli non ha aggiunto mai la parola "consapevolezza" e mai abbiamo parlato tra noi dell'esigenza di quell'aggiunta.

VII.

Numerare e misurare è mettere in ordine, ordinare. E condizione della misura è il numero: la sua esistenza.

Il cosmo, l'ordine che è il mondo, è dunque inscindibile dai numeri: e inscindibile dai numeri è il linguaggio umano, la parola, il λόγος entro il quale si dà all'uomo il mondo che è ordine e bellezza.

Si tratta della grande scoperta pitagorica, che dà origine al pensiero filosofico e scientifico occidentale nei suoi tratti più decisivi.

Il pitagorismo trova che il numero è l'elemento fondamentale della costituzione del mondo. Senza numero non v'è λόγος e senza λόγος non v'è κόσμος. Ma anche: senza λόγος non v'è numero e senza numero non v'è κόσμος.

Ragionare, quindi, è, nel senso più proprio, pitagoricamente, scoprire la misura, mettere in rapporto le cose tra loro, stabilire proporzioni: uno dei significati pregnanti di λόγος è *proporzione*, ovvero misura.

VIII.

Nonostante quanto dice Aristotele nel primo libro della *Metafisica* sulla casta sacerdotale egiziana che presumibilmente coltivava la matematica come scienza pura, Imre Toth sosteneva che prima della filosofia greca dell'epoca preclassica e classica, non c'è matematica. Alcuni popoli antichi avevano conoscenze matematiche anche molto raffinate, ma soltanto strumentali. Non v'era un *pensiero matematico*. Questa affermazione, naturalmente, discende da un modo di concepire la

matematica, di cui abbiamo testimonianze nell'opera del filosofo, senza che essa sia riassumibile o sia stata mai riassunta in una definizione della matematica stessa, della sua natura.

Certo: la ricerca su questa natura è inscindibile da quella filosofica sulla φύσις del λόγος, che è infinita.

I poemi fisici – περὶ φύσεως – dei presocratici erano vólti ad indagare l'origine della vita, a trovare il principio che ha dato – dà – inizio allo ἓν καὶ πᾶν (l'Uno e il Tutto: l'unità, nel vivere, di tutto ció che esiste): e molto presto questi filosofi hanno capito che tale inizio non è contenuto nella forma sensibile di un oggetto dell'esperienza, bensì in quella sovrasensibile di una sfera del pensiero.

Il numerare e il misurare, così, esprimono il significato di un aspetto del vivere nel suo grado più alto. La tragicità dell'esistere comincia ad essere vista non immediatamente nell'accadere dell'esperienza, ma nel presupposto del pensiero che la rende possibile nella sua forma.

IX.

Quando indica una quantità o una proporzione – una misura –, un numero è il nome di una cosa. Ed è, in quanto nome, un elemento del lovgo", ovvero del discorso e del ragionamento: uno strumento che serve a ordinare l'esperienza, a costituire il mondo. Ció che non ha proporzione, non ha quantità, non ha misura, stupisce, spaventa; è il vuoto, il nulla. Ma cosa vuol dire, in questo caso, "nulla"?

Parmenide ha lasciato scritto: *l'essere* è*, il non essere non* è. In questa affermazione, essere e non essere si escludono reciprocamente senza opporsi l'uno all'altro, poiché non sono tra loro in relazione. Parmenide, infatti, in linea di principio esclude che essere e non essere possano entrare tra loro in rapporto. Nella sua purezza, l'essere è privo di movimento e non entra in relazione con il suo contrario (non ha contrario).

Ma perché, tuttavia, nel discorso il non essere esiste? Se non è, perché è possibile nominarlo?

Perché, è evidente, c'è la negazione. L'essere, id est, si dà nell'esistere: e nell'esistere, tra essere e non essere c'è un rapporto. *Nell'esistere, anche il non essere in qualche modo* è.

A che serve, dunque, dire che l'essere è e il non essere non è, se lo stesso nominare il non essere lo fa essere e, facendolo essere, mette in crisi quel principio di non contraddizione che Parmenide sembra affermare con la disperata invocazione a tenerci lontani da quella strada che porta ad affermare il non essere e a negare l'essere?

A che serve, dico, il principio di non contraddizione?

La risposta è che il principio di non contraddizione è indispensabile perché c'è la contraddizione: questa è la sconvolgente scoperta di Parmenide.

X.

Nel principio di non contraddizione si fa strada la contraddizione, come nella scienza della misura, nella matematica, si fa strada l'incommensurabile. E le due cose sono tra loro strettamente in relazione.

Per quanto riguarda la contraddizione, è l'esigenza della coerenza ad evidenziare la sua presenza. L'affermazione che l'essere è e il non essere non è, non è ancora il principio di non contraddizione ma la prefigurazione della sua possibilità o, invece, della necessità di istituirlo: poiché esso è una *istituzione*.

Il principio di non contraddizione è una istituzione in quanto il discorso, come spiega Platone nel *Sofista*, si muove, ovvero esiste: nel movimento, nell'esistenza, il non essere è semplicemente l'altro – τὸ ἕτερον – dell'essere. Nel movimento – nell'esistenza – del discorso, l'essere diviene non essere e il non essere, essere. Poiché tutto ció che sta nel movimento è δύναμις, possibilità, potenza, divenire.

Il sorgere esplicito del principio di non contraddizione, il suo divenire *istituzione*, d'altro lato, comporta come conseguenza che, rispetto alla loro coerenza, tutti i discorsi si possono mettere sullo stesso piano: la loro verità non dipende da *chi parla*, ma da *cosa viene detto*.

Da questo, a sua volta, deriva la richiesta degli individui umani di parlare liberamente e di pretendere di essere ascoltati a prescindere dal loro rango politico o sociale.

Il discorso che vale per la sua coerenza, ovvero per il grado di incontrovertibilità che riesce a raggiungere, viene messo alla prova da chi lo contraddice. Il contraddittorio è il banco di prova del principio di non contraddizione il quale, di per sé, sembra negarlo, ma lo rende anche possibile; poiché è proprio dall'esistenza della contraddizione che esso scaturisce.

La scoperta della non contraddizione, dunque, è anche quella della differenza e dell'opposizione. Non per caso si attribuisce al più fedele allievo di Parmenide – a Zenone –, l'invenzione della dialettica.

Questo procedere dello svolgersi del pensiero razionale – logico, nel senso generale di proprio al λόγος –, inoltre, non è né lontano né separabile dallo svolgersi del pensiero matematico e dalla ricerca che lo accompagna. E il processo, insieme, della costruzione della matematica e dello sviluppo della filosofia non è estraneo al sorgere della democrazia ad Atene: questo sorgere, infatti, è il risultato di una crescita del lovgo" che è alla base dello sviluppo della civiltà occidentale. Si tratta di una maturazione, di un progresso irreversibile, poiché affonda le sue radici non tanto nei grandi ideali, quanto nel modo d'essere del ragionamento stesso, nella φύσις del pensiero.

Scrive Imre Toth in *La filosofia e il suo luogo nello spazio della spiritualità occidentale* (2007: 28):

> L'opposizione non ha mai potuto essere eliminata nella storia dell'Occidente, il dissenso non ha mai potuto essere ridotto al silenzio; sempre, persino nei periodi più duri, i più terribili, v'è stata una voce che ha detto No! all'ingiustizia, No! all'infamia. L'*uomo ribelle* è l'uomo che dice "no" – è il Me della negatività.
>
> L'Inquisizione era un prodotto dell'Occidente. Ma l'opposizione all'Inquisizione, anche essa è stata – e direi necessariamente – generata dallo stesso spirito occidentale e, finalmente, ha vinto sull'Inquisizione. Persino all'interno di quell'organismo strutturato secondo una spietata gerarchia fondata su una obbedienza assoluta, che è la Chiesa di Roma, l'opposizione non ha mai smesso d'essere presente [7].

Non si tratta di una giustificazione del male, di ogni male dell'Occidente, attraverso l'opposizione che esso ha incontrato e incontra, ma della descrizione d'un modo d'essere del λόγος

occidentale che certamente è stato messo in evidenza dal pensiero di Hegel e, tuttavia, ha altrettanto certamente la sua origine nei primi grandi filosofi della nostra storia.

Torniamo a Platone, al *Sofista* (254d): μέγιστα μὴν τῶν γενῶν ἃ νυνδὴ διῆμεν τό τε ὂν αὐτὸ καὶ στάσις καὶ κίνησις", "i più comprensivi tra i generi – i generi sommi – si dividono in quello dell'essere che è l'identico – αὐτό –, quello della quiete e quello del movimento[8].

μέγιστα è già l'indicazione di un ordine di grandezza che l'essere parmenideo, essendo unico, non puó contenere. Esso ha sì un limite, ma è inconfrontabile con altro e, innanzitutto, con l'illimitato. Ma soprattutto esso è immoto: non conosce né il movimento, né la quiete come *altro* dal moto. La sua immobilità non è quiete come mancanza di moto, bensì estraneità al movimento. E l'estraneità al moto si presenta se non come estraneità, almeno come esteriorità rispetto al λόγος che è movimento e quiete, distinzione nell'unità e unità nella distinzione.

Che sia possibile dire l'essere è il presupposto inindagato, e aporetico, del poema parmenideo: che sia possibile dire l'essere a prescindere dal non essere – ovvero dalla negazione che è il segno dell'esistenza e del movimento del λόγος.

Il non essere non puó dirsi perché non è. Ma il non potersi dire del non essere comporta il non potersi dire dell'essere: non v'è, infatti, identità senza contraddizione, così come non v'è il limite senza l'illimitato e la quiete senza il moto: almeno nel λόγος, nella parola. Il λόγος è quiete e movimento, identità (essere) e alterità (non essere), limitato (essere) e illimitato (non essere).

Con Parmenide e Platone non ha origine il nichilismo dell'Occidente, ma la consapevolezza che la parola è parzialità in ogni suo aspetto – per universali che siano i suoi concetti –, e il parlante esprime sempre – consapevolmente o inconsapevolmente – questa parzialità, non puó non assumerla su di sé, non puó non lasciare all'altro il suo spazio e la sua parola.

Questo aprirsi della scena del dialogo, dell'opposizione, della scelta, nelle raffinatissime opere storico-matematiche di Imre Toth, ha un significato filosofico profondo che getta luce sulla forza e la speranza che lo hanno sempre sostenuto nelle tragiche vicende della sua esistenza, e sulla fiducia con la quale ha sempre guardato al futuro dell'umanità.

Roma, 28 giugno 2011

Riferimenti bibliografici

Toth, Imre
2000 *De Interpretatione*, a cura di Bianca Maria D'Ippolito, Napoli, La città del sole,
2007 *La filosofia e il suo luogo nello spazio della spiritualità occidentale*, a cura di Romano Romani, Torino, Bollati Boringhieri.
2011 *Platon er l'irrationnel mathématique*, Parigi, Editions de l'éclat.

Gabriella Falcicchio

"MA IO NON ACCETTO". LA RELIGIONE APERTA DI ALDO CAPITINI

Religione e religioso sono tra le parole che più di frequente si incontrano leggendo i testi di Aldo Capitini, anzi, ascoltandoli. Chi ne ha dimestichezza sa infatti che è come sentire la sua voce, tesa e concitata, non incalzante, di *persuaso*, di uomo che ha saputo incarnare come pochi la fusione di un pensiero attento con attivissime iniziative concrete.

Non c'è una sola opera di Capitini che non sia intrisa di religiosità, non un solo vocabolo del suo lessico così peculiare a non avere incorporato il senso dell'atto religioso. Religiosa è l'apertura al tu-Tutti, religiosa è ogni libera aggiunta, religiosa è la rivoluzione aperta, religiosa è la tensione verso la realtà liberata. La sua prima opera sono gli *Elementi di un'esperienza religiosa*, l'ultimo suo manoscritto è l'ultima delle *Lettere di religione* pubblicate postume da Norberto Bobbio. E in mezzo, decenni di instancabile impegno di un uomo, variamente osteggiato, considerato dai più "spiacevolmente anormale" (Calogero 1972: 114) e passato alla storia come un laico, anzi uno dei più accesi e polemici sostenitori della laicità.

È un paradosso? Meno di quel che sembra. Perché Capitini sfugge ad ogni gabbia definitoria, si apre a suggestioni che vengono da lontano, dall'Oriente di Buddha e dell'induismo, tiene sempre a mente Gesù e Maria e San Francesco, ma ogni volta che nelle confessioni storiche rinviene il pericolo della chiusura è lesto nell'analisi tagliente, tanto da farsi mettere all'indice dalla Chiesa Cattolica dopo la pubblicazione di *Discuto la relgione di Pio XII* nel 1957. Amico da vecchia data del sacerdote e teologo scomunicato Ferdinando Tartaglia, che lo aveva affiancato nell'organizzazione dei Centri di Orientamento Sociale e con cui nel 1947 aveva avviato il Movimento di religione, nel 1958 chiede lo sbattezzo, atto polemico contro la connivenza tra Chiesa Cattolica e regime fascista sancita con il Concordato.

Lo sbattezzo, preso a modello da molti contestatori sia delle confessioni storiche sia della fede come atteggiamento non razionale, nello spirito capitiniano intende assumere due significati: di dissenso verso le scelte del Magistero e di affermazione dell'unico fondamento possibile di qualsivoglia religiosità, cioè l'apertura al tu, a tutti i tu, nessuno escluso. E ogni forma di distinzione, di battesimo, che individua una linea di separazione tra esseri venuti alla vita, rischia di diventare un confine, una frontiera che chiude, creando gruppi di eletti che si ritengono più vicini alla salvezza degli altri, da essa esclusi.

La laicità di Capitini si configura quindi come fondamentale tratto di indipendenza da ogni forma di coercizione dei poteri istituzionali confessionali sul singolo e sui gruppi, davanti a cui è vitale prendere le distanze per ricollocare al centro della riflessione umana il nucleo profondo dello spirito religioso: l'apertura infinita dell'anima ad ogni essere venuto alla vita. È qui la

radice di un movimento incessante che porta il persuaso a spostarsi in avanti, mai fermo, mai appagato e pacificato dalla *realtà com'è* oggi e neppure da una possibile realtà oltremondana, in cui deporre quella speranza per cui non c'è spazio qui e ora.

La vita religiosa è quindi costitutivamente dinamica, anzi drammatica, nel suo moto perpetuo tra insoddisfazione del presente e gioia festiva – domenicale, appunto – di chi, realizzando oggi la compresenza, pregusta la liberazione che si compirà in un "domani sperabile". Come scrive nelle prime pagine di *Religione aperta*,

> Quando incontro una persona, e anche un semplice animale, non posso ammettere che poi quell'essere vivente se ne vada nel nulla, muoia e si spenga, prima o poi, come una fiamma. Mi vengono a dire che la realtà è fatta così, *ma io non accetto*. E se guardo meglio, trovo anche altre ragioni per non accettare la realtà così com'è ora, perché non posso approvare che la bestia più grande divori la bestia più piccola, che dappertutto la forza, la potenza, la prepotenza prevalgano: una realtà fatta così non merita di durare. È una realtà provvisoria, insufficiente, ed io mi apro ad una sua trasformazione profonda, ad una sua liberazione dal male nelle forme del peccato, del dolore, della morte (Capitini, 1995: 465; corsivo mio).

Per Capitini, all'origine della tensione religiosa c'è la coscienza appassionata della finitezza, lo scoprire in sé l'ammaccatura, l'imperfezione, lo zoppicare affaticato dell'essere comunque destinato a spegnersi. Ma c'è anche la scoperta stupita e primariamente liberante del contributo di ogni essere pur limitato al bene che circola nella realtà.

Dalla fecondazione reciproca di queste due linee scaturisce l'atto religioso, che è apertura ad ogni tu, agendo attivamente perché continui ad esistere e a svilupparsi, invece che spegnersi. Il tratto qualificante di questo atto religioso è che non è animato dalla premura di "salvarsi l'anima", non mette al sicuro il virtuoso, non gli assicura un punteggio nella scala verso l'oltremondano, ma tramuta la realtà nella sua interezza, riconfigura e riproporziona l'Essere a un livello strutturale, posizionandola a un livello più vicino alla realtà liberata: quella realtà sarà intimamente diversa da adesso e, apertura dopo apertura, aggiunta dopo aggiunta, verrà liberata dal male, offrendosi in modi inediti e imprevedibili oggi. Quella sarà compiutamente la realtà di tutti, in cui ciascuno, dandosi nella migliore delle forme, sarà in pienezza presente insieme a tutti gli altri. In quella realtà risiede la festa, in cui circola l'intima gioia di ciascuno nel celebrare la liberazione.

La compresenza, però, se è realizzazione finale, viene avviata concretamente oggi da ogni atto di apertura al tu, iniziando con una nuova socialità la tramutazione della realtà, quel cambiamento radicale delle strutture dell'essere di cui si parlava. In questa dinamica, presente e futuro si intrecciano dinamicamente, poiché come la compresenza "sporge" dal presente limitato collocandosi nel frutto dell'azione nonviolenta di apertura, così il futuro si affaccia oggi anticipando la compresenza e dando avvio concreto alla tramutazione. È qui che risiede la possibilità, sempre concretizzabile, dell'apertura:

> L'atto religioso, come abbiamo visto, non è atto liberato, ma atto aperto alla liberazione: è atto che stipa in un attimo tutto il dramma del passato, e tutta la possibilità dell'avvenire. Ed è proprio questo squilibrio che gli assicura la sua apertura" (Capitini 1953: 23).

Con l'idea di tramutazione, Capitini scavalca la spaccatura ontologica tra necessario e contingente, non muovendosi tanto verso il superamento del dualismo che percorre gran parte della tradizione filosofica occidentale in direzione di una visione monistica, ma pensando a una "viva dualità" che fende la realtà dell'oggi e la "apre", appunto. Introducendo la categoria dell'apertura, Capitini afferma che nulla nella realtà di oggi è necessario (è così e non può essere diversamente), nulla è periferico, transeunte, meno rilevante, secondario. In mezzo, c'è l'atto aperto alla liberazione, l'atto religioso appunto, che modifica la realtà non solo da un punto di vista etico, politico, delle relazioni, ma dell'essere, della sostanza. Apertura/chiusura divengono così le due categorie portanti e disegnano i possibili scenari del futuro, sia prossimo che ultimo.

L'apertura al tu peraltro, pur realizzandosi ora in tu specifici e in carne e ossa, direbbe Husserl, con cui interagisco nel dispiegarsi quotidiano delle interazioni, è in sé apertura a tutti i tu, cioè al dono che ogni essere venuto alla vita offre a tutti gli altri. Essendo in partenza atto di restituzione grata, libero da forme di autocompiacimento, è sempre atto unificante, che rifiuta di erigere barriere, materiali o mentali, tra buoni e cattivi, puri e impuri, pecore e capri. L'apertura è l'atto di riverenza religiosa verso il bene che ogni essere, pure il più limitato, pure il più violento, pure il morto, produce a beneficio di tutti, anche inconsapevolmente, anche non oggi ma in futuro, e si traduce in azioni concrete, etiche, politiche, comunicative, intellettuali di unità-amore con tutti.

È per questo che l'atto religioso si dispiega nella tenerezza con cui il persuaso accoglie anche la più delicata forma di vita (l'animaletto, la pianticella...) e nella compassione verso la sua finitudine, entrambi sentimenti di chi "accarezza" le cose, tenendole nella più alta considerazione di quel che sono, e nello stesso tempo di quel che saranno. Il persuaso infatti ha il tratto costitutivo del profeta e mentre accarezza la realtà, tuttavia vi aggiunge una novità che la trasforma. In altre parole, alla radice della nonviolenza l'apertura al tu è così grande e totale che, mentre accoglie e stringe a sé ogni essere venuto alla vita soffrendone insieme la finitezza, riafferma con forza la sua nonaccettazione. *Ma io non accetto* l'insufficienza di questa realtà che muore, che finisce, che si spegne come una fiamma e non accetto che sia questo il suo destino per sempre. Quello che sembra oggi ineluttabilmente legato al suo (e al mio) essere limitato, potrà mutare radicalmente nelle sue strutture intime con l'apertura e dispiegarsi nella sua pienezza, finalmente liberato, tratteggiando scenari inediti e imprevedibili oggi.

L'atto religioso così inteso, scevro da ogni possibile ipertrofia dell'io in quanto atto di gratitudine, si configura come intimamente nonviolento, coniugando in sé sia quella passività accogliente che mi consente di "attendere" l'altro senza forzarlo, sia il movimento attivo verso l'altro.

Una delle frontiere originali del pensiero capitiniano, su cui vale la pena soffermarsi per coglierne il respiro, riguarda l'atto del mangiare in quanto atto religioso. Nella Lettera di religione del 30 maggio 1953, scrive:

> Mentre abitualmente non si pensa che il mangiare possa avere altro valore che utilitario, ecco che con il v. [vegetarianesimo] noi vediamo che esso non è strettamente utilitario, perché vi è stato messo dentro uno scrupolo, il quale fa sì che con altro occhio si vedano poi gli animali che noi abitualmente mangiavamo (Capitini 1969: 301).

Lo scrupolo e l'inquietudine che animano il vegetariano mantengono aperta la sua vita morale, kantianamente ispirata dal principio di non considerare l'altro come mezzo ma come fine. Allargare la cerchia dei soggetti non più tenuti per mezzi è al nucleo della tensione religiosa dell'amico della nonviolenza e tra questi ci sono anche i viventi non umani, a partire dagli (ma non a concludere con) animali. Non essendo solo un atto di omaggio, dice Capitini, ma di celebrazione di amicizia e vicinanza cosmica (Capitini 1959: 6), la scelta vegetariana avvicina alla liberazione attraverso due linee direttrici: la prima nasce dalla consapevolezza dell'oppressione degli animali, del tutto in potere dell'uomo e come tali impossibilitati a liberarsi con mezzi propri; la seconda riconosce la possibilità che la relazione nonviolenta tra umani e nonumani desti qualità inedite, qualità che resterebbero chiuse se agli animali nonumani, la cui vita è stroncata dalla violenza umana, non viene data la possibilità di esistere e svilupparsi.

Riguardo il primo punto, vale la pena ricordare che Capitini diventa vegetariano con un atto di protesta contro la violenza fascista: se il fascismo teneva in così poco conto la vita delle persone, l'antifascista affermava il valore di ogni essere. Assumendo con il tempo il vegetarianesimo come scelta valida in sé, Capitini vi vede una delle forme di lotta all'oppressione, dal forte valore educativo, grazie a cui viene riaffermato che

> Non guardiamo al punto di partenza, che può essere diverso tra noi e lui [l'animale], e pieno di limiti; ma al punto di arrivo comune, una realtà liberata che comprende tutti (Capitini 1959: 5).

Questo richiede il superamento delle distinzioni qualitative tra umani e altri viventi, non per cancellare le differenze, ma per metterle in movimento verso l'orizzonte unificatore della compresenza. È proprio nel segno dell'apertura religiosa attuata dagli umani che scelgono di non uccidere animali (anche) a scopo alimentare che entrambi i soggetti si inseriscono dinamicamente nel processo di tramutazione e cominciano a muoversi verso modi di essere inediti, tutti da scrivere. Cosa impedisce di pensare che il corpo e la mente di chi non mangia cadaveri non siano più puri, in grado di liberare energie più alte, poiché sprigionate dal cibo che ha il valore aggiunto di non essere tratto da vite stroncate? Questa è la tesi dei sostenitori di diete alternative come la crudista o la fruttariana e vengono anticipate dagli interrogativi capitiniani.

In modo analogo, quali doti può sviluppare l'animale che non ha più da temere la violenza? Quali forme di intelligenza, ma anche di vita morale, che ad oggi non riusciamo a scorgere, potrebbe trar fuori l'animale a cui venga concessa un'esistenza non interrotta bruscamente dall'uccisione, non umiliata dalla sofferenza, non dimezzata dal timore della persecuzione? Non sappiamo quali novità radicali, nell'ottica della liberazione, potrebbe portare una relazione completamente nuova, rispettosa e aperta, a quali livelli di soggettività possano accedere forme di vita finora considerate solo cose. Se Capitini, racconta, aveva notato quali trasformazioni può comportare per un gatto convincersi di non aver da temere dagli umani, è interessante leggere l'opinione di un'etologa contemporanea, Barbara Smuts, che si esprime in modo curiosamente analogo a proposito delle "persone non umane":

> La mia vita mi ha persuaso che le limitazioni presenti nei nostri rapporti con altri animali non dipendono dalle loro deficienze, come tanto spesso presumiamo, ma dalle nostre

> idee ristrette su ciò che essi sono e sul tipo di rapporto che possiamo avere con loro […] credo fermamente – e la mia esperienza con altri animali conferma questa convinzione – che trattare i membri di altre specie come persone, come esseri con un potenziale molto superiore alle nostre normali aspettative, faccia venire in luce quanto c'è di meglio in loro; e che questo meglio contenga doni imprevedibili (Smuts 2000: 142-143).

Con il vegetarianesimo, Capitini apre uno dei più interessanti filoni della riflessione religiosa, del tutto minoritaria nelle confessioni monoteiste, mostrando come l'atto religioso, in quanto aperto a un divenire liberante per tutti, nascendo dalla nonaccettazione del reale, si muove verso un orizzonte illimitato che non esclude nessun essere venuto alla vita.

Riferimenti bibliografici

Calogero, Guido
1972 *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, Milano, Marzorati.

Capitini, Aldo
1948 *Il problema religioso attuale*, Parma, Guanda.
1953 *Il fanciullo nella liberazione dell'uomo*, Pisa, Nistri Lischi.
1957 *Discuto la religione di Pio XII*, Firenze, Parenti.
1959 *Aspetti dell'educazione alla nonviolenza*, Pisa, Pacini Mariotti.
1966 *Severità religiosa per il Concilio*, Bari, De Donato.
1969 *Il potere di tutti*, a cura di N. Bobbio, Firenze, La Nuova Italia.
1995 *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Martini, Perugia, Protagon.

Smuts, Barbara
2000 in Coetzee, John Maxwell, 1999, *The Lives of Animals*, Princeton, Princeton University Press; tr. it. Di F. Cavagnoli e G. Arduini, 2000, *La vita degli animali*, Adelphi, Milano.

Filippo Silvestri

KIERKEGAARD, L'ESISTENZA CRISTIANA E LA SUA COMUNICAZIONE INDIRETTA

Rendere attenti alla realtà religiosa
della realtà cristiana ma senza autorità.

1. Il rapporto di Kierkegaard con la scrittura si potrebbe riassumere in un passaggio tra la verità in ragione della sua complessità paradossale e la sua possibile rappresentazione. All'inizio di *Timore e Tremore* Kierkegaard ricorda in rapida e diversa successione i dilemmi che Abramo vive, perché gli è impossibile condividere il progetto sacrificale che si avvia a compiere, difficoltà di condivisione con Isacco, con Sarah, con chiunque possa offrirgli una sponda compiacente alle sue intenzioni omicide. Questa impossibilità ecumenica si intreccia con la necessità di uno svezzamento: Isacco è di fronte ad Abramo come un bambino di fronte alla madre, che sa che non ci sono margini per evitare la separazione, con i risvolti brutali che la cosa comporta. Qui si avvita il nucleo del problema rappresentativo, secondo le coordinante riconducibili a Kierkegaard: con quale maschera orripilante mostrerò a chi devo svezzare, tutta la durezza della vita, se si avrà la pretesa di viverla veramente? Kierkegaard:

> Quando il bambino deve essere svezzato, la madre si tinge di nero il seno, perché sarebbe cosa crudele che esso restasse desiderabile quando il bambino non deve trarne nutrimento. […] Quando il bambino, divenuto grande, dev'esser svezzato, sua madre nasconde pudicamente il seno e il bambino non ha più madre […] Quando il bambino dev'essere svezzato, anche la madre è triste, pensando che il suo figliolo ed essa saranno sempre più separati; che il bambino, prima sottoposto al suo cuore, poi cullato sul suo seno, non sarà mai più tanto vicino a lei. […] Quando il bambino dev'essere svezzato, la madre fa ricorso ad un più forte nutrimento perché il bimbo non muoia. (Kierkegaard 1983 [1843]: 35-36).

Queste varianti sullo svezzamento raccontano non solo il dolore di Abramo, che non sa come separarsi da Isacco, ma descrivono in estrema sintesi anche i diversi scenari in cui prende forma la scrittura di Kierkegaard, per tanto che il suo scrivere sia sotto diversi aspetti un modo estetico, etico, a volte religioso di svezzare sé come il suo *singolo lettore*, per mettersi-metterlo di fronte alla feroce verità del Cristianesimo, religione fatta di sacrifici solitari, se vissuta con quel rigore che non ammette infingimenti, mezze misure. Proprio la questione delle maschere da indossare, se si vuole svezzare qualcuno, per introdurlo alla vita cristiana, crea non poche difficoltà di interpretazione della lettera kierkegaardiana, intanto perché chiunque legga Kierkegaard è di fronte ad un limite che è sempre in gioco e che Kierkegaard così descrive nelle sue *Briciole di filosofia*:

> Ci fu un popolo molto esperto nella conoscenza della divinità: questo popolo pensava che vedere Dio era morire. Chi comprende questa contraddizione del dolore: che il non rivelarsi è la morte dell'amore e che il rivelarsi è la morte dell'amato? (Kierkegaard1993 [1844]: 215).

Ci sono dunque margini per una rivelazione che possa essere condivisa e non comporti contestualmente ed invece almeno la morte di uno dei due amanti? E' possibile l'amore in questi casi, quando di mezzo c'è un Dio che si rivela a condizione che chi lo adora, muoia? E che tipo di rivelazione è una rivelazione, che implica la morte di chi dovrebbe assistere a questa rivelazione? E' una rivelazione? E' possibile una rivelazione? Oppure tutto il Cristianesimo, se vissuto al limite, se deve essere raccontato, mostrato, ha bisogno sempre di una maschera (fatta di pseudonimi) che sia capace di rivelare, ma solo in controluce, secondo un gioco di specchi che rifrangono sempre in forma indiretta e per rimandi una verità che non si può vedere, guardandola direttamente? E quindi ed infine e per tornare al solo Kierkegaard, in quale misura, oltre la determinazione religiosa della questione, l'immagine che si va delineando nelle sue pagine, corrisponde effettivamente a Kierkegaard, al suo pensiero e non invece ad una delle sue infinite maschere? In quale misura lui stesso si 'rivela' nelle pagine che scrive ed in quale misura si riconosce nelle descrizioni che propone?

Circostanza non di poco conto, la scrittura kierkegaardiana è caratterizzata da un forte taglio ironico. Di più e per sua esplicita dichiarazione, di Kierkegaard, la lunga fenomenologia dei personaggi estetici ed etici, che fanno da preludio non dialettico al salto religioso, rispondono in ultima analisi ad una saga all'insegna del sarcasmo, con una messa in scena ai limiti della farsa, dell'esasperazione dei caratteri rappresentati. I piani infiniti in cui si dispone la scrittura kierkegaardiana intersecano certamente due ordini di considerazioni: la sperimentazione psicologica, dove i protagonisti immaginati sono 'messi alla prova' attraverso un'esasperazione delle loro prerogative, mentre d'altra parte questo teatro psicologico degli estremi viene messo insieme con impliciti fini dissacranti, quasi Kierkegaard volesse spingere avanti fin sul proscenio tutta la fantasmagoria ridicola dei mancati valori, siano essi interpretati da un Don Giovanni amante compulsivo, come ancora e diversamente da un marito ligio ai doveri matrimoniali. La scrittura kierkegaardiana risponde alla prerogativa speculare, cui spesso Kierkegaard si richiama, perché le pagine da lui scritte, funzionano come specchi, dove ognuno può vedere riflesso sé come un santo o come una scimmia. Dove sia Kierkegaard, nelle *carte da lui pubblicate quando ancora in vita*, che non abbiano uno scopo esplicitamente edificante, è difficile dirlo: le mancate rivelazioni, le rivelazioni impossibili trovano una loro essenziale variante in una scrittura pseudonima, che nasconde per rifrazioni appunto speculari il vero autore del caleidoscopio psicologico messo in scena ad uso e consumo del suo tempo, della sua generazione.

2. È noto come la scrittura kierkegaardiana sia pseudonima o almeno in parte, se ci atteniamo alle indicazioni dello stesso Kierkegaard (1995 [1851]: 25) e se ricordiamo con lui come quella letteratura pseudonima si inserisca nel ciclo estetico-etico delle sue opere, diversamente dalla religiosa, da lui autorialmente riconosciuta, in ragione della sua firma esplicita. Ma che significato hanno gli pseudonimi, quale funzione? Perché non mettere il proprio nome, perché mostrarsi alle volte nelle sole vesti dell'editore? E chi sono gli autori pseudonimi rispetto a Kier-

kegaard? Perché questa distanza tra sé come *quel Singolo* (è lui? E' Regine Olsen?) e tutta la serie degli pseudonimi? Che significato ha questo ritrarsi, che è anche (tra le altre cose) un ritrarsi in un ritratto? Molti dei segreti della *scrittura cristiana non cristiana* di Kierkegaard trovano la loro determinazione enigmatica proprio nella pseudonimia.

Non è che le risposte possano essere immediate, ma alcune si possono provare. Il problema della filosofia di Kierkegaard trova un suo centro metafisico nel *singolo esistente*, insieme con le libertà di cui dispone, libertà che non si concretizzano come si dà una verità oggettiva in quanto possibile argomento di un discorso scientifico. Questo carattere sfuggente della libertà e di chi esiste, che la vive, impone a chi la descrive una messa in scena, che consiste nella costruzione di una serie di tipi (quasi teatrali), a cui è affidato, nella finzione kierkegaardiana, il compito di rappresentare i diversi *stadi* in cui la libertà di un uomo si può realizzare.

