


 **MIMESIS / INTESSITURE**

N. 10

Collana diretta da *Maria Cristina Bartolomei*

COMITATO SCIENTIFICO

Maria Cristina Bartolomei (*Università di Milano*), Stefano Biancu (*Università LUMSA, Roma*), Alfredo Civita † (*Università di Milano*), Gerardo Cunico (*Università di Genova*), Carla Danani (*Università di Macerata*), Adriano Fabris (*Università di Pisa*), Luca Ghisleri (*Università del Piemonte Orientale*), Massimo Giuliani (*Università di Trento*), Gaetano Lettieri (*Università "La Sapienza", Roma*), Christian Moeckel (*Università Humboldt, Berlino*), Salvatore Natoli (*Università di Milano-Bicocca*), Daria Pezzoli-Olgiasi (*Università di Monaco LMU*), Ugo Perone (*Università Humboldt, Berlino*), Leonardo Samonà (*Università di Palermo*), Jürgen Trabant (*Freie Universität, Berlino*)







IL SACRO E LA *POLIS*

Intersezioni simboliche

a cura di
Luca Ghisleri e Iolanda Poma



 MIMESIS

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Intessiture*, n. 10
Isbn: 9788857579351

© 2021 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

In copertina:

INDICE

PRESENTAZIONE (<i>M.C.B.</i>)	7
RIPENSARE IL SACRO COME ESERCIZIO POLITICO. PRAFAZIONE <i>Maria Cristina Bartolomei</i>	11
DEL SACRO E DELLA <i>POLIS</i> . INTRODUZIONE <i>Luca Ghisleri, Iolanda Poma</i>	17
PARTE PRIMA - PROSPETTIVE	
Il sacro e l'origine del linguaggio <i>Jürgen Trabant</i>	29
Sensi e confini del "sacro": dal "profano" al "santo" <i>Stefano Bancalari</i>	43
Sacro e secolarizzazione <i>Ugo Perone</i>	57
Il sacro e la legge <i>Giovanni Così</i>	71
("Collective") Experience of the Numinous <i>Petar Bojanić</i>	89
Nel segno di Apollo. Teseo e Ulisse eroi culturali <i>Gioachino Chiarini</i>	99
Il cinema e la trasformazione dei simboli. Processi di trasmissione della <i>pietà</i> tra pratica religiosa e rappresentazioni artistiche <i>Daria Pezzoli-Olgiati</i>	111

PARTE SECONDA - QUESTIONI

Luoghi “altri” nello spazio pubblico: rispondere alla differenza, mediare le differenze <i>Carla Danani</i>	135
La “città santa” nella tradizione ebraica <i>Massimo Giuliani</i>	151
Europa cristiana e condizione post-secolare. Usi e abusi politici delle identità religiose <i>Graziano Lingua</i>	161
La sacralizzazione del caos <i>Romano Màdera</i>	173
Il sacro e la <i>polis</i> . Simbolo vs idolo in Simone Weil <i>Iolanda Poma</i>	183

PARTE TERZA - PERCORSI

Elogio del ruvido. Estetica, anestetica, anaestetica <i>Claudio Belloni</i>	197
Sacro e santo nel pensiero di Italo Mancini <i>Luca Ghisleri</i>	211
Gioco e simbolo culturale nel pensiero di Eugen Fink <i>Riccardo Lazzari</i>	227
Jürgen Habermas e la contrazione dell'intenzionalità simbolica nell'interpretazione del sacro <i>Francesco Totaro</i>	239
L'an-archia profetica del santo. Religione e politica nel pensiero di Levinas <i>Massimo Tura</i>	255

IL SACRO E IL SANTO. POSTFAZIONE

<i>Claudio Ciancio</i>	269
------------------------	-----

GLI AUTORI	275
------------	-----

PRESENTAZIONE

Questo volume nasce dal Convegno omonimo “Il sacro e la polis”, promosso dal Centro Interuniversitario di Studi sul Simbolico² in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia dell’Università di Milano “La Statale” e il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università del Piemonte Orientale “Amedeo Avogadro” di Vercelli.

Non rappresenta la sola raccolta degli “Atti”, bensì attesta già una maturazione ulteriore stimolata dal convegno, giacché i relatori hanno rielaborato i loro contributi alla luce del confronto svoltosi durante i lavori, e dal momento che accoglie ulteriori interventi di partecipanti maturati nel contesto dello stesso incontro.

In questi anni, pur nelle note ristrettezze che affliggono e mortificano le attività di ricerca, il CISS ha lavorato – recentemente anche in modalità telematica – con seminari, giornate di studio, iniziative dei singoli nuclei locali, e ha organizzato sin qui tre convegni internazionali, promossi in collaborazione con le Università di Milano e del Piemonte Orientale. Nel primo convegno (“L’interrogazione del simbolo”, 2013) sono stati messi a fuoco gli apporti di alcuni tra i pensatori moderno-contemporanei che più hanno contribuito a sviluppare il pensiero del simbolo (Hegel, Cassirer,

1 Il Convegno si è svolto nei giorni 16 e 17 ottobre 2019, rispettivamente nella sede di Milano e di Vercelli.

2 Il Centro Interuniversitario di Studi sul Simbolico (CISS; URL: <https://ciss.uniupo.it/>), che ha cominciato ad operare scientificamente dal 2014, dal 2016 è ufficialmente costituito con i decreti Rettorali di approvazione della sua convenzione e della sua composizione; in esso convergono quattro Atenei: Macerata, Milano “La Statale”, Piemonte Orientale (Vercelli), Torino.

Ricœur, Pareyson, Blumenberg) e sono state approfondite le più salienti prospettive teoretiche sul tema: estetica, teologica, psico-analitica, politica, giuridica, religionistica, del pensiero della differenza sessuale. I risultati del convegno si rispecchiano nel volume *L'interrogazione del simbolo, Mimesis, Milano 2014*.

Nel secondo convegno ("Inter Folia Fructus. Il sapore del sapere", 2015) è stata esplorata la dimensione simbolica del cibo nella sua realtà fenomenica, nelle sue riprese e declinazioni metaforica, simbolica e paradigmatica. Il tema è stato lumeggiato in prospettiva sociologica, filosofica, estetica, teologica, artistica. I contributi al convegno sono stati pubblicati nella rivista "Filosofia e Teologia" XXX (2016), n. 1: Realtà e simbolica del cibo.

Proseguendo l'iter di ricerca, il convegno del 2019, di cui il presente volume dà conto, ha inteso mettere a fuoco il legame polimorfo, poliedrico e dialettico tra il sacro – ossia uno dei nodi principi in cui si estrinseca, affiora e condensa la dimensione della simbolizzazione – e la polis, la comunità umana, nei suoi diversi linguaggi e forme di attuazione, espressione, strutturazione, autointerpretazione.

Anche in tale incontro si è comprovata la fruttuosità del convivere in presenza, delle interazioni informali che tale forma consente – non sostituibile da modalità virtuali e digitali, pur preziosi sussidi in momenti di emergenza, quale la pandemia da Covid-19, in questo momento non ancora superata –, e di una impostazione multidisciplinare dei lavori, finalizzata a giungere a focalizzare le questioni in ottica transdisciplinare. Tale concezione corrisponde alla intrinseca natura del tema del simbolico e, coerentemente, all'ispirazione e allo statuto istitutivo del CISS che, fin dalla sua costituzione, ha inteso come suo ambito di attività non solo l'investigazione teorica, filosofica, ma individua come proprie linee di ricerca: 1. il nodo del rapporto tra il simbolico e la mente: l'affacciarsi del simbolico, la sua origine e la sua produzione; dimensione cognitiva e speculativa del simbolico; 2. Il tema della unità e pluralità dei simboli; l'estetica dei simboli: stratificazione storica e variazioni semantiche; 3. l'aspetto linguistico, visuale, extra e pre-verbale del simbolo; 4. le dimensioni pratica, etica, sociale, politica, giuridica, antropologica e religiosa del simbolico. In quest'ottica, il Centro si è costituito nell'intento di promuovere iniziative di carattere scientifico, culturale e di relazione con il territorio, interagendo e collaborando con enti e istituzioni.

Come nella declaratoria del CISS viene puntualizzato, il simbolico non appartiene soltanto, da un lato, all'area del religioso o, più precisamente, del sacro e, dall'altro, a quella dell'estetica, ma attraversa e innerva molte aree del sapere e della prassi, mostrandosi trasversale alla separazione tra studi umanistici e scientifici. L'elenco, ancorché solo esemplare e incompleto, degli ambiti in cui la dinamica simbolica è fungente e oggetto di ricerca è assai vasto: filosofico (in varie declinazioni: teoretica, estetica, storico-filosofica, morale, di filosofia del linguaggio), religionistico, teologico, politico, sociologico, giuridico, antropologico-culturale, paleoantropologico, psicologico e psicoanalitico, pedagogico, matematico, delle scienze cognitive, delle neuroscienze, dell'architettura e dell'urbanistica, delle scienze visuali.

Ambizione e progetto del CISS, cui in particolare i convegni intendono dar attuazione, è far comunicare tra loro gli ambiti qui menzionati a titolo esemplare, spesso isolati e lontani, giacché una adeguata comprensione della dimensione simbolica è conseguibile solo tramite l'attivo e rinnovato confronto, scambio, mediante l'interazione e integrazione tra le diverse prospettive e ottiche entro le quali il tema viene considerato sotto differenti rispetti, in una sinergia transdisciplinare che possa giungere a lumeggiare il molto che resta da comprendere del prodursi del pensiero e dell'agire umano e del loro rispecchiarsi nel sapere. Tale compito riveste una particolare rilevanza nella temperie culturale, sociale e politica attuale nella quale, a fronte della globalizzazione delle interazioni economiche, si registra una preoccupante parcellizzazione dei saperi e un ancor più preoccupante indebolimento della capacità individuale e collettiva di simbolizzazioni e di consapevolezza anche critica di esse.

Il CISS ringrazia sentitamente il Dipartimento di Filosofia di Unimi e il Dipartimento di Studi Umanistici di Uniupo per il patrocinio scientifico, il sostegno finanziario e organizzativo, e i loro Direttori, prof. Luca Bianchi e prof.ssa Raffaella Tabacco, per la presenza al Convegno; esprime speciale riconoscenza al Rettore di Unimi, prof. Elio Franzini, per aver onorato l'incontro con il suo qualificante intervento d'apertura; è grato al Rettore stesso e al Dipartimento di Studi Storici di Unimi per il contributo elargito e la sua devoluzione ai fini della pubblicazione degli Atti del convegno che hanno reso possibile la realizzazione del presente volume.

Come il prof. Franzini – egli stesso aderente al CISS – ha auspicato dando avvio ai lavori, c'è da augurarsi che convegni simili possano ripetersi e moltiplicarsi, coinvolgendo altre discipline, interessi, competenze, e i loro risultati circolare poi in forma scritta per favorire una ricaduta non solamente accademica dei lavori medesimi, contribuendo alla “terza missione” dell'Università (M.C.B.).



RIPENSARE IL SACRO COME ESERCIZIO POLITICO. PREFAZIONE

MARIA CRISTINA BARTOLOMEI



Il sacro sembra offrirsi e imporsi nella cultura e interazione sociale in modo spesso opaco, autoassertivo, reificato, da un lato, e, dall'altro, come cifra la cui comprensione è riservata agli iniziati, inaccessibile alla ragione, come una regione chiusa, entro l'area del simbolico, ma di un simbolico compreso in modo non simbolico. Compreso, ossia, non come una dinamica che si intesse entro la produzione di senso, bensì assolutizzato, a sua volta reificato, sottratto alla sua origine e determinatezza culturale, storica e linguistica, individuato, invece, in singoli simboli isolati e sacralizzati. La diade sacro-simbolo è retta da una logica di un rigido rapporto biunivoco che dice: «il sacro si esprime in simboli; il simbolo va inteso come espressione del sacro». Questo rappresenta un apparente sillogismo, un cortocircuito che non include la processualità, la stratificazione storica, la contestualizzazione culturale dei simboli e della loro significanza. Invece che illuminarsi reciprocamente, sacro e simbolo vengono in tal caso appiattiti l'uno sull'altro e si sottraggono quindi alla comprensione del loro senso. Si sottraggono alla possibilità di esser compresi come linguaggio dell'umano e nel linguaggio.



Di qui, il progetto, che anima il presente volume, di soffermarsi sulla comprensione del sacro, di cercarne le orme profonde; di investigarne e porne in questione la prossimità all'origine del linguaggio; di indagare nelle varie direzioni della sua secolarizzazione, del suo dialettico rapporto col mito e col santo, della sua espressione culturale, politica, giuridica, nell'intento di porre in questione critica il concetto stesso di "sacro", di svelarne la multivocità, fonte di ambiguità, per reimmetterlo nell'area di "ciò di cui si può parlare" e di ciò su cui si può esercitare il pensiero,



ricollegandolo alla dinamica simbolica e alla assunzione concettuale di quest'ultima.

Quale il nesso tra sacro e polis? Da una parte, la stessa origine mitica della polis affonda nel sacro e cerca e trova legittimazione nel sacro. D'altra parte, la dinamica attuale della polis è attraversata da un ambivalente e controverso rapporto col sacro che, per un verso, respinge, non riconoscendo al potere origine sacrale. Per altro verso, però, da un lato, nel clima della post-secolarizzazione, la polis e la sua cultura, libere dalla soggezione al sacro, possono riconoscere e valorizzare l'apporto delle diverse tradizioni religiose¹ alla vita comune, in prospettiva pluralista²; d'altro lato, registra il riemergere di forme di sacro o di suoi surrogati, e

-
- 1 Il nesso tra sacro e religione è assai complesso e suscettibile di diverse interpretazioni che vanno dalla identificazione alla opposizione, come le molte voci nel dibattito attuale mostrano. Tuttavia il rilievo fenomenologico mostra che le religioni attribuiscono di norma a sé una funzione di collegamento col sacro – sia pur inteso e compreso in molti e diversi modi – e che, benché il sacro assuma molteplici forme non necessariamente istituzionalmente religiose, queste ultime sono tuttavia l'ambito prevalente in cui esso si esprime. Tra una bibliografia vastissima, sia lecito un solo riferimento: il fascicolo monografico *La questione del sacro*, "Filosofia e Teologia" XXXII (2018), n. 1.
 - 2 A questo nodo si riferisce la discussione tra le diverse posizioni relativamente alla presenza della religione nello spazio pubblico, nozione chiave per il tema della presenza del sacro e delle religioni nella polis. La genesi dello spazio pubblico è ravvisabile, secondo gli studi di J.P. Vernant e la prospettiva interpretativa di H. Arendt, nella genesi stessa della polis, simbolizzato come è nella *agorà* protetta da due divinità: "Koiné Hestia" (il focolare comune) e "Hérmes Agoraíos" (il dio della comunicazione e del movimento). La nozione filosofica "spazio pubblico", di ascendenza kantiana, è stata ripresa e sviluppata nel dibattito filosofico-politico attuale, in particolare a partire da una iniziativa di Habermas e Derrida che invocavano la nascita di uno spazio pubblico europeo (cfr. J. HABERMAS-J. DERRIDA, *Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas*, "Frankfurter Allgemeine Zeitung", 31 maggio 2003. Reperibile in traduzione italiana su: <http://cittadelluomo.it/2006/11/17/jurgen-habermas-jacques-derrida-frankfurter-allgemeine-zeitung-31-maggio-2003-traduzione-in-italiano-di-edmondo-montali-per-la-repubblica/>). Tale dibattito ha coinvolto numerosi pensatori, con un ventaglio di differenze e sfumature in cui si possono individuare come poli esemplari di riferimento Rawls e Habermas. Se J. Rawls esprime maggiori cautele circa la "presa di parola" pubblica delle religioni, distinguendo peraltro tra l'ambito della ragione pubblica (le pubbliche istituzioni) e la sfera pubblica, che rappresenta l'ambito della cultura, J. Habermas ha via via maturato posizioni di maggiore apertura e

si rivolge talora per cercare parziali sostegno e supporto della propria fondazione avvertita come non in grado di autosostenersi³ a un generico sacro o a istituzioni religiose intese (anche a torto) come sacrali, le quali dal canto loro possono cedere alla lusinga di tale richiamo, ma anche respingerlo come pericoloso e distorsivo della propria autentica natura e ispirazione⁴.

Indagare i nessi tra esperienza, simbolizzazione e sacro è in questo senso un esercizio politico in senso alto.

Questo, con una duplice flessione metodologica.

In primo luogo, per quanto attiene al simbolo, si tratta di metterlo a tema non solo sotto il profilo della sua valenza conoscitivo/rivelativa che è stata l'aspetto prevalentemente messo in luce, ma altresì nella dimensione del suo agire, della sua efficacia nella prassi. Il simbolo, infatti, non solo rispecchia e rinvia, non solo "parla", bensì agisce e molto potentemente. Le simbolizzazioni resistono ai cambiamenti delle esperienze dalle quali sono germinate, e possono entrare in conflitto con la nuova realtà, in quanto quest'ultima, da un lato, non trova espressione simbolica; mentre, dall'altro, subisce l'influsso di un ordine simbolico precedente e allotrio.

L'efficacia del simbolo nella dimensione dell'agire non va considerata solo una mera conseguenza, anzi una mera applicazione di ciò che il simbolo esprime sul piano noetico. Si può anzi ribaltare la considerazione per riconoscere nell'azione del simbolo il modo più efficace in cui "dice", e nella prassi la fonte stessa della sua scaturigine, come del resto è ben illustrato dall'originarsi del

valorizzazione dell'apporto positivo delle religioni. Cfr. come riferimenti essenziali: J. RAWLS, *Liberalismo politico*, tr. it. di S. Veca, Comunità, Milano 1994; J. HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in J. HABERMAS-J. RATZINGER, *Etica, religione e Stato liberale*, tr. it. a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2005; U. PERONE (a cura di), *Filosofia e spazio pubblico*, Il Mulino, Bologna 2012; E. MENDIETA-J. VON ANTWERPEN (a cura di), *Religioni e spazio pubblico. Un dialogo tra J. Habermas, C. Taylor, J. Butler e C. West*, tr. it. di M. Bortolini, Armando, Roma 2015.

3 È il noto "teorema" secondo il quale lo stato liberale vive di presupposti che non sarebbe in grado di garantire da sé: cfr. E. W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, tr. it. di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006.

4 Cfr. G. BOTTONI (a cura di), *Fine della cristianità? Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, il Mulino, Bologna 2002.

simbolo dal suo essere funzionale a una prassi di riconoscimento. A tale livello infatti il simbolo riveste una portata etica e politica.

Ma, se il prendere in considerazione le condotte simboliche è necessario a una comprensione integrale del simbolo, vale anche la reciproca. La seconda indicazione metodologica invia quindi alla dimensione dell'agire, da interrogare e lumeggiare per disvelarne e portare a consapevolezza l'eventuale implicazione e portata simbolica.

Ciò presuppone il disaminare la dimensione dell'agire che non ha sempre e in ogni caso una rilevanza simbolica. Anzi, come già più volte osservato, attualmente si è sempre più confrontati con modi di agire individuali o collettivi che scaturiscono da una acquisita incapacità simbolica, la manifestano e così anche rilanciano.

Non è questo il luogo in cui sia possibile dar conto di come la filosofia abbia portato a pensiero il "fatto" dell'agire umano nel corso di tutta la sua storia fino alle diverse declinazioni in cui in età contemporanea e sotto i molteplici impulsi delle scienze umana è venuta sviluppandosi una teoria e una filosofia dell'azione, analizzandone criticamente e diversamente concepandone le varie componenti quali l'intenzione e la volontarietà, finalità e causalità, libertà e impulso e altre ancora. Tale riferimento può essere qui solamente menzionato come rinvio ad altri studi.

Un pensatore storicamente antecedente alla fioritura e complessità della riflessione contemporanea sull'azione offre una prospettiva di considerazione di essa particolarmente rilevante e interessante sotto il profilo dell'apporto di comprensione dell'intreccio tra azione e simbolo: una prospettiva che arricchisce le successive elaborazioni senza smentirle o entrare in conflitto con esse.

È a Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher⁵ che si deve la articolata e motivata distinzione tra l'agire efficace (*wirksames Handeln*) e l'agire rappresentativo (*darstellendes Handeln*)⁶, che non

5 Cfr. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt* [1843], neu herausgegeben und eingeleitet von W.E. Müller (Nachhdr. der 2. Aufl. Berlin, Hg. L. Jonas, Reimer, Berlin 1884), 2 voll. ("Theologische Studien-Texte" 7.1, 7.2), Spenner, Waltrop 1999. D'ora innanzi: ChSt.

6 Cfr. SCHLEIERMACHER, *Das darstellende Handeln*, in Id., ChSt, Zweiter

vanno peraltro considerati opposti e alternativi. Tale distinzione viene da Schleiermacher argomentata filosoficamente e riscontrata teologicamente nel culto cristiano di cui dischiude una più piena comprensione. L'agire rappresentativo, a differenza di quello efficace, non ha un fine diverso dal suo stesso porsi in essere, non produce alcunché di esterno a sé, ma è espressione dell'intimo: come accade nel gioco, nella produzione artistica e, appunto, nel culto. In questo, l'agire rappresentativo ha certamente a sua volta una diversa e grande efficacia di natura simbolica⁷.

Tale distinzione ha una evidente preziosa funzione euristica là dove si voglia indagare il nesso tra sacro e polis, lumeggiato sullo sfondo del rapporto col simbolico.

Si possono e debbono interrogare le condotte costitutive della prassi umana, della polis, per discernere in esse sia aspetti di mancanza sia elementi di agire rappresentativo, avente valenza e quindi efficacia simbolica. Quest'ultima va messa in luce e sottoposta a critica, giacché è ben lungi dall'essere sempre positiva: anche i pregiudizi e i disvalori di una cultura si simbolizzano (si pensi solo ai messaggi subliminali della pubblicità o all'uso politico del mito).

I nuclei tematici svolti nel convegno e trattati nei contributi qui raccolti non esauriscono certamente né tutti gli ambiti (si pensi solo a tutta la questione della informatizzazione) né tutti i tagli di interrogazione del tema. Il cantiere per la sua focalizzazione si apre, qui, e non si chiude. D'altra parte, non si tratta di interventi rapsodici, riuniti solo nello spazio-tempo del convegno e del libro. Scorrendo l'indice del volume, è agevole riconoscere la corrispondenza dei vari approfondimenti tematici e autorali e di alcuni loro ulteriori allargamenti con le molteplici sfaccettature della questione che fin qui sono state evocate in rapida menzione. I saggi qui offerti sono stati individuati come carotaggi significativi in un ventaglio di questioni, i quali, collegati e posti in sinergia tra loro, non solo offrono un arricchimento conoscitivo dei

Teil, Bd. 2, pp. 502-706.

7 Il tema del nesso tra simbolo e azione, con particolare riferimento a Schleiermacher, è più ampiamente illustrato nel saggio in corso di stampa: M. C. BARTOLOMEI, *The Symbol in Action*, in *Stretching the Art of Thinking. Contemporary Italian Women Philosophers*, edd. S. Benso and E. Roncalli, SUNY Press, Albany, NY.

singoli aspetti esaminati, ma, ancor più, consentono di affinare la stessa nostra capacità di scoprire e approfondire pieghe e risvolti sempre nuovi e inesplorati della questione, la quale coincide ultimamente con il *conatus* di riconoscere e decifrare l'enigma (che alcuni qualificano come mistero) radicale che ci circonda e darci conto del senso, dei molti sensi che noi stessi conferiamo – in un continuo sviluppo – alle molte realtà e dimensioni che lo costituiscono. Un *conatus intelligendi* in cui si attua insieme e inscindibilmente quel *conatus essendi* che qualifica l'umano e che ci qualifica come umani.

DEL SACRO E DELLA *POLIS*. INTRODUZIONE

LUCA GHISLERI, IOLANDA POMA

Il legame poliedrico e multifaccettato tra il sacro – luogo in cui si trova di casa la simbolizzazione – e la *polis*, con cui s'intende la comunità umana nei suoi diversi aspetti, torna a proporsi alla riflessione. È infatti necessario pensare a una loro ricommissione per recuperare l'indispensabile equilibrio tra i termini, contrastando così i rischi di una loro degenerazione. È ciò a cui si assiste nelle forme di stagnazione in cui il sacro può incorrere, quando vede le sue espressioni ridursi a ininfluenti orpelli della cultura, oppure quando viene isolato in un intangibile alone di misticismo esclusivo: il *potere* sacro a cui sottomettere la stessa ragione. Ed è – per il versante della *polis* – lo sradicamento delle collettività da quel legame a esse necessario per non proiettarsi in una falsa idea di grandezza, in cui va persa la misura della loro realtà umana e storica.

Si tratta allora di riportare il sacro nella *polis* e di restituirlo al suo dinamismo, reinnestandolo nella sua radice vitale, che è il simbolo, il quale – è sempre bene ricordarlo – ha carattere pratico, esperienziale, anche materiale e fisico: si dà nello spazio, in figure, in azioni e in linguaggi visibili e concreti, e con una forte dimensione performativa ed etica. Il simbolo infatti nasce come gesto, come pratica in grado di sviluppare un vincolo tra le persone coinvolte e di orientare e d'impegnare i loro comportamenti reciproci, come ricorda la *tessera hospitalis* o i vari oggetti spezzati e distribuiti fra i contraenti un patto o fra amici o familiari nel momento della loro separazione. In questo modo ognuno portava con sé la testimonianza di un'unione che la distanza non avrebbe infranto. Se poi accadeva di ricongiungersi, anche

l'oggetto veniva ricomposto come segno di un'intimità fatta di distanza e di prossimità.

Rivitalizzare il legame del sacro con la *polis* nel comune riferimento alla dimensione simbolica significa anche scoprire la logica a questa sottesa e che sorprende la scontata comprensione che possiamo avere di entrambi i termini, proprio alla luce del loro intreccio. Il legame con la *polis* impedisce al sacro di evaporare in una sorta d'ineffabile misticismo che silenzia la ragione o il concetto; la relazione con il sacro apre il pensiero che guida la *polis* a un'intima trasformazione. Questo perché quella che si realizza nel simbolo è una pratica guidata da un pensiero rovesciato o inverso, che sovverte una logica consolidata: si spezza un oggetto per sigillare un patto di ricongiungimento; si spezza per legare (si spezza il pane in segno di *comunione*)¹. Nel simbolo il sacro si rivela nel nascondimento, in una logica rovesciata che ritroviamo nella narrativa paradossale di parabole, proverbi e discorsi escatologici ("gli ultimi saranno i primi e i primi gli ultimi"), che promuove un'etica attenta ai punti di rottura della logica usuale, che orienta disorientando, per ricordare il carattere di evento di ciò che *si dà* e che sollecita risposte creative e possibilità inedite di compimento.

I. In riferimento a questo generale orizzonte di senso, nella prima delle tre parti del presente volume, intitolata *Prospettive*, si è guardato al nesso tra il sacro e la *polis* con una mira duplice, come quella dei due occhi di uno stesso sguardo che tratteggiano le linee di sviluppo anche delle parti successive: una mira rivolta al punto sorgivo del loro intreccio (all'origine del linguaggio e nell'esperienza archetipica della norma giuridica e della forma politica, oltre che nell'ambito del mito e dell'arte); e una mira fissa al momento dell'impatto con il processo secolarizzante, con cui

¹ Questa dinamica è ben raffigurata/simbolizzata dai movimenti solo apparentemente semplici dell'arte nobile del pugilato: ci si muove in una direzione lavorando con il piede opposto; quando ci si vuole spostare a sinistra, si spinge sull'alluce destro, e viceversa; invece di allontanarsi dal dolore, gli si va incontro e, a volte, per tirare il colpo vincente, si arretra. Questo è quanto spiega Eddie "Scrap-Iron" Dupris (Morgan Freeman) a Margaret "Maggie" Fitzgerald (Hilary Swank) nel film del 2004 di e con Clint Eastwood, *Million dollar baby*.

si rimette in gioco la dinamica del rapporto tra sacro e santo e che informa tutti i saggi successivi dedicati al contesto post-secolare.

Con il suo contributo *Jürgen Trabant* offre un inquadramento storico dell'intreccio tra il sacro e l'origine del linguaggio, che risulta presente fino all'avvento dell'*Aufklärung*, quando di quell'origine viene proposta una lettura scientifica che ne fa la scoperta graduale da parte dei primati preumani di un atteggiamento comunicativo e cooperativo vantaggioso per la sopravvivenza. Si tratta di una narrativa storica della storia, basata su osservazioni etologiche sincroniche, che in realtà condivide con la storia sacra un analogo carattere mitico, con funzione ermeneutica. Nel corso della storia moderna, posizioni che identificano il linguaggio con una funzione cognitiva (Herder) o politica (Condillac, Rousseau) mantengono pur sempre un riferimento al sacro e alla tradizione religiosa. Vico, invece, colloca il sacro nello stesso luogo di concepimento del linguaggio, come primo passo della comprensione razionale del mondo: l'invenzione del linguaggio naturale è pure invenzione della divinità e della *polis*.

Nel suo testo *Stefano Bancalari* mostra anzitutto – attraverso una istruttiva chiarificazione concettuale – la valenza polisemica della nozione di sacro, sostenendo che una adeguata comprensione filosofica del religioso implica la sostituzione dell'opposizione “tradizionale” tra “sacro” e “profano” con quella tra “sacro” e “santo”. L'autore analizza poi criticamente la specificità dell'esperienza del sacro e dell'ambivalenza strutturale tra *tremendum* e *fascinans* che lo abita e, ponendo in relazione critica le posizioni di Otto, Girard e Levinas, sostiene come il divieto del “contatto”, inteso generalmente quale tratto distintivo del sacro, in realtà possa essere interpretato in rapporto a due logiche – cui sono sottese due idee di “separazione” e di “differenza” – profondamente diverse tra loro ovvero quella del sacro e/o quella del santo, quella che sottende “l'incontaminato di un proprio che preserva la sua identità” e quella dell’“inviolabilità etica di Altri”.

Del rapporto tra sacro e secolarizzazione il contributo di *Ugo Perone* rimette in discussione un'interpretazione meramente oppositiva a favore di una loro interazione virtuosa: la secolarizzazione smantella il rischio in cui incorre il religioso di un soprannaturalismo magico; il sacro, come universale antropologico con una connotazione etico-sociale, argina l'assolutizzazione d'ideali

sociali autoritari. Sollecitato dal rapporto sinergico con il processo secolarizzante, il sacro ridice la sua relazione con la religione: coincidendo con essa, ne evita la scomparsa; distinguendosi, come universale antropologico, preserva l'indicibilità del santo. Nel rimando reciproco di un sacro come cifra del trascendente nella storia e di una secolarizzazione come esperienza storica d'interruzione, solo una radicale differenza tra divino e mondano può costituire una soglia di benedizione per una purificazione del religioso e un inveramento del profano.

Il sacro e la legge, come titola il contributo di *Giovanni Cossi*, svolgono entrambi la funzione archetipica di rispondere all'esigenza delle collettività umane di evitare la disgregazione, mediante il ricorso a regole. In questo senso si pongono le modalità che sempre e da sempre accompagnano la nostra percezione del mondo. Dal villaggio al contesto urbano, essi, operando attraverso la separazione, stabiliscono le condizioni del vivere comune: anzitutto quelle della comunicazione, della coesistenza e della cooperazione e, successivamente, quelle della specializzazione e della stratificazione sociale. Il sacro costituisce perciò un laboratorio archetipico dell'esperienza normativa che pone un ordine nel caos; luogo di separazione rispetto al profano, ma che non si esaurisce in questa opposizione. Il fenomeno giuridico ne partecipa nella funzione ben rappresentata dalla figura del confine che, includendo, dà sicurezza e identità a chi vi è compreso e che, nei diversi modi del suo passaggio, disegna i rapporti tra i gruppi umani e tra gli individui.

Nel suo contributo *Petar Bojanić* si interroga sull'esperienza del "numinoso" e in proposito indaga la presenza di tale nozione all'interno dei testi di Schelling e di Otto (due pensatori che, pur essendo vissuti in epoche differenti, sono accomunati dalla loro opposizione a Hegel il cui pensiero relativo allo sviluppo dialettico dell'assoluto non può prevederla) e analizza anche l'episodio biblico della torre di Babele considerato, nel rapporto tra la sua costruzione e distruzione, come l'istituzione della prima città. In riferimento a ciò l'autore mostra poi come l'evento del numinoso implichi sempre un'esperienza collettiva e un gruppo sociale che si costituiscono in rapporto a tale evento e alla testimonianza e alla ripetizione della essenziale relazione con altro che gli è sottesa.

Avvalendosi di molteplici riferimenti iconografici riguardanti la struttura urbanistica di differenti modelli di città, considerati in rapporto alla loro evoluzione nel tempo e alla collocazione del tempio in essi, *Gioachino Chiarini* mostra come nel mondo greco antico delle città-stato il garante dell'armonia politica interna ed esterna a esse fosse il dio Apollo, in particolare l'Apollo di Delfi, santa sede delle alleanze. Egli illustra come Teseo, fondatore di Atene, e Ulisse, protagonista centrale della trasmissione della cultura minoico-micenea alla Grecia storica, furono legati in particolare al dio di Delfi e al labirinto ovvero al simbolo del suo potere identitario.

Daria Pezzoli-Olgiati analizza – in riferimento all'influenza reciproca tra pratiche religiose e diverse modalità di comunicazione visiva – come il simbolo di origine tardomedievale della *Pietà* (raffigurante Maria nel suo essere “madre sofferente che piange sulla salma martoriata di Gesù”) si sia trasformato nel divenire temporale e in relazione a diversi contesti culturali e sociali. Dopo aver richiamato il motivo della *Pietà* in rapporto al contesto religioso e politico attuale, l'autrice si sofferma sul giottesco *Compianto sul Cristo morto* e su altre opere artistiche del tardo medioevo per poi passare – in relazione all'indagine del nesso tra immagine visiva, sguardo dello spettatore e diversità degli orizzonti storici di riferimento – all'analisi di alcuni film, tra cui *Il Vangelo secondo Matteo* di Pasolini, mostrando come la *Pietà* sia ampiamente diffusa proprio perché raffigura elementi essenziali e perenni dell'esperienza umana quali “la relazione tra madre e figlio, tra sofferenza e speranza, tra morte e vita”.

II. Gli interventi riuniti nella seconda parte del volume, intitolata *Questioni*, contestualizzano il tema del rapporto del sacro e della *polis* nella contemporaneità e anche con un'attenzione rivolta al dialogo tra tradizioni e culture differenti.

Nel suo contributo *Carla Danani* considera la città come un luogo in cui si costruiscono e si intessono relazioni costitutive per l'umano e, in riferimento all'essenziale rapporto con il divino, analizza alcuni luoghi che “non derivano da operazioni di sacralizzazione dello spazio” ma che, nel loro offrirsi come “altri” all'interno dello “spazio pubblico”, intendono mediare le differenze e rappresentare esercizi concreti di convivialità tra le diver-

se culture e le diverse religioni. In proposito l'autrice considera in particolare la *Haus der Religionen* a Berna e la *House of One* a Berlino, che sono state realizzate o ideate di recente con l'intento di favorire l'incontro e il dialogo tra persone di fedi religiose differenti, e mostra la ricchezza – insieme ad alcuni limiti – di tali esperienze di “mediazione simbolica” che rinnovano l'alleanza degli esseri umani tra di loro, con il mondo e con il divino e che costituiscono “il là dove intenzionalità utopica e attesa escatologica possono lavorare”.