Agli pseudonimi corrispondono così una pletora di personaggi, che impersonificano una tipologia umana, rappresentativa di un certo modo di vivere, di esistere, più o meno libero, per cui è come se lo stesso autore pseudonimo delle opere di Kierkegaard fosse parte della messa in scena raccontata nell'opera. Kierkegaard resta sullo sfondo, mentre non è mai nei suoi libri come quel singolo esistente, che è irrappresentabile, perché irriducibile alla tipologia descritta. E' come se, così sottraendosi, Kierkegaard affermasse l'impossibilità di una traduzione letteraria (di qualunque tipo) del singolare, un singolare mai tipico: non c'è *carta di un uomo ancora in vita* che sia in grado di dare una rappresentazione fedele di quanto è ineffabile e l'eccezione che sfugge alle regole semiotiche è tanto Dio come l'uomo, quest'ultimo se considerato a partire dalla sua singola esistenza[1].

Se si ammette come credibile una spiegazione del genere, si può allora iniziare a capire questa disposizione di Kierkegaard a *tenersi* (pseudonimo) *ad una certa distanza* da quanto scrive, definendo *i limiti di ogni attività letteraria* (Kierkegaard 1995 [1850]: 6), sebbene sia lecito intendere la stessa pseudonimia anche in una chiave più larga, perché metafisica. Da una parte, infatti, gli pseudonimi danno spessore esistenziale alle descrizioni dell'umano, tenendolo al riparo dalle cadute logiche in astrazioni prive di personalità, mentre offrono consistenza personale allo stesso pseudo-autore, mettendolo in scena, nel libro che scrive. D'altra parte lo pseudonimo ed i personaggi da lui raccontati, consentono una tipicizzazione dell'esistente con la costruzione di una serie di figure, che consentono di indagare in senso ideale tutte le possibilità, sempre tipiche, di ogni modo di essere umano (questo, se si vuole, l'aspetto metafisico della faccenda).

Gli pseudonimi sono pertanto veicoli fenomenologici, portati fino alle loro estreme conseguenze, quasi Kierkegaard, disegnandoli, li volesse mostrare in tutta la loro inadeguatezza per certi versi ridicola. Kierkegaard è un Socrate moderno, che spinge sulla scena, quasi attirandoli, i suoi interlocutori (immaginari), inducendoli a recitare per intero la loro parte, fino al limite del grottesco. Gli pseudonimi rappresentano un inganno, un gioco, sono parte di una satira[2]. Gli pseudonimi sono i veicoli sperimentali psicologici di una moltiplicazione fenomenologica, che ruota intorno ad un *assoluto* inafferrabile, che è tanto l'esistente come l'Assoluto, se inteso in senso religioso come Dio, come ancora Cristo nella sua contemporaneità con i suoi *discepoli di seconda mano*[3].

Così e rispetto a questa istanza letteraria, la comunicazione che la regge, spetta ad un *poeta* (Kierkegaard 1995 [1851]: 6) tutte le volte almeno in cui non si è all'altezza della prassi che uno

descrive, quasi ogni volta ci fosse uno scarto tra il dire ed il fare, una mancanza conseguente, che impone una serie di *arresti*, secondo una condizione universale dello scrivere (del dire), in ragione della differenza inevitabile tra due prassi (lo scrivere, il parlare e l'agire conseguente), prassi distinte e differenti, una differenza che si acuisce vivendo il Cristianesimo, perché il *predicare* non è mai all'altezza del *razzolare*. In un'escalation edificante, di pseudonimia in pseudonimia, Kierkegaard si avvicina al limite del salto religioso, mai compiendolo in ragione della sua caratura poetica, da *Climacus* ad *Anti-Climacus*, solo per citare i due estremi della fenomenologia pseudonima. Raccontando della sua *attività di scrittore*, Kierkegaard ricorderà:

> Più tardi è uscito un nuovo pseudonimo: Anti-Climacus. Ma proprio il fatto che è uno pseudonimo, significa - ciò che anche il nome indica (*Anti-Cl.*) - ch'egli viceversa pone l'arresto. Tutta la pseudonimia precedente è più bassa dello "scrittore edificante": il nuovo pseudonimo è più alto. Così qui «si fa l'arresto»: si mostra una meta più alta che mi costringe a ritrarmi dentro i miei limiti, che mi giudica mostrando che la mia vita non corrisponde ad un'esigenza così alta e che pertanto la comunicazione è poetica (Kierkegaard 1995 [1851]: 6).

Aut aut: o la disperazione delle estetiche saltellanti da una donna all'altra senza mai compiere una scelta o il salto nella fede, salto quest'ultimo che non è nelle disponibilità di nessuno, perché dono miracoloso che viene da un assolutamente Altro (la grazia e la fede). E pur tuttavia, dati questi limiti, ci si può liberare da soli, alleggerendosi in vista di quel passaggio miracoloso: lo strumento ironico si offre come uno spazzaneve che sposta ai lati l'universo estetico ed etico, incrinando le certezze di ogni scelta comunemente riconosciuta, quasi ciascuna fosse crepata nella sua campana di vetro dalle analisi (ironiche) di uno psicologo (in questo caso e sempre Kierkegaard). Il dubbio cartesiano è un esercizio esistenziale che non finisce mai, perché per Kierkegaard non è solo l'inizio di ogni ragione filosofica, ma costituisce una costante dalla quale non è possibile uscire (Kierkegaard 1983 [1843]: 29-30): applicato ad ogni *stadio sul cammino della vita*, ne mostra i limiti ed i confini, il suo carattere grottesco se assolutizzato come *modus vivendi*, la sua sostanziale mancanza, pochezza, se paragonato con la grandiosità di un salto mortale oltre l'umano nella fede.

Ogni stadio possibile sul cammino della vita acquista così il senso di una *negazione*, che corrisponde a quel 'mai abbastanza', che è proprio dell'esistenza nella sua distanza dall'assoluto divino che è Cristo, unico modello umano-divino irraggiungibile con cui bisogna fare i conti in modo responsabile. Di qui ancora ne consegue che ogni cosa avviene di necessità ed in senso psicologico secondo una sequenza di negazioni (*arresti*) e gli pseudonimi sono altrettanti interpreti di questi momenti negativi, tutti a vario titolo coinvolti in una rotazione intorno ad un pieno assoluto, che cercano ma che non afferrano, piroettando sulle loro posizioni, come Don Giovanni con le sue "infinite" amanti, Don Giovanni che non parla come Abramo, Don Giovanni che cerca il suo infinito nell'infinita numerazione delle sue relazioni erotiche, Don Giovanni che non si piega alla logica delle parole che lo ingabbierebbero nell'etica delle relazioni matrimoniali, Don Giovanni che malinconicamente vive il suo infinito estetico intrattenimento, mai disposto al silenzio di Abramo, che non parla perché pronto ad assassinare in nome del suo infinito amore, eroe della fede al limite del demoniaco, come Don Giovanni fuori legge della

parola, perché le sue azioni non sono comprensibili e le parole che lo potrebbero accompagnare, non suonerebbero mai come giustificazioni plausibili. Don Giovanni come Abramo sono emblematici interpreti della continua negazione di sé e del mondo, sebbene l'uno ruoti su se stesso nella moltiplicazione erotica, mentre l'altro è un *cavaliere della fede*, pronto a sacrificare (negare) tutto, pur di essere all'altezza di quella domanda assoluta, che gli chiede l'olocausto di una vita.

Il corteo dei personaggi si alterna sulla scena esemplare, psicologica e letteraria, pubblicato da *Victor Eremita*, raccontato da *Johannes de Silentio*, in una moltiplicazione fenomenologica, alla quale il singolo Kierkegaard si sottrae, negandosi a sua volta, sebbene questa sia una sottrazione d'altro tenore. La negazione della sua personale presenza nelle opere che pubblica, risponde ad una diversa esigenza, che è quella di fare lui (Kierkegaard) un passo indietro, per poter raccontare il *Cristianesimo* alla *Cristianità* della *Massa-Pubblico* danese, imponendosi le forme del romanzo, del *diario del seduttore*, delle *postille non scientifiche*, perché se si vuole attirare l'attenzione su una verità scomoda e ai limiti della follia paradossale, bisogna allora usare i mezzi che vanno per la maggiore presso la *Folla* dei lettori contemporanei[4].

Il Socrate della verità cristiana deve declinare in forma indiretta tutta la prassi della sua ricerca secondo un andamento maieutico, che circumnavighi le questioni, per sgretolare l'edificio politico contemporaneo che nasconde le durezze del cristianesimo. La comunicazione indiretta coincide con un dialogo che non ha nulla di immediato e che risulta possibile a sua volta solo a chi (Kierkegaard) sa assumere lo stile letterario, il modo della comunicazione comprensibile, la lingua condivisa dai più, rispetto ad un'essenza delle cose che non si può ascoltare, che risulterebbe incomprensibile, se proposta-comunicata direttamente, ammesso che la cosa sia possibile. La comunicazione indiretta corrisponde così ad una scelta letteraria, per essere nel tempo delle proprie parole, quelle comprensibili, condivisibili. Se Socrate diceva ai suoi interlocutori di *non-sapere*, Kierkegaard racconta ai suoi lettori di *non-essere-cristiano*. La *tattica*[5] è simile ed ha funzioni ironiche, satiriche, maieutiche:

> No, un'illusione non si toglie radicalmente in modo diretto, ma soltanto indiretto. Se è un'illusione che tutti siano cristiani e si deve fare qualcosa, lo si deve fare indirettamente: non da uno che predica di se stesso con tono roboante di essere un cristiano straordinario, ma da uno il quale, meglio al corrente, dichiara di non essere cristiano. Si tratta di prendere alle spalle colui che si trova nell'illusione. Invece di procacciarsi il vantaggio di essere il cristiano raro, bisogna lasciare alla vittima dell'illusione il vantaggio di credersi cristiano e di rassegnarsi ad essere chi ne è ben lungi – altrimenti non si riesce a strapparlo all'illusione, ciò che può essere già abbastanza difficile (Kierkegaard 1995 [1850]: 35).

I risultati non sono garantiti. Il successo di *Enten Eller,* del *Diario del seduttore* in particolare, fu estetico, pubblico, astratto: fu un successo di massa. Della verità religiosa di quei giri maieutici nelle forme estetiche ed etiche della sua scrittura, nessuna traccia, nonostante Kierkegaard affidasse contemporaneamente ai suoi *discorsi edificanti* un puntuale controcanto, il necessario *nota bene*.

Ma perché ed al di là dei successi insperati, in ogni caso scrivere? Perché comunicare? E poi con chi? Intanto e secondo una lettura classica e per certi versi acquisita (PIZZUTI 1995) la

scrittura kierkegaardiana è una fuga dalla disperazione: la malinconia, la depressione, la solitudine e le soluzioni onanistiche e solipsiste si configurano alla stregua di un mostro da combattere, per guadagnare una realtà, dalla quale Kierkegaard si tiene lontano, perché estetica, etica, perché estranea alle sue esigenze esistenziali e religiose più stringenti. La scrittura è una via di uscita dalla solitudine ed allo stesso tempo un esercizio di realtà, di relazione, di rapporto con le cose reali. D'altra parte ed in assoluto, sia sul versante estetico-etico (che noi accomuniamo nella stessa matrice "reale"), sia rispetto al salto religioso, la posizione di Kierkegaard resta quella del "poeta", perché uomo capace di descrivere la realtà, senza saperla vivere direttamente, a cui corrisponde una strategia retorica, che è delineata da Kierkegaard a chiare lettere:

> Si comincia direttamente con i lettori singoli, pochi – ed il compito allora ossia il movimento è quello di raccogliere la folla, di procacciarsi un astratto: il pubblico. Si è COMINCIATO di qui, *in modo maieutico*, con un colpo sensazionale e cose simili. Col pubblico che centra sempre dove c'è da arrangiare qualcosa; ed il movimento era, dal punto di vista maieutico, di abbattere la «Folla» ingabbiandola nel «Singolo» inteso in senso religioso (Kierkegaard 1995 [1851]: 9).

È come se Kierkegaard qui descrivesse un movimento classico della filosofia, ogni volta che si sforza, a seconda dei suoi interpreti, di raggiungere la 'cosa in sé' perché la più 'semplice', in questo caso, nel caso-Kierkegaard, quel "Singolo" a cui sempre lui si rivolge, abbandonando le astrazioni del "pubblico", un pubblico astratto quanto l'assoluto hegeliano, un'astrazione che non ha nulla di personale e che resta fuori del Cristianesimo che è relazione singolare con qualcuno che esiste veramente, che c'è realmente (in senso aristotelico), qui di fronte a me che scrivo, mentre a lei/lui mi rivolgo. Superare la folla riducendola alla responsabilità concreta e reale del singolo: questo l'obiettivo religioso di una scrittura maieutica, indiretta, estetica ed *arrangiata*, un gancio capace di innescare un movimento che semplifichi (complicando) nella direzione del singolo. La scrittura, lo abbiamo ricordato, risponde in modo strumentale ad una "tattica" (Kierkegaard 1995 [1850]: 14), è solo letteratura, è un invito indiretto a porre attenzione alla radicale difficoltà del Cristianesimo, senza i toni seri ed autoritari di un monito lanciato dal pulpito, perché Kierkegaard è senza autorità, perché lui stesso non è un cristiano: «Che io era «senza» autorità l'ho accentuato fin dal primo momento e l'ho ripetuto stereotipamente: considero me stesso piuttosto un *lettore* dei miei libri, non l'*autore*» (Kierkegaard 1995 (1851): 12). Kierkegaard è un esteta, uno scrittore, è un poeta che mette in scena la saga degli pseudonimi nel tempo della Cristianità danese. Kierkegaard non è alla ricerca di seguaci e non gli interessa un pubblico. Kierkegaard si nasconde dietro le sue pseudonimie, scrivendo, facendo la parte dell'esteta (maieutico), perché l'attività estetica è «quella dell'incognito» (Kierkegaard 1995 (1859): 45).

Dunque a chi si rivolge indirettamente Kierkegaard? Se ci fermiamo a quanto appena letto, a se stesso, a quel sé a cui non riesce a dare del "tu":

> […] la mia malinconia ha per molti anni lavorato a far sì che io non potessi riuscire a dare del "tu" a me stesso nel senso più profondo. Fra la mia malinconia e il mio "tu" c'era tutto un mondo di fantasia. È questo mondo fantastico che ora in parte ho cavato da me con i miei Pseudonimi (Kierkegaard 1948-51, vol. I: 323).

Johannes Climacus scrive a Kierkegaard, così come Vigilius Haufniensis insieme con tutti gli altri autori, psedunomini. Molti scrittori ed un solo destinatario: Kierkegaard. I suoi libri non sono destinati alla Massa-Pubblico-Cristianità, ma a quel Singolo, che può tanto essere il padre, la Olsen, Mynster, ma che alla fine è lui, Kierkegaard. Del resto su di una certa costituzione dell'io Kierkegaard era stato chiaro, almeno nella sua apertura della *Malattia mortale*, quando scrive:

> L'uomo è spirito. Ma che cos'è lo spirito? Lo spirito è l'io. Ma che cos'è l'io? E' un rapporto che si mette in rapporto con se stesso oppure è, nel rapporto, il fatto che il rapporto si metta in rapporto con se stesso; l'io non è il rapporto, ma il fatto che il rapporto si mette in rapporto con se stesso (Kierkegaard 1991 [1849]: 11).

Il tratto antropologico appena descritto non deve tuttavia risultare fuorviante. Per quanto sia chiara la determinazione dell'umano come relazione del sé con sé, questo non significa che tutto si giochi nella bolla solipsistica, in cui si svolge la relazione descritta e questo per due ragioni diverse, almeno nella fenomenologia kierkegaardiana. La prima delle ragioni menzionate è che "la tentazione offerta della realtà" come luogo di soluzioni facili e di mezzo testimonia come il rapporto con ciò che avviene veramente sia se non altro una fonte di continue tensioni mai risolte, che dicono di una relazione ininterrotta al di là del sé con sé. D'altra parte Kierkegaard ammette la possibilità di una comunicazione diretta, che si giochi nella coscienza singola, nella sua relazione con Dio, in un rapporto che in modo pietistico (Mikulová Thulstrup 1981: 173-222) non ha bisogno di mediazioni perché all'insegna di un continuo *redde rationem,* che non ammette infingimenti, realtà e pseudonimi dilazionanti.

Del resto è lo stesso Cristianesimo ad essere una comunicazione di esistenza, senza mediazioni letterarie, perché testimonianza, perché religione dell'impegno e delle responsabilità. Nell'interpretazione al limite sostenuta da Kierkegaard il Cristianesimo è un'esperienza ieratica, è un viaggio silenzioso che si compie senza un pubblico, lontani dal successo, dalla fama, dalla massa, senza una famiglia, una moglie, un amante, un'amata. Il Cristianesimo coincide con una vita ai limiti del sacrificio di tutto quello che si può avere di più caro: è una prassi martiriologica da realizzare facendo satira su tutto, ironizzando fino al limite della rassegnazione, toccando di continuo il malinconico, con tutti i rischi della disperazione, le cadute nel demoniaco di una mancata fede, saltando al buio, perché *aut aut*, *enten eller*: o si fa il Don Giovanni dalle mille amanti o si fa la parte del bravo marito oppure e ancora (e lì bisogna saltare oltre ogni logica plausibile) si fa la parte (che non è una parte) dell'assassino silenzioso, che viaggia verso il monte dei sacrifici, senza capri espiatori al seguito, senza parole che giustifichino, senza la solidarietà di nessuno, con il coltello tra i denti, seguendo una voce che dà, che toglie, che nessuno sente:

> Questo è il caso di Abramo; egli può dir tutto, eccetto una cosa, e, quando non può dirla in modo da farsi intendere, non parla. La parola conforta, perché mi permette di tradurmi nel Generale. Abramo può dire le più belle cose di cui sia capace la lingua umana, circa il suo amore per Isacco. Ma ha un'altra cosa nel cuore: ha una cosa più profonda, la volontà di sacrificare suo figlio, perché così è messo alla prova. […] Egli non può

> parlare. Non parla nessuna lingua umana. Nemmeno se sapesse tutte le lingue della terra, nemmeno se le persone care lo comprendessero, nemmeno allora potrebbe parlare; egli parla una lingua divina, egli *parla le lingue dello Spirito*. […] Egli *non può* parlare. Perché non può dare la spiegazione definitiva (in modo tale che sia intelligibile) secondo la quale si tratta di una prova, ma (da notarsi) di una prova nella quale la tentazione è costituita dalla morale. L'uomo, in una situazione simile, è un emigrante dalla sfera del Generale (Kierkegaard 1983 [1843]: 125-127).

Nella realtà difficile ed eroica ai limiti dell'impossibile, che comporta il Cristianesimo se inteso in modo pietistico, se vissuto nella contemporaneità con Cristo, tutta la comunicazione indiretta ed i suoi significati svolgono le loro funzioni, perché chi scrive, non vive cristianamente, perché il cristiano testimonia (con le sue azioni) e non comunica, perché il Cristianesimo è affare di singoli e non una religione di massa. L'insistenza in alcuni momenti di *Timore e tremore* sul silenzio di Abramo rispetto ai suoi intenti in quanto testimonianza, *atto dell'amore* che lo attende e lo coinvolge, coincide con un richiamo ad un silenzio che si deve tanto all'impossibilità di comunicare direttamente quanto è impossibile dire ragionevolmente, avendo la pretesa di un ascolto comprensivo, quanto alla costitutiva dimensione personale e silenziosa, mai tergiversante, che Kierkegaard interpreta con il rigore che lo costringe chiuso nelle celle di *Victor Eremita*. Esistere in modo cristiano non impone uno spettacolo da dare, ma corrisponde ad un impegno irresponsabile (nel caso in cui si tratti di essere responsabili di fronte ad un uomo), il tutto sempre al limite, nel silenzio che attraversa la propria vita, nel rapporto paradossale e contemporaneo con Dio.

D'altra parte, sul piano indiretto della comunicazione, giocano un ruolo di primo piano alcune suggestioni aristoteliche (Fabro 1981: 27-53). La prima di peso specifico è una certa professione di realismo fatta da Kierkegaard, che va di pari passo con la convinzione che l'inizio della filosofia coincida con una *meraviglia* ontologica, che non è necessariamente umana e non risponde ad un dubbio logico. Questo realismo, se inteso alla stregua di un richiamo al carattere sorprendente della vita, coincide con l'affermazione di un'impossibile convenzione, con il rifiuto di ogni possibile accordo politico e linguistico, circostanza importante, se si considera la prospettiva paradossale dalla quale Kierkegaard guarda al Cristianesimo, come ad un *evento* che si consuma nel tempo-non-tempo di un *momento*, per poi durare una vita secondo una verità che è *trascendente* perché non umana, almeno secondo una quota-parte importante della sua fenomenologia. La *realtà* di matrice aristotelica si configura in questo modo come un'istanza costitutiva di senso esistenziale dal forte carattere *singolare*, a cui non corrisponde nessuna determinazione logica e dialettica (linguistica), che possa offrire il tempo a qualcuno, per poter avvicinare ogni momento eccezionale ad una possibile spiegazione ragionevole, che possa risultare comprensibile ai più. Questa fenomenologia reale dei momenti folgoranti ed eccezionali in ragione della loro singolarità è fuori-tempo e non ammette racconti, che non tradiscano l'eccezionalità che non si *ripete* e che quindi non si racconta.

La seconda circostanza aristotelica ha invece a che fare con un passaggio contenuto nella *Retorica*, dove Aristotele ragiona intorno alla *pistis*, come a quel momento in cui chi parla deve sapere gestire le diverse tecniche fondamentali nella costruzione della convinzione dell'altro: se voglio persuadere qualcuno, devo allora parlare-scrivere in un certo modo (Piazza 2008: 47-51).

In questi casi la questione è di metodo ed è legata al piano retorico: come faccio a rendere più forte la mia tesi, indebolendo quella dell'altro, quasi fossi in un dibattito giudiziario e come funziona in generale la cosa? Si consideri questo passaggio della Piazza, che commenta Aristotele e si cerchino assonanze teoretiche con le posizioni di Kierkegaard, a nostro avviso evidenti, se misurate con la scomparsa dell'autore reale dietro gli pseudonimi e soprattutto con il problema più generale del *rendere attenti* alla questione dibattuta e non al sé che la dibatte:

> La *pistis* si realizza, infatti, «per mezzo del carattere quando *il discorso è detto in modo da rendere degno di fede colui che parla*" (*Rhet.* 1356a 4-6). Si badi bene, non è la fama dell'oratore a rendere credibile il suo discorso ma il discorso stesso, o meglio, il modo in cui il discorso è pronunciato, a render degno di fede (e dunque credibile) colui che pronuncia il discorso. La persuasività, ribadisce ancora una volta Aristotele, «deve risultare proprio dal discorso e non dalle opinioni preesistenti su che tipo sia colui che parla» (1356 8-10) (Piazza 2008: 49-50).

Forse proprio ragionando a partire da questi passaggi aristotelici si può misurare la difficoltà del progetto kierkegaardiano, nella misura in cui ruota intorno all'ambizione capovolta di distogliere lo sguardo del pubblico-massa da sé, perché ci si concentri sulle difficoltà terribili che il Cristianesimo comporta e come questa distorsione si compia attraverso un raffinamento retorico del discorso letterario, fino alla sua comunicazione indiretta, dietro la quale scompare l'autore del testo. A tutto questo si aggiunga come parte della produzione kierkegaardiana si svolga quasi avesse come teatro una vera e propria aula giudiziaria, dove le parti si confrontano per discutere della colpevolezza, dell'innocenza di chi si professa cristiano, secondo parametri esistenziali, la cui interpretazione (anche giuridica) non vede punti di accordo possibili. L'opera letteraria di Kierkegaard si costituisce così secondo uno sforzo che va in direzioni diverse. La prima è per certi versi classica e corrisponde all'ambizione di ogni scrittore, che si perda il senso del suo essere l'autore di una storia che si vuole diventi il mondo fantastico-reale, in cui si vuole immergere il lettore. D'altra parte questa ambizione letteraria è legata a precisi auspici maieutici, quasi ogni volta quello che si comunica indirettamente rappresentasse il viatico per un ritorno a se stessi e alle proprie verità e bugie, senza giocare di rimbalzo restituendo tutto all'autore, senza addossare a lui facili psicologie che tradirebbero le sue nevrosi, senza alcun coinvolgimento in proprio.

La scrittura indiretta kierkegaardiana resta corrosiva e negativa, negando l'immediato estetico (Kierkegaard 1995 [1859]: 46). La scrittura per Kierkegaard è un inganno, che corrisponde a sua volta ad una dialettica della scalata (*climax*) retorica in direzione di una verità che non si racconta, non si comunica ma si vive direttamente nel momento delle scelte (anche omicide) che si compiono in questa vita per l'eternità. E qui il punto di confine al limite tra la follia omicida e la santità: chi è Abramo che sacrifica tutta la sua vita e quella del figlio, un santo o un pazzo? Chi lo può aiutare a scegliere tra la vita e la morte in quella terra di Moriah in cui regna il silenzio divino, dove non ci sono voci umane che siano in grado di consigliare dissuadendo? Non c'è nessuno, se non chi può raccontare in modo indiretto l'eccezionalità di una serie di eventi, rispetto ai quali ciascuno se singolarmente preso, può essere contemporaneo, a condizione che sappia mettere in ridicolo se stesso con le sue pretese estetiche ed etiche, perché

non c'è amante, matrimonio, *vino* e *veritas* che tengano nella terra di Moriah, dove si viaggia attraverso il silenzio delle proprie scelte, che nessuno può condividere.

3. Dunque, quella di Kierkegaard, è in ultima analisi una scrittura esistenziale e soggettiva, una scrittura che non si presta a nessun indottrinamento, perché non ha nulla di oggettivo, se questo oggetto è inteso scientificamente. Del resto la stessa scrittura non ha il valore di una testimonianza, perché una comunicazione diretta dell'esistenza di Dio spetta ad un Apostolo in ragione della sua essenziale eterogeneità (rispetto all'umano), spetta come tale alle sacre scritture (insomma alla Bibbia), mai come tale ad un *poeta dell'esistenza*, incapace a suo dire di un salto nella fede, che è proprio di chi è pronto a rinunciare a tutto, perché crede che tutto gli sarà restituito. La scrittura kierkegaardiana è estetica maieutica della rappresentazione di sé come in uno specchio, è lo strumento speculare per vedersi all'opera come in un caleidoscopio di immagini, come Kierkegaard nella parte di Climacus e di Anticlimacus, per vedere sé come un altro, prima ancora di vedere un altro, il suo lettore, comparire all'orizzonte nella sua scrittura (Colette 1994: 99 e ss.). La comunicazione indiretta è un dialogo aperto con sé e con il suo lettore e non implica alcuna *comunicazione di sapere* (diretta), perché tutto il comunicare in modo indiretto è *comunicazione di possibilità*, nelle disponibilità di chi se ne voglia appropriare, secondo il proprio volere, secondo la propria disponibilità attiva ad esser conseguente rispetto a quanto viene comunicato.

Resta indiretta ogni comunicazione che si presenta nella forma ambigua e soggetta a possibili fraintendimenti, che è tipica del modo di rappresentare le cose secondo un taglio ironico: in un'epoca, quella di Kierkegaard, in cui tutto quello che si dice, lo si dice e scrive in modo diretto perché oggettivo, la trasversalità di una scrittura ironica offre sponde ermeneutiche diverse, mentre si costituisce come la giusta materia semiotica con cui sfumare un ritratto dell'esistente, che non può essere tratteggiato con linee troppo nette. Del resto lo stesso ruolo dello scrittore, questa professione non professione, offre a Kierkegaard un margine di fuga e di disimpegno da un mondo, che si prende troppo sul serio, soprattutto se ragiona intorno allo spirito assoluto di una storia.

D'altra parte quando entra in gioco un oggetto così delicato, come è la *vita interiore* di ciascuno, si inizia allora a gestire un oggetto-soggetto complesso, perché essenzialmente segreto, siccome appartiene a ciascuno in modo singolare, secondo modalità eccezionali. Come affrontare un argomento ineccepibile, se non provando ad avvicinarlo in maniera indiretta? Non disponendo di un vocabolario universale, qualunque linguaggio si decida di usare, non potrà svolgere la sua funzione, se non rappresentando in modo indiretto quanto ciascuno vive direttamente senza bisogno di parole per dirselo. Così e d'altra parte ogni comunicazione indiretta impone un movimento riflessivo. Non trattando di una trasmissione di sapere, chi comunica in modo indiretto è come se restituisse all'altro che lo ascolta (lo legge) il compito di fare i conti, se crede, se vuole, con se stesso. Non essendoci una comunicazione di sapere oggettivo, la materia del contendere è esistenziale, da cui ne consegue la ri-flessione su se stessi, il vedersi come in uno specchio, il non potere mettere da parte quanto letto, ascoltato, come fosse qualcosa di oggettivo, che vale per tutti e quindi per nessuno.

La trasmissione indiretta di un discorso sull'esistenza impone infine un arresto, perché il messaggio non appare immediatamente chiaro in ragione del suo significato. Date certe assonanze che sembrano chiamare in causa ciascuno, ogni singolo è costretto a guardarci dentro, per quel tanto che lo ri-guarda, fatta salva tutta l'accortezza di una comunicazione indiretta: non sto parlando di te, né tanto meno di me stesso e se la cosa risultasse tale, se così fosse, sarebbe solo in modo indiretto, secondo il modo tipico di uno specchio, che riflette le cose capovolte, per cui ciascuno vede se stesso ma non direttamente, ma secondo un'immagine ribaltata per cui ciò che si crede essere a destra, risulta invece essere a sinistra. In ogni caso questo richiamo alla riflessione esistenziale nella scrittura kierkegaardiana sfugge ad ogni possibile obiezione, che rimproveri a chi rivolge questo invito una certa seriosità di intenti, perché dall'altra parte non c'è un uomo dotato di autorità, tanto meno un santo o un cavaliere della fede, quanto piuttosto un poeta dell'esistenza, un Socrate moderno (Malantschuck 1987: 115), privo di un'identità, perché moltiplicato in una girandola di pseudonimi. Certamente una scrittura come quella kierkegaardiana vive dell'eccezione singolare (Kierkegaard) che si fa scrittura, ma nulla toglie alla potenza di quel particolare di poter diventare un universale, secondo quella tipicizzazione psicologica di cui abbiamo detto: il particolare si trasfigura in una forma universale e l'universale che ne consegue, in ragione della sua genesi, non ha connotazioni astratte, ma gode di una certa concretezza (Ricoeur 1975: 190, 265, 288).

Note

1 Su questa caratterizzazione del linguaggio come strumento costitutivamente insufficiente, se inteso a rappresentare quanto esistenzialmente si dà come irrappresenatbile e su una sua caratterizzazione per certi versi romantica, si veda Sløk 1995: 60 e ss.

2 Kierkegaard si definisce, retrospettivamente, un scrittore satirico: "Ciò di cui fra l'altro c'era bisogno era una satira pia. Questa io ho rappresentato con degli pseudonimi, neppure questo mi sono risparmiato" (Kierkegaard 1995 [1850]: 15).

3 Su questa fenomenologia dei *discepoli* di Cristo *di seconda mano*, in ragione della loro responsabilità non dilazionata nel tempo della storia, secondo andamenti dialettici necessari e poco responsabili, si veda Kierkegaard 1993 [1844]: 246-258. Su questa "contemporaneità" si veda inoltre il numero monografico dedicato all'argomento da N. Thulstrup in *Academiæ Kierkegaardiensis*, Tomus VI, 1984-85.

4 È bene sottolineare la circostanza per cui il confronto di Kierkegaard con il suo tempo cristiano è certamente quello polemico con una diffusione di massa del messaggio evangelico, cosa che certamente poco lo convinceva, ma è anche all'insegna di uno scontro teologico, che non si risolve in un confronto teoretico (alto) con il solo Hegel, quanto piuttosto con l'intera dottrina della chiesa danese, secondo la tradizione a lui contemporanea. Sul punto si veda J. Pedersen 1978: 27-57.

5 Di "tattica" Kierkegaard scrive esplicitamente in un *Supplemento* di poco successivo all'uscita di *Esercizio del cristianesimo*. Si veda Kierkegaard 1995 [1850]: 14-18.

Riferimenti bibliografici

Bertung, Birgit
1989, *Kierkegaard – Poet of existence*, Copenaghen, C. A. Reitzels.

Clair, André
1976 *Pseudonymie et paradoxe*. La pensée dialectique de Kierkegaard, Parigi, Vrin.

Colette, Jacques
1994 *Kierkegaard et la non-philosophie*, Parigi, Gallimard.

Fabro, Cornelio
1981 *Aristotle and Aristotelianism*, in N. Thulstrup, M. Mikulovà Thulstrup, *Kierkegaard and great traditions*, "Bibliotheca Kierkegaardiana", 6, Copenaghen, C. A. Reitzels Boghandel A/S.

Kierkegaard, Søren
1948-51 *Diario*, a cura di C. Fabro, 3 voll., Brescia, Morcelliana.
1983 [1843] *Timore e tremore*, tr. it. a cura di F. Fortini e K. Montanari Guldbrandsen, Milano, Edizioni di Comunità.
1991 [1849] *La malattia mortale*, tr. it. a cura di M. Corssen, Milano, Mondadori.
1993 [1844] *Briciole di filosofia*, tr. it. a cura di C. Fabro, Firenze, Sansoni.
1995 [1859] *Il punto di vista della mia attività di scrittore*, tr. it. a cura di C. Fabro, Casale Monferrato (AL) Piemme.
1995 [1851] *Sulla mia attività di scrittore*, tr. it. a cura di C. Fabro, Casale Monferrato (AL), Piemme.

Malantschuck, Gregor
1987 *Kierkegaard's way to the Truth*, Montreal, Inter Editions.

Pedersen , Jensen
1978 *Kierkegaard's view of scripture*, in N. Thulstrup, M. Mikulovà Thulstrup, *The sources and depths of faith in Kierkegaard*, Copenaghen,C. A. Reitzels Boghandel A/S.

Piazza, Francesca
2008 *La retorica di Aristotele*, Roma, Carocci.

Pizzuti, Giuseppe Mario
1995 *Invito al pensiero di Kierkegaard*, Milano, Mursia.

Ricoeur, Paul
1975 *La métaphore vive*, Parigi, Seuil.

Sløk, Johannes
1995 *Kierkegaard. Penseur de l'humanisme*, Editions de l'Orante, Paris.

Suozzo, Pietro
2004 *La comunicazione in Kierkegaard*, Genova, Edicolors.
Thulstrup, Niels

1984-85 *Academiæ Kierkegaardiensis*, Tomus VI.

Mikulová Thulstrup, Marie
1981 *Pietism*, in N. Thulstrup, M. Mikulovà Thulstrup, *Kierkegaard and great traditions*, "Bibliotheca Kierkegaardiana", 6, Copenhagen, C. A. Reitzels Boghandel A/S.

*LA FEDE RELIGIOSA, LA CHIESA CATTOLICA, L'ECUMENISMO UMANISTICO**

Ciò che ho detto sopra riguardo alla lotta contro il dogmatismo nel marxismo si riferisce non solo alla dottrina in quanto tale, ma anche al rapporto di questa con le altre correnti di pensiero e di azione in campo sociale. E questo significa, fra l'altro, che nel momento in cui decido di svelarmi a mia moglie verso la fine della mia vita, ho l'obbligo di raccontare di come mi sono rapportato a queste problematiche. Ciò è ancor più doveroso in un paese come la Polonia, dove la religione gioca un ruolo importantissimo, tanto che alcuni identificano grossolanamente "l'essere polacco" con "l'essere cattolico". Un nonsenso sotto molti punti di vista, ma tralasciare questo argomento in riflessioni come le nostre non è possibile, fosse anche per la "smerciabilità" di questo punto di vista in certi ambienti della nostra società.

Pongo prima una domanda in forma tradizionale, anche se non la ritengo la migliore e ne proporrò un'altra variante in seguito: credente o non credente, senza limitare la questione solo al credo cristiano?

Rispondo: non credente, non nel senso di ateismo, ma di agnosticismo. Spiego il significato di questa distinzione.

Le persone che non credono nell'esistenza di Dio o nelle entità e forze sovrannaturali generalmente si definiscono atee. Intendendo con ciò l'essere consapevoli che Dio e le forze sovrannaturali non esistono. È cosa generalmente accettata e questo atteggiamento affonda le sue radici nel periodo dell'Illuminismo. Anch'io ero convinto di essere ateo. Dopo diverse riflessioni sulla questione, sono giunto alla conclusione che sia una affermazione imprecisa.

Non nel senso che Dio veramente esiste ma, secondo logica, non possiamo affermare che Dio non esista. Per il semplice fatto che la scienza e la fede si trovano su piani diversi e che non si intersecano, riguardo al primo piano possiamo (volontariamente) fare affermazioni e discutere in modo sensato, invece in riferimento al secondo possiamo soltanto ascoltare e certamente comprendere le affermazioni, senza però la possibilità di controbattere a esse, dal momento che parliamo lingue diverse, mutuamente inintelligibili.

Usando una metafora, siamo come due schermidori che brandiscono le sciabole, senza mai ferire l'avversario che si trova su un piano sghembo rispetto al nostro e che quindi non ha nessun punto di intersezione con esso. Se si tratta di duelli verbali, la situazione degli schermidori

* Capitolo 10 del libro di Adam Schaff, *Książka dla mojej żony. Autobiografia problemowa* (*Lettera a mia moglie. Autobiografia problematica*), Varsavia, Wydawnictwo JJK, 2001; trad. it. di Andrea De Carlo.

è molto comoda: possono chiacchierare quanto vogliono, persino conseguire la vittoria sul loro piano di pensiero, solo che l'avversario, che ascolta pazientemente i loro discorsi intricati, non può restare ferito da questi: essi non lo toccano. I filosofi, quando sono persone gentili e beneducate, rispondono in tali casi "non capisco", pur comprendendo perfettamente il senso del discorso con il quale non sono d'accordo. La loro risposta, decifrata, significa: "è una fesseria", o in termini più garbati "è un nonsenso". I neopositivisti del Circolo di Vienna fecero una cosa un po' diversa: considerarono queste proposizioni delle "pseudoproposizioni". E ciò è naturale, se si pensa al fatto che quei signori conversavano sì tra di loro, ma in lingue diverse, cosa che rendeva impossibile la comprensione. Occorre ricordare che ciò è conforme al principio di reciprocità: non solo il mio avversario non può ferirmi, ma anche io non posso ferire lui. E per tale motivo considerare le parole dell'avversario come "fesserie" funziona da entrambe le parti.

Il mio ripiegare nella posizione dell'agnosticismo (ed è stato veramente un ripiegare) è scaturito proprio dalle riflessioni sulla nostra questione e le sue conseguenze logiche. Dichiaro, e lo faccio con convinzione, che ogni sforzo, fatto peraltro da eminenti pensatori, al fine di presentare una prova dell'esistenza di Dio (di cui la storia della filosofia pullula), è da ritenersi non riuscito, considerato che non poteva essere altrimenti, in quanto è impossibile fare un salto tra i piani sghembi della fede e della scienza. D'altra parte, un salto nella direzione opposta, che ha come scopo quello di provare la non esistenza di Dio, è destinato ugualmente al fallimento, per gli stessi motivi del primo. Quindi non è possibile produrre né una prova positiva in questo ambito né tantomeno dimostrare che logicamente il mondo immateriale non esista. Per il credente non è un grande problema, dato che egli lo presuppone a priori. Invece, il non credente dovrebbe dire "non so", proprio quello che l'agnostico afferma, rifiutandosi di entrare in merito a una discussione che non lo riguarda affatto, dal momento che essa trascende il pensiero scientifico e quindi è per lui priva di senso, cosa che per delicatezza non dice apertamente.

Tuttavia, a questo punto devo aggiungere, per amore di giustizia e di verità, che – nel mio caso – recentemente questa presa di coscienza ha "gettato le fondamenta" della mia posizione di agnostico. Essa va oltre la definizione comunemente accettata che l'agnostico non si interessi delle controversie su argomenti non scientifici (o persino antiscientifici), il che comunque mi esime dall'esprimere apertamente ciò che penso di essi, nonostante siano sociologicamente validi. Al momento leggo lavori di fisica e di tecnologia della produzione piuttosto che scritti di scienze sociali riguardanti l'automazione e la robotizzazione. Il fatto è che dai fisici si può imparare qualcosa sull'automazione, che tanto spaventa gli umanisti con le sue conseguenze sociali.

Lungo il percorso mi sono imbattuto in un argomento attualmente di moda in fisica, la molteplicità dello spazio. In realtà ho scoperto con orrore che le mie lacune di matematica non mi consentono di seguire il ragionamento delle moderne teorie fisiche, però fidandomi dei loro autori, ne capisco i risultati. Ebbene, dai modelli matematici è emerso che nello spazio si possono distinguere più dimensioni rispetto alle tre tradizionalmente conosciute; fino a oggi la fisica ne ha contate dieci.

Prendiamo in considerazione lo spazio quadridimensionale. Con i sensi che abbiamo a disposizione, esso è impercettibile e impensabile. Invece esiste benissimo come modello mate-

matico, il quale chiama in causa un fatto tutt'altro che trascurabile come prova della sua reale esistenza. Si tratta di due pilastri della fisica contemporanea, senza i quali questo concetto non potrebbe esistere, e cioè la teoria della relatività di Einstein e la teoria dei quanti di Planck, che sono tra loro in contraddizione. Einstein fino alla fine della sua vita cercò una soluzione a questo problema, avendo come obiettivo una coesistenza "pacifica" di entrambe in una sola, più generale, teoria, ma non fu all'altezza del compito. Nell'ambito dello spazio quadridimensionale invece il problema si risolve facilmente e ciò costituisce la prova della sua esistenza; per noi esso è fruibile attraverso la matematica, ma non attraverso i sensi.

E si può dire, facendo uso di una espressione popolare: eccoti la pappa pronta! Mi fido dei fisici, che non mi dicono il falso e sono convinti di ciò che asseriscono. D'altronde non ho scelta, dal momento che non riesco ad afferrare i percorsi di pensiero di molte delle scienze naturali odierne, ma non per questo le già menzionate teorie di Einstein e Planck, in cui anch'io credo, smettono di essere attendibili.

Ma ciò come si ripercuote sulla nostra discussione a proposito di verità e fede? A questo punto avviene un cambiamento sostanziale e non si può per tale ragione nascondere la testa sotto la sabbia.

Se non possiamo fornire una prova che qualcosa non esiste – e nel nostro caso le cose stanno proprio così, per motivi intrinseci –, siamo costretti a limitarci alla tesi dell'agnosticismo? Non lo so! Aggiungo che come persona che si attiene al rigore della scienza, queste speculazioni non mi interessano, dal momento che per essa non esistono. Ciò non vuol dire che tutti siano appagati dal pensiero scientifico – effettivamente arriva a dei limiti che non può *ex definitione* oltrepassare – e che a questi non sia concesso di seguire altri percorsi. Quelli come me, invece, possono soltanto stare a guardare, senza partecipare a questo processo. Tuttavia, abbiamo scelto un'altra strada e non vogliamo abbandonarla.

In questo modo siamo di fronte all'altro aspetto della problematica che abbiamo posto all'inizio di queste riflessioni. Personalmente lo considero molto più proficuo e interessante.

Prendiamo in considerazione il caso di persone dotte – non ne ho parlato fino ad ora perché non intendo offendere nessuno e continuo a non volerlo, anche se espongo l'argomento in modo onesto e sincero – le quali, contrariamente alla *communis opinio* diffusa nel nostro paese, credono nelle raffigurazioni di un Dio con la barba bianca seduto sul trono con lo scettro in mano, e qui mi fermo per la *délicatesse d'esprit*, troppo – diciamo – delicata. Se la fede porta a questo, allora è una cosa semplicemente ridicola. Sicuramente per me lo è. Penso che a tal riguardo sia d'accordo con me molta gente credente ma in modo più profondo.

Tuttavia, anche se consideriamo la questione in modo diverso, ossia confidiamo nel fatto che forze sovrannaturali ci governino, accettando al tempo stesso che queste siano impercettibili attraverso i sensi, la faccenda resta sempre "delicata". Infatti esiste un paese che, per quanto piccolo, è incomparabilmente più popoloso delle nazioni dei "credenti" e che ha una cultura almeno due volte più antica rispetto alle società appartenenti all'area dei credenti e più sviluppate da questo punto di vista, dove la maggior parte della popolazione non conosce proprio il concetto di Dio, e invece costruisce templi unicamente in onore del filosofo che stabilì il canone di una vita giusta.

Naturalmente, qui ho in mente la Cina. Ciò mi crea problemi con i miei molti amici credenti, tanto che durante le nostre conversazioni tralasciamo questi argomenti tacendoli.

Per fortuna la questione non si limita solo a quello che – a mio avviso – è l'idolatria, oppure all'eccesso opposto nel caso degli ebrei, a cui Dio (il nostro comune Dio, che alcuni dimenticano essere unico e che è peccato mortale negare, poiché il primo dei dieci comandamenti, professati per ordine di Gesù, tratta proprio di questo) vieta di rappresentare la sua immagine sotto qualunque forma percepibile con i sensi. La setta cristiana degli iconoclasti, avendo lottato per la fedeltà alla parola di Dio, fu completamente sterminata. Soffermiamoci quindi su questo aspetto del problema, che si può risolvere solamente con l'asserzione che vi sono diversi pareri al riguardo oppure con il silenzio. Ma esiste – a mio avviso – un'altra, razionale, prospettiva su questo argomento che tra gli uomini di cultura può essere capita.

Si tratta cioè di scegliere affermazioni sensate, tema aperto a una discussione ragionevole. Come scelta resta una delle due alternative: possiamo accettare che il significato scientifico abbia solamente enunciati intersoggettivamente osservabili, comunicabili e verificabili (o attraverso la loro dimostrazione o attraverso la loro confutazione), oppure ci poniamo al di là dei confini della scienza. Dichiaro allora che queste sono troppo limitate, dal momento che vere possono essere anche le affermazioni su cose che non si riescono a osservare con i sensi; queste non si possono in ogni caso comunicare agli altri se non attraverso il resoconto di una rivelazione personale, le cui parole – ovviamente – non è possibile provare in nessun modo: a esse si può soltanto credere (anche se sono assurde, secondo uno dei Padri della Chiesa – *credo quia absurdum*).

Questa situazione è comoda: nessuno si offende per questa presa di posizione; per "i piccoli di spirito" sono cose del tutto inaccettabili. Ma per me solo questa ha significato, poiché le questioni di fede nel senso sopra descritto sono, secondo il mio parere, insensate e così mi sono liberato del problema, definendolo da agnostico in modo garbato. Nemmeno i cardinali, con cui ho discusso sull'argomento, se la prendono a male per questo.

Propongo un compromesso teologico. La teologia parla della *gratia Dei*, a cui il credente deve la sua fede. Evidentemente ho perso questa *gratia Dei*, non credo e posso solo pregare che mi venga concessa. E inoltre, se vivo secondo i postulati morali del Cristianesimo – e affermo che è proprio così, allora si può persino considerarmi, e molti miei amici così pensano, un *naturaliter christianus*. Contro questa cosa non protesto. E pace!

Invece l'altra mia proposta è più interessante ed esige una spiegazione. L'ho formulata come fosse per gli esperti, il che ha permesso il suo carattere sintetico. Si può dire la stessa cosa con una lingua più umana e allora il diavolo non è tanto brutto, quanto lo si dipinge.

Si tratta semplicemente del fatto che ogni nostra affermazione sul mondo (nel senso più ampio del termine) riguarda argomenti che anche gli altri possono afferrare e non sono solo frutto personale della nostra fantasia. Ciò non significa, ovviamente, che non possiamo parlare di alcuni nostri stati affettivi o meglio emozioni, che *ex definitione* sono "nostre" e che solo noi proviamo, ma questa è un'altra questione, poiché l'oggetto di riferimento siamo solo noi, il che è comprensibile, come anche il fatto che siamo proprio noi a vivere in modo soggettivo tutto, e non qualcun altro.

Ma qui improvvisamente si entra nel secondo dei postulati summenzionati, e cioè la possibilità di comunicare agli altri, in modo a loro accessibile, quello che noi osserviamo nel mondo esterno in relazione al nostro mondo interiore. La precisione di tale esposizione e invero la comprensione del nostro messaggio sono due cose diverse, anche nell'ambito della stessa scienza. Ma qui intendiamo la cosa più basilare: la possibilità di comunicare agli altri le nostre osservazioni, sentirle, e non di recepire il mistero della nostra soggettiva esclusività in questo campo, che fa di esso una sorta di nostro mondo chiuso. Se si verificasse quest'ultimo caso, il mondo esterno non avrebbe per noi alcun senso, eccetto la preoccupazione per i nostri cari, che non delirino a causa di qualche malattia.

Il terzo elemento indispensabile del nostro pensiero, che è riconosciuto dalla scienza, è la possibilità di verificare le nostre affermazioni o di ricorrere ad altre osservazioni dello stesso genere o, se questo non è possibile, perlomeno indicare la strada per la dimostrazione che si tratta di affermazioni false. Questi procedimenti sono logicamente più complicati, ma senza l'uno o l'altro le nostre asserzioni sarebbero prive di valore scientifico. Le si può trattare come enunciati poetici, ma non scientifici, e perciò senza importanza per noi.

Si può dire che sono banalità, ma è così solo in apparenza. Infatti, per il neopositivismo, col quale in tal caso mi identifico completamente, ciò è la quintessenza del suo insegnamento. Ma così non è per coloro che la pensano diversamente su tale questione. L'accettazione di queste tesi, ovvie per i pensatori che ragionano secondo le categorie della scienza, da parte del credente, tenendo conto delle conseguenze logiche della sua fede religiosa sul suo modo di pensare, è – né meno né più – un mettere in pericolo la sua fede. Ancora peggio sono le possibilità della fede religiosa in generale. Ciò significa che la questione concerne non solo il pensiero giudaico-cristiano nel campo della religione, bensì ogni fede, la quale fede implica la non osservabilità dei fenomeni da parte degli altri e anche la non comunicabilità di essi a terze persone e la impossibilità di verificare gli enunciati soggettivi. Pertanto preferisco questo tipo di riflessioni su questioni legate a fedi religiose piuttosto che le discussioni sull'esistenza di Dio, che sin da subito sono condannate a rimanere sterili. L'approccio da me proposto ha ancora questa prerogativa psicologica che pone l'uomo pensante con categorie scientifiche – e prima di tutto ho in mente questo – davanti all'*aut-aut*: pensiero scientifico o religioso?

Naturalmente vi sono persone così profondamente credenti, quasi mistiche – e ne ho conosciute alcune personalmente che si occupavano di scienza per professione – cui questa scelta non desta grandi interrogativi. Ma sono eccezioni, generalmente essa risulta alquanto difficile. Secondo queste la teologia getta un'ancora di salvezza con la teoria attribuita a Tommaso d'Aquino, che ammette due verità: esiste una verità scientifica, al livello più basso, ma al tempo stesso ve n'è un'altra superiore, rivelata dalla religione, che ha un significato decisivo, quand'anche proclami idee inconciliabili con la scienza. Ho conosciuto certi scienziati che sostenevano anche un punto di vista simile: essi conciliavano scienza e religione cambiandosi "vestito di idee" a seconda che entrassero nel loro laboratorio oppure in chiesa. Comprendo e confesso di ammirare il coraggio intellettuale di tale scelta consapevole.

Ed ecco così chiarisco e spiego, potrebbe sembrare semplice, la mia posizione sulle credenze religiose, cioè l'agnosticismo.

Ma, ovviamente, la sola discussione della parte ideologica non aiuta a risolvere del tutto la questione. Resta tuttavia oltre alle credenze religiose il problema a esso legato dell'istituzione della Chiesa. Il nucleo centrale di esso, che intendo trattare nelle mie riflessioni, anche considerando la mia stessa persona e attività, riguarda la Chiesa cattolica in Polonia. Tuttavia non è qui il luogo adatto per questo.

Invece in questo contesto vorrei sottolineare la mia posizione generale riguardo a come il nuovo socialismo si rapporta ai credenti, a cui arriva attraverso la Chiesa. Poiché tali questioni vengono affrontate nel mondo in modo molto più positivo di quanto non avvenga nel nostro remoto angolo – purtroppo – conservativo, la riflessione a livello mondiale su di esse favorisce in un secondo momento lo sviluppo dei nostri ragionamenti in merito.

Prendiamo subito il proverbiale bue per le corna, ponendo una domanda: cosa dovrebbe il nuovo socialismo, vale a dire la sua istituzione, offrire ai credenti e alla Chiesa che li rappresenta, nella difficile situazione della Grande Trasformazione che aspetta tutti noi in un futuro imminente? Penso che il ruolo attivo di iniziatore spetti in questo caso alla sinistra, in quanto parte – *ex definitione* – più aperta e vivace rispetto a una Chiesa che sempre ha gravato sulla tradizione (dico ciò non come critica, ma come osservatore della realtà e attivista di sinistra). Ma deve essere una proposta valutata e supportata da una seria argomentazione – una proposta che non v'è modo di escludere *a limine*, se si ha a che fare con persone pensanti secondo le categorie del bene sociale. Per il mondo queste persone esistono nella Chiesa cattolica, ero e sono ancora in contatto con loro, ma ultimamente ho riscontrato l'eco di una simile tendenza anche in Polonia, il che mi stimola a promuovere questa iniziativa. Semplicemente, i tempi sono maturi per farlo. *Tempora mutantur…*

Al fine di preparare il terreno racconterò di certe iniziative in quest'ambito, in cui ho avuto un ruolo e che devono nelle nostre condizioni suscitare meraviglia, e tra i fedeli persino stupore.

Per "volontà del Partito e del Governo", come si diceva da noi, dopo il marzo del 1968 trasferii il centro della mia attività all'estero. *À propos* penso che sia necessario sottolineare che mai, neanche per un momento, sono stato un emigrante, nonostante abbia diretto per vent'anni l'Istituto Internazionale dell'UNESCO e abbia adempiuto alla mia funzione di professore di filosofia presso l'Università di Vienna dove, secondo gli accordi presi con le autorità, mi recavo due settimane al mese, pur abitando stabilmente a Varsavia con la mia famiglia; aggiungo questa informazione, con cautela, per gli "amici". Con grande dispiacere dei miei "carnefici", i quali in questo modo pensavano di togliermi ogni possibilità di agire, ben presto si resero conto che mi avevano dato "un calcio nello spazio", ma era già troppo tardi. Per diverse ragioni non era più possibile tornare indietro sulla decisione, ma io crebbi nel ruolo di attivista a livello internazionale e me ne potevo infischiare benissimo delle reazioni polacche. Mi riferisco anche alle mie pubblicazioni all'estero (nel mio paese esisteva per me il divieto di pubblicazione). Quegli sciocchi poi a queste loro idiozie ne aggiunsero un'altra – senza comprendere del tutto la situazione e la eco delle mie azioni all'estero – e cioè per una di queste pubblicazioni (perlomeno così dichiararono ufficialmente) mi cancellarono dal partito, io vecchio e conosciuto attivista di sinistra nel mondo. L'effetto fu sorprendente: venni considerato un eroe, tanto che dovetti mitigare l'"entusiasmo delle masse", al fine di non infiammare gli animi quando mi presentavo

da qualche parte all'estero. Ricordo che i miei "esecutori" erano già dei "riformatori", i quali avevano perso l'orientamento, e non sapevano dov'era la parte sinistra e dove quella destra.

Sicché come risultato di questa turbolenza stabilii stretti contatti con l'ala sinistra del Partito Spagnolo Socialista, e più tardi anche con i Gesuiti spagnoli, vicini alla Teologia della Liberazione latinoamericana. Il mio partner-padre fu Juan García Nieto S.J., con cui i rapporti nel tempo divennero persino fraterni. In una parrocchia della periferia di Barcellona, dove svolgeva funzioni spirituali, egli era trattato dalla popolazione come un santo (morì del resto come un santo, mentre alzava l'ostensorio durante la messa che celebrava quotidianamente alle sette del mattino per i più poveri della sua parrocchia); era al tempo stesso, con il consenso delle autorità ecclesiastiche, membro del Comitato Centrale – orrore degli orrori! – del Partito Comunista della Catalogna. Da noi è impensabile, lì era una realtà.

Dunque, durante la collaborazione con il mio amico Juan, creammo le basi per il movimento dell'Umanesimo Ecumenico, che si incentrava sull'idea di "sospensione" (l'*epoché* della filosofia fenomenologica) delle differenze tra credenti e non credenti, unendosi nello stesso spazio dell'umanesimo cristiano e di quello marxista. Questo era ciò che chiamavamo "Umanesimo Ecumenico". Scrissi un libro dal titolo omonimo, che mi venne commissionato, ovverosia il Manifesto del movimento. Tuttavia, promisi a me stesso che avrei accettato la sua pubblicazione solo da case editrici cattoliche, poiché in caso contrario non sarebbe arrivato al Lettore cui era rivolto. In Spagna esso uscì presso una casa editrice gesuita e con due introduzioni: una di padre Juan García Nieto e l'altra di padre Caffarena. Quest'ultimo fu autore della migliore monografia sull'umanesimo cristiano che io conosca; essa fu pubblicata anche in Austria e in Italia. Provai a farla pubblicare in Polonia, ma – naturalmente – invano. Il movimento cominciò la sua attività in Spagna, fui persino invitato a far visita al "papa nero" a Roma, cosa che non feci per la *délicatesse d'esprit* nei confronti del nostro, conoscendo i problemi dei loro rapporti reciproci. Tutto finì con la morte di padre Juan, che ho ricordato sopra; l'organizzazione deve avere un uomo, la sua forza motrice. La sua idea comunque resta viva.

Come ho detto, penso che la parte attiva in tal caso debba essere la sinistra. È da questo punto di vista più vivace e ha meno ostacoli della Chiesa. Perché la Chiesa, e non semplicemente un movimento fondato dai credenti? Poiché un'esclusione della Chiesa sarebbe un errore, che causerebbe unicamente effetti negativi. Ciò è comprensibile. La Chiesa accoglierebbe ogni tentativo "del fronte unitario" con diffidenza, per quanto attenuato dalle forze conservatrici, pur ammettendo che esistano forze innovatrici che favoriscano questa nuova attività. Un'esclusione della Chiesa in questo senso avrebbe soltanto l'effetto di rinforzare l'opposizione conservatrice e le sue intenzioni distruttive. Prego le persone di più vecchia generazione, che per la loro età possono farlo, di ricordare la situazione, analoga ma non così complicata, di lotta contro il Fronte Unitario degli operai e il Fronte Popolare; o, riferendoci a forze sociali più ampie, non solo di classe, di ricordare gli anni trenta, quando fu fatta opposizione contro l'ascesa del fascismo. La parola d'ordine, allora in voga, del fronte comune era "dal basso", omettendo "dall'alto", il che provocò alla fine conseguenze disastrose. In questo caso la situazione è peggiore.

Tuttavia nella nostra attività dobbiamo ricordare e comprendere che c'è opposizione non solo da parte del partner, ma anche da parte nostra. In un certo senso è una resistenza che piuttosto paralizza l'attività e per tale motivo pericolosa, stroncando sul nascere l'iniziativa che

– come abbiamo già affermato – dovrebbe partire dal nostro movimento di sinistra. Intendo il dogmatismo, di cui abbiamo parlato nell'introduzione a queste riflessioni. E in questo modo il cerchio si chiude.

Ed è perciò che si ha paura.

Da una parte è chiaro che la nuova trasformazione, legata all'attuale rivoluzione scientifico-tecnologica e, a seguito di questa, a quella industriale, richiede una aggregazione di tutte le forze sociali per la sua realizzazione. Eppure si tratta di una delle più riuscite rivoluzioni, non solo sociali bensì più generalmente civili, della storia. Sono pochi coloro che ne tengono conto, ma già abbiamo intrapreso questa strada da cui derivano molte difficoltà, a cui non riusciamo a far fronte. Ma il peggio deve ancora venire o come dice un proverbio russo: sono solo i fiori, ancora ci aspettano le bacche.

Invece dall'altra parte agiscono freni potenti contro questa unione di forze. Il meccanismo della difesa psicologica sotto forma di dissonanza cognitiva, per esempio, offusca le persone tutt'altro che intelligenti con l'illusione che la minaccia di automazione come il *job killer* non esista; o il consueto dogmatismo, che colpisce sia l'una che l'altra parte di eventuali contraenti.

In conclusione devo mettere in guardia dal pericolo di questo dogmatismo da parte della sinistra. Tuttavia, la sua storia è intrisa di lotta contro il clericalismo e anche della forte convinzione che un uomo di sinistra debba essere un nemico personale del Signore Iddio. E qui dobbiamo stringere patti e alleanze con questi rappresentanti del male! Nella generazione più vecchia della sinistra ciò doveva incitare opposizioni, come anche dall'altra parte della barricata.

Dunque, esse devono essere superate in nome dello sviluppo sociale. E non ho dubbi che gli interessi di questo sviluppo inducano a "riconciliarsi con il destino". Da entrambe le parti. E l'umanesimo ecumenico diventerà il loro standard comune. In ogni caso, queste sono lodevoli aspirazioni.

Fra le tante edizioni delle *Metamorfosi o l'asino d'oro* di Apuleio, ce n'è una curata da Alessandro Fo (2010), la cui introduzione ha un titolo che qui ci può interessare: "Spiritosa spiritualità". Questo titolo si riferisce all'*Asino d'oro*, e va benissimo, perché quest'opera è la storia di una ascesa, una ascesa dello spirito, è la storia di una formazione, ma si tratta anche, per gli aspetti comici e grotteschi di ciò che vi è narrato, di una "spiritosa" spiritualità. Questa espressione potremmo anche usarla per il *Decameron*.

Il *Decameron* si presenta anch'esso come spiritosa spiritualità. È un testo "religioso" quello di Boccaccio. Dove "religioso" viene da "religo": collegare, legare, mettere insieme; collegare voci, visioni, esperienze, costumi e credi differenti. Collegare l'alto e il basso, l'eccelso e l'infimo, il sacro e il profano, mostrando anche come l'uno possa mutare nel suo contrario, un estremo diventare il suo opposto; capovolgere ciò che normalmente viene considerato non sovvertibile. Il testo di Boccaccio ha una grande spiritualità, e questa spiritualità sta nel mettere da parte un'abitudine, difficilmente estirpabile, anche ai giorni nostri evidentemente, quella della distinzione tra bene e male – c'è il bene e c'è il male, c'è colui che opera bene e c'è colui che opera male – c'è il normale e c'è l'anormale, c'è ciò che è corretto e ciò che è sbagliato, c'è il morale e l'immorale. E questa dicotomia ad essere messa fuori gioco dalla narrazione del *Decameron*, che anticipa così le narrazioni (non mi riferisco solo alle narrazioni letterarie) dell'Umanesimo e del Rinascimento: legare insieme il vero e il falso, la verità e la bugia, far saltare queste dicotomie. Sono le dicotomie del potere. Ogni potere, sia esso laico o religioso, pubblico e privato, si basa sulla differenza tra giusto e sbagliato, tra bene e male, tra normale e anormale; qualsiasi potere procede per antitesi, per opposizioni. Ecco, far saltare tutto questo. Ciò può far dire, come fa De Sanctis, che "questo", il mondo di Boccaccio, "è un mondo prettamente sensuale, chiuso e appagato in forme precise e rotonde, da cui niente è che ti stacchi e ti rapisca in alte regioni" (De Sanctis 1968 [1870-71], p. 362); e tuttavia, nel passo citato all'inizio, e non solo in esso, De Sanctis parla, a proposito dell'"anti-commedia" di Boccaccio, di "rivoluzione", dove tutto un edificio "crolla e sulle sue rovine nascono le fondamenta di un altro". E dice anche "la spensierata giovialità del Boccaccio […] è il primo riso di una società più colta e più intelligente, disposta a burlarsi dell'antica" (De Sanctis 1968 [1870-71], p. 322).

Un'altra parola per chiarire, per dire, che cosa vuol dire, spiritualità, è "trascendenza", cioè il non rimanere terra terra, non restare attaccati alla realtà così come è, non rimanere legati a questo mondo così come è fatto, uscire dalle modalità dicotomiche che organizzano il potere

e l'asservimento, e il rimbambimento. Il riso qui è riso liberatorio, ed è fare ridere di sé, produrre il riso, il riso non sull'altro, non a scapito dell'altro, ma ridere con l'altro che ride di sé. Uscire dalla prosopopea del soggetto, dell'identità, dell'appartenenza, dell' "io sono", "io credo". Anche al negativo: può dire "io credo" uno che se la crede già per fatto che crede, oppure "io non credo"; può dire "io so" oppure "io non so" – in ogni caso, sia che dica "io credo" o "io non credo", "io penso" o "io non penso", è sempre lui a dettare la visione delle cose: "io non so come fai a voler bene a quella persona", "io non so come fai a comportarti così", "io non vedo come tu possa agire in questa maniera". Non sa, non crede, addirittura non vede, ma è sempre la sua visione del mondo che stabilisce ciò che si deve e ciò che non si deve, ciò che è bene e ciò che è male.

Nel *Decameron* c'è il ridere insieme, il coinvolgere divertendo, e ciò avviene attraverso un incontro di voci e attraverso una voce che riporta la parola altrui. C'è l'interferenza dell'incontro di parole, che è anche incontro di diversi modelli di vita e di fedi religiose, che è "dialogo tra i protagonisti che ne sposta e trasforma i punti di vista", " dialogo fra i diversi caratteri e le culture, in nome di valori umani capaci di produrre reciproca conoscenza ossia il disvelamento di un comune destino di salvezza" (Girardi 2011: 24). Ed è proprio nell'incontro di linguaggi, di consuetudini e di fedi differenti, nell'incontro con il diverso, che consiste ciò che ho indicato come carattere "religioso", del *Decameron.* Questa possibilità di incontro anche sotto forma di una sdrammatizzazione rispetto alla paura, alla diffidenza, al sospetto nei confronti dell'"altro", è maggiormente evidenziata e tematizzata in certe novelle, ma è anche diffusa come *leitmotiv* nell'intero testo come disattivazione e superamento, anche attraverso il ricorso al comico e alla parodia, dei contrasti, delle opposizioni, delle dicotomie, fissate in stereotipi, in pregiudizi radicati, in abiezioni.