Nel suo intervento *Massimo Giuliani* sostiene anzitutto che, pur esistendo nella terra di Israele quattro città considerate sante dalla tradizione ebraica ovvero Gerusalemme, Hebron, Tiberiade e Safed, solamente la prima città ha uno speciale status giuridico-religioso derivando la sua sacralità dalla “presenza del Divino”, pensato paradossalmente come “totalmente immanente e totalmente trascendente”. L'autore mostra come comunque quella della città sia una “sacralità di riflesso” (dal momento che “il Divino segue il popolo in esilio dopo gli eventi del 70 e.v.”), come la sua idea rimanga “molto laica, storico-politica” (avendo idealmente Caino come proprio fondatore) e come, in ultima istanza, secondo il Talmud anche il messia si trovi non nella “città santa”, ma alle porte di Roma, l’“anti-città santa”, dove si confonde “tra i lebbrosi” e viene nell’“oggi” della giustizia e della redenzione.

Tenendo conto del contesto post-secolare, *Graziano Lingua* s'interroga sul ruolo delle risorse religiose nella costruzione della discussione politica, con particolare riferimento al dibattito sulle radici cristiane dell'Europa: posta in gioco urgente a fronte del duplice fenomeno di un irrigidimento identitario dei fondamentalismi religiosi e di una ripresa crescente di tendenze populiste e nazionaliste. Rispetto a un primo confronto tra le posizioni anti-tetiche di J. Weiler e di J. Habermas circa l'opportunità di un riferimento al cristianesimo nel Trattato che adotta una Costituzione europea, il rischio che si delinea attualmente è quello di una strumentalizzazione del cristianesimo e dei suoi simboli, come marcatori identitari nazionali entro la retorica politica. In questo modo viene oscurato il significato del cristianesimo come risorsa di senso antropologico e come radice di una pluralità intrinseca.

Romano Màdera propone una riflessione sulla sacralizzazione del caos. Il sacro è inteso nella sua funzione di orientamento essenziale all'esistenza umana, in grado di dare forma a un cosmo simbolico e a un ordinamento sensato, condizione trascendentale di ogni dinamica della vita umana. La modernità segna la crisi del sacro e pone al centro, sacralizzandola, la dimensione economica, secondo il principio dell'autoaccrescimento: una religione senza religione, la cui unica legge è il desiderio. Rispetto al caos sistemico della situazione attuale e alla crisi di un ordine egemonico, si profila la possibilità di delegittimare le attuali assunzioni della cultura dominante per lavorare a una presa di coscienza responsabile della scelta di Dio.

Iolanda Poma riprende il nesso tra simbolo e sacro, contro una deriva idolatrica che coinvolge la nozione stessa di popolo: da guida è il pensiero di Simone Weil, per il quale l'idolatria e l'irreligiosità rappresentano i mali della nostra civiltà. Nella sua espressione simbolica il sacro sfugge a una sua riduzione (e assolutizzazione) oggettiva o soggettiva: il sacro non è la *polis*, il sacro non è la persona, perché esso ha la sua fonte nel bene, alla luce del quale e nel cui radicamento è possibile ripensare all'individuo e alla comunità. Nella riflessione weiliana la via della mistica – difficile ma non impossibile – arriva a toccare nel suo centro la questione di un nuovo modello di civiltà per l'Europa.

III. La terza parte, intitolata *Percorsi*, riunisce infine contributi che rappresentano possibili sviluppi del tema nella riflessione di alcuni autori significativi o di settori specifici dell'indagine filosofica.

Claudio Belloni mostra come nel contesto attuale della *polis* il bello, identificato con il “mero piacevole” e per questo dischiudente un “culto idolatrico”, divenga il “nuovo sacro”, un sacro che esige necessariamente un “processo di desacralizzazione” solo attraverso cui è possibile la riproposizione del nesso costitutivo tra bellezza e verità. In proposito l'autore richiama anzitutto alcuni elementi essenziali del simbolico in riferimento all'estetica, segue poi il processo ideologico di estetizzazione e i connessi “effetti narcotici sulla *polis*” verificatisi nel Novecento in rapporto alla dimensione “anestetica” e rinviene da ultimo nell’“analisi critica del sensibile” ovvero nuovamente nell'estetica (anaestetica) – e nel rimando che la connota all'arte, alla bellezza e alla loro “ruvida” componente

utopica – l'istanza filosofica capace di porsi come "l'antidoto per il risveglio della coscienza".

Luca Ghisleri si sofferma sul pensiero di Italo Mancini che contrappone l'alterità della "parola di Dio" alla nozione di "parola sacra" e di sacralizzazione identitaria del potere che questa, a differenza di quella, implica nella sua presunta volontà, tutta umana, di impossessarsi dell'assoluto. L'autore illustra poi come Mancini proponga una concezione teorico-pratica di «cristianesimo radicale» che pone in relazione le dimensioni della fede, della ideologia e della cultura e che evidenzia soprattutto l'essenzialità della nozione di santo e delle istanze della trascendenza e della separazione a essa sottese, secondo una direzione connotata dalla doppia fedeltà a Dio e alla città dell'uomo.

Spezzare un oggetto comune con la promessa di ricomporlo al momento di un nuovo ritrovarsi è un gesto sicuramente rituale, ma anche giocoso: il contributo di *Riccardo Lazzari* su Eugen Fink guarda appunto al gioco e al culto come costanti strutturali della civiltà umana, nel loro significato di relazione al mondo. Il loro legame rinvia a una profondità cosmica che supera l'opposizione di sacro e di profano, perché attinge alla simbolicità di cose finite e particolari, significative perché tramite esse si attua la ricongiunzione dell'uomo a un mondo che ha i caratteri di una *polis*.

Il contributo di *Francesco Totaro* si sofferma sulla riflessione che Habermas dedica ai temi del sacro, del simbolo e del rito, in cui l'intero a cui essi tendono, dismesso un significato metafisico, diviene prerogativa del mondo vitale degli atti linguistici e dell'agire comunicativo. Perno della convivenza è una normatività condivisa, in cui gioca un ruolo centrale la dimensione del rito, connesso al mito e in simbiosi con il sacro e la sua simbolicità. Ma attribuire ai riti un'univoca funzione sociale di compattezza normativa rischia, secondo Totaro, di sottrarre loro l'indispensabile autonomia referenziale extramondana. Non diversamente va per il simbolo che, in questo contesto, perde il significato di rinvio a un orizzonte eccedente il mondo della vita. La proposta di Totaro va quindi nel senso di un recupero di un nuovo pensiero metafisico e veritativo, in grado di mantenere il collegamento dell'intenzionalità umana con l'intero ontologico e antropologico. Questo manterrebbe nella sfera della *polis*

il posto per una religione depurata da un suo corredo mitico-rituale ormai superato.

Massimo Tura analizza come Levinas critichi lo Stato liberale fondato sul primato della libertà individuale e come pensi la sfera del politico in rapporto al suo nesso pre-originario con l'etica della responsabilità. L'autore mostra come nella prospettiva levinasiana la dimensione del politico, da una parte, implichi una società che non è l'esito di una "lotta tra egoismi" bensì una "comunità di fraternità" e, dall'altra parte, dischiuda l'opposizione tra il sacro, con la sua funzione di circoscrivere un luogo (agorà o templum) e di edificare una *polis*, e il santo, con la sua offerta di una escatologia profetica e di un sotteso "ateismo metafisico", connesso a un "Dio non compromesso con l'essere" in cui l'istanza politica trova la sua stessa fonte di ispirazione.

Come si vede dalla molteplicità degli approcci disciplinari presentati, che mostrano la vastità del tema affrontato, e dalla ricchezza delle prospettive teoriche dischiuse, che aprono nuove possibilità di indagine, il rapporto tra il sacro e la *polis* costituisce un elemento essenziale dell'umano abitare il mondo.

Sulla scia in particolare di Levinas, si può forse richiamare conclusivamente il fatto che il sacro, solo se sottratto alla sterile contrapposizione con il profano, può essere liberato dall'angusto ambito dell'obbligo e del divieto e riscattato verso una più autentica relazione col divino. Esso non va inteso cioè come una "manifestazione numinosa" del trascendente, che solo nella traduzione in una forma rituale trova il suo inquadramento, ma si tratta di comprenderne l'esistenza nell'"esperienza della soglia" che lo abita, una soglia che distingue e che insieme diventa luogo di passaggio e possibilità di incontro.

È su questo limite e su questa soglia che la trascendenza si manifesta nella sua assolutezza, è in questo movimento di relazione e insieme di separazione che il sacro lascia intravedere, al di qua della sua dimensione identitaria, l'esperienza del santo nel rimando a un'alterità irriducibile.

Proprio l'intreccio di trascendenza e di interiorità attraverso cui il santo si rapporta all'uomo può forse contribuire a riconfigurare la realtà complessa della *polis*: non più a partire dalla logica dell'identità e dalla violenza a essa usualmente sottesa, come nel

caso dello spazio sacro, ma a partire dalla logica della differenza, in cui la dimensione etica dell'alterità e l'orizzonte critico del compimento escatologico possono offrire nuove declinazioni del complesso spazio della comunità umana.

Da ultimo, il nesso tra sacro e *polis*, religione e politica sembra dunque costituire, proprio nel suo essenziale riferimento al santo, un luogo particolarmente significativo della tensione tra finito e infinito che connota il simbolo, una tensione che l'essere umano – *animal symbolicum* – nel suo pensiero e nella sua azione è chiamato a vivere radicalmente nella paradossale doppia fedeltà alla terra e al cielo che lo costituisce.

PARTE PRIMA
PROSPETTIVE



IL SACRO E L'ORIGINE DEL LINGUAGGIO

JÜRGEN TRABANT

1. *Disincanto*

L'origine del linguaggio oggi è una tematica – così sembra – completamente liberata da ogni sfumatura religiosa. È un tema in cui il trionfo della scienza sopra il sacro è totale. Il tema era ancora interamente immerso nel sacro trecento anni fa: la Sacra Scrittura ci diceva come fossero andate le cose. L'origine del linguaggio e l'origine delle lingue erano state raccontate dalla Bibbia, e non c'era niente da aggiungere o da chiedere.

Dio crea il mondo – con la sua parola sacra – e inventa anche le prime parole, perché Egli chiama la luce *giorno* e le tenebre *notte*, poi tre altre parole: *cielo*, *terra* e *mare*. Dio crea Adamo, Adamo continua e porta a termine la creazione dando “i loro nomi” alle creature – i nomi veri! Ecco l'origine del linguaggio. È una nomenclatura per le creature. Poi la storia del linguaggio continua. Si apre la dimensione comunicativa, che si rivela da subito problematica: il dialogo tra Adamo e Eva è seduzione ed è punito severamente. Il dialogo è la causa del peccato originale, della caduta! E poi sarà anche punita la comunicazione a Babele. La punizione di Babele è la seconda origine: quella delle *lingue*, l'origine della varietà linguistica, poco stimata dal mondo giudeo-cristiano. Ecco che tutto è stato detto. Pensare un'alternativa alla scrittura sacra era impensabile e proibito. Sant'Agostino ha posto le *eloquia divina* come unica fonte di verità e ha condannato severamente il gusto del sapere come *concupiscentia sciendi* – per secoli.

Per cui, liberarsi dalla storia biblica, liberare l'origine del linguaggio dalle sacre scritture è un vero trionfo dell'*Aufklärung*. Niente più Dio, Adamo, Eva, Babele, Dio creatore, Dio che pu-

nisce. Via tutte queste storielle religiose: la scienza ha vinto contro il sacro.

Se prendiamo per esempio lo scenario moderno più diffuso sull'origine del linguaggio, quello di Michael Tomasello, la scienza ci dice scientificamente cosa è successo¹. Un gruppo di primati preumani ha sviluppato un atteggiamento altamente favorevole nella lotta per la sopravvivenza: sono diventati cooperativi, mentre i primati scimmieschi sono rimasti concorrenziali nel loro atteggiamento sociale. Sono diventati "politici". La cooperatività dava un vantaggio spettacolare alla loro sopravvivenza: per sopravvivere cooperare è meglio della concorrenza. Di seguito, svilupparono tecniche per cooperare ancora meglio, tecniche per comunicare le loro intenzioni: *shared intentionality*. Per questo, inventarono qualche cosa che nessun altro primato fa: *pointing*, cioè indicare all'altro una cosa nel mondo, per poi fare qualcosa insieme con la cosa indicata. Quando la cosa non si trova più nell'ambito comune di visualizzazione, i primati preumani imitano la cosa assente – *pantomiming*. Questi primi uomini aprono dunque la dimensione semantica per comunicare qualche cosa di oggettivo. Detto in termini bühleriani², aprono la funzione rappresentativa – *Darstellung* – cosa che nessun altro animale fa. Questa è l'invenzione rivoluzionaria responsabile del successo dei primati umani.

In un secondo movimento, questo comportamento deittico-gestuale e visivo diventa anche *fonico-acustico*. Anche la voce che prima serviva solamente a esprimere emozioni, la voce soggettiva e intersoggettiva (*Ausdruck*, *Appell*), assume la funzione rappresentativa, oggettiva, indicando oggetti e poi imitando oggetti assenti. Poi le voci mimetiche diventano arbitrarie. E finalmente Tomasello – seguendo la linguistica categoriale – racconta come si sono lentamente formate le categorie verbali e la frase.

Questo scenario si basa su osservazioni etologiche comparate di primati umani e scimmieschi e su una precisa teoria linguistica. Non c'è alcuna traccia di una qualsiasi cosa sacra. Tutto è Dar-

1 M. TOMASELLO, *Origins of Human Communication*, MIT Press, Cambridge & London 2008, e ID., *A Natural History of Human Thinking*, Harvard Univ. Press, Cambridge 2014.

2 Cfr. K. BÜHLER, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* [1934], Fischer & Fischer, Stuttgart 1993, p. 28.

win, tutto è evoluzione, selezione, necessità dello svolgimento. Non c'è segno di un intervento divino, di un brivido religioso, di un sacrificio o di altre cose misteriose. Dunque *Aufklärung* totale, scienza totale, natura totale. La superiorità degli umani, il successo nella riproduzione della specie, non è dovuta a un intervento divino, alla somiglianza degli umani con Dio per esempio, a una divina superiorità spirituale o intellettuale, ma a un certo comportamento sociale animale – la cooperatività, la politicità – che rendeva possibile un grande futuro. *Entzauberung der Welt*. Disincanto del mondo. Demistificazione dell'origine.

In questo contesto è però importante considerare il fatto che si tratta di una *narrazione*, basata certo su osservazioni comparate molto approfondite di scimmie e di uomini, di una *storia* dedotta da fatti sincronici su uomini e animali e dalla certezza che c'è una successione: primati non-umani-primati umani, e dunque gli uomini, che sono primati che vengono dopo. Ma la storia non è, come un racconto storico civile, basata su documenti, testimonianze, lettere, atti, cose. Il narratore non ha documenti del passato, non ha chiesto a persone che gli hanno detto: “così è stato”. I “documenti”, se li possiamo chiamare così, le osservazioni zoologiche, sono radicalmente sincronici. La narrazione scientifica dell'origine del linguaggio è una *congettura* – plausibile certo, ma non confermata come una storia storica civile. Le narrazioni scientifiche sono – e il termine è importante – “scenari”.

In un articolo importante, il grande biologo Ernst Mayr ha riconosciuto il carattere fittizio, teatrale, degli scenari scientifici, ma li ha dichiarati mezzi ermeneutici necessari per la scienza³. In quanto “scenario”, la narrazione scientifica è paragonabile a un mito che si racconta in una comunità di credenti. E noi siamo i credenti, appartenenti alla comunità della razionalità scientifica. Lo scenario non è una storia sacra, ma ha le caratteristiche sociali di una tale storia: ci sono i sapienti, poi i “poeti” che formano la congettura, e la comunità dei credenti, la fede basale comune.

3 E. MAYR, *Was ist eigentlich die Philosophie der Biologie?* in Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (a cura di), “Berichte und Abhandlungen”, vol. 5, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 287-301.

Con ciò non voglio mettere in dubbio le conoscenze scientifiche sulle quali si basano queste storie scientifiche. Io sono un fedele membro della comunità della scienza, ma vorrei indicare i parallelismi tra le comunità comunicative scientifiche e mitologico-religiose.

2. Liberare l'origine dal sacro

2.1. Quando l'Accademia di Berlino, nel 1769, cercava una soluzione al problema dell'origine del linguaggio, lo fece in un tono di provocazione *aufgeklärt*, antireligiosa. I signori di Berlino volevano sapere, nella lingua universale della scienza di quel periodo, certo, "se gli uomini, dotati solo delle loro facoltà naturali, erano capaci di inventare il linguaggio":

«*En supposant les hommes abandonnés à leurs facultés naturelles, sont-ils en état d'inventer le langage? Et par quels moyens parviendront-ils d'eux-mêmes à cette invention? On demande une hypothèse qui explique la chose clairement et qui satisfait à toutes les difficultés*»⁴.

Ed è chiaro che questo tono *aufgeklärt* era diretto contro l'autorità del passato religioso. In questo problema centrale per l'antropologia, per capire l'essenza dell'uomo, ci si voleva finalmente liberare dal mito, dal pregiudizio, cioè da quello che diceva la Bibbia – dagli *idola specus* (Francis Bacon), dai pregiudizi della grotta. Si cercava una *hypothèse*, dunque un argomento scientifico, non una storia! Il fatto che un'Accademia, un'agenzia politico-statale, pubblica, si aprisse a un tale problema, dava la sicurezza agli studiosi che potevano riflettere liberamente su questo problema. Solo pochi anni prima, i filosofi dovevano erigere mura di protezione per non essere perseguitati dalla Chiesa per le loro riflessioni sull'origine al di là della Bibbia. Vico, dal 1725 al 1744, per esempio, esplicitamente disse che parlava dell'origine dei popoli pagani, delle nazioni gentili, e che dunque non toccava la Bibbia e la storia sacra giudeo-cristiana. Anche Condillac, nel 1746, scrisse che raccontava "un roman", spingendo dunque le sue riflessioni

4 J.G. HERDER, *Frühe Schriften 1764-1772* (a cura di U. GAIER), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1985, p. 1274.

nell'ambito delle cose fittizie. L'Accademia di Berlino allora apre ufficialmente lo spazio per le riflessioni libere filosofiche e scientifiche sull'origine del linguaggio. Non è più necessario raccontare "un roman".