Ed è procedendo secondo questa visione, questo atteggiamento costante, che si realizza la "trascendenza", la "spiritosa spiritualità" del *Decameron.* Raffaele Girardi ha evidenziato una sorta di surplus, di valore aggiunto, per esempio, nella novella dei "I tre anelli" (riportata in questo stesso fascicolo di *Athanor*) che riscrive il racconto LXXII del *Novellino* sul confronto tra le tre fedi principali, la giudaica, la cristiana, l'islamica:

> Boccaccio fissa un nuovo statuto del personaggio, il suo linguaggio collabora al divenire delle cose, a una nuova dialettica, un dialogo tra i protagonisti che ne sposta e trasforma i punti di visra. È una novità rispetto all'immota collocazione che essi hanno nel *Novellino.* Una novità che si concretizza nello spirito di reciproca riconoscenza: lo spirito del dono" (ivi, p. 24).

Lo spirito del dono e anche quello dell'accoglienza, dell'ospitalità, come nel racconto intitolato "Messer Torello e il Saladino", dove il rapporto con lo sconosciuto, con l'ignoto, "non conosce l'ansia della diversità o l'istinto della contrapposizione", ma anzi è capace, con la generosità, la cortesia l'accoglienza, di creare con l'"altro" "un circuito virtuoso (un'altra dinamica della 'cortesia' boccacciana)" (Girardi 2012, p. 28), di dar luogo a una risposta, da parte dell'altro, ancora più generosa e magnanima, fino allo struggente commiato finale, risultato di un "crescendo", culmine dello sviluppo di un rito di iniziazione dove "la scrittura sembra essa stessa una forma rituale"; "un congedo carico di aspettative e di promesse, un rito fecondo di

religioso *pathos*, che rischiara l'orizzonte dei linguaggi, addensandovi i segni di una devozione senza barriere fideistiche" (ivi, p. 29).

Ma vorrei soffermarmi ora sulle due narrazioni, le due novelle, con cui comincia questo libro intitolato *Decameron* e "cognominato" *Galeotto*. Comincia con due novelle dove anche si tratta di una grande generosità, di una incredibile magnaminità. Il Decameron inizia con due novelle che sono una lode a Dio. La prima è quella di ser Cepparello, chiamato poi ser Ciappelletto, che è un mascalzone, ma che, sul punto di morte, riesce a imbrogliare così bene il confessore, che viene riconosito come santo, il santo del paese dove si trova a morire. Ed effettivamente, come santo, ser Ciappelletto fa miracoli. Sicché il narratore, il primo narratore, Panfilo, "Tutto-amore", si chiede: sì, d'accordo, l'anno creduto santo, ma come mai fa veramente miracoli? Anche qui, come ho detto, abbiamo a che fare con una straordinaria generosità, con una incredibile magnaminità, ma si tratta questa volta di Dio. Il *Decameron*, questo libro che ho qualificato come "religioso", inizia con una lode a Dio, ma in forma comica, ironica, e capace di coinvolgere nel riso credenti e non credenti e credenti di fedi diverse. Si suppone, questa è la possibile risposta, la possible spiegazione, che Dio nella sua grande misericorsia, nella sua grandezza di vedute, nella sua magnanimità, di fronte a tutti questi creduloni che si aspettano dei miracoli, non li ha voluti deludere, e i miracoli si sono effettivamente realizzati. E questa è la grandiosità di questo Dio che addirittura asseconda e conferma la credulità della gente che ha considerato santo un imbroglione e riposto in lui tanta fede da considerrlo capace di fare miracoli.

È interessante, circa il superamento, in Boccaccio, tramite "l'allegra caricatura", delle contrapposizioni, delle dicotomie, di bene e male, sacro e profano, santità e peccato, quanto, in riferimento a questa novella, osserva De Sanctis:

> Ser Ciappelletto è un Tartufo anticipato di parecchi secoli, con questa differenza, che il Molière te ne fa venire disgusto e ribrezzo, con l'intenzione di concitare gli uditori contro la sua ipocrisia, dove il Boccaccio ci si spassa con l'intenzione meno di irritarti contro l'ipocrita, che di farti ridere a spese del suo buon confessore e de' increduli frati e della credula plebe. Perciò l'arma del Molière è l'ironia sarcastica; l'arma del Boccaccio è l'allegra caricatura (De Sanctis 1968 [1870-71], pp. 311) .

Nella novella che segue, la seconda del *Decameron*, "Abram giudeo, Da Giannotto di Civignì stimolato, va in corte di Roma; e, veduta la malvagità d'e chierici, torna a Parigi e fassi cristiano". Come mai? Perché – benché per lussuria, avarizia, golosità, frode, invidia e superbia, colui che di questa religione dovrebbe essere il pastore e tutti gli altri che stanno intorno, anziché esserne di fondamento e sostegno, "si procaccino di riducere a nulla e di cacciare dal mondo la cristiana religione […]"– "io veggio", risponde Abram, "non quello avvenire che essi procacciano, ma continuamente la vostra religione aumentarsi e più lucida e più chiara divenire, meritamente mi par discerner lo Spirito Santo esser d'essa, sì come di vera e di santa più che alcuna altra, fondamento e sostegno".

Anche a proposito di questa novella De Sanctis coglie un tratto spesso ricorrente, nel *Decameron*, come importante ingrediente di comicità:

> Il comico talora vien fuori per un improvviso motto o facezia, che illumina tutta una situazione, e provoca il riso di un tratto e irresistibilmente: ciò che oggi si direbbe un tratto di spirito. Sono brevi novelle, il cui sapore, come nel sonetto, è tutto nella chiusa. Di questo genere è la novella del giudeo, che guardando a Roma la corruzione cristiana si converte al cristanesimo. La chiusa sopraggiunge così improvvisa e così disforme alle premesse che l'effetto è grande (De Sanctis 1968 [1870-71], pp. 359-360).

A Boccaccio Bachtin, che del riso, della comicità, del "carnevalesco" si è molto occupato soprattutto nella sua monografia su Rabelais, fa spesso riferimento (nel saggio sul cronotopo nel romanzo, in Bachtin 1975, trad. it., pp. 346, 347, 371-372, come pure in Bachtin 1924, trad. it. p. 53 e 135). Come in Rabelais, nel *Decameron* ed anche nei fabliaux medievali, c'è ciò che Bachtin chiama "riso ridente", il riso corale, diretto, in cui si ride insieme anche con colui del quale si ride, del quale si fa la parodia, la caricatura; il riso aperto, coinvolgente, diversamente dal "riso frenato", riso indiretto, basato fondamentalmente su quella "forma del tacere", del dire e non dire, che è l'ironia. Certo, l'ironia è anche presente nel *Decameron*, ma, come acutamente osserva De Sanctis, essa è qui "forma non sostanziale, ma accessoria", che serve "rendere più piccante la caricatura".

> Ed è una apparente bonomia, un'aria di ingenuità, con la quale il narratore fa il pudico e lo scrupoloso, e non vuol dire, e pur dice, e non vuol credere, e pur crede, e si fa la croce con un sogghigno. Questa ironia è come una specie di sale comico, che rende più saporito il riso a spese del paternostro di san Giuliano e de' miracoli di ser Ciappelletto (De Sanctis 1968 [1870-71], p. 363).

Si narra che sul letto di morte Bachtin chiedesse che gli venisse narrata la novella di ser Ciapelletto, la sua storia preferita tra quelle del *Decameron*. Perché preferita? Perché, rispetto all'imposizione del pregiudizio che afferma la possibilità di una verità assoluta, sia essa quella sostenuta da una istituzione, da una fede religiosa, dalla chiusura monologica di un soggetto individuale, la storia dell'imbroglione che dopo la morte diventa santo con l'aiuto di Dio, con la complicità di Dio, mette in evidenza che nulla è definitivo e certo, che l'imprevedibile può sempre accadere, che il capovolgimento di una situazione è sempre possibile, che niente può essere dato per scontato, che non c'è una parola finale, che "non è mai detto". Il riconoscimento di ciò – non è casuale che questa novella nel Decameron sia collocata per prima – è già disponibilità al passaggio dal serio al comico e al riso, è già superamento della monologicità e avviamento al dialogo, e già espressione di ascolto, di incontro di parole, di interferenza di punti di vista. Ed è questa la visione, l'attegiamento, che troviamo nella conclusione dell'ultimo lavoro di Bachtin, che nel 1974 riprende un suo testo scritto tra la fine degli anni Trenta e l'inizio degli anni Quaranta, e che si intitola "Per una metodologia delle scienze umane" (in Bachtin 1979, trad. it. p. 387):

> Non ci sono né la prima né l'ultima parola e non ci sono confini al contesto dialogico (esso si perde nello sconfinato passato e nello sconfinato futuro). Persino i sensi *passati*, nati cioè nel dialogo dei secoli trascorsi, non possono mai essere stabili (compiuti, definiti

una volta per sempre), ma muteranno sempre (rinnovandosi) nel corso del successivo, futuro sviluppo del dialogo. In ogni momento dello sviluppo del dialogo esistono enormi, illimitate moltitudini di sensi dimenticati, ma, in determinati momenti dell'ulteriore sviluppo del dialogo, nel suo corso, essi di nuovo saranno ricordati e rinasceranno in forma rinnovata (in un nuovo contesto). Non c'è nulla di assolutamente morto: ogni senso festeggerà la sua resurrezione (Bachtin 1979, trad. it. p. 387).

Riferimenti bibliografici

Apuleio
2010 *Le metamorfosi o l'asino d'oro*, testo a fronte e cura di Alesandro Fo, Torino, Einaudi.

Bachtin, Michail M.
1924 "L'autore e l'eroe nell'attività estetica", in Bachtin 1979, trad. it. 1988, pp. 5-187.
1974 "Per una metodologia delel scienze umane", in Bachtin 1979, trad it 1988, pp. 375-387.
1965 *Rabelais e la cultura popolare del Medioevo e del Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1979.
1970-71 "Dagli appunti del 1970-71", in Bachtin 1979, it. 1988, pp. 349-374.
1975 *Estetica e romanzo*, trad. it. di C. Strada Janovič, Torino, Einaudi, 1979.
1979 *L'autore e l'eroe*, trad. it. di C. Strada Janovič, Torino, Einaudi, 1988.

Bachtin, Michail; Vološinov, Valentin N.
2010 *Parola propria e parola altrui nella sintassi dell'enunciazione* (1929), Lecce, Pensa Multimedia.

Boccaccio, Giovanni
2009 *Decameron*, 2 voll., a cura di Vittore Branca, Milano, Mondadori.

Brusegan, Rosanna
1980 *Fabliaux. Racconti francesi medievali*, Torino, Einaudi.

Clark, Katerina, Holquist, Michael
1991 *Michail Bachtin* (ed. orig. 1984), Bologna, il Mulino.

De Sanctis, Francesco
1968 *Storia della letteratura italiana*, a cura di Gianfranco Contini, Torino, Utet.

Fo, Alessandro
2010 "Spiritosa spiritualità: Apuleio e le sue "metamorfosi", in Apuleio, 2010, pp. v-lxv.

Freud, Sigmund
2011 *Racconti analitici*, a cura di Mario Lavagetto, Torino, Einaudi.

Girardi, Raffaele

2011 (a cura) *La croce e il turbante. L'oriente islamico nella novella italiana*, Bari, Progedit.
2012 *Raccontare l'altro. L'oriente islamico nella novella italiana da Boccaccio a Bandello*, Napoli, Liguori.

Pasolini, Pier Paolo
2001 "Il *Decameron*", *Per il cinema*, " voll. Milano, Mondadori, pp. 1289-1411.

Leone de Castris, Arcangelo
2012 *Nelle forme della scrittura e oltre*, a cura di C. A. Augueri, F. Pappalardo, A, Ponzio, P. Voza, Lecce, Milella.

Ponzio, Augusto
2003a *Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin*, Milano, Bompiani.
2003b *I segni tra globalità e infinito. Per la critica della comunicazione globale*, Bari, Cacucci.
2004 *Linguistica generale, scrittura letteraria e traduzione*, Perugia, Guerra Edizioni; nuova ed. ampliata 2007.
2010b *Enunciazione e testo letterario nell'insegnamento della lingua italiana come LS* (2001), Perugia, Guerra Edizioni.
2011a (a cura), *Incontri di parole, Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura*, XXI, n. s , 14, 2010-2011, Milano, Mimesis.
2011b *In altre parole*, Milano, Mimesis.
2011c *Interpretazione e scrittura* (1986) Lece, Pensa Multimedia.

Scritture

Melchisedech giudeo, con una novella di tre anella, cessa un gran pericolo dal Saladino apparecchiatogli.

Il Saladino, il valore del qual fu tanto che non solamente di piccolo uomo il fé di Babillonia soldano, ma ancora molte vittorie sopra li re saracini e cristiani gli fece avere, avendo in diverse guerre e in grandissime sue magnificenze speso tutto il suo tesoro, e, per alcuno accidente sopravvenutogli bisognandogli una buona quantità di danari, né veggendo donde così prestamente come gli bisognavano avere li potesse, gli venne a memoria un ricco giudeo, il cui nome era Melchisedech, il quale prestava ad usura in Alessandria, e pensossi costui avere da poterlo servire quando volesse; ma sì era avaro che di sua volontà non l'avrebbe mai fatto, e forza non gli voleva fare; per che, strignendolo il bisogno, rivoltosi tutto a dover trovar modo come il giudeo il servisse, s'avvisò di fargli una forza da alcuna ragion colorata.

E fattolsi chiamare e familiarmente ricevutolo, seco il fece sedere e appresso gli disse: – Valente uomo, io ho da più persone inteso che tu se' savissimo e nelle cose di Dio senti molto avanti; e per ciò io saprei volentieri da te quale delle tre leggi tu reputi la verace, o la giudaica o la saracina o la cristiana.

II giudeo, il quale veramente era savio uomo, s'avvisò troppo bene che il Saladino guardava di pigliarlo nelle parole per dovergli muovere alcuna quistione, e pensò non potere alcuna di queste tre più l'una che l'altra lodare, che il Saladino non avesse la sua intenzione. Per che, come colui al qual pareva d'aver bisogno di risposta per la quale preso non potesse essere, aguzzato lo 'ngegno, gli venne prestamente avanti quello che dir dovesse, e disse:

– Signor mio, la quistione la qual voi mi fate è bella, e a volervene dire ciò che io ne sento, mi vi convien dire una novelletta, qual voi udirete. Se io non erro, io mi ricordo aver molte volte udito dire che un grande uomo e ricco fu già, il quale, intra l'altre gioie più care che nel suo tesoro avesse, era uno anello bellissimo e prezioso; al quale per lo suo valore e per la sua bellezza volendo fare onore e in perpetuo lasciarlo né suoi discendenti, ordinò che colui de' suoi figliuoli appo il quale, sì come lasciatogli da lui, fosse questo anello trovato, che colui si intendesse essere il suo erede e dovesse da tutti gli altri essere come maggiore onorato e reverito. E colui al quale da costui fu lasciato il somigliante ordinò né suoi discendenti e così fece come fatto avea il suo predecessore; e in brieve andò questo anello di mano in mano a molti successori; e ultimamente pervenne alle mani ad uno, il quale avea tre figliuoli belli e virtuosi e molto al padre loro

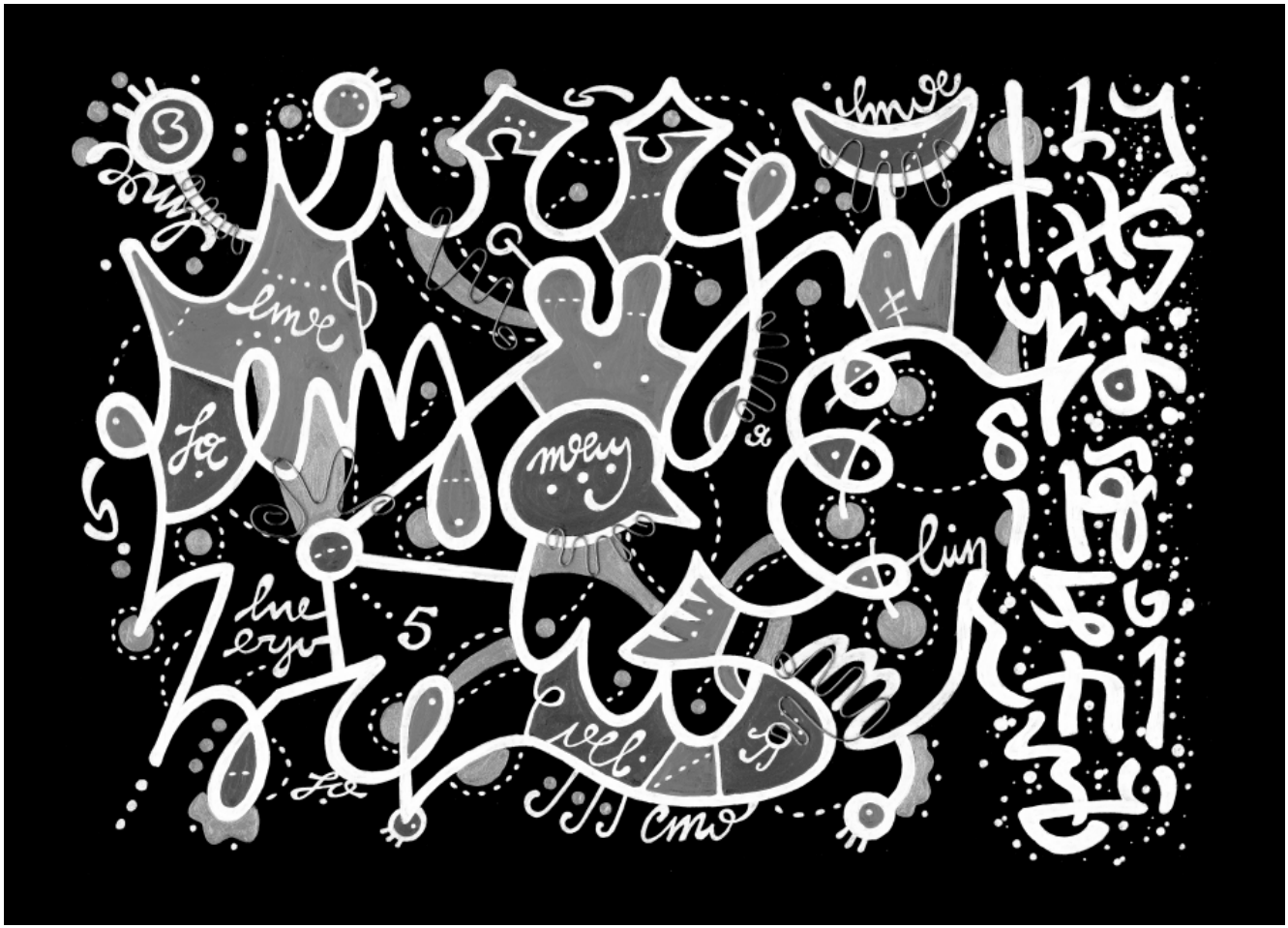
obedienti, per la qual cosa tutti e tre parimente gli amava. E i giovani, li quali la consuetudine dello anelli sapevano, sì come vaghi d'essere ciascuno il più onorato tra' suoi ciascuno per sé, come meglio sapeva, pregava il padre, il quale era già vecchio, che, quando a morte venisse, a lui quello anello lasciasse. Il valente uomo, che parimente tutti gli amava, né sapeva esso médesimo eleggere a qual più tosto lasciar lo dovesse, pensò, avendolo a ciascun promesso, di volergli tutti e tre sodisfare; e segretamente ad uno buono maestro ne fece fare due altri, li quali sì furono simiglianti al primiero, che esso medesimo che fatti gli avea fare appena conosceva qual si fosse il vero. E venendo a morte, segretamente diede il suo a ciascun de' figliuoli. Li quali, dopo la morte del padre, volendo ciascuno la eredità e l'onore occupare, e l'uno negandolo all'altro, in testimonianza di dover ciò ragionevolmente fare ciascuno produsse fuori il suo anello. E trovatisi gli anelli sì simili l'uno all'altro che qual di costoro fosse il vero non si sapeva conoscere, si rimase la quistione, qual fosse il vero erede del padre, in pendente, e ancor pende. E così vi dico, signor mio, delle tre leggi alli tre popoli date da Dio padre, delle quali la quistion proponeste: ciascuno la sua eredità, la sua vera legge e i suoi comandamenti dirittamente si crede avere e fare; ma chi se l'abbia, come degli anelli, ancora ne pende la quistione.

Il Saladino conobbe costui ottimamente essere saputo uscire del laccio il quale davanti a' piedi teso gli aveva; e per ciò dispose d'aprirgli il suo bisogno e vedere se servire il volesse; e così fece, aprendogli ciò che in animo avesse avuto di fare, se così discretamente, come fatto avea, non gli avesse risposto. Il giudeo liberamente d'ogni quantità che il Saladino richiese il servì; e il Saladino poi interamente il soddisfece; e oltre a ciò gli donò grandissimi doni e sempre per suo amico l'ebbe e in grande e onorevole stato appresso di sé il mantenne.

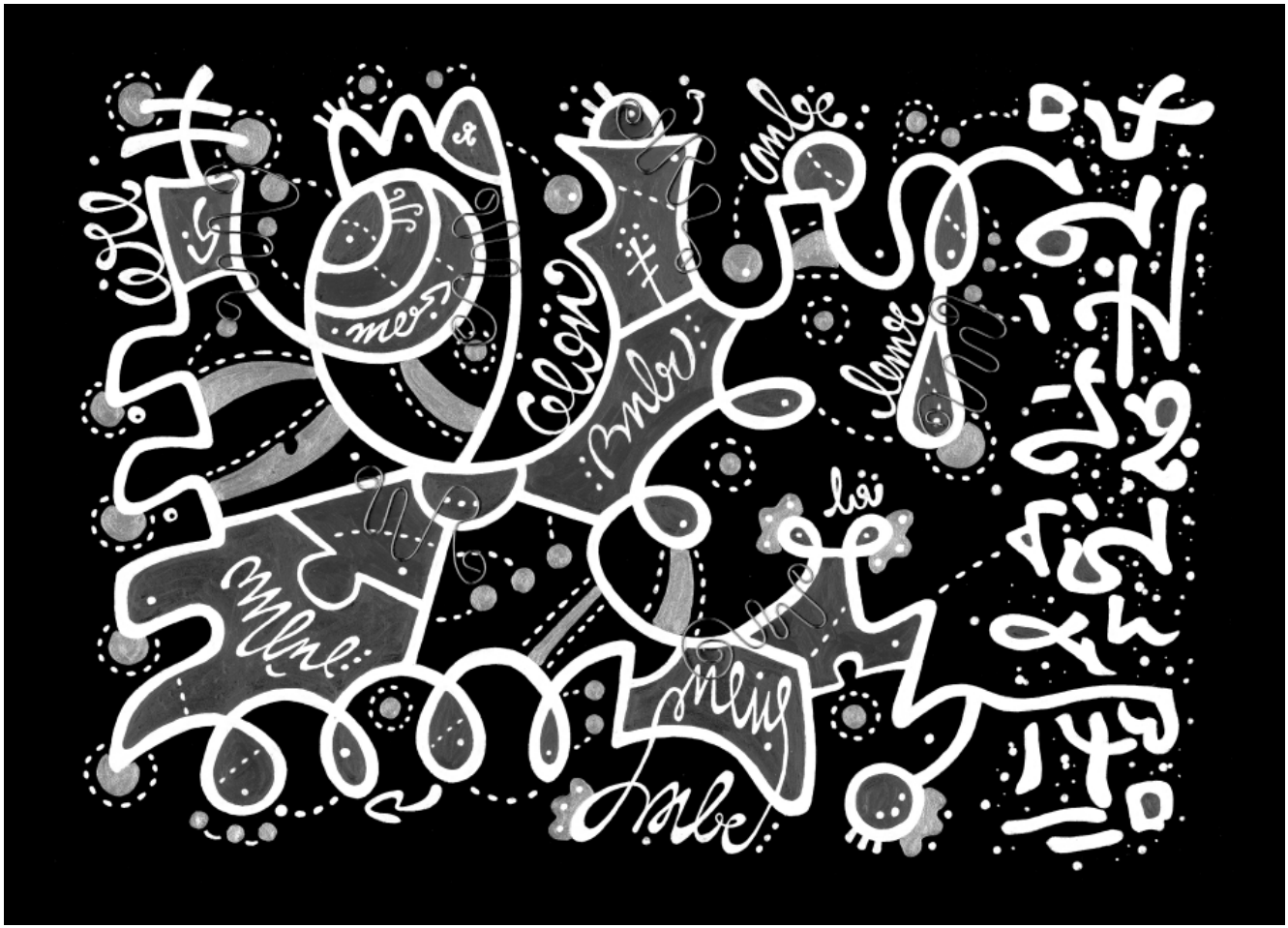
Luciano Ponzio

Il bianco della scrittura

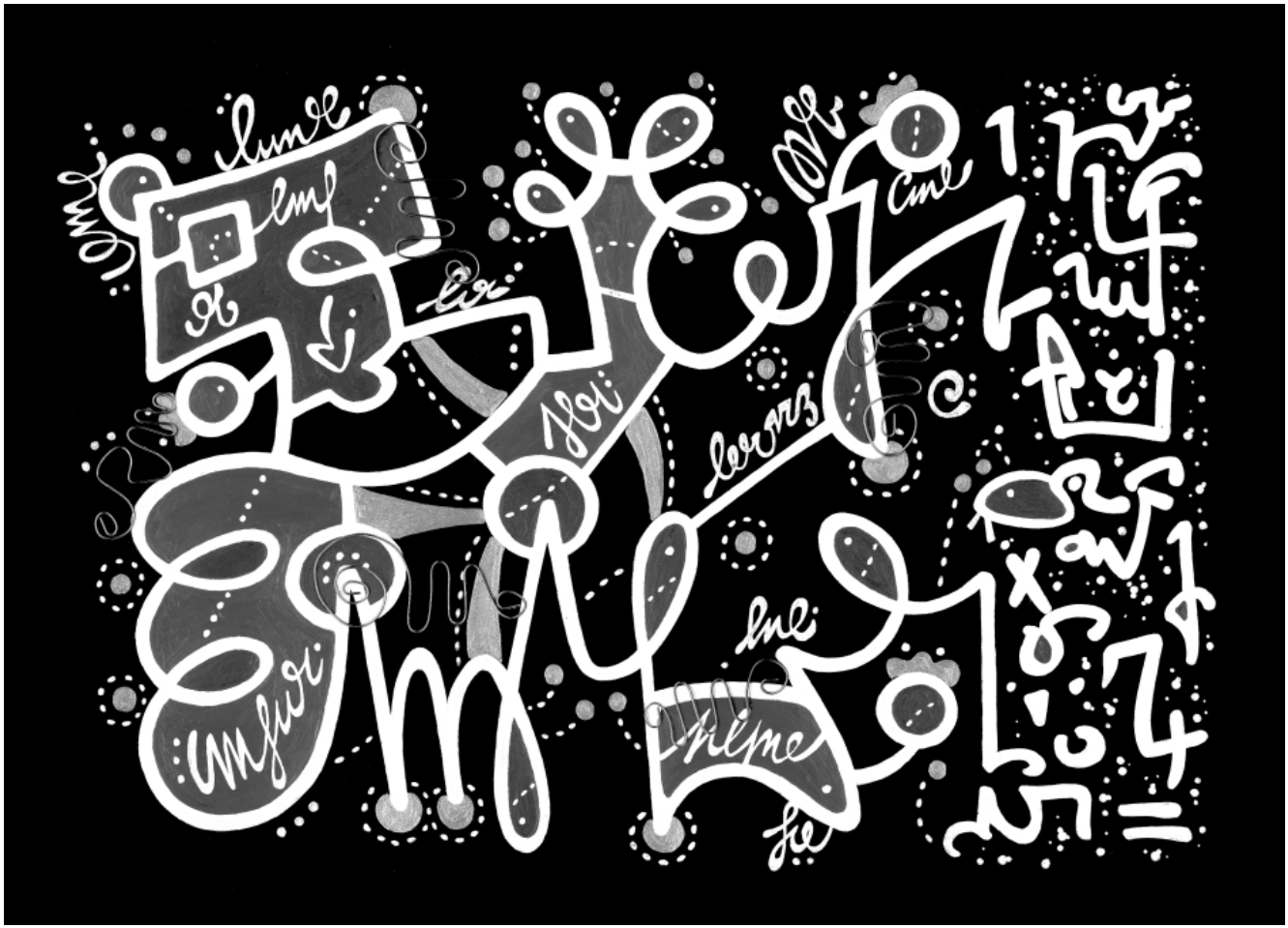
1. *Il bianco della scrittura 1*, 2012.



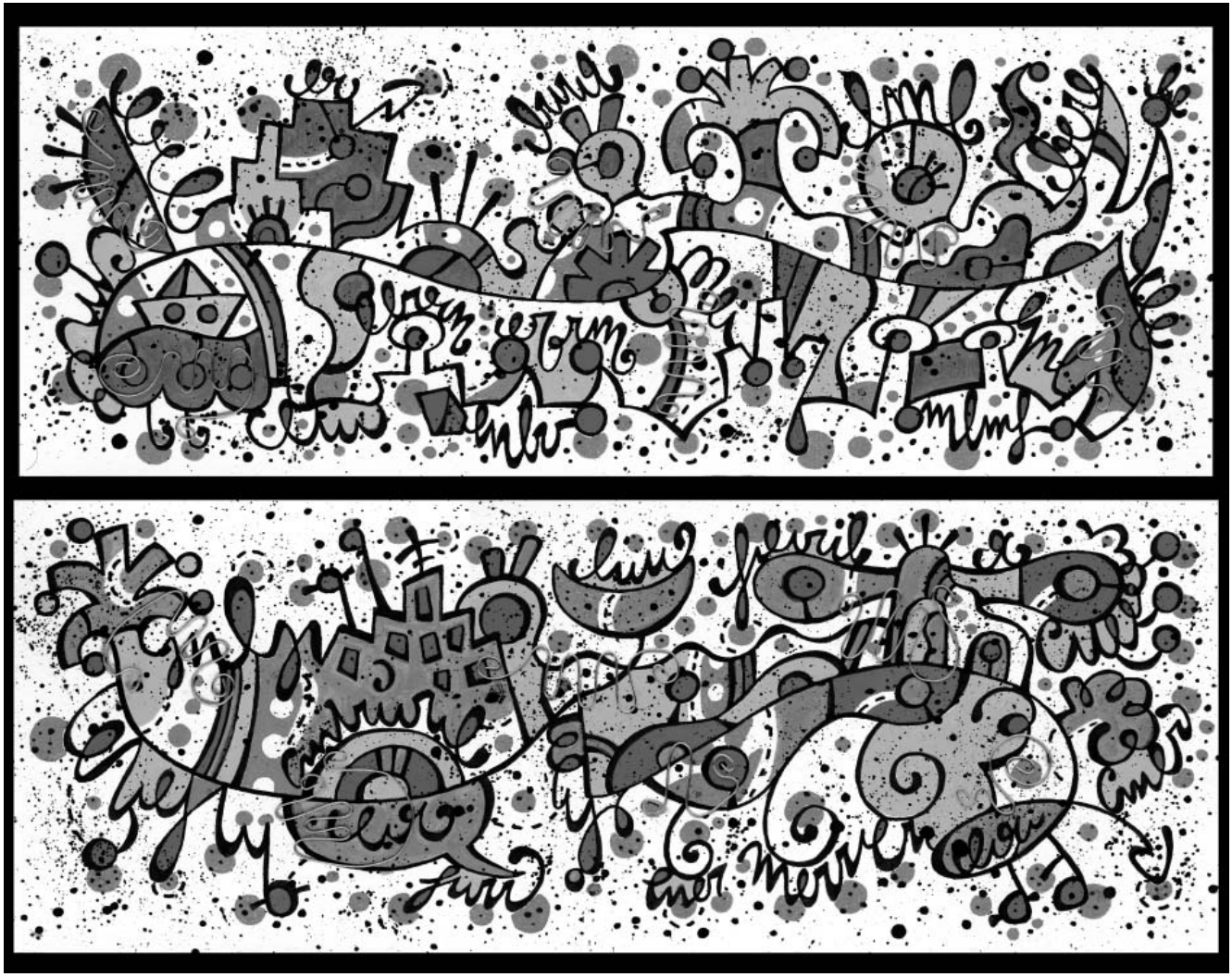
2. *Il bianco della scrittura 2*, 2012.



3. *Il bianco della scrittura 3*, 2012.

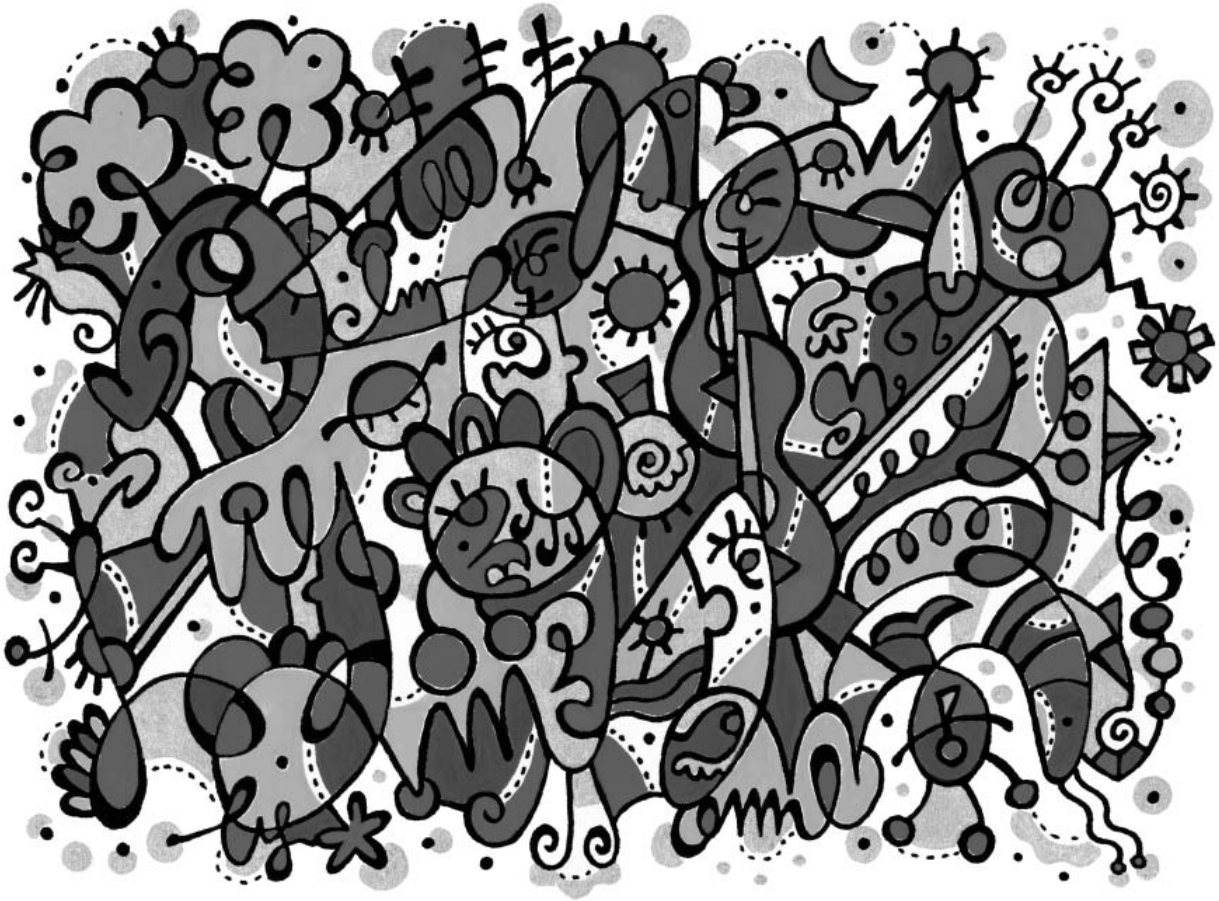


4. *Otografie suggerite* e *Otografie sottratte*, 2011.



5. *Cronotopia 1. Confused mode of esecution,* 2011.

6. *Cronotopia 2*, 2011.



7. *Cronotopia 3. Segni e scrittura*, 2011.

Qohélet
o colui che parla in mezzo alla piazza e ti racconta come stanno le cose

Versione di Augusto Ponzio

1.

1 Parole di Qohélet
O colui che parla in mezzo alla piazza
E ti racconta
Come stanno le cose.

2 Niente di niente,
Dice Qohélet,
Niente di niente.
Tutto è niente.

3 Che ne ricava uno
Di tutta la fatica sua
Sotto al sole?

4 Si nasce e
E si muore
E il mondo sta sempre là.

5 E il sole che si sta levando
È già il sole che sta calando
Per levarsi di nuovo
Dallo stesso punto.

6 Il vento va da una parte
Per poi venire da un'altra.

E gira e gira,
Non fa altro che girare.

7 E tutti i fiumi vanno a finire nel mare
E il mare non si riempie mai.

Sempre allo stesso punto
Finiscono in mare i fiumi, sempre di nuovo.

8 Ti stanchi a furia di parlare
E di più non puoi dire.

Di vedere gli occhi non si saziano mai,
Di sentire le orecchie non si accontentano mai.

9 Ciò che dev'essere
È già stato,
Ciò che si deve fare
È già stato fatto.

Niente di nuovo sotto il sole.

10 Di certe cose si dice:
Toh! Vedi questa cosa mai vista.
Ed è una cosa già stata
Prima ancora che nascessimo noi.

11 Di coloro che sono stati
Nessuno più si ricorda,
E neppure di coloro che ancora devono essere
Si ricorderà chi verrà dopo.

12 Io, Qohélet.
Che voglio raccontarti come stanno le cose,
Ho fatto una vita da re,
Re del mondo.

13 Tutto ho saputo,
Tutte le cose che si fanno e si sfanno
Sotto al sole
Ho visto e conosciuto.

14 Non c'è altro che fatica,
Fatica disgraziata,

Come il Signore ha voluto per noi.

15 Le cose storte non si raddrizzano.
E ciò che ti manca, ti manca per sempre.

16 Parlo tra me e me e dico: quante cose so!
Nessuno ha saputo prima di me quanto so io.

17 Ho conosciuto tutte le passioni, tutte le pazzie.

Però sai e sai e non raccogli che vento.

Ciò che impari
È niente
È come mangiarsi il fumo e inghiottire il vento.

18 Più sai
E più patisci.

Più intelligenza hai
E più ti prendi pena.

Più sapienza
Più sofferenza.

2 1-17

1 Dissi dentro di me: andiamo, divertiamoci.
Diamoci ai piaceri, togliamoci tutti i desideri.
E pure questo non era che niente.

2 Ridevo e non potevo fare a meno di dirmi:
– Che c'è da ridere, stupido?
E della allegria dicevo:
In che cosa consiste? Da dove mi viene?

3 Impregnai la mia carne di vino
Ma la mente era allerta.
Mi calai nella pazzia,
Ma ben assicurato alla fune della sapienza.

Perché volevo vedere
Per l'uomo che cosa è meglio
E che cos'è meglio che faccia
Nei pochi giorni che gli toccano sotto il sole.

4 Feci cose straordinarie.
Fabbricai case. Piantai vigne,

5 Mi feci giardini e cortili,
In cui fiorivano alberi di ogni frutto.

6 Costruii pozzi e canali
Tali da poter innaffiare una foresta in germoglio.

7 Ebbi serve e servitori
Con tutta la prole nata in casa mia.
Nessuno mai ha avuto tanti armenti
Quanti ne ebbi io.

8 Riempii casse di oro e di argento,
ebbi tanta ricchezza
Che re e capi non se la sognano neppure.

Musici hanno suonato e cantato
Appositamente per me.

E di donne, delizia dell'uomo,
Quante ne volli tante ne ebbi.

9 Fui grande e potente
Come nessuno al mondo è stato.
Ma la sapienza non mi abbandonò mai.

10 E ai miei occhi che tutto volevano vedere,
Nulla ho negato,
E non mi sono privato di nessun piacere.
Pur di ricavare da tutto il mio affanno
Almeno qualcosa che ne valesse la pena.

11 E penso a tutto ciò che ho fatto,
A tutte la fatiche delle mie mani,

A quali sforzi mi sono dovuto sottoporre.

Ed è tutto per niente,
Tutto gettato al vento.

Non c'è niente sotto al sole di cui valga la pena.

12 E da sapiente, mi misi ad osservare pazzie e fissazioni.

Che cosa credi che farà colui
Che succede al re?

Le stesse cose di chi l'ha preceduto.

13 Capii che la sapienza è cosa migliore della sfrontatezza,
Come è meglio la luce dell'oscurità:

14 Chi vuole comprendere tiene gli occhi in fronte,
Per chi non vuole, è sempre notte.

15 Ma so anche che per l'uno e per l'altro
La sorte è la stessa.

E mi sono detto: – Ti tocca la stessa sorte
Di uno scervellato?
Ma allora da dove ti viene tutta questa smania di sapienza?
Non ne hai niente di più.

E dunque dentro di me mi dico:
Anche questo non vale niente.

16 E di chi sa e di chi non sa
Il tempo si porta via la memoria.
Dell'uno e dell'altro nessuno più si ricorda.

E la morte viene per l'uno e per l'altro.

17 E non sopporto più la vita,
Perché non hai bene
Di nessuna cosa che fai sotto il sole.
Tutto è niente,
Ed è come se insegui il vento.

3.

1 Per ogni cosa sotto il cielo giunge la sua ora, il suo tempo,

2 Viene il giorno in cui si nasce
e il giorno in cui si muore.
Viene il giorno in cui si pianta
e il giorno in cui si sradica.
3 Viene il giorno in cui si uccide
e il giorno in cui si cura.
Il giorno che costruisci le pareti
e il giorno in cui le abbatti
4 Il giorno delle risa
e il giorno dei pianti.
Il giorno dei lamenti
e il giorno dei balli.
5 Il giorno delle pietre scaraventate
e il giorno delle pietre raccolte.
Il giorno che ti abbracci
E il giorno che ti separi.
6 Il giorno che ti incontri
E il giorno che ti lasci.
Il giorno in cui raccogli
e il giorno in cui getti.
7 Il giorno in cui stracci
e il giorno in cui cuci.
Il giorno in cui stai zitto
e il giorno in cui parli.
8 Il giorno dell'amore
e il giorno dell'odio.
Il giorno della guerra
e il giorno della pace.

9 Uno fa e fa
E che ottiene?

10 Vedo soltanto quanta fatica ci tocca,
Per volontà del Signore.

11 Bello è il modo in cui il Signore ordinò
I giorni e le cose che si succedono nel mondo.

E di tutto questo
Fece specchio il cuore dell'uomo.

Ma senza che i suoi fini
Possa mai nessuno sapere.

12 Ho capito che la cosa migliore per noi
E godere e stare contenti.

13 Ma se puoi mangiare e bere
E se ti tocca qualche cosa buona in tanta pena,
È semplicemente perché Egli provvede per noi.

14 So soltanto che ciò che il Signore fa
È per sempre.

Niente ci puoi aggiungere
E niente ne puoi togliere.

E la presenza severa del Padreterno
Ovunque ti giri la vedi.

15 Le cose di adesso ci sono già state
E le cose di poi pure.

E se qualcosa gli sfugge,
Di nuovo sempre Egli la riprende

16 E ho pure visto sotto il sole
Che non è vero che nel tribunale la legge è per tutti la stessa:
E dove doveva esserci giustizia, c'è solo prepotenza,
E dove ci doveva essere diritto, solo imbrogli e menzogne.

17 E dico al mio cuore
Che di chi è onesto e di chi è scellerato
Decide Dio.
Che di ogni azione e di ogni pensiero
ha fissato l'ora.

18 E degli uomini dico sinceramente
Che se il Signore li illuminasse

Vedrebbero che non sono altro che una massa di bestie.

19 Perché uomini e bestie fanno la stessa fine.

Muoiono.

Stesso respiro e stessa sorte.

E che l'uomo sia di più della bestia,
No, proprio per niente.

Perché tutto è niente di niente.

20 Tutti finiscono nello stesso luogo.
Tutto viene dalla polvere
E alla polvere ritorna.

21 Chissà se va in cielo il respiro dell'uomo.
E chissà se resta in terra il respiro della bestia.

22 La sola cosa che puoi fare
È goderti ciò che ti tocca adesso.

Perché del poi
Forse non ti spetta niente

4. 1-12

1 E le violenze fatte sotto il sole
Io le ho viste tutte.

E le lacrime di chi viene straziato,
E nessuno che si commuova

E la forza di chi uccide,
E nessuno che si commuova.

2 Meglio stanno i morti che alla fine sono morti
Dei vivi che ancora sono vivi.

3 Meglio ancora
Chi non è nato proprio.

Che tutto il male fatto sotto il sole
Non ha potuto vedere.

4 E ho visto che anche nella pena
E nella fatica
Non manca mai l'invidia per l'altro.

E pure questo è miseria.
Non mordi che vento.

5 Il pazzo si lega le mani,
e addenta la sua stessa carne.

6 Meglio un po' di refrigerio nella conca della mano aperta
Che pugni che stringono fatica,
Che stringono vento.

7 E un'altra miseria ho visto sotto il sole.

8 C'è chi non ha nessuno,
Né un figlio, né un fratello.

Eppure fatica senza mai tregua,
Perché è ingordo di ricchezza.

Però per chi fatico tanto,
Perché sempre questo respiro affannoso?

E pure questo è miseria.
Fatica sventurata.

9 Meglio due di uno solo.
L'unione compensa.

10 E se ne cade uno,
L'altro lo alza.

Invece male

A chi cade solo,
Che non ha nessuno che lo aiuti.

11 Stanno al caldo
Due che si coricano insieme.

Ma chi si corica solo
Chi lo riscalda?

12 E se ne assalgono uno
L'altro lo difende.

Una fune di due corde intrecciate
Difficilmente si spezza.

7. 13-14

13 Prendi il mondo come Dio l'ha fatto.
Ciò che egli ha ritorto, chi può raddrizzarlo?

Vivi contento i giorni buoni,
E i giorni cattivi sopporta.

14 Il Signore Iddio questi e quelli cambia e scambia,
E così nessuno può trovare le sue piste.

8, 5-9

5 Chi si comporta come stabilito
Non usa castigare.

Chi sa
Sa che le cose non si possono cambiare.

6 Per ogni cosa c'è una legge fissa.

Per questo il patimento nostro non finisce mai.

7 Niente sappiamo del poi.

Il come e il quando, chi ce lo deve dire?
8 Non possiamo niente contro il vento.
Non possiamo fermare il vento.

E nessuno può fare niente
Quando arriva il giorno della morte.

E non ci sono scuse per la guerra.
Della guerra Dio non incarica nessuno.

E non ti può salvare il danno che fai all'altro.

9 Tutto questo ho visto
Da quando tutto quanto mi detti
A osservare che si fa sotto il sole.

E sono arrivato a capire
Che cos'è il potere dell'uomo:
Uno si sente potente
Se a un altro può fare male.

9

1 Questo al cuore mio ho cercato di spiegare:
Che pure chi è onesto e saggio
Sta, con tutte le opere sue,
In mano del Signore.

Pure dell'odio, pure dell'amore
L'uomo non sa rispondere,
Anche quando l'uno o l'altro tiene scritto in faccia.
Pure questo è niente.

2 E ciò che ci spetta
È lo stesso per tutti.

La stessa sorte per tutti:
Devoti e scomunicati,
Buoni e malvagi,
Innocenti e colpevoli,

Bigotti e indifferenti,
Onesti e disonesti,
Quelli che giurano e mantengono, e gli spergiuri.

3 Di uno stesso male soffrono
Tutti quelli che sono stati creati sotto il sole:

La stessa sorte per tutto il creato.

La malvagità trabocca dal cuore dell'uomo.
Per tutta la vita.
E grande è pure la sfrontatezza sua
Fino a quando non finisce tra i morti.

4 Ma per lo meno se resti unito ai vivi,
Forse ne hai qualcosa.

Meglio un cane vivo
Che un leone morto.

5 Una cosa almeno sanno i vivi:
Che devono morire.
I morti non sanno niente di niente.

Non tocca loro più niente.

Non se ne ricorda più nessuno.

6 L'amore, l'odio, la gelosia
Che provarono:
Tutto sparito.
Non c'è niente né adesso e né mai.

E di nessuna cosa sotto il sole
Per loro c'è più niente.

7 Vai a mangiare contento il tuo pane
E bevi soddisfatto il tuo vino.

Così vuole il Signore.

8 Vai sempre vestito pulito
E fai che in testa non ti manchi il profumo.

9 Vivi con una donna amata
Il tempo che dura
Sotto il sole
Il respiro che ti è toccato.

10 E tutto quello che sei capace
Di fare, fallo adesso,
Che tieni le forze.
Perché non c'è più niente
Da fare,
Da volere,
Da pensare,
Da sapere,
Sottoterra.

11 E poi ho visto sotto al sole
Che non dipende dai corridori la corsa,
Né dai guerrieri la guerra,
Né di chi è bravo il pane,
Di chi fatica la ricchezza.
Di chi è tenero di cuore la misericordia.

Perché dal caso dipendono tutti,
da come gira la ruota.

12 E nessuno sa quando arriva la sua sorte.

Come pesci dentro alla rete,

Come uccelli sotto la schiaccia,

Così sono presi
Gli uomini, quando per loro
Improvvisamente suona l'ultima ora.

13 Ho anche visto per caso
Qualcuno saggio sotto al sole.
Molto saggio uno mi è sembrato.

14 C'era un paese non molto grande,
Poco popolato,
E un re potente l'assediò
Con grosse macchine da guerra.

15 Un uomo
Umile ma fino,
Si fece avanti,

E con l'intelligenza sua
Salvò il paese.

Ma nessuno se lo ricorda più.

16 E, io dico, nessuna forza
Vale quanto la sapienza.

Ma è disprezzata la sapienza di chi è umile,
La voce sua non la sente nessuno.

17 Perché la voce calma e tranquilla di chi è saggio
Dovrebbe essere intesa in mezzo agli schiamazzi
Di chi comanda gente esaltata?

La parola saggia è meglio delle armi della guerra,
Ma quanta rovina
A causa di un solo infame.

11, 9-10

9 Ragazzo mio, goditi la giovinezza,
Vai dove ti porta il cuore
E dove ti attirano gli occhi.

10 Getta via dal cuore il tormento,
Strappa dalla tua carne il dolore.

Perché la giovinezza ora c'è e ora già non c'è più.
I capelli ora sono neri e ora già non lo sono più.

12, 1-8, 10, 12-13

1 E il Creatore chiamalo
Quando sei ancora verde e pieno di desideri,
Prima che ti pesino gli anni,
E che tu non abbia più voglia di niente,
E non vuoi altro che ti chiami Lui.

2 Prima che si faccia notte.
Che si oscuri il sole, che si spenga la lampada,
Che sparisca la luna con tutte le stelle.
Prima che il cielo torni ad annuvolarsi non appena già ha piovuto.

3 E viene il giorno
Che cominciano a tremolare i guardiani della casa,
E i forti si indeboliscono,
E le macine scarseggiano e poi si fermano.
E su chi osserva dalle fessure cade sopra la fuliggine.

4 E appena cessa il suono della macina,
Le porte del mercato si chiudono.
E l'uccello ammutolisce.
E le figlie del canto
Sono rauche.

5 E se sali un po' più in alto, hai paura che ti giri la testa,
E mentre stai camminando, improvvisamente ti senti venir meno.
E il mandorlo ha messo i fiori bianchi.
E pure una cavalletta ti pesa.
E il cappero non serve.

E l'uomo torna alla sua casa
Dove il tempo non passa.
Lo accompagna il canto delle prefiche
E di chi si è messo a lutto.

6 Prima che si spezzi la colonna d'argento
E che la caraffa di oro si rompa.
E che l'anfora si spacchi alla fontana,
E la ruota se ne esca
E cada dentro al pozzo,

Prima che la polvere ritorni alla terra da dove venne
E il respiro a Dio che ce lo dette.

8 Niente di niente,
Dice Qohélet,
Niente di niente.
Tutto è niente.

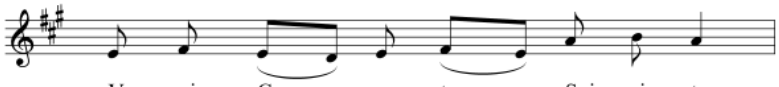
10 Qohélet,
O quello che parla in mezzo alla piazza
E ti racconta com'è la vita,
Ha trovate le parole giuste e ha scritto parole precise
Che dicono il vero.

12 Ma ascolta, figlio mio.
Fare molti libri non vale la pena.
Troppo arrovellarsi non è cosa buona.

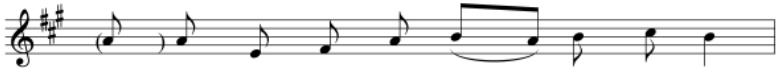
13 Basta parlare.
Tutto quello che c'era da dire è stato detto.

Veni Spiritus Creator

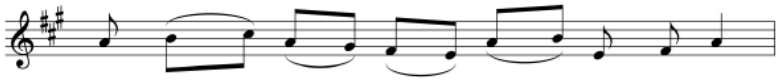
inno Gregoriano



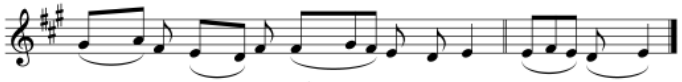
Ve - ni Cre - a - tor Spi - ri - tus,
Qui di - ce - ris Pa - ra - cli - tus,
Tu se - pti for - mis mu - ne - re,
Ac - cen - de lu - men sen - si - bus,
Ho - stem re - pel - las lon - gi - us,
Per te sci - a - mus da Pa - trem,
De - o Pa - tri sit glo - ri - a,



Men - tes tu - o - rum vi - si - ta:
Al - tis - si - mi - do - num De - i,
Di - gi - tus pa - ter - nae dex - te - rae,
In - fun - de a - mo - rem cor - di - bus,
Pa - cem - que dò - nes pro - ti - nus:
Nos - ca - mus at - que Fi - li - um,
et Fi - li - o, qui a mor - tu - is



Im - ple su - per - na gra - zi - a,
fons vi - vus i - gnis Cha - ri - tas,
Tu ri - te pro - mis - sum Pa - tris,
In - fir - ma nos - tri cor - po - ris
Du - ctò - re sic te praè - vi - o,
te - que u - tri - us - que Spi - ri - tum
Sur - re - xit, ac Pa - ra - cli - to,



Quae tu cre - a - sti pe - cto-ra.
Et spi-ri - ta - lis un - cti - o.
Ser - mo-ne di - tans gut - tu - ra.
Vir - tu - te fir - mans per - pe - ti.
Vi - té - mus om-ne no - xi - um.
Cre - da - mus om-ni tem-po - re.
In sae-cu - lo - rum sae - cu - la. A - men.

Voyage

I go to bed early at night
to ease the pain. Augmentation,
accumulation of boughs beating
against panes in a storm
and conflict spreading like leaking oil,
why I write these things at all
against the hammering pulse
of the peopled void. I am lost.
Time drags me under its incessant tide,
beaching me somewhere,
high and dry in no-place where silence reigns
over expanses of upturned faces
waiting for my word to break
in radiant wave-tufts curling to the shore.
There is nothing that can be said
to stem the seepage of infants' blood
or arrest the machet in the African dark
other than the vowelled murmuring
of our minds at dawn,
silent in synchrony,
on a fresh voyage.

Tundras

And no prisoners will have been taken
on the long haul to boundless tundras.
I will simply have arrived,
back-pack intact at posited destinations
from the equator of chagrin
and the long loss of nights of dread
when the stinging heat comes down.
Much will have been forgotten
on my coming here of the deaths in passage,
the swift burials and the mumbled prayers,
the hasty resumption of the impellent voyage
past isolated stations in the creviced void
to this appointment with arrival in the lucid land
where cool breezes calm the mind
and I pare my thoughts to a point of precision
tracking secretly down the parting page.

Springtide

Morning wakes to the dawning tides,
the sea's daily business on the reaching sound,
out-soaring my enclosure in the chamber of spring,
the seal of suffering branded on by the season's turn.
The worst has been and has tentatively passed.
Yet I cling to my heater fearing
fresh openings of the sutured wound,
the sun's ruthless probing of the poisoned blood
oozing waves of disaffection and disillusioned declining love,
a riot of faces requiring what I cannot give,
time's old concealment of the unforeseen
beneath the sun's ruthless probing of the poisoned blood.
My eye has been slit by the blades of the light,
the white exposed to the cutting edge,
springtide's rout in a public park
where inconceivable couples ambled about.

Breeze

Clemency of high spring,
the mind inured to the sun.

There, in the garden dust,
the disembodied column
which remains of our love.

And the scrofulous plants
birthing from the dust,
bespeaking age,
the ailing tubers of the sun.

The expanse unravels
like hair unloosened
after midnight's rout of trysts.

But it is too late to go beyond
to the purple apples
ripening beneath the vaginal smile
at high noon
in the land of arrivals.

We must nourish ourselves
on the implosive murmuring
of our virginal lips at dawn,
a rhapsody of larks
come from desert sands,
where time stumbles on stilts,

to sing of the friendless clocks
which held us once in thrall,
dissipating now on an oracular breeze
voicing other futurities
nascent in the folds of our sheets,
the folds of time in which life is lived

far from the masons of meridian.

Estate

The lily is strangled at its root,
petals of bounty in a time of blight.
Our plots are dry with the cost of dearth.
Sparse tubers assay the ground,
peek out and shrink back
into the long veins from which they took their birth.
In the distance, the forest stirs
to a fatherly wind, indifferent to our plight.
We flounder in lucre's waste.
The bell at the gate sounds, constantly,
and we have no response.
I thread fabrics in the darkness of the house
and convince myself they are enough
to save my mind from the gruff demesne
of a world waiting to engulf my life.
Fear tracks down my creviced brow,
gathering at the gawking orbs of my eyes.
No lily grows from the sterile earth.
Sparse tubers in a time of blight.

The Last Poem

Clothes out to dry,
uninhabited forms
splayed out in the breeze
like the last poem
waiting on wearing
in the oblivious reading of the wind,
its vacuous rendition
on the thunderous silence of the sea.

I have left it there
in the universal drawer,
in the wind, where eyes will delve
with glib attention, sun-stunned,
seeking out the flaws.
But it will rise, desolate
in its grandeur, like a pistol
held against the temple at the height of noon,
terminal in defiance,
where all my dolls are dead
and I skulk, interlinear man,
nude without my clothes,
mouthing love.

And the leafing pages
of the obliterating wind,
the shifting clothes,
voicing the eloquent strophes of the void,
empty form printed
on the codex of the sea,
homing landward to arid sands,
the vacant drift of eyes.

The Hour of the Gun

Days lost on the mind's unhealable vagaries,
the fleeing wounds mouthing to the sound,
lips open in mute imploration
to the walled-up womb of the sea, its averted tears
weeping for itself and its long-lost groom
zenithing into solstices of oblivion.

I must count the days until the days' surrender
to the overweening cowl of loss, despair
and love never salvaged from the turmoil
of twin faces lurking amidst ruminative silence
in the misconstrued chambers of the Grail,
the gleaming cup of the doting stare:

the twin faces of crystal and dung,
poles of mutual obliteration, matched ranks
trampling love into the mud of a day's campaign,
the torrid muck of disenchantment and shame,
until sleep comes down in eyeless concord
and their silent forgetfulness at the hour of the dead

when nothing remains but the moonlit mask
to be worn, when the shade descends,
against the agents of extinction in search
of the featureless head that the sleeping faces
have left pulsating in a rocking chair,
abandoned to itself amidst the trial of darkness.

Then you must don the mask to meet the masks
that will come, raucous in bravado,
for the night's feast in the halls of nullity
where pacts will be sealed bearing on dawn
when you will rise to a bitter inheritance
at the scarlet hour, the hour of the gun.

The Doyen

First urgings, febrile probings
of an empty page, voided of substance,
of the pieces put together that form a life,
the merry-go-round that must emerge
from the jumble of fear and confusion
that is the starting out of another voyage
into subsisting silence after the flare
has expired and the mind may repose.
It has been done before and may be done again,
the compulsion that yields up
extravagant blossoms from the barren ground,
crowded streets peopled with stories
on the naked concrete that has lasted the night.
I am regaining my nerve since the diaspora,
the unending years on the fruitless sand,
and have sent out emissaries of re-instatement
bearing scrolls for the doyens's hands.
Should one get through
then the word will have been done.

CHI SONO

O dolce poesia,
cara poesia,
mi domando,
oggi in un mondo
dove le immagini regnano,
dove maschere vuote
e sbiadite danzano
impazzite,
dove risate assordanti
sovrastano
ogni suono della natura,
dove dominano guerre,
che posto voi potete ritrovare?
e le arti dove vanno ?
I miei quadri ormai sono tutti sporchi di rosso,
è un rosso vivo,
le mie tele sono ormai divorate dalla muffa.
Ma è possibile che voi, signore arti,
riusciate ancora a sopravvivere
a questo eccidio sempre più veloce e soffocante.
Si cancellano libri,
si dimenticano sentimenti,
si cancellano parole profonde,
si dimentica cosa sia la fiducia,
si perde il sapersi stupire davanti alle piccole cose,
si è indifferenti davanti alla magia della natura,
si è indifferenti davanti a un uomo che è immobile per terra,
si è indifferenti davanti a un bambino che piange,
si è indifferenti davanti a chi non sa più sognare,
che cosa si è oggi?
Io non lo so più.
Invoco,
supplico
grido a voi muse,
addormentate il mondo
per un istante. Solo per un istante
Durante questo sonno ridate al mondo
la sua follia.

Chi sono?
Sono chi non si è mai posto limiti,
non si è mai arreso davanti a nulla,
ho vissuto sempre accettando anche le sfide impossibili.
Ho vinto.
Ho perso.
Ho provato il tradimento da parte di persone che reputavo amiche.
Ora scende la notte e le mie ultime forze sento che stanno svanendo lentamente,
non sento più neanche il vento accarezzare piano il mio corpo pieno di ferite...
I mie occhi a stento riescono a focalizzare il paesaggio davanti a me,
prima sentivo di avere la forza di un dio e ora invece
come ogni essere umano cado a terra.
Sono solo con le mie paure, con le mie incertezze
che mi uccidono anch'esse lentamente.
La mia superbia e arroganza mi hanno fatto perdere molte cose importanti.
E solo ora mi rendo conto del valore di ciò che ho perso.
Troppo tardi per rivedere di nuovo il sole sorgere,
risentire il vento di nuovo riaccarezzare il mio corpo,
per ridere di nuovo,
per poter affrontare mille altre sfide.
Piango perché ho paura della morte che sento giungere piano
e che è quasi impercettibile
ma il suo silenzio è peggio di trecento lance che ti piombano addosso.
Questo è il mio ultimo respiro. Queste le mie ultime parole.
Affido a te vento: fa' giungere queste ultime mie parole a colei che ho amato tanto
e per cui io oggi veglierò nell'Ade...
vento, dille che le chiedo scusa, che l'amo.
Quando sbagliavo, sbagliavo per amore.
Pensavo di sapere tutto dell'amore
grazie a Catullo e Lesbia, ma
in verità sapevo solo del loro amore e nulla del nostro.

Sono corpo,
sono mente,
sono carne,
sono polvere che vola nell'aria
sono un'immagine
sono il riflesso nello specchio..
chi sono io ?
non ho forma
non ho colori
non sento calore…
non sento amore…
sono lì
sempre immobile
tutto intorno a me cambia, varia, cresce
tutto nasce e muore..,
tutti cercano di determinarmi
ma io non voglio essere determinato
sono tutto e nulla…
io

Quello che siamo stati

Non sono un uomo
Non sono il silenzio
Non sono il pianto di un bambino
Non sono nemmeno un amante
Non sono il tuo uomo
Non sono un dolce ricordo
Non sono un dolce fremito
Non sono un dolce bacio
Non sono una donna.
Sono quello che siamo stati

Chi muore?

Muore chi oggi pensa al domani
chi rinvia una passione
chi rinvia il tempo di una nuova amicizia
chi decide di non combattere
chi rinvia un bacio
chi rinvia una carezza
chi rinvia una storia d'amore
una lacrima
una follia per una ragione
muore colui che non sa come occupare il proprio tempo
chi si rinchiude nel suo proprio orgoglio aspettando
che le cose cambino da sé,
che il futuro gli dia una svolta,
muore chi ha paura di dire ti amo
chi ha paura di incontrare la follia
chi ogni giorno compie lo stesso percorso
chi non ha un ideale
chi non è mai caduto
chi ha smesso di sognare
chi ha smesso si sperare
chi ha smesso di sorridere
muore chi non ha mai pensato di iniziare a vivere.

Daniele di Gioia

METAMORFOSI
*Prologo**

Ater X A.Moonar

Era il decimo anno di Re Moonar, il più grande condottiero mai esistito nei tempi dei tempi. Era un uomo di bell'aspetto, alto di statura, con un corpo slanciato e muscoloso. Il suo viso era pallido e incavato. Le sue labbra pallide e molto sottili. Aveva capelli scuri come la notte anche se i primi capelli bianchi iniziavano a comparire nella grande foresta nera. La cosa che rendeva Re Moonar più temuto rispetto ai suoi predecessori erano i suoi occhi grigi. Essi erano freddi e penetranti, incapaci di provare alcuna pietà per gli uomini.

La storia del libro inizia nella periferia della capitale Ater. Dan aveva solo dieci anni e correva per tutto il borgo svolgendo le solite commissioni che la mamma gli affidava. Nel borgo era noto come "Il Bastardo" perché nessuno conosceva l'identità di suo padre. Quel giorno era una giornata splendida e il panettiere Mosno sfornava migliaia di ottimi panini; il loro odore si poteva percepire già a distanza di metri. "Ciao piccolo Moonar vuoi la tua solita quantità di pane?", gli chiese il panetterie. "Non chiamarmi piccolo Moonar! Il mio nome è Dan. Diventerò un grande guerriero e farò vivere mia madre in una reggia", disse il bambino mentre prendeva il pane ritornando per la via di casa.

Quel giorno il viottolo che portava alla propria casa era affollatissimo. Numerosi cavalli e cavalieri vi sostavano in cerchio mentre per sbarrare il passaggio. Tutte le persone del borgo erano fuori dalle proprie case per vedere quello strano evento. Nessuno dei cavalieri attraversava quel posto, ma quest'oggi c'erano più di venti cavaliere del re. Indossavano tutti delle armature scure. Ai fianchi avevano una spada lunga inserita nel fodero, ma tenevano una mano sull'elsa della spada pronta a estrarla in qualsiasi momento. Osservavano tutti i cittadini che erano là intorno e scrutavano ciascuno per controllare la presenza di qualche intruso. Era una barriera impenetrabile. Nessuno poteva passare inosservato inoltrarsi in quel viale dove essi sostavano.