Ma anche nella Prussia di Federico II gli autori non si liberano dalla presenza della Bibbia. Le *hypotheses* sviluppate sono delle storie, come quelle della Bibbia. E la storia che racconta il vincitore del concorso, Herder, che è un teologo protestante, ha chiaramente un forte sapore biblico. E Herder sa naturalmente – e lo scrive – che la sua *hypothèse* alternativa è vicina alla storia di Adamo che dà i nomi alle creature. Nel suo *Trattato sull'origine del linguaggio* dice che le storie che raccontano Condillac e Rousseau sull'origine del linguaggio non possono funzionare, perché si basano sulla funzione comunicativa del linguaggio. La comunicatività è una proprietà di tutto quello che vive, tutta la natura comunica, tutti gli animali comunicano. La comunicatività non è un tratto caratteristico dell'uomo. Quello che è specifico per l'uomo è il *pensare*, cioè creare concetti. Perciò Herder parte da un essere preumano dotato di una facoltà mentale che chiama *Besonnenheit* (è un nuovo termine tedesco per "riflessione", *Reflexion*). Già accettare un tale animale rappresenta una forte affermazione contro la Bibbia. Con questa *Besonnenheit* il preumano si trova di fronte al mondo che gli viene incontro in tutta la sua ricchezza sensuale, come evento visuale, tattile, acustico ecc. Il preumano è invaso da un "oceano di sensazioni", *Ozean der Gefühle*, non distingue ancora niente. Non sono le qualità visive o tattili del mondo che sono decisive in questo incontro dell'uomo con il mondo, ma le impressioni auditive. L'origine del linguaggio è acroamatica. Ecco il famoso agnello di Herder:

«Das Schaf kommt wieder. Weiß, sanft, wollicht – sie sieht, tastet, besinnet sich, sucht Merkmal – es blöckt, und nun erkennt sies wieder! „Ha! du bist das Blöckende!“ fühlt sie innerlich, sie hat es menschlich erkannt, da sies deutlich, das ist, mit einem Merkmal erkennt, und nennet»⁵.

5 «La pecora ritorna. Bianca, suave, lanosa. L'anima la vede, tocca, riflette, cerca un contrassegno. La pecora bela. E adesso l'anima la riconosce, la sente interiormente: "Ha, tu sei il belante". L'ha riconosciuta umanamente perché la riconosce distintamente, cioè ad un contrassegno e la nomina» (J. G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [1772], in *Frühe Schriften*, pp. 695-810, p. 723).

“Ha, tu sei il belante”, “*Ha! du bist das Blöckende*”. L’incontro con l’agnello, cioè con il mondo sonoro, crea la prima parola, il primo pensiero. Ecco l’origine del linguaggio. Questa svolta verso l’orecchio come organo cognitivo è forse il momento più rivoluzionario in Herder. Tutta la tradizione europea della teoria della cognizione è visiva, e qui siamo di fronte a una teoria della cognizione auditiva, acroamatica – cosa inaudita fino a Herder (e con poco successo dopo Herder, perché siamo animali visivi e perché pensare la cognizione come audizione del mondo contraddice la nostra natura rapace).

Esplicitamente, non c’è del sacro in questa storia di Herder. Non c’è un Dio creatore, non c’è l’immagine di Dio, né Adamo che nomina la creazione. Ciononostante il sacro c’è ancora almeno in due elementi. La disposizione, la *Besonnenheit*, è data all’uomo, come *Naturfähigkeit*, “facoltà naturale”. Herder non ci dice da dove venga questa facoltà naturale. Ma siccome Herder non è un ateo, ma un teologo protestante, non è forse sbagliato pensare che intendesse la natura come Dio. *Deus sive Natura*. E poi la scena dell’invenzione del linguaggio – anche se raccontata senza presenza divina – è una trasformazione della scena biblica di Adamo che dà i nomi alle creature. E l’agnello certamente ci rammenta l’Agnus Dei. Il pensiero scientifico ha delle difficoltà a emanciparsi dal mito.

Per quanto riguarda l’altro aspetto del nostro convegno, la *polis*, in Herder l’origine del linguaggio non risulta da un’azione comunicativa, sociale, cioè “politica”. Il politico viene esplicitamente escluso come nucleo dell’origine del linguaggio. Herder non nega la funzione comunicativa e dunque politica del linguaggio, la dialogicità. Ma l’essenza umana – l’origine – non si trova nel politico ma nel cognitivo, nella relazione umano-mondo.

2.2. Alla ricerca delle vestigia del sacro nel nascente pensiero scientifico troviamo che anche nelle storie già menzionate – e negate da Herder – quelle di Condillac e di Rousseau – il peso della tradizione religiosa si fa ancora sentire. Però in Condillac e in Rousseau non ritroviamo tanto una versione della scena dell’*onomatesia* di Adamo, in quanto essi basano la loro origine sull’incontro comunicativo: la conversazione di Adamo ed Eva è il loro modello, ma senza peccato originale, senza caduta. Sono due scenari politici.

Condillac immagina due bambini – “*des deux sexes*” – preumani senza linguaggio in un “deserto”: A. sente il bisogno di ottenere un oggetto che non riesce a raggiungere e dunque ha bisogno dell'altro, fa un gesto (*action*) verso l'oggetto desiderato accompagnandolo con un grido (*cri des passions*). L'altra, E., ascoltando e vedendolo, presa da pietà, gli viene in soccorso. Questa azione deittica-vocale, il gesto verso l'oggetto desiderato, accompagnato dal grido, è la prima parola:

«[...] *leur commerce réciproque leur fit attacher aux cris de chaque passion les perceptions dont ils étoient les signes naturels. Ils les accompagnoient ordinairement de quelque mouvement, de quelque geste ou de quelque action, dont l'expression étoit encore plus sensible*»⁶.

Herder critica questo scenario fondamentalmente comunicativo, perché non risolve il problema della generazione del pensiero, della cognitività del linguaggio. Ma quello che ci interessa qui è che, evidentemente, anche questa storia sa ancora della tradizione della Scrittura Sacra. I bambini di sesso diverso in un “deserto” sono Adamo ed Eva nel Paradiso. Disincanto sì, ma la liberazione dalla Sacra Scrittura non è radicale.

2.3. La storia che racconta Rousseau fa – ancora di più – pensare ad Adamo ed Eva nel Paradiso. Dopo un certo periodo preumano senza linguaggio, durante il quale esseri preumani errano solitari in una foresta (come in Vico), la cooperazione diventa necessaria, per una necessità meteorologica. Di seguito ragazze e ragazzi si incontrano intorno a un pozzo, e il loro desiderio sessuale – che nel periodo anteriore soddisfacevano in coiti animali – si trasforma in amore. E l'amore li fa pronunciare la prima parola: “*aimez-moi*”. L'invenzione del linguaggio coincide con l'invenzione dell'amore di cui è l'espressione:

«[...] *le geste empressé ne suffisoit plus, la voix l'accompagnoit d'accens passionnés, le plaisir et le desir confondus ensemble se faisoient sentir à la fois. Là fut enfin le vrai berceau des peuples, et du pur cristal des fontaines sortirent les premiers feux de l'amour*»⁷.

6 E. B. de CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* [1746] (a cura di C. PORSET), Galilée, Auvers-sur-Oise 1973, pp. 194-195.

7 J.-J. ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues* [1781] (a cura di C. PORSET), Nizet, Paris 1981, p. 123.

Qui la prima parola “*aimez-moi*” è chiaramente un’espressione emotiva, soggettiva, non si riferisce a un oggetto, ma è pura espressione o appello (*Ausdruck, Appell*), non ha valore semantico-oggettivo. Rousseau è un pensatore profondamente politico. Tutto è politico in Rousseau. L’invenzione del linguaggio e dell’amore è chiaramente un contratto sociale.

Ciò che Herder critica in Condillac e in Rousseau è il fatto che essi tentino di trovare l’origine del linguaggio in una situazione comunicativa. Mette in dubbio che sia possibile la transizione dalla comunicazione – *espressione* di una emozione, *appello* all’altro – alla denotazione di concetti, dunque alla dimensione cognitiva. Herder non crede che sia possibile il transito da *Ausdruck* e *Appell* a *Darstellung*, per cui situa l’origine del linguaggio in una scena cognitiva: l’uomo di fronte al mondo, non di fronte all’altro uomo. La funzione fondamentale è la formazione del pensiero, l’elaborazione cognitiva del mondo.

Vediamo che queste storie classiche tentano di sviluppare alternative alla storia sacra. E sono storie che risentono del materialismo antico, Lucrezio più di tutti, più che della storia sacra cristiana o ebraica. Ma c’è ancora – almeno strutturalmente – un sapore di sacro nella presenza della storia sacra: Adamo o Adamo/Eva.

3. *Scienza nuova del sacro e del linguaggio*

Nel contesto degli scenari scientifici del ‘700 alternativi alla sacra scrittura, la storia che racconta Vico ha veramente una posizione del tutto straordinaria. Vico, anche se è il più cristiano e pio tra gli autori citati, si allontana di più dalla Bibbia nella sua storia dell’origine del linguaggio. Ma allo stesso tempo, in Vico il sacro è più presente, più della Bibbia.

Esseri preumani errano dopo il diluvio nella grande foresta di questa terra. Questi bestioni sono – come i selvatici di Rousseau – solitari che non vivono in società. Non sono ancora esseri intelligenti, sono tutto corpo, ma non sono completamente animali. Sono dotati di una “corpulentissima fantasia” – una specie di nucleo intellettuale che permette la transizione all’umanità. Un evento terribile cambia la loro sorte. Viene loro incontro la natura nella sua forza più spaventosa, cioè il temporale con lampi e tuoni:

«(377) [...] il cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori e tuoni spaventosissimi, come dovet' avvenire per introdursi nell'aria la prima volta un'impressione sì violenta. Quivi pochi giganti [...] spaventati ed attoniti dal grand'effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo»⁸.

Dopo questa forte impressione i giganti alzano gli occhi e vedono il cielo, fanno un movimento del capo causato da un avvenimento naturale, una reazione ancora tutta corporea, che mette però in atto un movimento mentale:

«(377) E perché [...] la natura loro era, in tale stato, d'uomini tutti robuste forze di corpo, che, urlando, brontolando, spiegavano le loro violentissime passioni, si finsero il cielo esser un gran corpo animato».

Il movimento corporeo li spinge a immaginare – a *fingere* – il cielo come “un gran corpo animato”, perché il cielo urla e brontola, produce suoni, sembra esprimere violentissime passioni, come loro. I bestioni trasportano la loro anima nella natura: «(377) [...] per tal aspetto chiamarono *Giove* , il primo dio delle genti dette “maggiori”, che col fischio de' fulmini e col fragore de' tuoni volesse dir loro qualche cosa».

I bestioni imitano il rumore del tuono creando un gesto vocale: *IOUS* . *IOUS* è la prima parola vocale degli umani e il primo pensiero umano che è, allo stesso tempo, la divinità: *Iovis* , e poi *Giove* . Pensare il temporale come grande corpo animato e creare mimeticamente la parola *IOUS* non è dunque solo invenzione del linguaggio, ma anche invenzione del Dio, Giove: «(447) [...] il carattere divino di Giove che fu il primo di tutt'i pensieri umani della gentilità».

L'animazione della natura, dare un'anima ai ruscelli, agli alberi, alle pietre è creare migliaia di dei:

«(437) i quali d'ogni sasso, d'ogni fonte o ruscello, d'ogni pianta, d'ogni scoglio fecero deitadi [...]. Talché le favole divine de' latini e de' greci dovetter essere i veri primi geroglifici, o caratteri sagri o divini, degli egizi».

8 G. VICO, *Opere* (a cura di A. BATTISTINI), Mondadori, Milano 1990. Indico, secondo l'usanza nella ricerca vichiana, i numeri dei capoversi della *Scienza nuova* introdotti da F. Nicolini.

Le prime parole sono “caratteri sagri” o, con l'altra parola che dice la stessa cosa: “geroglifici”, *ieros glyphos*. *Ieros* è la parola greca per “sacro”. Dunque, l'origine del linguaggio è anche l'origine del sacro. Questa doppia origine è il primo passo dell'uomo nella comprensione del mondo, il primo livello cognitivo. E da qui inizia la storia dello sviluppo cognitivo dell'umanità: alla fine dello sviluppo c'è l'età umana con il linguaggio umano e razionale. Il sacro non è dunque il contrario della scienza o l'avversario della ragione. Anzi: la religione è il primo passo verso il comprendere razionale. Il sacro è ancora “primitivo”, ma è la prima tappa dell'umanità verso la sua *Aufklärung*.

Questa è una storia pericolosa per un cattolico nel '700. Perciò Vico situa questa origine al di fuori della storia cristiana. Erige un muro alto e fermo intorno a questo scenario, ripetendo che questa è l'invenzione della *falsa* religione, della religione dei pagani o piuttosto delle false *religioni*. Questo plurale – religioni – è l'indicatore dello spazio al di là della religione al singolare (che spesso è accompagnata dall'aggettivo “cristiana”). Perché se non fosse così, se non ci fosse questo muro tra la religione e le religioni, lo scenario dell'origine del linguaggio che coincide con l'origine del divino sarebbe un pensiero molto audace e un poco eretico. Perché sarebbe come dire: non è Dio che crea l'uomo, ma è l'uomo che crea Dio. Il sacro, *ieros glyphos*, il carattere sacro, non emana da Dio onnipotente, ma dall'uomo, dal poeta, cioè da quello che crea e che fa, *poiein*. Nel creare i suoi primi pensieri, l'uomo è Dio. Vico qui è molto audace. Pensiamo a questa frase del *Liber metaphysicus*: «*ut Deus sit naturae artifex, homo artificiorum Deus*», «come Dio è artefice della natura così l'uomo è il Dio dei suoi artifici»⁹. E uno dei suoi artifici è Dio, Giove è il primo artificio dell'uomo.

E poi – pensando al tema del nostro colloquio – devo aggiungere un altro elemento a questa identità di linguaggio e sacro: la prima parola-pensiero *IOUS* non è solo *Giove*, Dio, il sacro, ma è anche *IUS*, il diritto, il fondamento della *polis*. Il sacro e la *polis*. Vico pensa anche questa identità. Pensa la loro

9 G. VICO, *Liber metaphysicus (De antiquissima Italorum sapientia liber primus)* (a cura di S. OTTO e H. VIECHTBAUER), Fink, München 1979, p. 126 (cap.VII, iv).

identità nella lingua, nel segno, nel carattere poetico: il sacro e la polis trovano le loro origini nella creatività dei poeti che sono gli uomini.

Perché non tocca quello che si trova nella Bibbia, il pio e cattolico Vico può pensare le più radicali idee *aufgeklärt* sul linguaggio e sul sacro – il sacro come invenzione dell'uomo. E Vico, in questo atteggiamento doppio, rappresenta alla perfezione il suo secolo, preso tra fede e scienza. L'entusiasmo per la scienza, la Scienza nuova, va insieme con la fede nella Provvidenza divina. Una scientificità moderna – ispirata dal fondatore della scienza moderna che Vico conta tra i suoi quattro "autori", cioè da Francis Bacon – si basa sulla fede nella Provvidenza divina. Nelle cose empiriche, nelle cose collezionate dalla filologia, ritroviamo l'eterno e l'universale di cui si ha scienza: «(162) *scientia debet esse de universalibus et aeternis*».

4. *Il nome di Dio*

È forse strano chiamare "moderna" questa coesistenza della scienza e della Provvidenza, dell'entusiasmo per la nuova scienza e della certezza della presenza divina. Ma questa modernità diventa forse più chiara se opponiamo Vico al pensiero medievale sulla stessa tematica, cioè a Dante. Il filosofo cristiano medievale rimane nell'ambito della fede, nell'ambito del sacro. La riflessione sull'origine del linguaggio in Dante è esplicitamente un commento della Bibbia.

Quello che però è sorprendente in Dante è il fatto che non ripete semplicemente la storia biblica, dunque la storia di Adamo che dà alle creature i loro nomi. C'è uno spazio importante di libertà per l'interpretazione. Dante trasforma la storia biblica. La trasforma perché – come filosofo, o come teorico – non si riferisce solamente alle sacre scritture, ma usa anche la sua razionalità. Dante dice esplicitamente che sono due le fonti del suo ragionamento: *autoritas* e *ratio*. Nel *De vulgari eloquentia* ci presenta dunque una storia biblica ragionata dell'origine¹⁰. Quando si pone il pro-

10 DANTE ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia*, in *Opere minori II* (a cura di P. V. MENGALDO), Ricciardi, Milano / Napoli 1979, pp. 1-237.

blema dell'origine del linguaggio, si avvicina all'*autoritas* (della Sacra Scrittura) con tutta la gamma razionale delle *quaestiones* scolastiche: *quis, quid, ad quem, ubi, quando, sub quo idiomate*.

Le risposte alle domande scolastiche sono: *quis*: il primo locutore è Adamo (non Eva), *quid*: la prima parola fu *El*, "Dio", che Adamo rivolge a Dio (*ad quem*, Eva non è il primo interlocutore), immediatamente dopo l'inspirazione (*quando*), perché la prima espirazione è anche la prima parola, probabilmente nel Paradiso (*ubi*). Allora, la prima parola è *El*, cioè *Dio*: «*Quid autem prius vox primi loquentis sonaverit [...]: ipsum fuisse quod "Deus" est, scilicet El*»¹¹. La parola *El* dimostra non solo che l'ebraico fu la prima lingua (*sub quo idiomate*), ma ci spiega anche perché l'uomo parla (una domanda, *cur*, che Dante non pone). *El* è la prima espirazione di Adamo e Adamo risponde (*responsio*) a Dio. Lo scopo di questa prima voce è: «*ut in explicatione tante dotis gloriaretur ipse qui gratis dotaverat*»¹², ossia «che nella spiegazione di un dono così grande sia glorificato quello che gratuitamente lo aveva dato». La funzione del linguaggio è la glorificazione di Dio. *El* è l'introduzione del *Sanctus* nella storia dell'origine del linguaggio: «*Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt coeli et terra gloria tua. Hosanna in excelsis*». Più sacro non si può. La storia di Dante è più pia di quella della Bibbia.

Allora. Vico: «il carattere divino di Giove che fu il primo di tutt'i pensieri umani della gentilità». Dante: «*Quid autem prius vox primi loquentis sonaverit [...]: ipsum fuisse quod "Deus" est, scilicet El*». Come in Vico, anche in Dante la prima parola del primo uomo è "Dio". Ma questa parola è completamente diversa nei due autori: glorificazione di Dio nella sacra lingua della vecchia Sacra Scrittura, da un lato, creazione del divino in una lingua "naturale" e pagana come primo passo dell'uomo nella comprensione del mondo, dall'altro. *El* vs *IOUS* mostra la distanza tra il pensatore che rimane, con tutta la sua *ratio* scolastica, nella fede, nel sacro, e il pensatore moderno il quale, anche se cristiano credente, immagina un'origine scientifica.

¹¹ *Ivi*, I iv 4.

¹² *Ivi*, I v 2.

5. Osservazione finale

Riprendendo in considerazione il tema del nostro colloquio “Il sacro e la polis”, si constata che nella storia scientifica sull’origine del linguaggio, il sacro è scomparso e che nello scenario scientifico moderno, il sacro è stato sostituito dal politico. La sociabilità degli umani, dunque il politico, è la fonte dell’origine del linguaggio, non il sacro. Secondo Tomasello, nessun altro primate è tanto politico, *zoon politikon*, quanto il primate umano. Questa cooperatività conduce alla semanticità, *Darstellung*, non alla sacralità. Che la prima parola possa essere “Dio” è certamente un pensiero completamente al di fuori di questo scenario naturalistico. Ma pensare con Vico il sacro come un momento di questa prima semanticità ci conduce – al di là della biologia, della zoologia, delle scienze naturali, dell’evoluzione – verso la storia, quella civile.



SENSI E CONFINI DEL “SACRO”: DAL “PROFANO” AL “SANTO”

STEFANO BANCALARI

1. *I (troppi) significati del “sacro” e l'intreccio col “santo”*

L'obiettivo, apparentemente modesto, di offrire qualche elemento per una chiarificazione del termine e della nozione di “sacro” non può essere perseguito senza ricorrere ad ipotesi teoriche ben più impegnative. Nello specifico, la tesi che orienta le considerazioni che seguono è che sia necessario assumere come costitutiva e istitutiva del “religioso” la differenza tra sacro e santo piuttosto che quella tra sacro e profano, considerata invece come decisiva dalla maggior parte delle teorie della religione elaborate a partire dall'inizio del secolo scorso. Si tratta di una tesi forte, in rapporto alla quale, in questa sede, potremo svolgere soltanto qualche riflessione preparatoria.

Prendiamo le mosse da una considerazione fattuale: nel termine “sacro” – un aggettivo che la filosofia, la sociologia, la psicologia e la fenomenologia della religione ci hanno abituato a sostantivare – si sono depositati significati talmente vaghi, eterogenei e talora persino contraddittori, da renderne il concetto praticamente inutilizzabile (o utilizzabile in modo così generico da privarlo di ogni efficacia analitica). Se ci limitiamo all'italiano e al significato corrente nel linguaggio ordinario, possiamo isolare, non senza fatica, almeno i seguenti nuclei di senso. In primissima istanza “sacro” è tutto ciò che è di pertinenza della religione. Ci sono dunque luoghi *sacri*, dedicati al culto, e oggetti *sacri* perché utilizzati durante il culto (come i paramenti *sacri*) o perché degni di culto di per sé (come la *sacra* Sindone); c'è una storia *sacra*, segnata dall'intervento divino, e una *sacra* scrittura, divinamente ispirata. A ben guardare, però,

il legame con il religioso è meno saldo di quel che sembri. Per un verso, “sacro” può indicare semplicemente la traccia di un passato senza più efficacia attuale: quando si parla di musica, di architettura o in generale di arte *sacra*, l’aggettivo caratterizza in modo meramente descrittivo generi e contenuti che non richiedono alcun *commitment* religioso per essere fruiti. Per altro verso, “sacro” può significare quel che è sottratto alla disponibilità dell’uomo, senza che questo implichi necessariamente un polo divino che funga da alternativa all’umano: non c’è bisogno di essere credenti per riferirsi alla *sacralità* della vita o, più in generale, di tutto ciò il cui rispetto è un dovere più originario di ogni obbligo scaturito da un accordo liberamente sottoscritto; un dovere la cui inosservanza non configura semplicemente una trasgressione punibile a norma di legge, ma ha il carattere *esecrando* tipico del *sacrilegio*. In questo senso è estremamente significativa (e dovremo tornarci) l’unica occorrenza – evidentemente del tutto “laica”, come suol dirsi – del termine nella Costituzione Italiana, e precisamente nell’articolo 52, che recita: «La difesa della Patria è *sacro* dovere del cittadino»; e dunque il cittadino, e non certo il fedele, deve difendere suolo e confini patri a costo di qualunque *sacrificio*, eventualmente anche quello estremo, il cui valore e la cui memoria saranno poi custoditi e celebrati in appositi *sacrari*.

Un ulteriore elemento di complicazione è la contiguità semantica che lega “sacro” e “santo” e che provoca un intreccio piuttosto difficile da dipanare. La differenza che emerge in prima approssimazione è che mentre il “sacro” sembra prevalentemente riferito a cose e situazioni, il “santo” è per lo più relativo a persone; ma i controesempi abbondano: dalla guerra *santa* al *santo* Natale, dall’acqua *santa* al tempio *santo*. Per verificare fino a che punto ci sia un tratto irriducibilmente arbitrario e in nessun modo legato ad una relazione di senso o d’essenza è sufficiente constatare, con una rapida incursione translinguistica, che la medesima “Scrittura”, nella medesima confessione religiosa, è *sacra* in italiano, ma *sainte* in francese.

È interessante osservare che la plurivocità cui conducono le considerazioni sin qui svolte, per dir così, ad orecchio e basate sul semplice ascolto del linguaggio ordinario, viene non soltanto confermata, ma radicalizzata e sistematizzata dall’analisi ben al-

trimenti tecnica che Benveniste dedica alle peregrinazioni e metamorfosi del "sacro" nelle lingue indoeuropee¹. In particolare, e sintetizzando all'estremo, Benveniste rimarca due elementi di irriducibile molteplicità semantica. Il primo è relativo al «fatto sorprendente» per cui «quasi ovunque, per la nozione di "sacro" abbiamo non un solo termine, ma due termini distinti»²: la duplicità tra *sacer* e *sanctus* non è una peculiarità di latino e derivati, ma si ritrova, *mutatis mutandis*, nell'avestico, in greco e persino in germanico, anche se qui una delle due radici (sopravvissuta nei composti tedeschi di *weih-*) è stata quasi completamente soppiantata dall'altra, che dà luogo all'aggettivo tedesco *heilig*. Il secondo elemento consiste nella reduplicazione del primo ad un livello più alto: «non si può costruire, con l'aiuto di queste coppie, uno stesso modello»³. Questo significa che non si può tracciare una mappa di corrispondenze tra l'uno o l'altro membro della coppia nelle diverse lingue in modo da ricavare due aree semantiche chiaramente distinte: non si può – per fare un esempio relativo a due termini che sono particolarmente rilevanti nel plasmare la nostra comprensione del "sacro" – comprendere *sacer* come un *semplice* sinonimo di *heilig*, sebbene i due vocaboli sembrerebbero potersi collocare sullo stesso versante della bipartizione. Da una parte, è ben nota la coesistenza in *sacer* di un senso positivo, per cui indica ciò che è riservato agli dei e posto sotto la loro protezione, e di uno negativo, per cui caratterizza quel che è carico di una incancellabile impurità, come attesta, tra l'altro, la prima occorrenza nota del termine che si trova sul *Lapis niger*⁴ e che sembra essere una maledizione indirizzata a chi osi violare il luogo: una coesistenza che, come osserva Benveniste, non è in alcun modo riscontrabile in *sanctus*. D'altra parte, a prescindere dal fatto che l'evoluzione della lingua ha portato ad una sovrapposizione in *heilig* anche del senso "santo", sotto il profilo

1 É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* [1969], Éditions de Minuit, Paris 2002.

2 *Ivi*, p. 185.

3 *Ivi*, p. 206.

4 Si tratta di un'area quadrata, con basamento in marmo nero, ritrovata all'interno del Foro Romano, nel luogo che la tradizione identificava come tomba di Romolo: il pavimento copre un complesso monumentale costituito, tra l'altro, da un ceppo piramidale con un'iscrizione bustrofedica in latino arcaico, in cui compare la formula: *sakros esed*.

etimologico l'idea cui l'aggettivo rimanda è piuttosto quella di forza, potenza, accrescimento, integrità, incolumità, salute (da cui, appunto il saluto *Heil*).

Da questa ampia disamina, scoraggiante per chiunque aspirasse a facili sistematizzazioni, Benveniste distilla, nelle ultime quattro righe, un caustico tentativo di sintesi, che, *in cauda venenum*, lancia al lettore la sfida di un enigma acuminato: «Ecco come nel vocabolario di ogni lingua si distribuiscono queste due qualità, che illustrano i due aspetti di una stessa nozione: ciò che è riempito di una potenza divina; ciò che è proibito al contatto degli uomini»⁵. Ora, in base a cosa si può affermare che questi due significati evidentemente eterogenei – pienezza di potenza e proibizione di contatto – siano «aspetti» di una «stessa nozione»? È effettivamente possibile stabilire un nesso di senso tra l'uno e l'altro? E perché questa irriducibilità non potrebbe invece essere il sintomo di un'esperienza fondamentalmente, ingovernabilmente e irriducibilmente duplice?

È chiaro che il passaggio dalla presa d'atto di un fatto all'interpretazione del senso del medesimo richiede una teorizzazione che travalica l'analisi del dato linguistico: non per caso il tentativo di elaborazione e funzionalizzazione di questa duplicità di significati ha trovato ampio spazio nella filosofia della religione contemporanea.

2. Divieto di contatto/1: il sacro

A questo proposito è quasi inevitabile muovere dalla celebre opera pubblicata da Rudolf Otto nel 1917⁶, nella quale viene sancito in modo definitivo il movimento con il quale il "sacro" si viene progressivamente imponendo come categoria decisiva dell'analisi del religioso. Come è noto, la duplicità rilevata da Benveniste è per Otto uno dei tratti essenziali dell'esperienza religiosa. Il "numinoso", che è il contenuto specifico di quest'ultima e che

⁵ *Ivi*, p. 207.

⁶ R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt und Granier, Breslau 1917; tr. it., in *Id.*, *Opere*, a cura di S. Bancalari, "Biblioteca dell'Archivio di filosofia", 38, Serra, Pisa-Roma 2010, pp. 201-324.

definisce il sacro sul piano vissuto piuttosto che teorico, innesca nel soggetto esperiente una reazione strutturalmente ambivalente: l'attrazione per quel che è capace di infiammarci di desiderio lasciandoci assaporare dolcezze più che umane (il *fascinosum*) convive con il terrore di fronte a quel che ci appare ultrapotente, soverchiante e minaccioso (il *tremendum*). La duplicità di partecipazione alla potenza numinosa e proibizione di un contatto con essa, che potrebbe sembrare contraddittoria, è in realtà iscritta nel carattere eccessivo di tale potenza rispetto all'ordine naturale, per cui il divieto sembra una conseguenza quasi inevitabile del fatto che l'uomo si trova in relazione con quel che lo sovrasta da una distanza infinita. Se persino i serafini si coprono il volto di fronte a Dio, secondo il passo della vocazione di Isaia cui Otto è particolarmente affezionato, è chiaro che il sentimento di indegnità, e dunque la necessità di lavare o per lo meno coprire la propria impurità, sarà una conseguenza inevitabile dell'esposizione dell'uomo al sacro: «Il momento del "coprimento" ci si fa incontro con particolare chiarezza nella religione di Jahweh, nei suoi riti e sentimenti, ma è contenuto in modo più oscuro anche in molte altre religioni. In esso vi è innanzitutto un'espressione del "timore", il sentimento del fatto che il profano non può senz'altro avvicinarsi al *numen*, il bisogno di avere una copertura o un'armatura di fronte alla sua "orgé". Tale "copertura" è allora una "consacrazione", ossia un procedimento che rende per un momento "numinoso" colui che si avvicina, lo sottrae all'essenza profana e lo rende adeguato ad una relazione con il *numen*»⁷.

È fondamentale sottolineare, innanzitutto, che il "divieto di contatto", vissuto nel «sentimento di un'assoluta *profanità*»⁸, non è soltanto un dato ricavato dall'osservazione comparata del comportamento religioso, ma rappresenta un elemento che struttura la logica profonda dell'analisi di Otto e che dunque vale sul piano epistemologico oltre che meramente descrittivo. Il tentativo di Otto, infatti, consiste nel dimostrare il carattere *qualitativamente* irriducibile dell'esperienza religiosa rispetto ad ogni altra, dunque la radicale separatezza tra il religioso e ciò che religioso non è, tra i sentimenti numinosi e quelli naturali, insomma tra il

7 *Ivi*, pp. 56-57; tr. it., p. 231.

8 *Ivi*, p. 53; tr. it., p. 229.

sacro ed il profano. Al punto che se qualcuno ritiene di non aver mai provato sentimenti religiosi, come scrive Otto in un famoso (e famigerato) passaggio dell'opera, meglio che smetta di leggere e che tenga giù le mani da un libro il cui accesso gli è irrimediabilmente precluso e di cui, evidentemente, non è degno. In questo modo, Otto guadagna la tanto ricercata "autonomia" del religioso – ossia la possibilità di identificarne in modo univoco l'essenza e persino di garantire, entro certi limiti, la "verità" delle sue assunzioni –, ma al prezzo, piuttosto salato, di sancirne l'ineffabilità, l'intraducibilità e l'incomunicabilità.

Non è evidentemente questa la sede per impegnarsi in una valutazione della tenuta teorica della tesi di Otto, né dell'apparato concettuale di cui si serve per sostenerla; è interessante piuttosto considerare che questa logica della separazione, radicata nell'esperienza del *tremendum*, convive con l'ambivalenza tra *tremendum* e *fascinosum* e che questa convivenza è tutt'altro che piana. A ben guardare, infatti, è la possibilità stessa di una partecipazione al numinoso che rende labile – e già sempre violato – il confine che la proibizione vorrebbe invece preservare. A tal riguardo il passo citato poco sopra è emblematico: il «coprimento», che deve preservare dal contatto con il numinoso, è una «consacrazione» (*Weihe*) e quest'ultima è un «procedimento che rende per un momento "numinoso" colui che si avvicina» e così facendo «lo sottrae all'essenza profana». Dunque il divieto di «avvicinarsi» al *numen* non sfocia in una separazione assoluta, perché la copertura rende valicabile sia pur provvisoriamente, il solco tra profano e sacro. Come si vede, la logica ambivalente, il continuo gioco di scambi, che si deposita nel *sacer* latino, funziona in Otto a pieno regime: chi deve essere protetto da chi? Certamente è l'indegnità del profano che, in caso di contatto, «contaminerebbe» il sacro stesso⁹, il quale deve dunque esser preservato; è altrettanto vero, però, che anche il profano deve proteggersi dal volto distruttivo di un sacro che minaccia di annichilirlo. Da entrambe le parti il contatto è cercato e temuto e la prospettiva della seduzione e della minaccia scivolano continuamente l'una nell'altra: l'ambivalenza si traduce, in altri termini, in una simmetria che, a dispetto

9 *Ivi*, p. 57; tr. it., p. 231.

di ogni insistenza di Otto sul carattere «totalmente altro» del sacro rispetto al profano¹⁰, è il sintomo di una reciprocità accomunante più che separante, di un "contatto" più originario di ogni (solo successiva e solo provvisoria) proibizione di un contatto. Di fatto poco importa chi minacci chi o chi si protegga da chi, perché minaccia e protezione sono il risultato di un medesimo gesto, che è quello dell'autoaffermazione: affermazione della potenza sacra e/o potenziamento della dimensione profana. Da questo punto di vista, la concezione che emerge dalla prospettiva di Otto è perfettamente compatibile con i sensi depositati nell'aggettivo tedesco ricordati poco sopra: *heilig* è ciò che promuove il dispiegamento della propria forza e dunque la difesa della propria integrità, incolumità e salute, la tutela e salvaguardia dei propri confini, corporei o territoriali che siano. Quel che conta è che tali confini siano inviolabili e che circoscrivano l'ambito, sacro, della propria identità, sia essa individuale o collettiva. Sotto questo profilo, il riferimento alla difesa della patria come «sacro dovere del cittadino» nell'articolo della *Costituzione*, che citavamo in apertura, rivela tutto il suo spessore storico e semantico.

Ancor più che in Otto questo aspetto si rende del tutto evidente nella fenomenologia della religione che da Otto prende le mosse: la ricomprensione del sacro in termini di «potenza» ad opera di van der Leeuw, che univoca la varietà di sfumature presenti in Otto, o la funzione cosmogonica che al sacro attribuisce Eliade, per cui esso è il punto centrale a partire dal quale il reale si ordina, esplicitano quella che è fondamentalmente una funzione identitaria. La ierofania, come scrive appunto Eliade, è la rivelazione di «un "punto fisso" assoluto, un Centro»¹¹: naturalmente, finché si resta all'esterno, finché la potenza è estranea, il contatto con essa è massimamente pericoloso e potrebbe avere effetti devastanti; ma una volta che, con opportune pratiche (tra cui, ovviamente, quella del sacrificio), si ha la possibilità di "entrare" nel suo do-

10 Sulla tensione che l'idea di «totalmente altro» introduce nell'impianto concettuale del *Sacro* mi permetto di rimandare al mio «*Totalmente altro* e crisi della schematizzazione. Su un luogo decisivo della teoria della religione di Rudolf Otto», *Archivio di filosofia* (2018), n. 3, pp. 39-49.