Dan rimase sorpreso dalle loro enormi figure e rimase a fissare gli enormi cavalli neri che sbuffavano per la strada. Una guardia fissò il ragazzo e gli si avvicinò. "Che cosa guardi pidocchio?", disse in tono arrogante mentre altri cavalieri incominciavano a fissarlo. "Non ho i pidocchi! Mi lavo ogni giorno e mia madre mi tiene meglio di chiunque altro ragazzo. Un giorno diventerò un gran cavaliere", disse gonfiando il petto e le guance. Calò il silenzio, e tutti i cittadini lo guardavano con paura e preoccupazione. La legge vigente puniva molto duramente

* Nel precedente volume di Athanor (XXI, 14, 2010-11) abbiamo pubblicato l'ottavo capitolo del romanzo inedito di Daniele di Gioia; qui pubblichiamo il "Prologo", ringraziando l'autore per averne concessa anticipatamente la pubblicazione.

chiunque rispondesse male o mancasse di rispetto agli ufficiali del re, ma questi dopo qualche secondo scoppiarono tutti in una sonora risata. “Ehi Farro! Quel moccioso ha una faccia tosta!”, disse un cavaliere alla sua destra mentre continuavano a fissare il bambino. Ed ecco improvviso il trotto di un cavallo in direzione dei cavalieri. Un enorme stallone nero con il pelo lungo e lo sguardo penetrante fissò il ragazzo un istante. Il suo cavaliere indossava un lungo mantello scuro. I suoi occhi grigi lo fissarono per qualche secondomentre avanzava verso di lui. I cavalieri si disposero in cerchio attorno a quello strano cavaliere avanzando per il viale.

Quegli occhi grigi e quel volto incavato avevano trasmesso a Dan una sensazione strana. Non sapeva se fosse paura o curiosità ma non ci pensò più di tanto perché la via era libera. Corse pieno di allegria e felicità verso la propria madre. Il suo nome era Clara. Era una donna dai capelli castano ramati che portava raccolti in un codino. Aveva un viso tondo. I suoi occhi grandi color nocciola e le sue labbra pallide e rosate la rendevano una donna bellissima. Quando Dan la vide rimase impietrito. Era diversa. Il suo volto non era sorridente e i suoi occhi mostravano uno strano senso di inquietudine, ma lei appena lo vide ritornò a sorridere. Con brevi passi avanzava verso Dan che continuava a rimanere fermo intento a guardarla. Quando gli fu vicino lo strinse a sé. “Non devi preoccuparti! La mamma era solo sovrappensiero. Hai preso il pane per oggi?”, domandò con tono molto dolce. Il figlioletto annuì con il capo e poi entrambi rientrarono in casa per preparare il pranzo della giornata. Dan era seduto e fissava il robusto tavolo di legno. La sua preoccupazione era svanita e con gran foga raccontava alla propria madre ciò che aveva fatto nella sua mattinata. Il racconto fu scorrevole e la madre ascoltava con molto interesse ogni cosa che Dan le diceva, ma, quando l’argomento si spostò sui quei cavalieri neri, lei restò in silenzio. “Ho visto un cavaliere quest’oggi. Cavalcava un grosso stallone nero. Era davvero imponente quel cavallo. Avreste dovuto vederlo, madre. Era davvero impressionante. Il cavaliere che lo cavalcava aveva gli occhi grigi. Per un attimo mi ha guardato e io ho risposto al suo sguardo, ma quella persona mi incuteva una strana paura. Il suo viso era duro come il ghiaccio. Deve essere un cavaliere molto importante visto che gli altri si sono messi attorno a lui in cerchio. Da grande diventerò famoso e forte come lui”, disse con tono eccitato.

Il mestolo da cucina cadde per terra. “No! Non diventerai come lui!”, gli gridò la madre. “Tu non sai quante atrocità abbia commesso quell’uomo e quante ancora ne commetterà. Dan ascoltami un momento, avere il potere o desiderarlo è una cosa errata. Se vivi in maniera semplice, puoi goderti le maggiori gioie della vita. Io ho già raggiunto la mia felicità. Sono la madre più felice del mondo ogni mattino che apro i miei occhi e ti vedo crescere. Non desidero vivere in una castello di apparenze come vivono la maggior parte degli uomini. Desidero crescere con te e magari un giorno allevare i tuoi figli assieme a tua moglie. Questo è il mio più grande desiderio. Se vuoi farmi contenta vivi onestamente e continua a crescere sano”, concluse la madre accarezzando i capelli neri del figlioletto.

Il pranzo fu consumato lentamente mentre Clara narrava di sé al figlio. Dan rimaneva sempre colpito dal modo in cui la mamma gli raccontava le storie, quasi da sembrare un canto antico. Non si stancava mai di sentirla e poteva rimanere per ore intere sul tavolo ad ascoltare i suoi racconti, ma l’ora del sonno pomeridiano era giunta e Dan andò di corsa sul proprio giaciglio dove si addormentò dolcemente mentre la madre gli accarezzava la fronte. Al suo risveglio Dan vide una grossa sacca piena. “Mamma che cosa fai con quella sacca?”, domandò Dan curioso

mentre si stropicciava gli occhi per svegliarsi. Clara gli sorrise. “Facciamo una visita nella città di Lux. Tuo nonno aveva un piccolo appezzamento di terra. Con i soldi che ho racimolato potremo coltivarlo e se andrà bene potremo pure prenderci due grossi cavalli. E forse farne un grande maneggio con i figli che verranno”, disse lei mentre il volto del ragazzo si accese di allegria e di speranza. Dan era eccitatissimo non vedeva l’ora di partire per visitare quel luogo lontano e di scegliere due cavalli enormi proprio come quello stallone nero che aveva visto questa mattina. Per tutto il pomeriggio aiutò la madre a inserire le ultime cose nella sacca. La sera Dan era talmente stanco da addormentarsi nel suo giaciglio prima di cena, ma un sorriso era dipinto sul suo viso. Lux lo attendeva.

“Svegliati Dan! È ora di partire”, disse la mamma mentre il ragazzino si alzò dal suo giaciglio incamminandosi verso la porta. Fuori il cielo era ancora buio, ma l’aria fresca che circolava quella mattina lo svegliò rapidamente. Con passo svelto Dan seguì la propria madre e salutava le insegne dei negozi che conosceva tra cui il panificio di Mosno e la pasticceria di Angela. Il grosso portone che portava all’esterno della città era sorvegliato da dieci guardie suddivise nelle due torri molto ampie e larghe. Esse appena videro delle persone avvicinarsi al cancello gridarono di fermarsi. Una guardia scese per chiedere informazioni. Indossava un armatura pesante nera e al fianco aveva cinta la spada. “Cosa fate in giro a quest’ora del mattino?” chiese con tono sospettoso. “Egregia guardia, noi siamo qui per intraprendere un lungo viaggio e vorremo avere il permesso di passare al di fuori della città. Potete perquisire il nostro zaino per ragioni di sicurezza”, disse la mamma mentre la guardia già si accingeva ad ispezionare il loro zaino. L’ispezione durò circa una decina di minuti. Il sole iniziava a sorgere e il cielo iniziava ad illuminarsi. Dan osservava estasiato lo spettacolo della natura, mentre la madre gli sorrideva e guardava assieme a lui il cielo. La guardia si alzò e pose lo zaino a mia madre. “Potete andare!”, disse mentre gridava ai suoi compagni di aprire il grosso portone. Il portone cigolò e dopo qualche istante la larga pianura si rivelò agli occhi del piccolo Dan. Con foga il ragazzino iniziò a correre e sua madre lo seguiva a breve distanza.

Entrambi canticchiavano e il vento fresco del mattino unito al dolce suono degli usignoli rendeva la loro marcia molto piacevole. Ad un tratto però entrambi sentirono un grande rumore di cavalli che cavalcarono dietro di loro. Clara velocizzò il passo mentre Dan si girò per guardarsi indietro. Da lontano si vedevano delle strane figure a cavallo che si avvicinavano verso di loro. “Mamma ci sono dei cavalieri. Vengono verso di noi”, disse Dan mentre la madre lasciò cadere lo zaino. “Dan corri!”, disse Clara prendendogli la mano. Correvano entrambi a massima velocità quando la loro corsa fu fermata da un lupo dal pelo albino. Aveva gli occhi grigi e li fissava. Alle sue spalle un grosso stallone apparve. Dan lo riconobbe immediatamente. “Mamma è quello il cavallo di cui ti parlavo”, disse Dan mentre il cavallo si impennò emettendo un nitrito fortissimo. Il cavaliere che lo montava indossava un elmo nero che gli copriva il volto. Scese da cavallo e avanzò verso di loro. Clara si mise dinanzi al proprio figlio per proteggerlo. Il cavaliere si tolse la maschera e fissò Dan con quei suoi occhi grigi simili a quelli del lupo albino. “È il cavaliere di ieri!”, disse il ragazzo mentre il misterioso cavaliere continuava a guardarlo incessantemente. “Corri Dan!” disse la madre lasciandogli la mano. Il ragazzino quando si voltò vide la cerchia dei cavalieri neri che aveva visto il giorno prima. Li avevano circondati e non c’era alcun via di scampo. “Ciao, Clara. Dove stavi fuggendo?”, le chiese con tono serio. “Lontano da

te!“, disse lei con tono agitato. Il cavaliere rise e poi tornò a fissare i due fuggitivi. “Vedo che in undici anni non sei cambiata di un virgola. Anzi ti trovò più bella di prima”, disse mentre si avvicinava a lei. Con la mano destra le accarezzò il viso mentre lei rimase immobile. “Anche tu non sei cambiato minimamente. Sei sempre l’uomo crudele che undici anni fa ho incontrato e soccorso. Errore fatale il mio”, disse Clara con tono freddo come il ghiaccio. Il viso del cavaliere divenne più serio. “Tu mi amavi. Quindi non deve essere stato così brutto soccorrermi. E poi io ti ho posseduta quella sera in cui tu mi hai salvato. Non è stato poi tanto male”, disse con tono freddo. Dan non capiva ciò che quel cavaliere e sua madre si dicevano ma poteva sentire una strana energia provenire dal cavaliere. “Mamma chi è questo cavaliere e come mai sei nervosa?”, domandò alla madre. “Non devi sapere chi è. Lui è Re Moonar. Colui che ci governa”, disse lei con tono freddo. Moonar si inginocchiò fissando il ragazzino con i suoi magnetici occhi grigi. “Clara hai fatto una presentazione fin troppo sintetica. Qual è il tuo nome?”, chiese il re. “Dan”, rispose il piccolo subendosi un’occhiataccia dalla madre. “Dan è un bel nome. Non trovate che mi assomigli molto?”, domandò ai cavalieri mentre prese tra le braccia il ragazzino. Con passò lento si avvicinò al suo stallone nero e pose Dan sull’enorme destriero. Sua madre aveva un espressione strana. Era impietrita dal terrore. Moonar raggiunse il piccolo sulla sella. “ Si vi assomiglia, Re Moonar!”, dissero i cavalieri all’unisono. “Dan, tua madre non ti hai mai detto chi fosse tuo padre?”, domandò il re al ragazzino. Clara si avvicinò al possente stallone e si gettò in ginocchio. “Moonar non trascinarlo con te nelle tenebre. È l’unica cosa bella che ho avuto nella vita. Lasciaci andare”, disse piangendo. “Mamma non piangere! Re Moonar ci lascerà andare a Lux”, disse Dan. Il re fissò negli occhi il ragazzino e rimase in silenzio per qualche attimo. “Non posso, Dan. Può un re ed un padre separarsi dal proprio erede?”. Dan rimase senza parole mentre lo stallone nero si avviava verso la città. “Prendete Clara e portatela al castello. Il paese ha bisogno di una regina”, aggiunse mentre si allontanava con il proprio figlio. Quel giorno la storia del mondo cambiò.

È del 1990 il primo numero della serie monografica annuale *Athanor*, promossa dall'Istituto di Filosofia del Linguaggio (poi Dipartimento di Pratiche Linguistiche e Analisi di Testi, attualmente confluito nel Dipatimento di Lettere, Lingue e Arti) dell'Università degli Studi di Bari Aldo Moro) e diretta da Augusto Ponzio – insieme a Claude Gandelman fino al 1996, anno della scomparsa di quest'ultimo. Fino al 1997 la serie *Athanor* è stata pubblicata dall'Editore Angelo Longo di Ravenna. La nuova serie (tranne il n. 1, 1998, pubblicato dall'Editore Piero Manni di Lecce) è stata edita da Meltemi di Roma fino 2009. Dal 2010 prosegue nelle edizioni Mimesis di Milano.

Il senso e l'opera, a. I, n. 1, 1990

E. Lévinas, *Le sens et l'oeuvre, suivi d'un dialogue avec Lévinas*, pp. 5-10; C. Gandelman, *Corps signe «zéro»: le paradoxe de la production du sens par la mode*, pp. 11-18; O. Calabrese, *Chiromanzia di Michelangelo*, pp. 19-26; A. Ponzio, *Alterità e origine dell'opera*, pp. 27-38; G. Scarpetta, *Warhol ou les ruses du sens*, pp. 39-46; A. Biancofiore, *L'operae il metodo*, pp. 47-58; G. Douglas, *Meaning, movement and materials*, pp. 59-66; A. J.- J. Cohen, *Du narcissisme électronique*, pp. 67-76; R. Chiurco, *Grammatiche dell'immaginazione in Klossowski*, pp. 77-88; C. Pasi, *Il senso della fine*, pp. 89-93; N. Vaghenàs, *«De profundis» di Rodokanákis*, pp. 94-95; P. Rodokanákis, *Dal «De profundis»*, pp. 96-102; A. Ponzio, *Luigi Di Sarro: Grafie*, pp. 103-106; M. Di Tursi, *Luigi Ruggiero: del movimento e della flessibilità*, pp. 107-112; *Dialogo con Iannis Kounellis* (di Angela Biancofiore), pp.113-116.

Arte e sacrificio, a. II, n. 2, 1991

FILOSOFIA ED ESTETICA: «*Athanor» e il sacrificio…/«Athanor» et le sacrifice…*, pp. 5-6; C. Gandelman, *Sacrifice et tragédie: à propos d'un bouc*, pp. 7-19; O. Calabrese, *Rappresentazionedella morte e morte della rappresentazione*, pp. 20-30; M. Le Bot, *Le sacrifice du sens*, pp. 31-35; J. Horowitz, *La Queste du Graal, oeuvre de sacrifice absolu*, pp. 36-42; A. Ponzio, *Il duplice senso del lavoro sacrificale*, pp. 43-54; G. Roque, *Couleur etsacrifice*, pp. 55-64; M. Telloli, *Sintassi della comunicazione col divino nella pittura Italia*, pp. 65-72; A. D'Elia, *Sacrificio e disastro*, pp. 73-76. CRITICA LETTERARIA: F.

Fortini, *In nome di Primo Levi* (a cura di Paolo Jachia), pp. 77-78; W. Tasaka, *Sacrifice of an Individual to a Society: a Study of Seppuku as a social Code*, pp. 79-87; V. Carofiglio, *Sacrificio estetico in Balzac: «Sarrasine» e dintorni*, pp. 88-93. ARTE: T. Santi, *Vito Mazzotta. Viaggio di Uom(o)vo Lapietra*, pp. 94-98; G. Goldfine, *Ilana Salama Ortar. Vedere il non visto,* pp. 99-103; M. Di Tursi, *Renato Galante. Il sacrificio del testo*, pp. 104-108; A. Ponzio, *Angela Biancofiore. Verso la città senza nome*, pp. 109-115; M. Perniola, *Fondazionalismo artistico*, pp. 116-118; Y. Hersant, *Locutio angelorum*, pp. 119-120; A. Marino, *Cesare Fullone. Il sacrificio dell'arte*, pp. 121-123; *Giovanni Morgese*, p. 124; *Pino Pipoli*, p. 125. CINEMA: R. M. Friedman, *Violence du sacrifice et sacrifice de la violence dans «Danton» de A. Wajda*, pp. 126-136; P. Montani, *Il pensiero denso e il principio dionisiaco del montaggio*, pp. 137-148. LETTERATURA: R. Pazzi, *Il re in esilio*, pp. 149-156; *Due poesie*, p. 157; W. Krysinski, *Journal de non-retour*, pp. 158-161; G. Ciabatti, *Obiezione avanzata dalle parole*, pp. 162-164; U. Cillo, *Il popolo volante*, pp. 165-167; *Sconfitta*, p. 168; A. M. Brumm, *Poesie per l'Intifada*, pp. 169-170; M. Braester, *Holocauste*, p. 171. NOTE di M. Di Tursi, *Dal supplizio alla sparizione della carne*, pp. 172-177; P. Cimmino, *Gestualità e autolesione: alcuni motivi medievali*, pp. 178-181; A. M. Antonicelli, *Ri-pensare l'arte*, pp. 182-184; M. Valenti, *Il «neobarocco»: l'arte del disordine in mostra a Genova*, pp. 185-187.

Il valore, a. III, n. 3, 1992

Introduzione/Introduction, pp. 5-6. FILOSOFIA ED ESTETICA: M. Bachtin, *Valore, visione estetica, responsabilità*, pp. 7-10; S. Petrilli, *Metodo detotalizzante e dialogica dei valori in Michail Bachtin,* pp. 11-16; F. Fortini, *Note su quel che vale e su quel che non vale nella nozione di letteratura*, pp. 17-21; B. Rutland, *Gerarchie di funzione, gerarchie di valore: rapporto tra postmodernità e principi critici in M. M. Bachtin e F. R. Leavis*, pp. 22-28; A. W. Halsal, *Il ritorno alla valutazione letteraria*, pp. 29-36; N. Vaghenás, *La traduzione delle forme metriche nell'epoca del verso libero*, pp. 37-44; P. Laurette, *Des concepts de «valeur»et«d'evaluation» dans l'espace de la connaissance*, pp.45-49; H. Parret, *Peirce sur la valeur esthétique*, pp. 50-57; F. Loriggio, *Valore, etica e solidarietà: sulla critica americana*, pp. 58-65. CINEMA: J. Bárdos, *György Lukács e il cinema*, pp. 66-75. LETTERATURA: C. Costa, *Da «Le nostre posizioni»* (a cura di Vito Mazzotta), pp. 77-85; M. Brun, *Jour deux*, pp. 86-87; G. Pranzo, *Libertàdi parola*, pp. 88-89. ARTE: V. Russo, *Economic art – Operazioni sul «valore»*, pp. 90-96; A. Marino, *Candida Leonardi, Claudio Pagnelli. Le chant des oiseaux*, pp. 97-100; A. Masi, *Antonio Pujia: il cielo della pittura*, pp. 101-103; A. D'Elia, *Il controvalore dell'arte*, pp. 104-106; M. Di Tursi, *Denaro, arte, valore: frammenti teorici per un percorso espositivo*, pp. 107-111; M. R. Rubinstein, *Noël Dolla: présage de la fumée*, pp.112-114. ECONOMIA POLITICA E LINGUISTICA: A. Ponzio, *Valore e lavoro fra differenza e indifferenza*, pp. 115-124; R. Bellofiore, *Quale Sraffa*, pp. 125-132; F. Rossi-Landi, *Dialettica dei valori linguistici*, pp. 133-144; A. Elimam, *Forme-langue et théorie linguistique*, pp. 145-151. RECENSIONI: M. Marinelli, *«Il dono dell'aquila»: possibilità di un varco verso la libertà* (rec. di C. Castaneda, *Il dono dell'Aquila*, Milano, Rizzoli 1991), pp. 153-157; A. Biancofiore, *Valori e diritti delle differenze: il sistema dell'apartheid* (rec. di M. Solimini, a cura, *I diritti delle differenze. Sul sistema dell'apartheid*, Bari, Edizioni dal Sud, 1991), pp. 159-161; P. Jachia, *Frederic Jameson: Marxismo critico e crisi dei valori nel «post-moderno»* (intorno a F. Jameson, *Il post-moderno, o la logica culturale del*

tardo capitalismo [1983], trad. it. di S. Velotti, Milano, Garzanti, 1988), pp. 162-164; A. Marino, *I valori nel «sistema» dell'arte* (rec. di A. Vettese, *Investire in Arte*, Milano, Il Sole 24 ore, 1991), pp. 165-166.

Migrazioni, a. IV, n. 4, 1993

A. Ponzio, *Presentazione/Présentation*, pp. 5-6. ANTROPOLOGIA, INTERTESTUALITÀ, STORIA: A. Ponzio, *Migrazioni*, pp. 9-13; C. Gandelman, *Ecriture et migrations*, pp. 4-18; P. Calefato, *Europa fenicia*, pp. 19-24; U. Eco, *L'Europa fra emigrazione e migrazione*, pp. 25-27; J. Kristeva, *Langage, inconnu, étranger*, pp. 28-35; E. Imbriani, *Sulle migrazioni nel folklore*, pp. 36-42; N. Bonnet, *L'écriture métaphorique et la migration du sens*, pp. 43-44; D. Gullentops, *Pour une migration du motif. Investigation critique de ses fonctions dynamiques*, pp. 45-53; T. Villani, *Percorsi nomadi*, pp. 54-60. CINEMA: G. Attolini, *Distacco dal mito e ritorno alla storia nel cinema di Pasolini*, pp. 63-70. MUSICA: R. Ottaviano, *Nomade nel Jazz*, pp. 73-75; M. Wark, *Come una preghiera: memoria, lutto e la sacra arte della registrazione*, pp. 76-84; A. Cappelletti, *Musica e parola. Confessioni, appunti, aforismi*, pp. 85-90. POETICA E CRITICA LETTERARIA: W. Krysinski, *Jerzy Kosinski (1933-1991). Anatomia visibile di un suicidio*, pp. 93-95; M. Arriaga Flórez, *Fuori dal proprio corpo e dalla propria terra*, pp. 96-97. SCRITTURA: M. A. Bonfantini, *L'europeo: il paesano poliglotta*, pp. 101-106; S. Petrilli, *Stranieri in patria*, pp. 107-112; N. Vaghenàs, *Migrazione interiore* (quattro poesie a cura di Caterina Carpinato), pp. 113-115; W. Krysinski, *Diario italiano*, pp. 116-122; F. S. Perillo, *Lontano dalla patria croata*, pp. 123-126; F. Loriggio, *Letteratura italo-canadese: tre poeti*, pp. 127-135; J. Talens, *La locanda del tempo perso*, pp. 136-139; P. Manni, *Sperdendo Salento*, pp. 140-149; M. Keyhan, *La storia del Noruz*, pp. 150-154.

Materia, a. V, n. 5, 1994

Presentazione, p. 5. SEMIOSI E SCIENZE UMANE: Th. A. Sebeok, *L'Io semiotico*, pp. 9-13; S. Piro, *Il confine delle scienze umane applicate*, pp. 14-22; M. Solimini, *La materia culturale*, pp. 23-33; C. Caputo, *Materia signata*, pp. 34-42; P. Calefato, *Materia e oggetto nelle scienze del linguaggio come pratica sociale*, pp. 43-56; A. Méndez Rubio, *Conflitto e material nella cultura*, pp. 57-60; P. Jachia, *Materia e segno in Michail Bachtin*, pp. 61-65; S. Petrilli, *Contributi allo studio della materia semiotica*, pp. 66-71. FILOSOFIA: G. Semerari, *Sulla filosofia dell'ambiguità di Maurice Merleau-Ponty*, pp. 75-86; G. Invitto, *Corpo e linguaggio in Merleau-Ponty*, pp. 87-93; F. Semerari, *Amore e tempo. Leggendo Proust e Barthes*, pp. 94-105; A. Ponzio, *Materia come alterità*, pp. 106-109. LETTERATURA: P. Guaragnella, *«Sprucida» materia. Sulle ultime lettere di Antonio Labriola a Benedetto Croce*, pp. 113-119; M. Bottalico, *Il viaggio come materia narrativa in «The Algerine Captive» di Royall Tyler*, pp. 120- 126; M. Arriaga Flórez, *Donne a autobiografia: la materia si racconta*, pp. 127-130; C. V. Saura, *Materia visibile contro il tempo nel «Viaggio d'inverno» di Bertolucci*, pp. 131-134; K. Stockman, *Où est la matière du poème?*, pp. 135-138. SCRITTURE: U. Cillo, *L'ultima notte di guerra ad Antropolis*, p. 141; *Sono uscito un giorno*, pp. 142-143; M. Giannini, *Fine di secolo*, pp. 144-145; P. Farah, *Tre poesie*, pp. 146-147.

ARTI VISIVE: P. Dalla Vigna, *L'arte e il suo fondo. La materia delle arti visive come questione filosofica*, pp. 151-156; A. M. Antonicelli, *Per una metafisica della materia: Bonnefoy e De Chirico*, pp. 157-162; V. Maranò, *L'immagine fotografica come materia nei dipinti di Andy Warhol*, pp. 163-168; V. Russo, *Materia(li)*, pp.169-172; M. C. Galli, *Concerto grande*, pp. 173-179.

Mondo, a. VI, n. 6, 1995

A. Ponzio, *Presentazione*, pp. 5-6. UNIVERSI DI DISCORSO. RIFLESSIONI: P. Calefato, *Mondo – moda – mondano*, pp. 9-24; A. Giannone, *Abitazioni del collettivo*, pp. 25-29; 218 F. Wilhelm, *Une vision mélancolique du monde?*, pp. 30-34; C. Caputo, *Ombre d'oggi*, pp. 35-41. MONDO COME OGGETTO DEL DISCORSO FILOSOFICO E SEMIOTICO: A. Ponzio, *Mondo e non-indifferenza*, pp. 45-51; G. Cascione, *Linguaggio e descrizione del mondo nel* Tractatus *di Wittgenstein*, pp. 52-63; S. Petrilli, *I segni del mondo nella semiotica di Thomas A. Sebeok*, pp. 64-73. DISCORSO METODOLOGICO, CULTURE, TRADIZIONI: M. Solimini, *Invenzione del mondo e legittimazione della differenza sessuale nei miti pueblo*, pp. 77-88; S. Petrilli, *Il tempo del sogno o dell'inizio del mondo nei racconti degli aborigeni australiani*, pp. 89-97; M. De Michiel, *Mirovoe Drevo. Arbor Mundi*, pp. 98-108. SCRITTURE: A. De Luca, *Tra le rovine di un mondo sentimentale*, pp. 111-112; M. C. Galli, *L'occhio del ciclope*, pp. 113-117; J. Talens, *Paesaggi senza figura*, pp. 118-124. IL DISCORSO FILMICO: F. De Ruggeri, *Mondo, corpo e alterità in Wim Wenders*, pp. 127-131. IL DISCORSO MUSICALE: F. Degrassi, *L'esperienza sonora tra reale e virtuale*, pp. 135-145; M. Lomuto, *Il mondo della musica*, pp. 146-148. NEL DISCORSO DEL ROMANZO: V. Carofiglio, *Mondi, immondi e mondani nel «Père Goriot»*, pp. 151-158; N. Bonnet, *Images du monde. La comparaison chez Vitaliano Brancati*, pp. 159-164; M. G. Onorati, *Mondi reali e mondi sognati: strategie di utopia nei romanzi di Morris e Bellamy*, pp. 165-172. IL DISCORSO POETICO: P. Guaragnella, *«Un po' stupito e solo pel mondo vuoto». In margine ai «Versi a Dina» di Camillo Sbarbaro*, pp. 175-180; F. Buono, *«Fine del mondo»: i particolari in cronaca. Una lettura di «Weltende» di Jakob van Hoddis*, pp. 181-189; P. Jachia, *Per la morte di Franco Fortini*, pp. 190-191.

Il mondo / il mare, a. VII, n. 7, 1996

A. Ponzio, S. Petrilli, P. Calefato, *Presentazione*, p. 5. STUDI: C. Gandelman, *Monde renversé et dialectique*, pp. 9-21; F. Rossi-Landi, *Sui segni del mare interpretati dai naviganti*, pp. 22-27; C. Ferrandes, *Meraviglie del mondo intellettuale e morale: le passioni, di Cabanis*, pp. 28-38; R. Scelzi, *I segni nel linguaggio del mare*, pp. 45-47; P. Cimmino, *Fisiologia pan-planetaria: una riflessione categoriale*, pp. 48-52. LETTERATURA: G. Pranzo, *Capitan Nemo nel mare della sovversione non sospetta*, pp. 55-60; P. Guaragnella, *Lo scrittore e il mare*, pp. 61-67; G. Fenocchio, *Su alcune immagini del mondo in Beppe Fenoglio*, pp. 68-72; N. Bonnet, Il mare amoroso*, poème anonyme du XIIIe s.*, pp.73-74; S. Cassano, *Il mare in* L'amour *di M. Duras*, pp. 75-76; M. De Michiel, *Oceano mare*, pp. 77-80; R. Quagliarello, *La provincia come «mondo» in* Main Street *e* Babbitt *di Sinclair Lewis*, pp. 81-86. CINEMA: P. Calefato, *Una leggenda marinara tra testo letterario e testo filmico:* La storia immortale, pp. 89-94; A. Alber-

go, *Cinemare*, pp. 95-102. PITTURA: M. C. Galli, *Il canto di Orfeo*, pp.105-108; A. D'Elia, *Gli occhi del mare*, pp. 109-112; Ko-Wan-Sik, *Sérenade à Miari; Tristesse*, p. 113. SCRITTURA/VIAGGIO: R. Pazzi, *E benché tu sia il mare*, pp. 117-120; K. Wren, *Irish Tides*, pp. 121-123; A. De Luca, *Isolde e il Mare*, pp. 124-125; M. Giannini, *Fondali*, pp. 126-127; T. Petrarolo, *Sensazioni*, p. 128; P. Farah, *Anche nel mare e nelle stazioni del metrò*, pp. 129-131; N. Ciannamea, *In Adriatico. Percorsi tra il 40° N e il 41° N*, pp. 132-136; P. Valéry, *Il cimitero marino*, traduzione di A. Ponzio, pp. 137-140; *Nota bio-bibliografica su Claude Gandelman (1936-1996)*. 219

Luce, a. VIII, n. 8, 1997

A. Ponzio, S. Petrilli, P. Calefato, *Presentazione*, p. 5. STUDI: S. Petrosino, *L'appello della luce. Sul rispondere dello stupore e dell'invidia*, pp. 9-20; G. Bruno, *Tra luce e oscurità: I colori. In margine alla* Farbenlehre *di Johann Wolfgang von Goethe*, pp. 21-25; S. Petrilli, *La luce del testo fra sacralità e profanazione. Victoria Welby dall'esegesi biblica alla significs*, pp. 26-33; T. Villani, *Città-luce, città-ombra. La megalopoli mondiale e il sentire delle paure contemporanee*, pp. 34-39. LETTERATURA: A. Ponzio, *La Commedia della luce*, pp. 43-49; N. Bonnet, *La luce della similitudine. Evidenza e immagine letteraria*, pp. 50- 53; R. Baronti Marchiò, *Sul bordo dell'ombra: la poesia di John Keats*, pp. 54-59; A. Saldaña, *El texto iluminado*, pp. 60-64; A. De Luca, *Il discorso della luce nel* Tristan und Isolde *di Wagner*, pp. 65-75. PITTURA: M. Valenti, *Il simbolismo della luce in un proverbio figurato di Pieter Bruegel II*, pp. 79-92; P. Dalla Vigna, *La resurrezione della luce. L'opera d'arte pittorica come paradigma del visibile*, pp. 93-100. FOTOGRAFIA: P. Calefato, *Camera lucida*, pp. 103-113; G. Pranzo, *Foto-grafia: scrittura delle ombre che la luce disegna*, pp. 114-117. CINEMA: A. Di Giacomo, *La luce e il suo contrario nella settima arte. Itinerario breve fra rappresentazione semantica e descrittività*, pp. 120-128; A. Alba, *Luce in movimento: cinema e metropoli in* Strange Days *di Kathryn Bigelow*, pp. 129-135. MUSICA: R. Ottaviano, *Human Beat*, pp. 138-140. SCRITTURA: A. Ponzio, *Alexandre et la tortue*, pp.143-145; A. Prete, *Luce solare, luce lunare*, pp. 146-149; A. Ponzio, *Il fanale (1960)*, pp. 150-151; M. Materassi, *La ricerca sulla luce*, pp. 152-155; P. Manni, *Salentoriente*, pp. 156-159.