11 M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965, p. 21; tr. it. di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 19.

minio, di partecipare della potenza e assumerne la prospettiva, allora l'identità propria viene costituita, potenziata e protetta; allora si può lanciare «il grido del neofita kwakiutl: “sono al Centro del Mondo”!»¹². Sarebbe oltremodo ingenuo ritenere sorpassato questo tipo di esperienza del sacro relegandola ad una religiosità di tipo primitivo. Nel suo imponente lavoro sulla morfologia delle *Sfere*, Sloterdijk ha offerto un'analisi suggestiva e istruttiva dell'evoluzione delle città e della rilevanza della funzione delle mura di cinta, consistente nel circoscrivere quel che definisce esplicitamente come uno «spazio numinoso» e nell'innescare un movimento di progressiva interiorizzazione che prefigura *in nuce* niente di meno che la nascita del soggetto trascendentale (che davvero è il centro del mondo)¹³.

In ogni caso, quel che più rileva è che le due prospettive, quella sacra e quella profana, diventano e sono di fatto una sola, quella di chi, appunto, ha la possibilità di occupare il centro, che si protegge dalla e si volge alla conquista della periferia: il profano è consacrato con lo stesso gesto con cui il sacro si lascia profanare rendendosi appropriabile da parte del fedele e contaminandosi con ciò che sacro non è. L'incremento della potenza, il rafforzamento del centro, consente di spingere i confini dello spazio numinoso sempre un po' più in là.

Non c'è bisogno di sottolineare quanto questo sconfinamento reciproco renda epistemologicamente fragile, e inconsapevolmente “sacrale” a sua volta, il proposito di salvaguardare una zona incontaminata di autonomia della religione. Invece di arroccarsi nel tentativo di fondare su esperienze speciali di tipo numinoso l'autonomia e la validità del religioso, diventa più interessante, e urgente, rilevare come il gesto ambiguo di posizione e violazione del confine, in cui il rapporto con il “sacro” consiste, intrattenga un nesso costitutivo con la violenza. Non è un caso che l'intreccio di terrore e fascino che per Otto è caratteristico dell'esperienza religiosa descriva alla perfezione anche il vissuto di chi si trovi esposto alla manifestazione della violenza. Questa scomoda parentela,

¹² *Ivi*, p. 34; tr. it., p. 28.

¹³ Cfr. P. SLOTERDIJK, *Sphären II. Globen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999; tr. it. di G. Buonaiuti, Cortina, Milano 2014, in particolare il cap. 3, significativamente intitolato: *Arche, mura, confini del mondo, sistemi immunitari. A proposito dell'ontologia dello spazio circondato da mura*.

come è noto, è stata ampiamente elaborata da Girard in analisi ormai classiche, che individuano nella religione proprio il tentativo di arginare e incanalare il potenziale di violenza inevitabilmente presente ogni qualvolta gli uomini vengono, per l'appunto, a contatto; un contatto che è fondamentalmente un contagio: «La nozione religiosa essenziale è quella di impurità. [...] è la violenza a causare l'impurità rituale. [...] Due uomini vengono alle mani; scorrerà forse sangue; quei due uomini sono già *impuri*. La loro impurità è contagiosa; rimanere vicino a loro è correre il rischio di trovarsi immischiati nella loro lite. Non c'è che un mezzo sicuro di evitare l'*impurità* – il contatto cioè con la violenza, il contagio di quella violenza – ed è quello di allontanarsi. Non è presente nessuna idea di dovere o di divieto morale. La contaminazione è un tremendo pericolo al quale, in verità, solo gli esseri già permeati di impurità, già contaminati, non esitano a esporsi»¹⁴. Lo stesso tipo di pericolo tremendo, con annesso tremendo fascino, è insito in fenomeni imparentati con la violenza e dunque strutturalmente legati all'idea di contagio e di impurità, primo fra tutti quello della sessualità; non per caso, come rileva Girard, «lo stretto rapporto tra sessualità e violenza [è] retaggio comune di tutte le religioni»¹⁵.

L'analisi genealogica di Girard, preziosa nel portare alla luce nessi e "meccanismi" inconfessabili, potenti e attivi nel costituirsi di ciò che chiamiamo "religione", rischia però di essere a sua volta violenta nell'univocare anche quel che, essendo eterogeneo, richiede una pluralizzazione della stessa genealogia e la conseguente integrazione con una prospettiva fenomenologica. Nel caso specifico è necessario chiedersi se davvero la proibizione del contatto, che è evidentemente fondamentale nel contenimento della violenza, possa essere esaustivamente descritta come tentativo di evitare impurità e contagio. In altri termini, e tornando all'enigma di Benveniste, è necessario chiedersi se l'ambivalenza tra fascinosa e tremendo esaurisca il ventaglio delle relazioni possibili tra il senso positivo e quello negativo del "sacro". Il che, come vedremo subito, equivale a verificare se non sia possibile seguire la traccia del curioso sdoppiamento tra "sacro" e "san-

14 R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Hachette, Paris 2006, pp. 46-47; tr. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 2017, p. 48.

15 *Ivi*, p. 57; tr. it., p. 58.

to”, valorizzando le potenzialità del senso che si è depositato in quest’ultimo termine, senza farne immediatamente (e forse affrettatamente) un semplice «doppione»¹⁶ del *sacer*.

3. *Divieto di contatto/2: il santo*

Il punto di partenza per una fenomenologia del non-toccare alternativa a quella sacrale è offerto dalla celebre lettura talmudica levinassiana su *Desacralizzazione e disincantamento*¹⁷. Il contesto è quello di un commento ad un passo del trattato *Sanhedrin* nel quale si discute della punizione da infliggere a chi pratica la magia. Se *Esodo 22, 18* non lascia dubbi riguardo al fatto che debba essere la morte («Non lascerai vivere la strega»), la discussione rabbinica verte su quale forma di morte sia la più appropriata, se quella per spada o quella per lapidazione. La questione sembrerebbe molto specifica e piuttosto estrinseca rispetto al tema che ci interessa, ma Levinas richiama l’attenzione su due aspetti che mostrano immediatamente l’enorme rilevanza quanto alla possibilità di «distinguere il santo dal sacro»¹⁸.

16 L’espressione è utilizzata da Girard proprio nel contesto di una critica al lavoro di Benveniste, per mostrare come la lingua sia solidale con il linguista nel rifiutare, ed esorcizzare, la compresenza nel *sacer* di significati opposti: «ecco nascere il bisogno di un termine che esprima soltanto l’aspetto benefico, e allora appare il doppione *sanctus*» (cfr. *ivi*, p. 395; tr. it., p. 367). Interessante, ai fini del nostro discorso, che lo stesso Girard, pur ritenendolo frutto di un processo mistificatorio di occultamento della violenza, riconosca che, sul piano del significato, *sanctus* è irriducibile alla polarizzazione interna al termine *sacer*. Il problema è invece del tutto assente dalla prospettiva di Agamben, secondo cui l’ambivalenza del sacro è un’invenzione culturale novecentesca, un «mitologema scientifico» che occulta l’originaria derivazione dalla istituzione giuridico-politica della *sacratio* (G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995) e l’intreccio tra “sacro” e “santo” è una delle tante vittime collaterali di una tesi fortemente riduzionista, che sembra voler aver ragione di ogni ambivalenza, sul piano della lingua e su quello del vissuto. Un’altra è proprio quella del mancato confronto con Girard, che solleva più di un interrogativo: cfr. P. ANTONELLO, *Sacrificing Homo Sacer. René Girard reads Giorgio Agamben*, «Forum Philosophicum» (2019), n. 24, pp. 145-182.

17 E. LEVINAS, *Désacralisation et désensorcellement*, in *Id.*, *Du sacré au saint. Cinq Nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris 2003, pp. 82-121.

18 *Ivi*, p. 89.

In primo luogo, afferma che la magia è «cugina di primo grado, se non sorella»¹⁹ del sacro. Ciò che accomuna l'una all'altro è la trasgressione di un limite dato, l'intenzione di farlo, ma soprattutto la convinzione di poterlo fare, nel senso di averne le capacità: «La stregoneria è il fatto di guardare al di là di ciò che è possibile vedere. È, al di là dei limiti in cui bisogna tenersi in prossimità della verità, uscire dai limiti e non fermarsi in tempo»²⁰. La magia, come il sacro, gioca con il segreto, è attratta dalla faccia nascosta delle cose, «[dal]l'«altro lato», [da]l verso ed inverso della realtà»²¹. «Uscire dai limiti» significa voler estendere il dominio di ciò che è sotto il proprio controllo, allargare le proprie possibilità, incrementare la propria potenza a scapito di ciò che viene progressivamente guadagnato al proprio e dunque assoggettato.

In secondo luogo, Levinas rileva come nella controversia circa il tipo di morte da infliggere alla strega si celi una questione capitale. L'argomento in favore della lapidazione si basa su un'analogia tra *Es* 22, 18 e *Es* 19, 13. Quest'ultimo passaggio è inserito nel contesto della preparazione della salita di Mosè sul Sinai. Levinas non riporta il brano per esteso, ma qui conviene farlo, perché fa risaltare ancor meglio l'originalità dell'interpretazione levinassiana e soprattutto la differenza che ci interessa: «¹⁰Il Signore disse a Mosè: "Va' dal popolo e purificalo oggi e domani: lavino le loro vesti " e si tengano pronti per il terzo giorno, perché nel terzo giorno il Signore scenderà sul monte Sinai alla vista di tutto il popolo. ¹²Fisserai per il popolo un limite tutto attorno, dicendo: Guardatevi dal salire sul monte e dal toccare le falde. Chiunque toccherà il monte sarà messo a morte. ¹³Nessuna mano però dovrà toccare costui: dovrà essere lapidato o colpito con tiro di arco. Animale o uomo non dovrà sopravvivere. Quando suonerà il corno, allora soltanto essi potranno salire sul monte"».

Gli ingredienti per un'interpretazione sacrale, classicamente fenomenologico-religiosa, ci sono tutti: un rituale di purificazione, la fissazione di un limite che circonda uno spazio inviolabile, la proibizione del «toccare le falde» del monte, pena la messa a morte, con un'esecuzione che però, a sua volta, dovrà evitare ogni

19 *Ibidem*.

20 *Ivi*, p. 95.

21 *Ivi*, p. 89.

contatto (e contaminazione): lapidazione, dunque, o tiro di arco, in modo che il colpevole sia tenuto a debita distanza.

Ora, il fatto che il dibattito talmudico chiama in causa proprio questo passo per giustificare la messa a morte della strega per lapidazione, piuttosto che per spada, consente a Levinas di trarre una conclusione che è il ribaltamento della logica sacrale stessa: sostenere la lapidazione della strega equivale ad infliggerle una punizione che Dio aveva comminato agli stessi israeliti e non a popoli idolatri, come nel caso dello sterminio, a mezzo spada, dei cananei (secondo il passo cui si richiamano i sostenitori della tesi opposta); significa dunque comprendere la magia, e il sacro che le è affratellato, come un problema tutto interno al popolo eletto, come una tentazione che affetta a pieno titolo gli Ebrei, che non hanno il diritto di sentirsene immuni e di comprendere la magia come una perversione tipica dei gentili, sbarazzandosene come «il sacro degli altri»²². Alla volontà di preservazione della purezza identitaria viene contrapposta la presa d'atto di una contaminazione già sempre interna all'identità stessa.

Tutto questo prepara quel che costituisce il vero e proprio gesto definitivamente desacralizzante da parte di Levinas e che consiste nella scoperta di un modo alternativo di pensare e giustificare il rispetto del limite e, di conseguenza, il divieto di contatto. Riprendiamo l'analisi della magia come trasgressione di limiti: «La stregoneria è la curiosità che si manifesta là dove bisogna abbassare gli occhi, l'indiscrezione riguardo il divino, l'insensibilità al mistero, la chiarezza proiettata su ciò il cui approccio richiede pudore, certe forme di "freudismo", forse anche certe esigenze dell'educazione sessuale poco preoccupate del linguaggio inaudito che una tale educazione richiede, certe forme infine della vita sessuale stessa, forse anche certe esigenze della "scienza per tutti"»²³. L'atteggiamento magico-sacrale consiste in una curiosità indiscreta che non sa arrestarsi di fronte a ciò che richiede «pudore» e che proietta una luce accecante su quel che invece dovrebbe restare «mistero». Ma – e qui è il punto – tale mistero non è l'altro lato delle cose o l'inverso della realtà, quel che potrebbe esser visto, ma è meglio che non lo sia: il fatto è che qui *non c'è*

²² *Ivi*, p. 95.

²³ *Ivi*, p. 96.

niente da vedere. Il che comporta una conseguenza fondamentale: il presunto accesso magico-sacrale è del tutto illusorio, nella misura in cui la luce proiettata su ciò che per principio si sottrae alla visione annienta quel si sarebbe voluto vedere. Il mistero è di un ordine diverso, altro rispetto al rapporto (dialettico e sacrale) tra *recto* e *verso* della realtà. Il contatto non è di per sé pericoloso: soprattutto non è pericoloso *per sé*, per un'identità preoccupata di restare incontaminata, ma semmai per quel "mistero" che si dissolve non appena si cerchi di impadronirsene: la «carezza» – per evocare la magistrale analisi sviluppata in *Totalità e infinito* – non comporta di per sé, e per sé, un rischio di contagio e non è oggetto di alcun divieto, ma può trasformarsi in tentativo di appropriazione e «vergogna della profanazione»²⁴. Il pudore, dunque, esorta al rispetto di una separazione tra sé ed altro, tra il punto di vista proprio e quello altrui, che è l'esatto opposto dello scambio di prospettive, tendente alla fusione e alla reciproca fagocitazione, che è consustanziale al divieto di trasgressione tipico del sacro. Il mistero cui allude Levinas non ha nulla di affascinante, non irretisce né seduce la libertà, ma semmai la obbliga con un imperativo: il divieto di toccare, stavolta, vincola al rispetto di un'integrità e di un'incolumità che non è quella propria, ma quella altrui. La separazione, tra lo stesso e l'altro, tra il proprio e l'altrui, è totalmente altra – di un'alterità non dialettica – rispetto all'ambivalenza. Questa separazione, in ultima analisi, è il senso stesso del "santo": «santità, cioè purezza, essenza senza mescolanza che si può chiamare Spirito e che anima il giudaismo»²⁵. E che risuona, aggiungiamo noi, nel celebre «*noli me tangere*» giovanneo che, come giustamente osserva Nancy, sembrerebbe a tutta prima difficilmente compatibile con il consegnarsi al contatto espresso dallo «*hoc est corpus meum*»²⁶.

24 E. LEVINAS, *Totalité et infini*, Livre de Poche, Paris 1992, p. 291; tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 2018, p. 267.

25 E. LEVINAS, *Désacralisation et désensorcellement*, p. 89.

26 JEAN-LUC NANCY, *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, Bayard, Paris 2003, p. 27; tr. it. di F. Brioschi, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 26. Sarebbe necessario riconsiderare l'intera analisi di Nancy alla luce della distinzione che stiamo esaminando e che rende difficile identificare senza residui, come fa l'autore, la «religione» e il «religioso» con la pura e semplice antitesi rispetto a ciò che il *noli me tangere*, rettamente inteso, esprime.

Va da sé che questa purezza non ha niente a che vedere con l'incontaminato di un proprio che preserva la sua identità; come Levinas chiarisce in modo del tutto esplicito nell'opera maggiore essa è «l'inviolabilità etica di Altri e, senza nessun odore di “numinoso”, la “sua” santità»²⁷.

Se, dunque, il sacro è l'istituzione di una differenza col profano – differenza che, essendo i due termini due facce di un'identica medaglia, è sempre già, in linea di principio, violata – il santo è una differenza rispetto a quella differenza, una presa di congedo da tutto ciò che “odora” di numinoso e dalla logica della potenza che questo implica, una separazione difficile da pensare, che apre uno spazio di trascendenza a partire dal quale soltanto qualcosa come il “religioso” assume un senso ancora plausibile.

27 E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 213; tr. it. (modificata), p. 200.

SACRO E SECULARIZZAZIONE

UGO PERONE

1. *La secolarizzazione fine del sacro*

Il dibattito sulla secolarizzazione, come è noto e come avremo modo di constatare, si è ramificato fino a suddivisioni così articolate da giungere quasi all'autoestinzione. Se vi è qualcosa che appare comunque comune alla maggior parte delle varianti è il carattere di radicale opposizione al sacro che caratterizzerebbe il processo di secolarizzazione.

Proprio la rigidità di quest'opposizione sollecita una legittima curiosità, quella di indagare più a fondo questa presunta opposizione, quest'incompatibilità di principio che farebbe della secolarizzazione in ogni caso un fenomeno di desacralizzazione. Non unicamente per trovarne conferme o smentite, ma con il fine di utilizzare l'indagine quale occasione per ricalibrare tanto il significato della secolarizzazione quanto quello del sacro.

Non possiamo certo qui ripercorrere le complesse vicende della definizione del sacro. Per gli ultimi due secoli ci basti richiamare, nell'ambito teologico, i nomi di Friedrich Schleiermacher e di Rudolf Otto. In entrambi il riferimento al sacro adempie la funzione, in Otto approfondita fenomenologicamente, di restituire alla religione un proprio specifico terreno di riferimento. Per Schleiermacher centrali sono sentimento e intuizione: intuizione come capacità di avvertirsi parte di un intero e sentimento come modo di questa relazione. Nella *Dogmatica* questo modo si preciserà come sentimento del dipendere (*schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl*): non banale dipendenza da qualcosa, che potrebbe essere esso stesso finito, ma percezione assoluta della dipendenza come contrassegno della finitezza la cui sussistenza sta solo nella relazione con un intero da cui dipende. La religione

ha un fondamentale radicamento antropologico che non solo le restituisce legittimità ma si rivela capace di conferire compimento all'insieme delle possibilità umane. Essa non richiede tanto un proprio specifico contenuto (e su questo, nonostante ogni distanza, Hegel converrà) quanto una peculiare, e nondimeno universale, forma di esperienza.

Otto ne darà conferma ed esplicitazione con una puntuale indagine fenomenologica che gli consentirà di contrassegnare quest'esperienza con il nome di sacro. Nonostante qualche critica, ci si muove qui completamente nel solco di Schleiermacher. Il numinoso, *tremendum* e *fascinans*, è il nome con cui si descrive quest'esperienza di sacralità di cui le religioni sono attestazione. Anche in questo caso, ma con l'arricchimento che consentono gli strumenti dell'osservazione fenomenologica, si perviene a una rivendicazione della legittimità antropologica della religione come dischiusura di una specifica, ma altresì universalmente umana, esperienza.

Se ben si osserva, non ha senso parlare in questo contesto di secolarizzazione del sacro, dal momento che l'analisi non reclama per il sacro, né in Schleiermacher né in Otto, una funzione di inclusione del molteplice della realtà in un orizzonte trascendente complessivo, ma si limita ad accertare che, non diversamente da quanto avviene per l'ambito estetico, esistono esperienze specifiche che esibiscono un'eccedenza dall'esperire usuale, che possiamo definire religiosa in quanto attestazione di un legame con qualcosa che viene avvertito come tremendo e fascinoso (per dirla con Otto) o inaccessibile e infinitamente sovrastante (per richiamare piuttosto Schleiermacher).

Non stupisce che, trasferendo sul piano sociologico queste osservazioni, un autore come Hans Joas, anch'egli poco tenero nei confronti del paradigma della secolarizzazione, abbia ripreso la problematica della sacralità. Come recita il titolo di un suo libro recente, ne va qui del potere del sacro (*Die Macht des Heiligen*).¹ L'impianto sociologico e non teologico consente a Joas di svincolare il sacro dalla religione, restituendo al sacro una funzione sociale di costituzione dinamica degli ideali, funzione che egli in qualche modo deriva da Durkheim, pur con differenziazioni che

1 H. JOAS, *Die Macht des Heiligen*, Suhrkamp, Berlin 2017.

producono esiti alternativi. Gli ideali sono esperienze di autotrascendenza della persona che mettono capo a valori. Tali esperienze, pur avendo rilevanza sociale (come appunto per Durkheim), non sfociano (diversamente da lui) in una sacralizzazione totalitaria e totalizzante, esito di una fusione, in qualche modo religiosa, nel collettivo, ma anzi, al contrario, ne rappresentano un freno e un'alternativa. La sacralizzazione della persona (anche qui con esplicita ripresa di un'espressione durkheimeriana) viene fatta valere in funzione di una desacralizzazione del potere.

Il sacro si riconferma in questo quadro come un universale antropologico; sganciato dalla religione, esso assume però una connotazione descrittiva etico sociale che lascia impregiudicati i possibili esiti religiosi, fornendo sostegno alla nota tesi tayloriana che fa di questi un'opzione tuttora possibile e in grado di mettere capo a una narrazione storica alternativa. E soprattutto il sacro, restituito alla sua esperienza umana fontale, quella in cui la formazione del sé si scopre legata a una personale esperienza di autotrascendenza, rende ragione del pericolo sempre incombente di una sacralizzazione di ideali che sia giustificata socialmente e abbia perciò esiti fondamentalmente autoritari, ma fornisce al tempo stesso gli strumenti per resistervi, individuando nel legame al valore e nell'esperienza di passività che vi è connessa un elemento di trascendenza o di trascendimento capace di sottrarsi ai rischi di una sacralizzazione autoritaria. Insomma la sacralità della persona, a cui Joas fa più volte riferimento, non significa affatto sacralizzazione, ma protezione di un momento originario dell'umano che si costituisce nel legame con qualcosa che va al di là dell'uomo stesso, ma è da lui creativamente esperito.

Già solo questi brevi rimandi consentono di scorgere il nodo problematico che stringe sacro e secolarizzazione. Per un verso, come abbiamo osservato in esordio, il sacro, là dove venga inteso come forma peculiare del religioso, reca in sé tracce di un soprannaturalismo magico che la secolarizzazione (pensiamo emblematicamente all'*Entzauberung* ovvero al disincantamento weberiano) è intenzionata a dissolvere. Per un altro, proprio nella misura in cui il sacro, fenomenologicamente osservato o sociologicamente indagato, viene riconosciuto come una forma universale dell'esperienza umana, appare difficile accettare la legittimità di un procedimento secolaristico, che si svolge per successive

sottrazioni e mette capo, come ci ha appunto mostrato Taylor (*A Secular Age*), a un riduttivo imbuto narrativo.

Il sacro appare in tal modo come un Giano bifronte. Da un lato bersaglio fin troppo facile di un processo secolarizzante di purificazione; dall'altro a priori umano di attestazione di un'esperienza extra ordinaria secolarmente irriducibile e in qualche modo apparentata alla religione. Anche dopo la secolarizzazione il sacro non sembra essere scomparso, sì che il quadro si complica. Se sacro e religione coincidono, ne viene che la secolarizzazione si trova di fronte a un punto di resistenza inatteso, poiché la permanenza del sacro sconfessa l'ipotesi di una progressiva scomparsa della religione. Se essi non coincidono, si affaccia l'alternativa tra un sacro liberato dalla religione, che ridiviene una sorta di universale antropologico – ma a questo punto con l'esigenza di definire altrimenti l'essenziale della religione – o alternativamente quella di una religione depurata dal sacro, come ha esemplarmente sostenuto di recente Claudio Ciancio, il quale, riprendendo un titolo e un tema di Levinas, fa del santo, in luogo del sacro, il tratto saliente della religione.²

2. Modelli di secolarizzazione

Ho affrontato il tema in più occasioni, anche recenti, e mi limiterò perciò a riferire in forma schematica i risultati della mia ricerca, quelli che più mi stanno a cuore, completandoli con qualche considerazione che mi è suggerita da un recente lavoro di Ingolf Dalferth, tradotto anche in italiano.³

Tre aspetti vorrei evidenziare in questa sintetica riproposizione. Anzitutto il fatto che con secolarizzazione si deve intendere una categoria interpretativa attraverso la quale non si mira semplicemente a descrivere un processo storico, ma se ne vuole cogliere, appunto interpretativamente, la direzione saliente, quella

2 C. CIANCIO, *Violenza della religione? Dal sacro al santo*, in "Annuario filosofico" (31), 2015, Mursia, Milano 2016, pp. 7-20.

3 Per il lavoro di Dalferth rimando a quanto dirò successivamente, nota 5 e seguenti. Per i miei lavori rinvio a U. PERONE *La secolarizzazione: un bilancio*, in "Annuario filosofico" (28), 2012, Mursia, Milano 2013, pp. 107-131 e *L'essenza della religione*, gdt, 376, Queriniana, Brescia 2015, pp. 136.

mediante la quale si ritiene di poter individuare il nocciolo fondamentale di una vicenda storica. Ora, così considerata, la secolarizzazione non è solamente una categoria storica o sociologica, ma un modo, squisitamente filosofico e con rilevanza teologica, per evidenziare le linee portanti di un processo storico e culturale. Naturalmente è possibile considerare la secolarizzazione esclusivamente sul piano storico o sociologico o per il suo significato interno alla teologia, ma l'ambizione filosofica è, tenendo conto degli esiti di queste ricerche settoriali, di mettere in luce il senso (che significa al tempo stesso la direzione e l'immanente contenuto decisivo) di un processo. Intesa così, emerge subito un'alternativa fondamentale rispetto alla quale occorre prendere posizione, l'alternativa tra chi intende la secolarizzazione sulla scorta di uno schema della continuità e chi, viceversa, vi coglie come emblematica la percezione di una rottura e di una discontinuità.

Come accennavo, ho descritto più approfonditamente altrove queste due linee. Qui basti richiamare sinteticamente i due modelli, ciascuno dei quali è in grado di esibire al proprio interno esiti opposti. La linea della continuità trova in Feuerbach e in Bloch, per la filosofia, e in Gogarten, per la teologia, i propri esponenti di spicco. Feuerbach risolve la cristologia in antropologia, vedendo in questa la segreta verità di quella, e Bloch supera con il suo messianismo utopico la piatta antropologia feuerbachiana;⁴ Gogarten innesta la secolarizzazione nello stesso originario messaggio cristiano, in cui riconosce un contributo decisivo alla sdivinizzazione del mondo, e denomina invece secolarismo la pretesa di una secolarizzazione atea che voglia piegare il messaggio cristiano a esiti puramente immanenti. La linea della discontinuità, per altro minoritaria, trova i due possibili esiti alternativi in Bonhoeffer e in Blumenberg (nonostante la sua resistenza a far uso del termine secolarizzazione). Bonhoeffer, che legge la secolarizzazione come una ferita, riconosce tuttavia a partire da essa un'inedita possibilità di stare davanti a Dio nell'assenza di Dio, Blumenberg al contrario pensa che nella modernità si sia realizzata una *Umbesetzung*, una rioccupazione affatto nuova e del tutto legittima dei luoghi di senso della cultura, rioccupazione

4 E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978, pp. 1412-1417, pp. 1518-1524.

che non implica per sé alcuna operazione di trasformazione dei contenuti tipici della tradizione religiosa, ma solo, o piuttosto, una loro definitiva delegittimazione.

Come ho già sottolineato, mi pare che, prima ancora di valutare gli esiti (religiosi o atei) di questi due modelli, si debba convenire che l'orientamento che fa valere anzitutto la discontinuità sia quello che al meglio coglie l'aspetto fondamentale della secolarizzazione, riconoscendone la capacità di descrivere un aspetto originale e specifico del fenomeno così come esso si è sviluppato nell'età moderna (con cui, si badi, non si identifica, ma rispetto a cui è innegabile una concomitanza). Per ridurre a pochi tratti un discorso che sarebbe ben altrimenti complesso, occorre infatti ammettere che il nuovo del moderno non è un nuovo trasformativo, un nuovo rispetto a o da, ma un nuovo assoluto, ovvero che è tale prima ancora che se ne descrivano gli elementi costitutivi.

Il secondo elemento, ricollegabile al meglio con la prescelta linea della discontinuità, è ciò che ho chiamato il carattere formale, piuttosto che contenutistico, della secolarizzazione. Con ciò intendo sostenere che uno degli equivoci che hanno reso più difficile l'esatta definizione di secolarizzazione è che ci sia concentrati sui contenuti (originariamente religiosi o sacrali) vedendo nella loro trasformativa immanentizzazione il fattore decisivo del processo di secolarizzazione. Credo che sia opportuno muovere piuttosto dalla dimensione formale che vi inerisce. La principale differenza tra un'età precolare e un'età secolare consiste, a mio parere, nel fatto che nella prima l'orizzonte culturale appare unitario e gerarchicamente orientato in direzione di una prospettiva religiosa, mentre nella seconda sono venuti meno tanto l'unitarietà quanto la struttura gerarchica di unificazione secondo la quale una società interpreta se stessa in termini culturali. E in ogni caso, quando questi tentativi di unificazione vengono effettuati, essi non trovano più necessariamente nel religioso l'elemento culminante.

L'ipotesi qui affacciata consente di vedere come la permanenza di contenuti che per brevità chiameremo religiosi in epoche a elevata secolarizzazione non contraddice l'ipotesi di una radicale discontinuità. Il conservarsi continuistico dei contenuti ha luogo, per così dire, in forma di una permanenza, incapace però di imporsi come orizzonte unificante di un'epoca. Si deve peraltro osservare che questo cambiamento formale di inquadramento non

è privo di conseguenze per i contenuti che vengono conservati; essi infatti, destrutturati dal loro originario ordinamento, possono di fatto essere piegati a un altro orizzonte; sono come significati a cui si conferisce gradatamente un altro senso, come mostra esemplarmente nella storia il mantenimento fattuale di eventi di festività cui viene attribuito un senso diverso (nel mio linguaggio direi che il significato viene conservato, ma gli si conferisce un altro senso). La lingua ce ne fornisce numerose ulteriori conferme, come quando trattiene espressioni originariamente oscene senza che questo implichi come saliente una loro urbanizzazione. Ciò che importa non è il senso originariamente connesso a quel significato (talora da molti ignorato), senso che non viene traslitterato, ma il semplice ricorso al valore di rottura che in essi trova espressione, utilizzando quel significato in tutt'altro contesto di senso (rivelativo è anche che si possa farvi ricorso tanto per enunciare un positivo quanto un negativo che eccede le aspettative).

Il terzo elemento infine sottolinea la portata non esclusivamente religiosa della secolarizzazione, nonostante che essa sia strettamente collegata con la vicenda occidentale (e quindi capace di interpretare questa specifica vicenda, segnata culturalmente in profondo dalla filosofia e dalla religione e dal loro strisciante conflitto). La dialettica della secolarizzazione, proprio per il carattere prevalentemente formale che si è rilevato, è tale, dopo aver inizialmente investito la capacità della religione di offrirsi come elemento unificante, da procedere inesorabilmente nella direzione di consumare ogni altro tentativo – sia esso quello di una filosofia o di una politica o di una scienza – di ergersi sostitutivamente come fattore unitario di inquadramento culturale di una società.

La secolarizzazione produce nuova secolarizzazione; consuma per così dire se stessa. Il moderno, che nasce come rottura del rapporto organico con una tradizione e che si alimenta all'intenzione di produrre con la propria forza forme di unificazione svincolate dal pericolante sostegno della tradizione, si ritrova nella tarda modernità esposto a fare i conti con se stesso ed è esposto a un disagio strutturale, dovuto alla simultanea coscienza di non poter cancellare la rottura da cui ha avuto inizio, ma anche dal misurare, per così dire sulla propria pelle e nella quotidianità, i vincoli che ne derivano.

Recentemente il noto teologo tedesco Ingolf Dalferth ha ripreso la problematica della secolarizzazione in termini che ritengo utile citare qui perché capaci a un tempo di confermare e di arricchire quanto ho tentato di dire finora.⁵ La sua tesi fondamentale è che si debba distinguere tra la coppia oppositiva divino/mondano e quella religioso/secolare.⁶ Il dibattito sulla secolarizzazione che si concentra su quest'ultima alternativa andrebbe perciò abbandonato, in quanto non solo perde di vista l'alternativa decisiva (divino/mondano), ma costruisce un'opposizione (religioso/secolare) che è invero già tutta interna al mondano. Non è quindi importante prendere partito per una qualsivoglia opzione religiosa, ma approfondire l'esperienza di trascendenza che come *possibilitas* estrema inerisce all'evento in quanto tale, all'accadimento. In esso si presenta come reale un nuovo che per comprendersi ha nondimeno bisogno di essere detto. Qui si gioca la partita decisiva, quella per cui l'evento mondano si configura come correlato di trascendenza, ovvero – ci sembra di poter dire riproponendo la questione nei termini del nostro discorso – quella in cui il sacro presente nel mondano si fa cifra del trascendente, senza esserne però potenza. La fede, per Dalferth, è attestazione di qualcosa o di qualcuno che è per il mondo un'impossibilità (Dio), il quale, autotrascendendosi, si configura come la possibilità dell'immanenza. Senza quella trascendenza l'immanenza infatti neppure sussisterebbe, né risulterebbe comprensibile il carattere di novità che emerge negli eventi del mondo. Insomma, l'impossibile di Dio è la possibilità della sussistenza di ciò che è immanente. Come egli scrive, «L'impossibile non c'è, ma senza l'impossibile nulla c'è. L'impossibile non è né qualcosa né nulla, ma nulla è senza l'impossibile».⁷ La fede è ciò che tiene aperta questa differenza. La trascendenza cristiana si fonda sulla differenza tra creatore e creazione. Decisivo è comprendere che senza trascendenza il mondo dell'immanenza perderebbe la sua stessa consistenza. Nulla nel mondo ci dà prova della trascendenza, la fede è un'o-

5 I. U. DALFERTH, *Transzendenz und säkulare Welt*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015.

6 *Ivi*, p. 31.

7 «Es gibt Unmögliches nicht, aber es gibt auch nichts ohne Unmögliches. Unmögliches ist weder etwas noch nichts, aber ohne Unmögliches ist auch nichts» (*Ivi*, p. 243).

perazione ermeneutica di differenziazione che ce ne dischiude la lettura, con la conseguente *Entzauberung* del mondo. Dio non spiega nulla, ma a lui ricorrendo si vede che tutto è nella presenza di Dio. Non dobbiamo risuscitare Dio o il sacro, ma riguadagnare la differenza tra la divinità di Dio e la mondanità del mondo. Non che l'uomo si trascenda è decisivo, ma come lo faccia e che nome vi dia (se a partire dall'autotrascendersi di Dio o no). E la religione, che qui ricompare, possiede la riconosciuta capacità di giocare con le differenze. L'impossibile è interessante come determinazione limite a partire dalla quale si può comprendere altrimenti il possibile. Qui si vede la possibilità creativa e trasformativa della trascendenza.

Non senza assonanze prima barthiane e poi bonhoefferiane e di teologia ermeneutica (Fuchs, Ebeling), Dalferth riguadagna così, dopo essersene sbarazzato, il contenuto saliente della vicenda della secolarizzazione. Prima infatti la declassa a categoria interna alla storia dell'immanenza (ma ciò vale per la secolarizzazione come continuità) e poi ne utilizza la portata di verticale interruzione (come nella secolarizzazione della discontinuità) per delineare l'alternativa tra divino e umano. È un po' come se, riprendendo riti consolidati, si dicesse: "il re è morto, viva il re"; l'estenuarsi della secolarizzazione circoscritta all'immanenza fa risuscitare l'alternativa decisiva, la verticale opposizione di divino e umano, ove il termine impossibile è condizione di possibilità del reale e – contro ogni analogia – non questo immagine di quello. Alla stessa stregua il sacro come immanente manifestazione del divino è rigettato, ma protetta è una differenza, in certo modo assoluta (la si potrebbe perciò dire una santità), che restituisce alle differenze immanenti una consistenza che viene loro dall'accadere nella trasparenza, misteriosa e nondimeno manifesta, della presenza di Dio.