Nero, a. IX, n. s., n. 1, 1998, a cura di Susan Petrilli

A. Ponzio, *Presentazione*, pp. 5-8. PROSPETTIVE: S. Petrilli, A. Ponzio, *Il raccontare nell'epoca della comunicazione mondializzata. La scrittura-*oraliture *nera*, pp. 13-24; E. Abiola Irele, *Negritude*, pp. 25-39; B. L. Guissou, *L'homme noir et sa langue maternelle. Le défi culturel majeur du XXI éme siècle sur le continent africain*, pp. 40-44; J. Paré, *De l'identité archéologique à l'identité polymorphe: lecture critique des littératures africaines*, pp. 45-55; N. Weidtmann, *A critical reflection on the notion of "vital force": African philosophy in the intercultural dialogue*, pp. 56-65; A. Paré-Kaboré, *Education traditionnelle burkinabé et réussite scolaire des filles*, pp. 66-72; C. B. Koné, *L'action des sciences sociales en question*, pp. 73-79; D. Badini-Folane, *Femmes en politique au Burkina Faso de 1983 à 1997*, pp. 80-96. CINEMA: K. G. Tomaselli, *Perspectives on cinema in Africa*, pp. 97-102; A. Ponzio, *Verso il cinema nero. Manifesti di film americani con attori neri*, pp. 103-104. LA MODA, IL VIDEO, IL VIRTUALE:

P. Calefato, *Vestire nero*, pp. 107-116; M. G. Tundo, *Il nero virtuale*, pp. 117-128; P. Tancredi, *Sfumature di nero nei video di Madonna*, pp. 129-136. DISCORSI E GENERI LETTERARI: V. Carofiglio, *Il nero fra "humeur" e "humour"*, pp. 139-151; S. Petrilli, *Autobiografia/autoetnografia: nero Australia*, pp. 152-163. STEREOTIPI E IDEOLOGIE: Malcom X, *Negro/ Negroes*, pp. 169-171; A. Catone, *Tra centurie nere e camicie nere: fascismo e mobilitazione reazionaria delle masse*, pp. 172-181; S. Petrilli, *Sulle leggi e sull'amore: i bambini e l'appartenenza*, pp. 182-185. TEATRO, FIABE, MASCHERE: P. Comentale, *Nero Pulcinella*, pp. 189-190; L. De Stasio, *Il nero della vita in una fiaba di C. Gozzi: regressione o rivoluzione teatrale?*, pp. 191-197. POESIA, PROSA: Y. Dakouo, L'appel de l'aube *de Vinu Ye. Commentaire rhétorique et sémantique*, pp. 201-210; P. Guaragnella, *Sole nero. Su una prosa di viaggio di Giuseppe Ungaretti*, pp. 211- 221; S. Esenin, *L'uomo nero*, pp. 222-227; P. Caesar, *A Journey into Self: the African Diaspora in Brathwaite's* The Arrivants, pp. 228-238; A. De Luca, *Gli occhi neri di Rahel*, pp. 239-248. SCRITTURE: K. Wren, *Quattro poesie*, pp. 253-257; C. Stasi, *Due acrostici e un divertissement*, p. 258. MUSICA, SUONI: U. Amoa, *Vers une poétique de la poésie de tambour*, pp. 263-280; J. E. Adell, *Música y otros sentidos de lo "negro"*, pp. 281-288. ARTI PLASTICHE: S. Petrilli, A. Ponzio, *Identità ideologica e "riconoscimento" dell'arte dell'Africa nera*, pp. 293-298.

La traduzione, a. X, n. s., n. 2, 1999-2000, a cura di Susan Petrilli

A. Ponzio, *Presentazione/Presentation*, pp. 5-7; S. Petrilli, *Traduzione e semiosi: considerazioni mintroduttive*, pp. 9-21. QUESTIONI TEORICHE: J. Derrida, *Che cos'è una traduzione "rilevante"?*, pp. 25-45; B. Godard, *Millennial musings on translation*, pp. 46-56; Y. Gambier, *La traduction: un objet à géométrie variable?*, pp. 57-68. TRADUZIONE E SEMIOTICA PEIRCIANA: Th. L. Short, *Peirce on meaning and translation*, pp. 71-82; F. Merrell, *Neither matrix nor redux, but reflux: translation from within semiosis*; pp. 83-101; V. Colapietro, *Translating signs otherwise*, pp. 102-123; D. L. Gorlée, *Meaningful mouthfuls in semiotranslation*, pp. 124-138; G. Goethals, R. Hodgson, G. Proni, D. Robinson, U. Stecconi, *Semiotranslation: Peircean approaches to translation*, pp. 139-150. TRADUZIONE INTERSEMIOTICA: Th. A. Sebeok, *Trasmutazioni intersemiotiche: un genere di barzellette ibride*, disegnate da Luciano Ponzio, pp. 153-166; S. Salthe, *Translation into and out of language?*, pp. 167-177. TRADUZIONE E CULTURA: M. Anderson, *Ethnografy as translation*, pp. 181-187; G. Toury, *Progettazione culturale e traduzione*, pp. 188- 200; I. Even-Zohar, *La formazione del repertorio culturale e il ruolo del trasferimento*, pp. 201-206; S. Arduini, *Metaforizzare una cultura: la traduzione*, pp. 207-215. TRADUZIONE TRA ORGANICO E INORGANICO: D. Robinson, *Cyborg translation*, pp. 219-233. SCRITTURA E TRADUZIONE: A. Prete, *Traduzioni da* Les Fleurs du mal, pp. 237-242; A. Ponzio, *Leggere traducendo: da Valéry, Baudelaire, Borges*, pp. 243-248. TRADUZIONE E ANNOTAZIONE: Y. Hersant, *(N. d. T.)*, pp. 251-256. TRADUZIONE E SCRITTURA LETTERARIA: A. Bensoussan, *La traduction littéraire: l'autre écriture*, pp. 259-267; J. M. Gouanvic, Polemos *et la traduction: la traduction de* The Grapes of Wrath *de John Steinbeck*, pp. 268-279.

Tra segni, a. XI, n. s., n. 3, 2000, a cura di Susan Petrilli

A. Ponzio, *Presentazione/Presentation*, pp. 5-6; S. Petrilli, *Tra segni: introduzione*, pp. 7-9. TRASPOSIZIONE, RAPPRESENTAZIONE: R. Jakobson, *Pëtr Bogatyrëv, esperto in trasfigurazione*, pp. 13-20; A. Cranny-Francis, *Translation and everyday life*, pp. 21-30. BIOTRADUZIONE: K. Kull, P. Torop, *Biotranslation: translation between umwelten*, pp. 33-43; F. E. 221 Yates, *Three views of translation*, pp. 44-51. TEORIE E PRATICHE DEL TRADURRE: A. Brisset, *Tradurre il senso degli altri: teorie e pratiche*, pp. 55-79; H. Ruthrof, *Translation from the perspective of corporeal semantics*, pp. 80-94; I. Oseki-Dépré, *Walter Benjamin ou la bipolarité de la tâche du traducteur*, pp. 95-115. SIMILARITÀ, DIFFERENZE, INTERSEZIONI: E. A. Nida, *Language and culture: two similar simbolic systems*, pp. 119-128; L. Ponzio, *Il differimentismo: annotazioni per un nuovo spostamento artistico*, seguite da *Intersezioni*, pp. 129-137. ALTERITÀ E TRADUZIONE: S. Petrosino, *L'estrema traduzione. Cappuccetto Rosso e la questione "Perché parli?"*, pp. 141-158; D. Buchbinder, *Queer diasporas: towards a (re-) reading of gay history*, pp. 159-174. L'ALTRO STRANIERO: J. Milton, *The nation, foreignization, dominance and translation*, pp. 177-198; I. Ver?, *La semiosfera inerte. Traduzione e visione del mondo tra est e ovest europeo nella seconda metà del XX secolo*, pp. 199-208. SCRITTURA, TRADUZIONE: A. Ponzio, *Lettura e traduzione nell'autobiografia di Borges*, pp. 211-218; S. Petrilli, *La metempsicosi del testo e la corsa della tartaruga. Borges e la traduzione*, pp. 219-230; B. Folkart, *The valency of poetic imagery*, pp. 231-249; J. Paré, *Frédéric T. Pacéré et Massa M. Diabaté: deux écrivains de l'entre-deux. La traduction et son efficace littéraire*, pp. 250-256.

Lo stesso altro, a. XII, n. s., n. 4, 2001, a cura di Susan Petrilli

A. Ponzio, *Presentazione/Presentation*, pp. 5-6. TEORIA, PRATICA E STORIA DELLA TRADUZIONE: S. Petrilli, *Il carattere intersemiotico del tradurre*, pp. 9-19; L. Block de Behar, *Traducción y silencio. Aproximaciones a una nueva querella de los universales*, pp. 20-28; D. Simeoni, *Aux origines du modèle occidental de la traduction écrite*, pp. 29-40; M. Ulrych, *Diversity, uniformity and creativity in translation*, pp. 41-56; S. Nergaard, *Semiotica interpretativa e traduzione*, pp. 57-77; S. Laviosa, *Corpus and simplification in translation*, pp. 78-86. TRADUZIONE LETTERARIA: A. Ponzio, *Lo stesso altro: il testo e la sua traduzione*, pp. 89-99; E. Mattioli, *La specificità della traduzione letteraria*, pp. 100-107; M. Snell-Hornby, *Literary translation as multimedial communication. On new forms of cultural transfer*, pp. 108-115; B. Godard, *La traduction: un dialogue entre féministes canadiennes et québécoises*, pp. 116-127; J. Woodsworth, *In the looking glass: Bernard Shaw on and in translation*, pp. 128-145; A. R. Iurilli, *El laúd y la guerra: El idioma es acto de amor*, pp. 146-148. TRADUZIONE E CULTURAL STUDIES: S. Bassnett, *The translation turn in cultural studies*, pp. 151-164; P. Bartoloni, *Translating from the interstices*, pp. 165-171; A. Pym, *Alternatives to borders is translation theory*, pp. 172-182; I. Even-Zohar, *Alcune risposte a Lambert e Pym*, pp. 183-187. TRADUZIONE, ALTERITÀ, DIFFERIMENTO: T. Threadgold, *Quando la casa resta un luogo straniero. Comunità multiculturale e traduzione multimediale*, pp. 191-206; D. Jervolino, *Il paradigma della traduzione e l'ermeneutica dell'alterità*, pp. 207-215; L. Ponzio, *Somiglianza e differimento*, p. 216. TRADUZIONE INTERSEMIOTICA: P. Torop, *L'intersemiosi e la traduzione intersemiotica*, pp. 229-239; J. Hoffme-

yer, *Origin of species by natural translation*, pp. 240-255; P. Cariani, *Cybernetic systems and the semiotics translation*, pp. 256-273; G. Magnifico, *Tradurre i segni dell'HIV/AIDS*, pp. 274-287. 222

Vita, a. XIII n. s., n. 5, 2002, a cura di Augusto Ponzio

A. Ponzio, *Presentazione/Presentation*, pp. 7-8. I SEGNI E LA VITA: Th. A Sebeok, *La semiosfera come biosfera*, pp. 11-18; S. Petrilli, *Una vita per i segni della vita. Thomas A. Sebeok*, pp. 19-20; I. I. Kanaev (M. M. Bachtin), *Il vitalismo contemporaneo, Presentazione* di A. Ponzio, pp. 21-44; V. Welby, *Evoluzione della vita e relazioni cosmiche, Presentazione* di S. Petrilli, pp. 45-52; J. Von Uexküll, *I mondi invisibili della vita, Presentazione* di K. Kull, pp. 53-62; G. Prodi, *La biologia come semiotica naturale, Presentazione* di Th. A. Sebeok, pp. 63-72. SCIENZE UMANE E SCIENZE DELLA VITA: E. Stein, *Le scienze della soggettività e il corpo vivente, Presentazione* di L. Di Pinto, pp. 75-84; Th. A. Sebeok, *Scienze dei segni e scienze della vita*, pp. 85-92; G. Sonesson, *The life of culture – and other signs – in nature – and the reverse*, pp. 93-106. ANIMALI, PIANTE, FUNGHI: Th. A. Sebeok, *'Animale' nella prospettiva biosemiotica*, pp. 109-122; M. Krampen, *Le piante e la fitosemiotica*, pp. 123-126; A. Ponzio, *I funghi e la micosemiotica*, pp. 127-132; E. Ponzio, *I funghi psilocibinici e l'uomo*, pp. 133-146. ALTERITÀ E PROCREAZIONE: E. Husserl, *Teleologia universale, Presentazione* di A. Ponzio, pp. 149-154; E. Lévinas, *Procreazione, temporalità, alterità, Presentazione* di A. Ponzio, pp. 155-163. FILOSOFIA E VITA: K. Marx, F. Engels, *Dall'ideologia alla vita degli individui, Presentazione* di A. Ponzio, pp. 167-176; A. Schaff, *Ha un senso interrogarsi sul senso della vita?, Presentazione* di A. Ponzio, pp. 177-184; A. Ponzio, *Dialogo tra Socrate e Platone*, pp. 185-193. ARTE E VITA: M. M. Bachtin, *Arte e responsabilità, Presentazione* di A. Ponzio, pp. 197-200; K. Malevič, *Vita come non-oggettività, Presentazione* di L. Ponzio, pp. 201-208; L. Ponzio, *Visione, de-scritture, alterità. Tre tesi su arte e vita*, pp. 209-211. BIOGRAFIA: M. Chagall, *La mia vita: la tinozza, mio padre, il mio primo maestro, Presentazione* di L. Ponzio, pp. 223-232; A. Schaff, *Fuga a Samarcanda*, pp. 233-235. SCRITTURA E VITA: V. Vološinov (M. M. Bachtin), *La parola nella vita e nella poesia, Presentazione* di A. Ponzio, pp. 239-248; M. Blanchot, *La letteratura e il diritto alla morte, Presentazione* di A. Ponzio, pp. 249-256; L. Pirandello, *I nomi e la vita, Presentazione* di A. Ponzio, pp. 257-264; I. Svevo, *EmilioBrentani, Presentazione* di A. Ponzio, pp. 265-270; E. Morante, *Il mondo di Useppe, Presentazione* di A. Ponzio, pp. 271-276; A. De Luca, *Vita, scienza e scrittura romanzesca*, pp. 277-283. VITA E GLOBALIZZAZIONE: A. Schaff, *I quattro cavalieri dell'Apocalisse*, pp. 287-294; N. Chomsky, *Hegemony or survival*, pp.295-302; U. Eco, *La vita degli altri*, pp. 303-310; A. Catone, *L'altra faccia della vita all'epoca della globalizzazione*, pp. 311-318; F. Farinelli, *Inventio spatii*, pp. 319-324; A. Ponzio, S. Petrilli, *Bioetica, semiotica della vita e comunicazione globale*, pp. 325-332.

Nero, a. XIV, n. s., n. 6, 2003, a cura di Susan Petrilli,
ried. con modifiche del n. 1, n. s., 1998

Presentazione/Presentation, pp. 5-6. PROSPETTIVE: S. Petrilli, A. Ponzio, *Il raccontare nell'epoca della comunicazione mondializzata. La scrittura*-oraliture *nera*, pp. 11-22; E. Abiola Irele, *Negritude*,

pp. 23-35; B. L. Guissou, *L'homme noir et sa langue maternelle. Le défi cul- turel majeur du XXIéme siècle sur le continent africain*, pp. 36-40; J. Paré, *De l'identité archéologique à l'identité polymorphe: lecture critique des littératures africaines*, pp. 41-48; A. Paré-Kaboré, *Education traditionnelle burkinabé et réussite scolaire des filles*, pp. 49-55; C. B. Koné, *L'action des sciences sociales en question*, pp. 56-61; D. Badini-Folane, *Femmes en politique au Burkina Faso de 1983 à 1997*, pp. 62-72. ARTE: S. Petrilli, A. Ponzio, *Identità ideologica e "riconoscimento" dell'arte dell'Africa nera*, pp. 75-80; L. Ponzio, *La luce e l'eclissi. L'ombra dell'arte astratta* (seguito da *Ritmi neri, disegni in bianco nero*), pp. 81-94. CINEMA: K. G. Tomaselli, *Perspectives on cinema in Africa*, pp. 97-102; A. Ponzio, *Verso il cinema nero. Manifesti di film americani con attori neri*, pp. 103-104. SCRITTURA: S. Petrilli, *Autobiografia/autoetnografia: nero Australia*, pp. 107-117; Y. Dakouo, L'appel de l'aube *de Vinu Ye. Commentaire rhétorique et sémantique*, pp. 118-126; P. Caesar, *A Journey into self: the African diaspora in Brathwaite's The Arrivants*, pp. 127-135. STEREOTIPI E IDEOLOGIE: Malcom X, *Negro/Negroes*, pp. 139-141; S. Petrilli, *Sulle leggi e sull'amore: i bambini e l'appartenenza*, pp. 142-145. MUSICA, SUONI: U. Amoa, *Vers une poétique de la poésie de tambour*, pp. 149-165.

Lavoro immateriale, a. XIV, n. s., n. 7, 2003-2004, a cura di Susan Petrilli

Presentazione/Presentation, pp. 5-6. LAVORO E RIPRODUZIONE SOCIALE: A. Ponzio, *Lavoro immateriale e linguaggio come lavoro e come mercato*, pp. 9-24; J. Bernard, *"Communicationproduction" in the light of Rossi-Landian theory*, pp. 25-44; R. Galassi, *Linguaggio, ideologia, lavoro in Ferruccio Rossi-Landi*, pp. 45-54; J. Kelemen, *La divisione del lavoro linguistico: Putnam e Rossi-Landi*, pp. 55-62; S. Petrilli, *Autore, ideologia e riproduzione sociale*, pp. 63-69. SEGNI E IDEOLOGIE: QUESTIONI DI METODO: A. Ponzio, *Rossi-Landi fra "Ideologie" e "Scienze umane"*, pp. 73-86; M. Signore, *Dalla produzione-alienazione linguistica alla "parola vissuta". Rossi-Landi e alcune prospettive del dibattito novecentesco*, pp. 87- 98; A. Quarta, *La sfida delmetodo. Ferruccio Rossi-Landi e l'ideologia italiana*, pp. 99-110; A. Negri, *L'economia di mercato e l'ontologia parmenidea*, pp. 111-120; A. Formoni Bernardini, *L'approccio ideologico a un autore secondo Rossi-Landi*, pp. 121-132; C. Bianchi, *Rossi-Landi e la semiotica del sociale: un confronto con le più recenti teorie socio-semiotiche*, pp.133-142; P. Facchi, *Ripensando Rossi-Landi e la sua dottrina*, pp. 143-147. MATERIA SEGNICA: S. Petrilli, *Corpi e segni. Per una tipologia della materialità semiosica*, pp. 151-166; J. E. Finol, *Globalisation, marchandise et corps: la socio-sémiotique de Rossi-Landi*, pp. 167-174; C. Caputo, *Il lavoro della materia segnica*, pp. 175-187. LINGUAGGIO, COMUNICAZIONE, PRODUZIONE: G. Vaughan, *Language as gift and community*, pp. 191-206; A. Ponzio, S. Petrilli, *The concept of language. Ferruccio Rossi-Landi and Thomas A. Sebeok*, pp. 207-222; P. Calefato, *"Macchine" e linguaggio: l'automazione segnica delle nuove tecnologie communicative*, pp. 223-231. OMOLOGIA, ESTETICA E TEORIA DELLA LETTERATURA: F. Muzzioli, *Rossi-Landi e la teoria letteraria*, pp. 235-246; C. A. Augieri, *Omologia, analogia, rispecchiamento: Rossi-Landi e la letteratura come eccedenza del non verbale nel verbale*, pp. 247-258; D. Mansueto, *Parlare comune e parlare figurato. Sull'omologia di Rossi-Landi e le relazioni figurali*, pp. 259-266; E. Bisanz, *The dialectical construction of the aesthetic sign-system, between avantgardism and mass-production*, pp. 267-276; L. Ponzio, *Inattualità, infunzionalità e immaterialità del testo artistico*, pp. 277-292. LAVORO MENTALE/LAVORO SOCIALE E PROCESSO FORMATIVO: G. Mininni, *Tracce ros-*

silandiane nel dibattito attuale sulla "Relatività Linguistica" in psicologia, pp. 301-314; S. M. Vieira Negrão, *Il lavoratore linguistico: la competenza comunicativa nella formazione degli adulti*, pp. 315-321. LAVORO SEGNICO E IDEOLOGIA DEL CINEMA E DELLA MODA: G. Withalm, *Reconsidering filmic self-referentiality in terms of Rossi-Landi concepts*, pp. 325-336; G. Colaizzi, *Senso, non senso e subiectum del significante cinematografico*, pp. 337-346; E. Paulicelli, *Politica e ideologia: usi del discorso di moda nell'Italia degli anni Trenta*, pp. 347-354. *The Gift, il dono. A feminist analysis*, a. XV, n. s., n. 8, 2004, a cura di Genevieve Vaughan *Presentazione/Presentation*, pp. 5-6; G. Vaughan, *Come introduzione. L'economia del dono*, pp. 7-10; *A brief introduction. The gift economy*, pp. 11-14; *Gift living and Exchange: genders are economic identities, and economies are based on gender*, pp. 15-38; K. Kailo, *Giving hack to the gift paradigm: another worldview is possible*, pp. 39-68; H. Göttner-Abendroth, *Matriarchal society: definition and theory*, pp. 69-80; R. Kuokkanen, *The gift as a worldwiew in indigenous thought*, pp. 81-96; E. Estola, *Education as a gift*, pp. 97-106; B. Natarajan, *Biodiversity and traditional knowledge: perspectives for a gift economy*, pp. 107-116; H. Ve, *Gracias a la vida: on the paradigm of a gift economy*, pp. 117-132; S. Bright, *The gift*, pp. 133-134; M. Lahtinen, *Legitimacy of nursing and caring in Max Weber's frame of reference*, pp. 135-142; M. Hart, *Transnational feminist politics: being at home in the world*, pp. 143-160; A. Isla, *Dispossessing the local commons by credit; the struggle to reclaim them*, pp. 161-178; S. Petrilli, *Gift giving, mothersense and subjectivity in Victoria Welby. A study in senioethics*, pp. 179-198; *First insert: Visual Images of gift giving* by Liliana Wilson, pp. 199-202; P. Melchiori, *Insights on the gift and the insight of the gift*, pp. 203-210; S. L. Solar and S. Bright, *Reconciliation: forgiving and healing instead of endless cycles of retaliation*, pp. 211- 220; R. Begum, *On the feminism of the gift economy*, pp. 221-226; F. Werden, *Radio: gifts of sound*, pp. 227- 248; M. Suárez, *Gift giving in the Net*, pp. 249- 258; C. Kumar, *Our gift are our stories: towards a new imaginary*, pp. 259-280; A. M. Auditore, *For the children of the world: let's do something soon!*, pp. 281-282; L. Christiansen-Ruffman, *The gift economy in Atlantic Canada: reflections of a feminist sociologist*, pp. 283-290; Second insert: Visual Images of gift giving by Liliana Wilson, pp. 291-296; L. A. LaBar, *Stonehaven ranch: a project of the foundation for a compassionate society*, pp. 297-300; J. Ried, *The gift economy in my life*, pp. 301-308; L. Della Madre, *The gift of giving*, pp. 309-312; N. Fernandez, *The cries of silence*, pp. 313-330.

Mondo di guerra, a. XVI, n. s., n. 9, 2005,
a cura di Andrea Catone e Augusto Ponzio

A. Ponzio, *Presentazione/Presentation*, pp. 7-8. INTERPRETAZIONI: J. Ponzio, *La non referenzialità del discorso politico. Riconoscimento e perdono in E. Lévinas*, pp.11-26; P. Calefato, *La guerra, il lusso, la dépense*, pp. 27-33; J. E. Konvolbo, *La Bible est-elle source de violence et de guerre?*, pp. 34-40; A. Ponzio, *The European Costitution. Community Identity and Global Communication*, pp. 41-58; G. Cascione, D. Mansueto, *Liquidare il corpo bellico. Per una simbolica della sovranità in E. Kantorowicz*, pp. 59-68. RIFLESSIONI: S. Petrilli, *Mondo,guerra e migrazione nella comunicazione globale*, pp. 71-90; V. Welby, *Linguaggio e guerra*, pp. 91-93; I. Barbarossa, *Prendere parola come donne sulle guerre*, pp. 94-100; D. Iervolino, *La philosophie de la libération et la culture de la paix*, pp. 101-105; G. Mininni, *La pace h/a tutti i costi*; pp. 106-121; M. Zucchetti, *Guerre giuste e ingiuste*, pp. 122-130; P. Voza, *Egemonia e nonviolenza, oggi: alcune note e riflessioni*, pp. 131-137, M. Solimini, *Comunità e destino.*

Ospitalità e futuro dell'Europa, pp. 138-146. STORIA, POLITICA, ECONOMIA: A. Catone, *Le guerre del XXI secolo*, pp. 149-171; C. Filosa, *L'ONU e la guerra*, pp. 172-180; N. Perrone, *Una guerra del XXI secolo. L'Italia e la campagna in Iraq*, pp. 181-192; N. Cufaro Petroni, *Interventi unilaterali, democrazia e terrorismo*, pp. 193-20; F. Schettini, *Lo stato delle cose (della guerra)*, pp. 201-202; G. Pala, *Lo sviluppo economico capitalistico e la guerra. La crisi dell'accumulazione mondiale e il trasferimento di plusvalore*, pp. 203-215; E. Modugno, *Le ragioni inconfessabili della guerra*, pp. 216-218. DOCUMENTI: A. Höbel, *Lo sviluppo della "dottrina strategica" statunitense attraverso i documenti ufficiali (1991-2003)*, pp. 221-235; G. Pisa, *Antologia sintetica della documentazione strategica USA 1991-2002*; pp. 236-264. INFORMAZIONE E MASSMEDIA: M. Collon, *Le droit à l'information: un combat*, pp. 267-276; G. Laricchia, *Mass media e mondo di guerra*, pp. 277-289; C. Veneziano, *Public relation, condomini e informazione*, pp. 290-294. SCRITTURA LETTERARIA: G. Apollinaire, *La guerra e le nove porte del tuo corpo*, pp. 297-299; F. Muzzioli, *La follia della guerra e le sue nuove follie*, pp. 300-309; A. Ponzio, *"Solo per aver pensato la parola 'Petrolio' come titolo di un libro". Premonizioni di uno scrittore: Pier Paolo Pasolini*, pp. 310-324. TEATRO, CINEMA, MUSICA, PITTURA: S. Marci, *Teatro di guerra come teatro della crisi*, pp. 327-330; G. Attolini, *Il neorealismo e la guerra:* Vivere in pace *di Luigi Zampa*, pp. 331-336; K. L. Auditore, *Matar. Un ragazzo soldato. Sceneggiatura*, pp. 337-365; A. De Luca, *Quando la musica urla contro la guerra*, pp. 366-376; P. Martino, *Writing, Music and War. A Postcolonial Perspective,* pp. 377-385; L. Ponzio, *Sulla nave dei folli. Benvenuta follia!*, pp. 386-388. CONTR-APPUNTI: A. M. Auditore, *Per i bambini del mondo: facciamo qualcosa, e presto!*, pp. 395-397; M. Cataldo, *Un cimitero di stelle (per non dire Kosovo). Appunti di un viaggio balcanico*, pp. 398-403; U. Tommasi, *Diari di guerra*, pp. 404-412; K. L. Auditore, *Gli extracomunitari siamo noi. Una guerra ingiusta*, pp. 413-416. GLOSSARIO: F. De Leonardis, *Glossario di guerra 1*, pp. 419-431; W. Vastarella, *Glossario di guerra 2*, pp. 432-448.

White Matters. Il bianco in questione, a. XVII, n. s., n. 10, 2006-2007,
a cura di Susan Petrilli

Presentazione/Presentation, pp. 7-8; S. Petrilli, *Sulla questione bianco e i discorsi secondo cui se ne parla. Introduzione*, pp. 9-38. THEORETICAL-IDEOLOGICAL ISSUES/QUESTIONI TEORETICHE-IDEOLOGICHE: R. Hewitt, *Seeing whiteness through the blizzard: issues in research on white communities*, pp. 41-51; W. Wa Goro, *Problematising the gaze through* traducture: *Does it matter if you're black or white?*, pp. 52-61; A. Saldanha, *Phenotype: matters of race*, pp. 62-74; G. Vaughan, *Mother earth does not have white skin*, pp. 75-80; E. Simpson, *Not racist is not enough*, pp. 81-84; A. Ponzio, *La questione bianco e il forum sociale mondiale*, pp. 85-93. THE STYLE OF DOMINION/LO STILE DEL DOMINIO: V. Ware, *Looking for whiteness in the war on terror*, pp. 99-108; A. Kibbey, *Whitewashing the economy*, pp. 109-117; M. E. L. Bush, *Whiteness matters: national belonging in the United States*, pp. 118- 126; A. Appadurai, *The heart of whiteness*, pp. 127- 139; T. Sparrow, *Liberating ourselves from forward progress and white blindness*, pp. 140-142; N. Chomsky, *White supremacy: work in progress*, preceded by a conversation with the author: "Whites", what lies in their future?, pp. 143-162. PERSISTENCES AND DIFFUSION/PERSISTENZE E DIFFUSIONI: L. Santaella, *White does not matter in fuzzy cultures*, pp.165-171; A. Lingis, *Beauty skin deep*, pp. 172- 177; M. Solimini,

"Ultimi bianchi" e proletarizzazione mondiale nell'analisi del Sudafrica di Claude Meillassoux, pp. 178-189; G. Christine, *The lingering effects of the Stockholm Syndrome: how white matters to today's African Americans*, pp. 190-201; C. Lombaard, *Afrikaans, reformed and internetted. Some outlines of current Afrikaans e-spiritualities*, pp. 202-212. WRITING, FIGURATION, PERFORMANCE/SCRITTURA, RAFFIGURAZIONE, PERFORMANCE: M. Casey, *Indigenous theatre and the cultural interface of reception*, pp. 215-228; D. Buchbinder, *Passing strange: queering whiteness in Joss Whedon's Angel*, pp. 229- 235; D. O'Donovan, *Carry on Morrissey: the persistence of white britishness*, pp. 236-246; A. Barile, *Peter Gabriel: bianco su sfondo nero*, pp. 247-252; T. Sparrow, *Hatefuel*, pp. 253-255; C. Ljungberg, *White spaces*, pp. 256-271; L. Ponzio, *I sepolcri imbiancati e la tempra della scrittura. Artaud, Barthes, Pasolini*, pp. 272-290. WHITE AUSTRALIA AND FEAR OF THE OTHER/BIANCO AUSTRALIA E LA PAURA DELL'ALTRO: A. Moreton-Robinson, *Epistemic violence: the hidden injuries of whiteness in Australian postcolonising borderlands*, pp. 299-312; P. Patton, *The unfinished business of justice for indigenous Australian*, pp. 313-325; C. Bulbeck, *"Our" whiteness and "their" difference? The boundaries around humanity drawn by young Aboriginal and non-Aboriginal Australians*, pp. 326-331; P. Gale, *Moral panic and white Australia: the politics of division*, pp. 332-345; M. Allen, *Betraying the white nation: the case of Lillie Khan*, pp. 346-353; G. Hage, *A brief history of white colonial paranoia in Australia*, pp. 354-370; N. Papastergiadis, *The invasion complex: deep historical fears and wide open anxieties*, pp.371-391; D. W. Riggs, *Turning the screw: the double terror of whiteness*, pp. 392-400; J. Kaye,*White matters: does it?*, pp. 401-412. PARADIGMS AND EXCLUSION/PARADIGMI ED ESCLUSIONI: F. Merrell, *Whiteness: it is… and it ain't… or is it?*, pp. 415-432; M. Anderson, *White on white: the spot that blinds, the spot that binds*, pp. 433- 439; C. Biagiotti, *Bianco come il cuore della Terra*, pp. 440- 448; W. Nöth, White *and* black: *symmetries and antisymmetries*, pp. 449-461; T. Giudice, *"Bianco" e "non bianco". Usi linguistici e modalità di concettualizzazione*, pp. 462-471; Th. Szasz, *Blackness and madness: images of evil and tactics of exclusion*, pp. 472-479.

Umano troppo disumano, a. XVIII, n. s., n. 11, 2007-2008,
a cura di Fabio De Leonardis e Augusto Ponzio

A. Ponzio, *Presentazione/Presentation*, pp.7-8. DA DOVE VERSO DOVE: A.Ponzio, *La disumanizzazione come tendenza intrinseca dell'umanesimo dell'identità*, pp. 11-47; M. M. Bachtin, *Conversando*, pp. 48-63; E. Lévinas, *Riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, pp. 64-70; A. Schaff, *Umanesimo e marxismo*, pp. 71-86. "E NULLA ERA VERO ALL'INFUORI DEL LAGER": F. De Leonardis, *Presentazione*, pp. 89-91; A. Einstein, *Agli scienziati italiani*, pp. 92-94; H. Arendt, Know-how *e condizione umana. Senza lavoro in una società di lavoro*, pp. 95-98; H. Marcuse, Eros e thanatos. *Felicità di tutti e felicità di ciascuno*, pp. 99-105; F. Fanon, *Il mondo coloniale*, pp. 106-109; P. Levi, *Un sogno di pace nell'incubo del Lager*, p. 110. READY MADE: Dalla Bibbia, Samuele (capp. 7-8), *E il popolo volle un re*, pp. 113-114; A. Gorz, *Quando gli scrupoli morali sono fuori posto: il processo Oppenheimer*, pp. 115-119; Da «Famiglia Cristiana» (1991), *Il comandante delle forze italiane nel Golfo: una guerra che si poteva evitare*, p. 120; Comunicato ANSA (24 febbraio 1998), *I Bugs*, p. 121; «La Gazzetta del Mezzogiorno» (3 maggio 2007), *Un ufficiale USA dava sigari in cella a Saddam*, p. 122; Th. A Sebeok, *L'odierno vaso di Pandora. Come stanno le cose*, pp. 123-124; University of Sussex, Human

Resources, *Dicci di che razza sei*, pp. 126-127. CHE NE DICE LA SCRITTURA: C. A. Augieri, *Dove nessuno ha tempo, nessuno ha pazienza, nessuno ascolta*, pp. 131-139; F. Muzzioli, *Distopia e umanesimo: disillusione e ironia come forme di speranza estreme e residuali, le uniche eticamente accettabili*, pp. 140-149; D. Ward, *Il passato del Piemonte nel presente di Piero Gobetti*, pp. 150-156; E. Paulicelli, *Poetica e politica dello spazio nella scrittura di Clara Sereni*, pp. 157-163; A. De Luca, *Una "guerra psicologica che il mondo intero muove contro l'umano".L'epistolario Mann-Hesse*, pp. 164-171; G. De Marinis Gallo, *"In guerra toccherò la verità".Guerra e scrittura nel diario di un alpino in Russia*, pp. 172-188; L. Ponzio, *Il sipario delle palpebre. Pittura in toni di scrittura*, pp. 189-193. DOCUMENTI E CRONOGRAFIE: A. Catone, *La memoria rimossa. Il genocidio di Jasenovac*, pp. 203-214; B. Russell, *Un tribunale internazionale per i crimini di guerra: lettera al presidente Lyndon Johnson*, pp. 215-217; *11 settembre 1973 – 9 maggio 1978, in Italia*, pp. 218- 221; U. Tommasi, *L'arrivo a Istambul e l'incontro con Zebra*, pp. 222-227. L'ALTRO SIMILE DIVERSO: F. Rossi-Landi, *Sono diversi perché le loro lingue li fanno diversi*, pp. 231-234; M. Solimini, *La diversità spiegata: antropologia, storia, etnolinguistica*, pp. 235-261; *Identità etniche e linguistiche nel Sudafrica post-apartheid*, pp. 262-270; F. De Leonardis, *Da cittadini a profughi: i palestinesi dopo la nabka*, pp. 271-279, *Quando si cancellano i segni dell'Altro: il sionismo e i palestinesi*, pp. 280-292. RIFLESSIONI: S. Petrilli, A. Ponzio, *La mediazione caratteristica essenziale della violenza*, pp. 295-308; A. Catone, *La guerra umanitaria*, pp. 309-330; F. Merrell, *Terrorismo, violenza e responsabilità: una reazione istintiva*, pp. 331-349; N. Chomsky, *Umanitarismo militare*, pp. 350-356; N. Perrone, *Fondamentalismi. Le elezioni in Algeria, Palestina e Bielorussia*, pp. 357-360; *Ancora Guerra in Iraq*, pp. 361-364; Th Szasz, *La medicamentalizzazione di-spiegata*, pp. 365-367; N. Abene, *La dialettica della coscienza e l'intellettuale critico*, pp. 368-374.

Globalizzazione e infunzionalità, a. XIX, n. s., n. 12, 2008-2009,
a cura di Augusto Ponzio

A. Ponzio, Presentazione. *Comunicazione-produzione e diritto all'infunzionalità Communication/production and the right to non-functionality*, pp. 5-17. PROSPETTIVE: A. Ponzio, *Identità e mercato del lavoro. Due dispositivi di una stessa trappola mortale*, pp. 21-41; C. Ca- puto, *L'"inutilità" della comunicazione*, pp. 42-50; S. Petrilli, *Nation, identity, and global communication. A semiotic approach*, pp.51-62; L. Ponzio, *Scrittura e visibilità*, pp. 63-75. RIFLESSIONI: S. Petrilli, *Rhetoric and mass media in global communication*, pp. 85-101; A. Ponzio, *Mass-medial communication and ideology in globalization*, pp. 102-114; C. A. Augieri, *La paura come risposta straniante alla crisi della rappresentazione*, pp. 115-126; P. Dalla Vigna, *Il vuoto dietro la maschera. Falsificazioni, narcisismo, guerra*, pp. 127-134; A. Catone, *Globalizzazione e sistemi di istruzione. Capitale transnazionale e scuola*, pp. 135-144; A. Ponzio, *Fuori dalla memoria e dall'oblio: il ricordare*, pp. 145-153. INTERPRETAZIONI: A. Ponzio, *Globalization and war. Helsinki final act and Usa security strategy*, pp. 157-176; C. A. Augieri, *Nei nuovi vicinati semantici della lingua del sacro: Gesù e la logica della somiglianza dissomigliante*, pp. 177-185; J. Ponzio, *"Bisogna saper morir dal ridere praticando l'inversione": il ritmo dell'interpretazione*, pp. 186.194; A. Ponzio, *Il corpo. Dialogo tra Socrate e Platone*, pp. 195-206. LETTURE: A. Ponzio, *La scelta degli scrigni nel* Mercante di Venezia, pp. 209-222; E. Miranda, *Il narcisismo. Per una rilettura del "lavoro critico" di Arcangelo Leone De Castris*, pp. 223-241; C. Stasi, *Vittorio Bodini, poeta*

dell'assenza, pp. 242-253; C.A. Augieri, *La voce dell'Altro: autobiografia e distanziamento in Agostino*, pp. 254-278; N. Cascino, *Forma e tempo nell'opera di J. L. Borges*, pp. 279- 301; S. Petrilli, *L'erotico, l'altro, il tacere*, pp. 302-315; F. De Leonardis, *…E venne la catastrofe. L'impatto del colonialismo sul-lasocietà igho in* Things Fall Apart *di Chinua Achebe*, pp. 316-331; A. R. Iurilli, *Migrazioni, isole linguistiche e poeti*, pp. 332-338. SCRITTURE: K. Wren, *Walls/Muri*, pp. 341-352; V. Bodini, *Civiltà industriale. Rapporto del consumo industriale*, pp. 353-354; G. Leopardi, *Palinodia al marchese Gino Capponi*, pp. 355-358; Dalla Bibbia, *Qohélet*, pp. 359-374; P. Valéry, *Il cimitero marino*, pp. 375-381; A. S. Puskin, *Dipartita*, p. 382; Aristofane, *Gli uccelli*, pp. 383-394. TESTI: K. Malevič, *La pigrizia come verità effettiva dell'uomo*, pp. 397-400; B. Russell, *Elogio dell'ozio*, pp. 401-409; A. Gorz, *L'invenzione del lavoro*, pp. 410-418; A. Schaff, *La disoccupazione strutturale e la grande trasformazione*, pp. 419-425; Th. A. Sebeok, *Prefigurazioni dell'arte*, pp. 426-441; E. Lévinas, *Esercizi sulla "Follia del giorno"*, pp. 442-450.

La trappola mortale dell'identità, a. XX, n.13, 2009
a cura di Augusto Ponzio

Presentazione. *La trappola mortale dell'identità / The mortal trap of identity*, di Augusto Ponzio, p. 5. RIFLESSIONI E TESTIMONIANZE: Silvano Petrosino, *Le apocalissi del soggetto*, p. 9; Georges Labica, *A quoi sert l'identité?* p. 18; Giuseppe Mininni, *L'inquieto imbroglio dell'identità*, p. 32; Nico Perrone, *La patria è andata a vivere in America*, p. 47; Fabio De Leonardis, *Le trappole dell'identità nazionale: quando il* limes *diventa* vallum, p. 50; Uberto Tommasi, *Prove di uniformizzazione in Pakistan,* p. 61 Nico Perrone, *Uno scontro di sistemi, interessi, valori,* p. 66*;* LETTURE E INTERPRETAZIONI: Augusto Ponzio, *Eidenai. Peculiarità e trascendenza*, p. 73; Roberto Finelli, *La doppia identità di Karl Marx*, p. 83; Michele Dell'Aquila, *Lingua e stile nei versi e nelle prose della puerizia e dell'adolescenza di Giacomo Leopardi*, p. 93 Giulia Dell'Aquila, *Dentro il cerchio delle mura: lo spazio urbano come prigione dell'identità nelle* Cinque storie ferraresi *di Giorgio Bassani*, p. 102: Andrea D'Urso, *Vincent Bounoure e la dialettica dello spirito. Il gioco surrealista dei contrari, antidoto al principio di identità,* p. 114; Arianna De Luca, *Da comunista a nemico del popolo: il gulag nella testimonianza di Thomas Sgovio*, p. 126; Rosalia Luisi Grosso, *Identità e alterità in Pier Paolo Pasolini*, 137; Susan Petrilli, *Genere e fuori genere. Il discorso e il femminile in Pier Paolo Pasolini*, 147; Carlo Alberto Augieri, *Scrittura-lettura letteraria come energia semantica di trasfigurazione-trasformazione identitaria*, p. 156; PROSPETTIVE: Michail Bachtin, *Identità, singolarità,* responsabilità, p.167; Emmanuel Lévinas, *Senza identità ed estranei all'essere*, p. 183*;* Susan Petrilli, *About the "Semiotic Self"* p. 186; Luciano Ponzio, *Attentato al principio di identità*, p. 199; Cosimo Caputo, «Athanor» *vent'anni. Vivendo e leggendo i segni del mondo*, p. 211; Augusto Ponzio, *Community, work and identity*, p. 230; Felice Di Lernia, *Oltre la medesimezza*, p. 239; SCRITTURE: Kevin Wren, *Moods*, p. 249; Eugenia Paulicelli, *Il punto* tra *e la memoria del futuro*, p. 257; Augusto Ponzio, *English Poems*, p. 260 GLI AUTORI, p: 267

Incontri di parole. A.XXI, n. 14, 2010-011
a cura di Augusto Ponzio

Presentazione. *Incontri di parole / Encounters among words*; INCONTRI DI PAROLE: Augusto Ponzio, *Parole e nomi. Jalons di un percorso di ricerca* 1. *Cesar Chesneau Du Marsais, Giuseppe Semerari, Emmanuel Lévinas*; 2. *Alfred Ayer, Schubert-Soldern*; 3. *Ferruccio Rossi-Landi, Sergio Piro, Adam Schaff* ; 4. *Michail Bachtin e il suo Circolo*; 5. *Julia Kristeva, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Armando Verdiglione, Jacques Derrida*; 6. *Roland Barthes, Maurice Blancho*t; 7. *Noam Chomsky e Thomas A, Sebeok*; 8. *Vito Carofiglio, Claude Gandelman*; 10. *Massimo A. Bonfantini*; 9. *Thomas A. Sebeok* e Michal Bachtin; 10. *Altri nomi, altri incontri di parole* 11. *Bibliografia complementare*. CONVERSAZIONI: Emmanuel Lévinas, Augusto Ponzio, *Responsabilità e sostituzione*; Maria Solimini, *L'insegnamento di Giuseppe Semerari*; Augusto Ponzio and Editors of "Dialogue Carnival Chronotope", *The Bachtin's Rabelais*; Wladimir Krysinski, Augusto Ponzio, *Il dialogo in Bachtin*; Julia Kristeva, Augusto Ponzio, *Linguaggio e "étrangeté"*; Ferruccio Rossi-Landi, *Il corpo del testo tra riproduzione sociale ed eccedenza. Seminario*; Adam Schaff, Augusto Ponzio, *Da un secolo all'altro*; Thomas Sebeok, Susan Petrilli, *Comunicazione, linguaggio, parola;* Cosimo Caputo, Augusto Ponzio, *Dialogo su Hjelmslev*; Massimo Bonfantini, Augusto Ponzio, *Dialogo della menzogna*; Augusto Ponzio, Mary Sellani, *Dialogo, ascolto, malinteso*; Susan Petrilli, Augusto Ponzio, Daniel Punday**,** *On the semiotic basis of knowledge and ethics*; Maria Solimini, *Introduzione a "Leggere la città"*; Augusto Ponzio, Carlo Augieri, *La scrittura letteraria*; Roberto Ottaviano, *Nomade nel Jazz*. LETTURE: Augusto Ponzio, *Il genere "Barzelletta ibrida" nella semiotica di Thomas A. Sebeok*; *m*Susan Petrilli and Augusto Ponzio, *Language as a universal paradigm and primary modelling in Marcus and Sebeok*;Valdemir Miotello, *O diferente sou eu para o outro. Teses sobre a alteridade rascunhadas à sombra e à luz de Bakhtin*; Luciano Ponzio, *"Metalinguistica" e filosofia morale in Michail Bachtin*; Augusto Ponzio e Maria Solimini *Esperienze del pensiero filosofico nell'opera di Giuseppe Semerari*; Valdemir Miotello e Carlos Alberto Turatti. *Artificialização e naturalização do corpo: corporalidade*; Julia Ponzio, *Quasi per sole percussioni qualche nota su* La gioia piccola di essere quasi salvi *di Chiara Valerio*; Susan Petrilli and Augusto Ponzio, *Semiotics of pollution and semioethics. 68 paragraphs for Roland Poster*; Augusto Ponzio, *Critique of marxist essentialism and Chomsyan biologism by Adam Schaff*; Augusto Ponzio, *Dare voce a Barthes*; Susan Petrilli and Augusto Ponzio, *Jeff Bernard and Ferruccio Rossi-Landi*. RIFLESSIONI: Romano Romani, *Forma e frammento. Prefazione*; Vito Carofiglio e Augusto Ponzio, *Epinal, Lectures et images. Formes Legendaires et Tarot*; Arcangelo Leone de Castris, *Il contesto nel testo*; Umberto Eco, *La vita degli altri*; Valdemir Miotello, *Palavras de um mundo diferente*; Augusto Ponzio, *La transizione della cultura italiana nella comunicazione globale. Su alcune riflessioni di Tullio De Mauro, Pier Paolo Pasolini, Ferruccio Rossi-Landi*. VOLTI E MASCHERE: *Sensa parole*; ARCHIVIO ATHANOR:

Claude Candelman, C*orps signe "zéro": le paradoxe de la production du sens par la mode*;Vito Carofiglio, *Mondi, immondi e mondani nel Père Goriot*; Ferruccio Rossi-Landi, *Sui segni del mare interpretati dai naviganti*; Giuseppe Semerari, *Sulla Filosofia dell'ambiguità di Maurice Merleau-Ponty*; Umberto Eco, *L'europa fra emigrazione e migrazioni*; Franco Fortini, *In morte di Primo Levi*; Michele Lomuto, *Il mondo della musica*; Omar Calabrese *Chiromanzia di Michelangelo*; Iannis Kounellis, *Incontro a Urbino (1989)*; *Indice di Athanor 1990-2010*; SCRITTURE: Kevin Wren, *Night's ward;* Daniele Di Gioia, *Metamorfi*. Kalif Auditore, *Improvvisamente*.

GLI AUTORI

Kalif Auditore (Yaou-Ayamé, Costa d'Avorio), studia Economia e finanza internazionale nella University of Adelaide (Australia). È autore di sceneggiature, racconti e poesie (v. http://www.latartarugaracconta.com/). In *Athanor* ha pubblicato: "Matar. Un ragazzo soldato. Sceneggiatura", *Mondo di guerra*, XVI, 9, 2005: 337-365; "Gli extracomunitari siamo noi. Una guerra ingiusta", ivi: 413-416); "Improvvisamente", *Incontri di parole*.

Carlo Alberto Augieri è professore ordinario nell'Università del Salento, Lecce, dove insegna Critica letteraria e Letterature comparate. È autore di contributi riguardanti la semiosi del silenzio, la forma del senso simbolico nella scrittura letteraria e la filosofia della narratività. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *L'animismo del linguaggio. Immagini Gesti Segni in Letteratura* (Bari, G. Laterza, 2006) e *Esperienze di lettura e proposte di interpretazione* (a cura, Bari, G. Laterza, 2006).

Gaetano Dammacco, professore ordinario, insegna Diritto ecclesiastico, Enti ecclesiastici e non profit, Diritti e religioni dei Paesi mediterranei nell'Universitò di Bari (sede di Taranto). È docente presso le Università di Stettino (Polonia) e nell'Università Cattolica di Tirana (Albania). È stato visiting professor in Polonia, Albania, Montenegro. È responsabile di accordi interuniversitari internazionali. È stato responsabile di progetti di ricerca CNR, PRIN ed è coordinatore di ricerche di istituzioni private e di università italiane e straniere. È componente di comitati scientifici di riviste italiane e straniere.

Moira De Iaco si è laureata nel 2009 in Filosofia e Studi Teorico-Critici all'Università "Sapienza" di Roma, con una tesi in Filosofia del Linguaggio incentrata su Ludwig Wittgenstein. Attualmente è Dottoranda di Ricerca in Teoria del Linguaggio e Scienze dei Segni (XXV Ciclo) presso l'Università di Bari e lavora a un progetto di ricerca sul cosiddetto "problema filosofico degli altri" in relazione agli assunti del solipsismo e indirizzato a smascherare la privatezza interiore attraverso la *Öffentlichkeit* del linguaggio.

Daniele Di Gioia, scrittore debuttante con il romanzo *Metamorfi*, inedito, di cui in questo volume si pubblica il prologo (il capitolo ottavo è stato pubblicato nel volume precedente). Della sua qualità di attententissimo ascoltatore, della sua grande sensibilità per la parola, dà prova la

sua resa nella scrittura. Iscrittosi alla Facoltà di Lingue e letteratura di Bari ha seguito con notevole partecipazione il corso di Linguistica, contribuendo con i suoi interventi alla riflessione sul rapporto tra libertà della parola e scrittura letteraria.

Elena Faccio è ricercatrice di Psicologia clinica presso l'Università di Padova, dove insegna Dinamiche della personalità. È autrice di numerose pubblicazioni nazionali e internazionali sui processi di costruzione normale patologica dell'identità corporea, , tra cui Le identità corporee CORSIVO, Firenze, Giunti, 2007.

Gabriella Falcicchio è ricercatrice in Pedagogia generale all'Università di Bari. Si è occupata di educazione interculturale, educazione alla nonviolenza con riferimento al pensiero di Aldo Capitini e educazione alla pace. In questa cornice si collocano le sue pubblicazioni sulla nascita nonviolenta e le cure prossimali, come l'interesse per l'educazione. Tra i suoi scritti *Dinamiche multiculturali. Il caso Canada*, Milano, Guerini, 2002; *I figli della festa. Educazione e liberazione in Aldo Capitini*, Bari, Levante, 2009; "Rivedere le pratiche del venire al mondo nell'ottica dell'educazione alla nascita", in *Rivista italiana di educazione familiare* (2010); "Pensiero e azione nonviolenti: la partecipazione dal basso che tramuta la vita della polis", in L. Carrera, *Fare o non fare politica*, Milano, Guerini, 2010.

Francesco Fistetti insegna Storia della filosofia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari, dove dirige il "Seminario Permanente di Filosofia". Tra i suoi lavori più recenti: *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali* (Torino, Utet, 2008) e *La svolta culturale dell'Occidente* (Perugia, Morlacchi, 2011).

Emmauel Lévinas (Kaunas, Lituania, 1905 – Parigi, 1995). La sua riflessione prende l'avvio dalla filosofia di Husserl e di Heidegger. Tra le sue opere principali. *Dall'esistenza all'esistente* (1947), *Il tempo e l'altro* (1949), *Totalità e infinito* (1961), *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974), *Fra noi* (1991), *Dio, la morte e il tempo* (1993). Presso Meltemi (Roma, 2002) è stata pubblicata la raccolta di saggi *Dall'altro all'io*, a cura di A, Ponzio. Di Lévinas sono stati pubblicati in *Athanor*: "Le sens et l'œuvre, suivi d'un dialogue avec Lévinas", I, 1, 1990: 5-10; "Procreazione, temporalità, alterità", XIII, 5, 2002:155-163; "Riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo", XVIII, 11, 2007-2008: 64-70; "Esercizi sulla "Follia del giorno", XIX, 12, 2008-2009: 442-450; "Senza identità ed estranei all'essere", XX, 13, 2009: 183-185; Responsabilità e sostituzione. Conversazione con Augusto Ponzio, Xxi, 14, 2010-11: 101-104.

Luigi Marseglia ha insegnato Letteratura italiana nella facoltà di Lingue e Letterature straniere dell'Università degli studi di Bari, è autore di saggi sulla storia della cultura e della Letteratura italiane dal Sette al Novecento, in particolare su letteratura e scienza a Napoli nel tramonto dell'Illuminismo, sui generi letterari e sul "Conciliatore" (*Drammaturgia e romanzo. Primo Ottocento; i generi letterari nel "Conciliatore"*, Bari, Palomar, 2004), su Manzoni, sulla scapigliatura milanese e sul giornalismo del secondo Ottocento, su Emilio Praga, su Francesco De Sanctis, su Pasquale Villari, su Pirandello, su Tomasi di Lampedusa e su Montale, su Raffaele Nigro,

sulla letteratura di viaggio in Puglia tra Sette e Ottocento, sul teatro popolare pugliese, sulla letteratura meridionale dal Sette al Novecento (*Aspetti e momenti della letteratura meridionale*, Bari, Laterza, 2004). Storico della cultura pugliese, ha pubblicato contributi su Giovan Leonardo Marugj, su Francesco Prudenzano, su Giuseppe Gigli, su Giovanni Tarantini e il classicismo in Terra d'Otranto, sulla storia dei pellegrinaggi in Puglia. Suoi interventi sono apparsi, in "Lingua e stile", "Filologia e critica", "Critica letteraria", "Brundisii Res", "Alba Pratalia".

Mariapina Mascolo insegna a contratto Legislazione dei Beni culturali nell'Università di Bari. Avvocato, musicologa e archivista, collabora con la Soprintendenza Archivistica per la Puglia nei progetti "Archivi Musicali" e "Archivi per l'Ebraismo", con attenzione alle fonti documentarie riguardanti la presenza ebraica nell'Italia meridionale. Dal 2008 dirige la rivista annuale *LibrArte*, con numeri monografici – tra gli altri – dedicati alla *Tutela e valorizzazione dei beni culturali* e alla *Sezione Ebraica* della Mostra "Arte in Puglia. Il Medioevo", di cui ha coordinato il catalogo (2010, a cura di F. Abbate, Università del Salento).

Giuseppe Mininni è professore ordinario di Psicologia della comunicazione e Psicologia culturale presso l'Università di Bari, dove coordina la Scuola di Dottorato in "Scienze delle relazioni umane". È stato Presidente dell'International Society of Applied Psycholinguistics. È autore di numerosi volumi e articoli pubblicati su riviste internazionali. È Direttore della *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*. Tra i suoi libri più noti: *Psicosemiotica* (1982), *Il linguaggio trasfigurato* (1986), *Diatesti* (1992), *Discorsiva mente* (1995), *La comunicazione finzionante* (1995, in coll. con R. Ghiglione), *Psicologia del parlare comune* (2000), *Il discorso come forma di vita* (2003), *Psicologia e media* (2004).

Susan Petrilli, professore associato nel Dipartimento di Lettere, Lingue e Arti dell'Università Aldo Moro di Bari, insegna Semiotica, Semiotica della traduzione e Semiotica dei media. Per *Athanor* ha curato diversi fascicoli monografici: *Nero*, *La traduzione*, *Tra segni*, *Lo stesso altro*, *Il lavoro immateriale*, *White Matters*. Tra le sue recenti monografie: *Su Victoria Welby: Significs e filosofia del linguaggio* (Napoli, ESI, 1998), *Teoria dei segni e del linguaggio* (Bari, Graphis, 1998); *Percorsi della semiotica* (Graphis, 2005), *Signifying and Understanding: Reading the Works of Victoria Welby and the Significs Movement* (Berlino, Mouton de Gruyter, 2009), *Sign Crossroads in Global Perspective* (New Brunswick, USA, Transaction, 2010), *Victoria Welby. Come interpretare, comprendere, comunicare* (Roma, Carocci, 2010), *Expression and Interpretation in Language* (Transaction 2012). Nelle edizioni Mimesis (Milano) ha curato *Logica, dialogica, ideologica* (con P. Calefato, 2003), *Tutt'altro. Infunzionalità ed eccedenza* (2008), *Masculinities* (2009) e ha pubblicato con A. Ponzio *Fuori campo* (1999) e *La raffigurazione letteraria* (2005). Inoltre con A. Ponzio ha pubblicato: nelle edizioni Meltemi (Roma), *Il sentire della comunicazione globale* (2000), *Semioetica* (2003) e *Semiotica dell'io* (2001, con la collab. anche di T. A. Sebeok); nelle edizioni Legas (Ottawa), *Philosophy of Language, Art and Answerability in Bakhtin* (2000), *Views in Literary Semiotics* (2003), *Reasoning with Levinas* (2005), *The Semiotic Animal* (2005, con la collab anche di J. Deely), *Semiotics Today. From Global Semiotics to Semioethics* (2007); nella Toronto University Press: *Semiotics Unbounded* (2005); e nelle edizioni Graphis (Bari): *Lineamenti di semiotica e di filosofia del linguaggio* (2008).

Augusto Ponzio è professore di Filosofia del linguaggio e di Linguistica generale nel Dipartimento di Lettere, Lingue e Arti dell'Università degli Sudi Aldo Moro di Bari. Fra i suoi libri: *Man as Sign* (Berlino, Mouton De Gruyter, 1990), *Introduzione a Michail Bachtin* (Milano, Bompiani, 1992 e 2003); *Signs, Dialogue, and Ideology* (Amsterdam, John Benjamins, 1995), *Sujet et altérité. Sur Emmanuel Lévinas* (Parigi, L'Harmattan, 1995), *Elogio dell'infunzionale* (1997 e 2004, Milano, Mimesis), *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtin y la ideologia contemporanea* (Madrid, Catedra, 1998), *Semiotics Unbounded*, con S. Petrilli (Toronto University Press, 2005), *The Dialogic Nature of Sign* (Ottawa, Legas, 2006), *The I questioned: Levinas and the critique of occidental reason*, fascicolo speciale di *Subiect Matters*, III, 1, 2006), *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico* (Roma, Meltemi, 2007), *Fundamentos da Filosofia da linguagem* (con S. Petrilli e P. Calefato, Petropoli, Vozes, 2007), *Semiotics Today. From Global Semiotics to Semioethics* con S. Petrilli (Legas, 2007), *Scrittura, dialogo e alterità. Tra Bachtin e Lévinas* (Bari, Palomar, 2008), *E. Levinas, Globalisation, and Preventive Peace* (Legas, 2009), *Da dove verso dove. La parola altra nella comunicazione globale* (Perugia, Guerra 2009), *L'écoute de l'autre* (Parigi, L'Harmattan, 2009), *Rencontre de parole* (Parigi, Baudry, 2010). Ha tradotto in italiano le *Summule logicales* di Pietro Ispano (2004 e 2010, Milano, Bompiani), e i *Manoscritti matematici* di Marx (2005, Spirali).

Luciano Ponzio, ricercatore confermato del raggruppamento disciplinare M-FIL 05, Filosofia e teoria dei linguaggi, insegna Semiotica del testo nella Facoltà di Lettere, Filosofia, Lingue e Beni culturali dell'Università del Salento di Lecce. Tra le sue pubblicazioni: *Visioni del testo*, Bari, Graphis, 2002, terza ed. 2008; *Lo squarcio di Kazimir Malevič* Milano, Spirali, 2004; *Differimenti. Annotazioni per un nuovo spostamento artistico*, Milano, Mimesis, 2005; *Icona e raffigurazione. Bachtin, Malevič, Chagall*, Bari, Adriatica, 2008, IV ed. 2010.; *L'iconauta e l'artesto. Configurazioni della scrittura iconica*, Milano, Mimesis, 2010. Maestro d'arte in Pittura, titolo conseguito nell'Accademia di Belle Arti di Bologna, ha inoltre pubblicato *Differimentismo*, catalogo della sua produzione artistica, Bari, Edizioni dal sud, 2005.

Mario Ricca, professore ordinario di diritto ecclesiastico nel Dipartimento di Scienze giuridiche della Facoltà di Giurisprudenza di Parma, Tra le sue pubblicazioni: *Oltre Babele, Codici per una democrazia interculturale*, Bari, Dedalo, 2008; *Dike meticcia. Rotte di diritto interculturale*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008; *Riace, il futuro è presente. Naturalizzare «il globale» tra immigrazione e sviluppo interculturale*, Bari, Dedalo, 2010; *Polifemo. La cecità dello straniero*, Palermo, Torri del Vento, 2010. Segnaliamo anche il saggio "Norma, autorappresentazione identitaria, memoria culturale. Alterità e storia nell'agire giuridico interculturale" pubblicato in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XL, 2, 2010 (Bologna, Il Mulino), pp. 521-552.

Romano Romani, nato a Todi (Perugia) il 30 settembre 1937, insegna filosofia teoretica nella scuola di dottorato "Logos e Rappresentazione" dell'Università degli Studi di Siena. È tra i promotori del Centro Interuniversitario Siena-Bari per la ricerca su "La parola: forma della verità, bellezza della forma, origine della libertò, causa della responsabilità". Tra i suoi scritti, ricordiamo: *Forma e frammento,* Roma, Cadmo editore, 1986*; Theoretika* (in cinque libri), Fiesole,

Edizioni Cadmo, 1995-2005; *Eidenai o della contemplazione filosofica*, Milano, Bruno Mondadori 2009. Nel volume precedente ha pubblicato "Forma e frammento". Intorno al suo libro del 2009, *Eidenai o della contemplazione filosofica,* v., nel volume di *Athanor* XX, 13, 2009, il saggio di A. Ponzio, "Eidenai. Peculiarità e trascendenza", pp. 73-82).

Ferruccio Rossi-Landi (1921-1985), dopo lungi soggiorni di studio e di insegnamento all'estero, è stato professore ordinario Filosofia della storia nell'Università di Lecce e poi di Filosofia teoretica nell'Università di Trieste. Oltre la trilogia (pubblicata da Bompiani) *Il linguaggio come lavoro e come mercato* (1968, nuova ed. 2003), *Semiotica e ideologia* (1972, V ed. 2011) e *Metodica filosofia e scienza dei segni* (1985, nuova ed, 2006), tra le sue opere: *Between Signs and Non-Signs*, a cura di S. Petrilli (Amsterdam, John Benjamins 1992), *Significato comunicazione e parlare comune* (Venezia, Marsilio 1998), *Ideologia* (1982), nuova ed. a cura di A, Ponzio, Roma, Meltemi, 2005. Alla sua ricerca *Athanor* ha dedicato il volume XIV, 7, 2003-04, intitolato *Lavoro immateriale.* V. il sito dell'IFRN, International Ferruccio Rossi-Landi Network: http://www.ferrucciorossilandi.com/.

Rosa Scardigno è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Psicologia e di Scienze Pedagogiche e Didattiche dell'Università di Bari ed è docente di Psicologia sociale e dell'organizzazione presso l'Università di Campobasso. I suoi principali interessi di ricerca riguardano la Psicologia culturale della religione e l'applicazione dell'analisi critica del discorso in ambito sociale e mass-mediale.

Adam Schaff, (10 marzo 1913 - 12 Novembre 2006) filosofo polacco, soprattutto noto per le sue opere *Introduzione alla Semantica* (1960) e *Il marxismo e la persona umana* (1965). Fra le sue ultime pubblicazioni: *Umanesimo ecumenico*, Bari, Adriatica, 1994; *Il mio ventesimo secol*o, Bari, Adriatica, 1995; "Disoccupazione strutturale. Il problema sociale di base della nostra epoca", *Millepiani,* 2000: 33-48; *Meditazioni sul socialismo*, Bari, Edizioni dal Sud, 2001.

Paolo Stefanì, ricercatore per il diritto canonico ed ecclesiastico presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro, insegna presso il corso di laurea in Giurisprudenza della Facoltà di Giuridsprudenza II, sede di Taranto, diritto canonico e diritto delle relazioni interculturali e interreligiose. Nel corso della sua carriera si è occupato dei temi della laicità in ottica interdisciplinare, pubblicando per i tipi di Cacucci editore una monografia dal titolo *La laicità nell'esperienza giuridica dello Stato.*

Kevin Wren, di cui già in precedenza diverse poesie sono apparse su *Athanor,* è nato a Dublino e vive ormai da più di vent'anni in Italia, a Bari, dove insegna lingua inglese nella Facoltà di Lingue e letterature straniere dell'Università di Bari. Nel volume XX, 13 di *Athanor* ha pubblicato la raccolta "Moods"; nel volume XIX, 12 la raccolta "Walls / Muri", con la traduzione italiana a fronte di Elena Palazzo, sua moglie; nel vol. XXI, 14 "New Year's Eve".

ULTERIORI LETTURE

(Opere segnalate nell'ordine in cui sono sullo scaffale della mia libreria. A. P.)

Ebraismo. Storia delle religioni, a cura di Giovanni Filoramo, Roma-Bari, Laterza, 2005.

Islam. Storia delle religioni, a cura di Giovanni Filoramo, Roma-Bari, Laterza, 2005.

Giulio A. Lucchetta, *Shoah e schiavitù. Storie di autentica disegnaglianza e di rinnovati colonialismi*, Lanciano, Carabba, 2011.

Jeans Murichez, *Croyances meurtrières. Essais pour la paix*, Parigi, L'Harmattan.

Dimitri Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, a cura di Cristina D'Ancona, Torino, Einaudi, 2002.

Tariq Ramadam, *Maometto. Dall'Islam di ieri all'Islam di oggi*, Torino, Einaudi, 2007.

Jean Borella, *Amour et Vérité. La voix chrétienne de la charité*, Parigi, L'Harmattan, 2011.

Imre Toth, *Essere ebreo dopo l'olocausto*, Fiesole (Firenze), Edizioni Cadmo, 2002.

Tariq Ramadam, *Islam e libertà*, Torino, Einaudi, 2008.

Roberto Busa S. J., *Quodlibet. Briciole del mio mulino*, Milano, Spirali, 1999.

Alain Elkann, *Essere ebreo, Cambiare il cuore, Essere mussulmano*, Conversazioni con Elio Toaff, Carlo Maria Martini, El Hassan Bin Talal, 3 voll. Milano, Bompiani, 2005.

Don Tonino Bello, *La speranza a caro prezzo. L'utopia della pace*, Milano, San Paolo, 1999.

Pavel A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, nuova ed. a cura di N. Valentini, Torino, San Paolo, 2010.

Pavel A. Florenskij, *Bellezza e Liturgia, Scritti su cristianesimo e cultura*, Mondadori, Milano, 2010.

Silvano Tagliagambe, *Florenskij*, Milano, Bompiani, 2006.

Michael Velker, *Lo Spirito di Dio. Teologia dello Spirito Santo*, Brescia, Queriniana, 1995.

Jürgen Moltmann, *Lo Spirito della vita*, Brescia, Queriniana, 1994.