3. *Un altro sacro, un'altra secolarizzazione*

Ciò che interessava far emergere in questa ricostruzione – a tratti troppo schematica e breve, persino scontata, a tratti forse ardua e di non immediata decifrazione – è il fatto innegabile che sacro e secolarizzazione, piuttosto che semplicemente opporsi,

continuamente si rimandano reciprocamente. L'opposizione appare radicale, là dove la secolarizzazione assume la forma continuistica o il sacro si connota in termini vagamente magici, suscettibili appunto di disincantamento. Una conferma la troviamo ad esempio nella teologia di Bonhoeffer, dove il riconoscimento della secolarizzazione si coniuga con il riferimento a una *Arkandisziplin*, come attenzione e anzi protezione dei registri della differenza. Come non vi sarebbe giorno feriale se non vi fosse festa, così non vi sarebbe la serietà dell'immanenza se non si mantenesse la percezione di qualcosa che vi si sottrae. Non si tratta con ciò di risuscitare il sacro, ma di riguardare la differenza tra la divinità di Dio e la mondanità del mondo. Non che l'uomo si trascenda è decisivo ma, come Dalferth ci ha suggerito, se questo trascendimento abbia la forma di uno sfuggimento e di un'autotrascendenza (pur con tutta la simpatia che suscita, Bloch *docet*) o forse, piuttosto e meglio, di una resistenza a farsi inglobare nel dominio dell'immanenza. È inevitabile che Giacobbe lotti con l'Angelo e voglia sottometterlo; ma è grazia che ciò non gli riesca; ed è grazia ancora maggiore che la sua stessa lotta gli venga restituita come benedizione. Questa dialettica tensiva sancisce che vi è una differenza invalicabile, ciò che a suo modo la secolarizzazione attesta, senza perciò escludere che su quel crinale sottile si apra per grazia una soglia di benedizione.

Dovremo allora alla fine di questa ricognizione concludere che tutto rientra al proprio posto, che la secolarizzazione non è forse così radicale come la si era presentata e che il sacro in qualche modo ritorna pur sempre a vincere? Dovremo siglare una pace onorevole per tutti i contendenti, ma umiliante per chi pensi che non tutto resta sempre eguale e che al fondo del *nihil sub sole novum* si celi un indifferente cinismo?

Affrontiamo dunque quest'ultimo tornante, convinti come siamo che nell'effettivo ripresentarsi di questioni di fondo sempre comuni si configurino tuttavia slittamenti e squarci prospettici inattesi, che ne consentono una comprensione e una presentazione rinnovata. Del resto se alla verità riconosciamo il carattere dell'universalità, lo stesso dobbiamo ammettere anche per le questioni che la mettono in causa. Esse, nel loro modo interrogativo e problematico, contengono infatti un legame con la verità e ne rifrangono l'incommensurabilità.

Propongo perciò di collocare secondo lo schema seguente le pedine che abbiamo cercato di mettere in movimento in questa ricostruzione. È opportuno partire dalla secolarizzazione, come modo di interpretare un'esperienza – quella della presa di congedo dall'appartenenza inglobante in una tradizione – da cui non è possibile tornare indietro. Esattamente come dopo la colpa non si può più essere innocenti, ma semmai virtuosi (come annota Kant) o come con lo smarrimento dell'ingenuità (Schiller) si è consegnati alla condizione romantica. Il fenomeno della secolarizzazione si deve perciò considerare irreversibile (il che non significa sostenere che non se ne possa dare un superamento, nel senso della possibilità di elaborare uno schema interpretativo che ne confuti la pretesa di ultimatività). In questo senso, meglio di Taylor, dove la possibilità di una diversa narrazione si riduce, con ottimismo prudente, a un'opzione possibile, mi pare offra contributi Giovanni Ferretti, quando tenta, se ho ben inteso il senso dei suoi ultimi lavori,⁸ di declassare la secolarizzazione a occasione (permanente) di purificazione del religioso e a opportunità di inveroamento di un più autentico moderno.

A partire da questa prospettiva diviene possibile, e financo opportuno, riprendere la tematica del sacro non considerandolo come la manifestazione di un misterioso che viene in qualche modo incontrato e ritualmente inquadrato (un raggio verticale di trascendenza nell'immanenza), ma come una soglia, un'interruzione, il costituirsi di una faglia che mette in dubbio la nostra pretesa di padroneggiamento. E qui ricche di suggerimenti sono le pagine, già evocate, di Ciancio, in cui non solo si essenzializza il sacro, demagizzandolo nella forma severa del santo, ma anche si avverte, commentando l'Annunciata di Antonello, che esso è un'esperienza di soglia, non dunque un'epifania numinosa del trascendente, ma il fugace e non assicurato momento di un in-

8 G. FERRETTI, *Essere cristiani oggi*, Elledici, Torino 2011; ID., *Questioni filosofiche e teologiche nell'odierno dibattito sulla presenza pubblica della religione in età secolare*, in G. LINGUA (a cura di), *Secolarizzazione e presenza pubblica della religione*, Pensa MultiMedia, Lecce 2015, pp. 19-47; ID., *Secolarizzazione ed essenza della religione. Per un'ermeneutica del Cristianesimo nell'età secolare*, in "Annuario filosofico" (31), 2015, pp. 361-374; ID., *Fine o 'inveramento' della secolarizzazione? Un contributo al dibattito sulla fine del moderno*, in "Filosofia e teologia" (33), 2019, pp. 123-137.

contro. L'attenzione al gesto della mano di Maria, «quella mano che – secondo la formulazione di Ciancio – inseparabilmente, indistinguibilmente respinge e accoglie», ne dà conferma. Il momento dell'annunciazione che viene descritto non vede presente né Dio, da cui l'annuncio proviene, e neppure, in questa raffigurazione di Antonello, un rutilante angelo. Solo un lieve sbuffo di vento che agita la pagina sacra ne è attestazione. Ma non vede neanche raffigurato l'«eccomi» di Maria, che risponde e accoglie, eccomi che certifica l'ingresso nella storia di qualcosa che la eccede e la sovverte. Nel sacro, qui essenzializzato nella forma purissima del santo, non è fatta l'esperienza della relazione fra trascendenza e immanenza, ma quella dell'intercapedine che annuncia una possibilità non prevista.⁹

Su questa non hanno presa né la secolarizzazione, ché tutto avviene nell'immanenza e nessuna pretesa di inclusione viene avanzata, né la religione, ché il legame resta una possibilità non amministrata da alcuna istituzione. Non perciò essa è un'opzione, come se fosse possibile optare tra opportunità molteplici. È una scelta, un atto istituyente di libertà che prevede (Sartre propriamente non lo sapeva, ma c'è del vero nell'essere condannati a essere liberi) solo il rifiuto o l'«eccomi» (la scommessa pascaliana depurata da calcoli probabilistici ci parla precisamente di quest'alternativa secca e ineludibile). In tale scelta si dischiude pur sempre qualcosa di più di ciò che è riservato a chi non ha mai fatto esperienza di questa soglia, di quest'intercapedine. A colui che viceversa l'abbia in qualsiasi modo sperimentata non resta nulla di più che la libertà di ignorarla, senza per questo accedere alla possibilità di renderne riduttivamente ragione in forma di secolarizzazione.

Vi è ai miei occhi un nucleo purificato ed essenzializzato del sacro – un luogo santo nel quale si procede a piedi nudi – che non contiene null'altro se non la pretesa che la differenza si manifesti nella storia. Questo luogo non è un soggetto universale antropologico, poiché se è, è oggettivamente. Un luogo contro cui la secolarizzazione in certo modo incaglia, perché non le riesce di ridurlo alla propria misura. Quel luogo, nella sua oggettività, è già del tutto mondano e dunque non può essere ulteriormente seco-

9 C. CIANCIO, *Violenza della religione?*, cit., p. 16.

larizzato, ma in quel luogo si eleva una pretesa esigente, che ne fa il manifestarsi di un trascendente empiricamente inverificabile. Così che considerarlo santo è un corrispondere di fede a quella pretesa assoluta.

Il nome di Dio secondo l'espressione dell'*Esodo*, variamente tradotta e ampiamente commentata, è «Io sono colui che sono»: se ne è volta a volta ricavata un'ontologia che identifica l'essere con Dio o, sottolineando la pluritemporalità dell'espressione ebraica, un'affermazione dell'eternità di Dio o ancora, volgendo la frase al futuro, la formulazione di un'escatologia; si è anche voluto riconoscervi il volto di un Dio personale che è presente ogni volta nella storia. Non abbastanza si è sottolineato che l'io che fa da soggetto alla proposizione è indisponibile a un'oggettivazione da parte di altri. Solo un io può dire di sé di essere io. Ogni altra dizione lo trasforma in un tu e dunque, pur nella forma intima del tu, in un altro. Ciò che anzitutto quell'espressione ci dice è che Dio si è rivelato come un io indisponibile all'oggettivazione e tuttavia disposto a dirsi e dunque offerto all'ascolto. Forse in ciò consiste ciò che Dalferth chiamava autotrascendimento di Dio, la sua disponibilità a farsi (ma non a essere fatto) storia.

Forse è questo il santo. Forse lì è lo spazio per una risposta del tutto analoga, anch'essa concentrata sulla prima persona: eccomi, secondo un'espressione suggestiva dove l'accusativo (Levinas) è da intendersi come la forma secondo la quale il nominativo si mette a disposizione. Manifestazione e risposta che risuonano una all'altra, senza per ciò costituire un ponte, un orizzonte di inclusione, e perciò sottratte alla pur vigente prospettiva della secolarizzazione.



IL SACRO E LA LEGGE

GIOVANNI COSÌ

Che siano emanate da un potere assoluto o deliberate da un'assemblea democraticamente eletta, delle regole certe di convivenza che prescrivano le conseguenze prevedibili di un'azione rappresentano sempre e ovunque uno dei principali strumenti con cui gli esseri umani cercano di affermare un'alternativa al ricorso alla violenza tra individui e gruppi. «*Ne cives ad arma veniant*», come recita l'antico brocardo. Violenza che al limite può portare all'estinzione; e che può essere vista affondare le sue radici in alcune caratteristiche ontologiche condivise da ogni membro della nostra specie.

Noi siamo contingenti, non necessari, sia come specie che come individui. Non siamo necessari in quanto specie, perché così come siamo casualmente apparsi potremmo scomparire (e nessuno ci rimpiangerebbe): il nostro pianeta ha conosciuto molte estinzioni di massa. Non siamo necessari in quanto individui. È vero che siamo una specie formata da individui che si differenziano esistendo, diventando così, per noi stessi e per pochi altri, dei "pezzi unici"; ma è anche vero che per la sopravvivenza della specie siamo tutti assolutamente sostituibili, e decisamente sovrabbondanti.

Come tutte le altre specie viventi, siamo temporalmente limitati e materialmente carenti: siamo *finiti e indigenti*. A differenza di tutte le altre specie viventi, siamo però gli unici ad avere piena consapevolezza della nostra finitezza e indigenza. Sappiamo di avere un tempo limitato da vivere, una sola possibilità esistenziale: questo può deprimerci o esaltarci; sicuramente ci spinge a sviluppare culti e religioni. Oppure può determinarci ad aggredire gli altri per impadronirci delle loro vite, e così risultare

certamente più “vivi” di coloro che abbiamo ucciso¹. Siamo poi materialmente carenti e indigenti, ma a differenza delle altre specie siamo infinitamente desideranti; e quale modo vi è più rapido e “spontaneo” per soddisfare i nostri desideri di aggredire gli altri per impadronirsi dei loro beni?²

Dove la regola è la mancanza di regole, l'esistenza individuale e collettiva non può non essere segnata dall'ansia e dall'angoscia: ansia del predatore, angoscia del predato. In una simile situazione, la vita inevitabilmente si concentra tutta, e si esaurisce, nella pura sopravvivenza individuale. Ma perseguire la sopravvivenza individuale con questi metodi, alla lunga va a scapito della sopravvivenza della stessa specie. Esiste un rischio grave e imminente di disgregazione e di dispersione: occorre individuare uno strumento che consenta l'instaurarsi di una tipologia di rapporto radicalmente alternativa.

Se nello “stato di natura” l'imprevedibilità e la paura dominano la dimensione “sociale” dell'esistenza, anche la relazione con la realtà fisica in cui si vive è segnata da un'angoscia analoga, tipica di chi non è ancora uscito da una percezione pre-logica del mondo. Ad esempio, il nostro antenato cacciatore-raccoglitore nomade del tardo paleolitico, peraltro efficacissimo nell'ambito della sua specializzazione pratica, si trovava pressoché disarmato di fronte alle manifestazioni per lui imprevedibili della natura e della psiche; ed era quasi inerme al cospetto delle loro potenze invisibili, ostili o benevole che fossero. Poteva solo sperare di ingraziarsele ricorrendo alla *magia*³. Una realtà non ancora ordinata in un *cosmo* non poteva infatti apparire che caotica: i dati dell'esperienza erano inevitabilmente confusi, frammentari e contraddittori, formati da immagini che si accavallavano o sfumavano le une nelle

-
- 1 Rinvio in proposito all'Elias Canetti di *Potere e sopravvivenza* (trad.it. Adelphi, Milano 1972). *L'arete* di un eroe omerico si misurava col numero dei nemici uccisi. Il cannibalismo del corpo del nemico ucciso, per impadronirsi della sua forza vitale e dimostrare insieme la definitiva supremazia su di lui, è un fenomeno frequente in molte culture tradizionali.
 - 2 Pensiamo in proposito a quanto risulti ontologicamente radicale e coraggioso l'insegnamento della dottrina buddista relativo alla necessità di spezzare la spirale perversa innescata dall'inestricabile rapporto tra *desiderio* e *dolore*.
 - 3 Cosa che continua a fare anche il nostro attuale vicino che si affida a cartomanti e astrologi.

altre, con un movimento continuo causante stupore, a volte terrore, sempre comunque angoscia. La fluidità del reale minacciava di riassorbirlo nella sua materia instabile: era necessario fissare in questa massa informe qualche punto fermo che consentisse di provare a trasformarla in un “mondo”.

È probabile che in questo contesto la scoperta dell’idea di “norma” – di ciò che è prevedibile perché accade regolarmente e non costituisce continuamente un’eccezione – abbia cominciato a emergere come forma intellettuale di ogni operazione diretta al dominio e al controllo dell’altrimenti ignoto; come un *rapporto d’implicazione* che rappresenti uno strumento di sopravvivenza: se avviene qualcosa, deve avvenire qualcos’altro (*post hoc, ergo propter hoc*). Secondo Bergson, «se l’effetto ha un apprezzabile significato umano, la causa deve averne uno almeno uguale, e in ogni caso è dello stesso ordine: un’intenzione»⁴. È significativo ad esempio che l’idea di “caso”, nella quale noi spesso riassumiamo un evento non inquadrabile in un sistema che ne spieghi il senso umano, sia del tutto assente dall’orizzonte conoscitivo del “primitivo”.

In quanto rapporto d’implicazione, questa sorta di “*Urnorm*”, di norma “originaria”, può essere vista ricomprendere in sé unitariamente:

- 1) la descrizione della regolarità di eventi naturali;
- 2) la prescrizione della regolarità di azioni umane.

Per noi moderni, le proposizioni del primo tipo appartengono alla categoria dei “giudizi di fatto” e risultano predicabili di vero/falso; le proposizioni del secondo tipo appartengono alla categoria dei “giudizi di valore” e risultano predicabili di valido/invalido, giusto/ingiusto, buono/cattivo, ecc. La formulazione delle prime è normalmente affidata a strumenti empirico-logici; la formulazione delle seconde è delegata normalmente a strumenti etico-politici. Perciò noi moderni non possiamo ad esempio ritenere “giusta” la legge sulla caduta dei gravi, ma “vera”; e all’opposto non possiamo ritenere “vero” il significato di quanto stabilito da un articolo del codice penale, ma, se mai, “giusto”. Per i nostri antenati invece il giudizio sull’articolo del codice avrebbe con tut-

4 H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, PUF, Paris 1963, p. 1098.

ta probabilità posseduto una consistenza e un fondamento analoghi a quello sulla legge fisica: perché essi esaltavano senz'altro quell'unico tratto comune della *regolarità*, nel tentativo di trovare comunque dei criteri di riferimento di *normalità*, che consentissero di individuare (o di costituire e mantenere) un *ordine*⁵. Non importa che esso esista realmente; importa cominciare a pensare che sia possibile.

La ricerca di quest'ordine – diversa nei tempi, nei luoghi e negli esiti – verrà sempre perseguita attraverso una serie di operazioni di *specificazione*, mediante le quali si tenta di passare da un *continuum* indistinto e caotico a dei *discreta* separati e individuati. L'azione ordinante del bisogno di regolarità si esplica in entrambe gli ambiti di relazione:

1) Nel *reale*, cerca di trasformare il caos in cosmo; in un insieme (tendente al sistema) di elementi separati e distinti, connessi da rapporti in senso lato causali e regolari. L'obbiettivo immediato è il superamento dell'*angoscia* nel rapporto uomo/natura. Il suo "prodotto", in prospettiva, è la *legge fisica*.

2) Nel *sociale*, fornendo a ciascuno (prima clan-tribù, poi villaggio e città, infine individuo) una distinzione e una specificazione dall'altrimenti indeterminato, offre la possibilità della coesistenza e della cooperazione. L'obbiettivo immediato è il superamento della *violenza* nel rapporto uomo/uomo. Il suo "prodotto", in prospettiva, è la norma *giuridica*.

Se possiamo immaginare che la necessità di questa sorta di *Urnorm* emerga, insieme al linguaggio, fin dalle prime forme di aggregazione sociale (orda, clan, tribù), è però soprattutto in seno alla piccola e ancora fragile sicurezza del *villaggio* neolitico che il primitivo rapporto d'implicazione (strumento soprattutto di spiegazione dell'esistente), comincia ad evolversi nell'idea di "norma", in quanto mezzo di previsione e di affrancamento dalla paura.

Nel microcosmo tendenzialmente autosufficiente del villaggio, si incontrano infatti per la prima volta riunite – in forma organizzata e, per così dire, istituzionale – tutte le risposte dell'umano

5 Ancora i greci di età classica transiteranno spesso disinvoltamente da descrizioni "cosmiche" del giuridico a descrizioni "giuridiche" del cosmo: «Il sole non oltrepasserà le sue misure: se no le Erinni, ministre di Dike, lo troveranno» (ERACLITO, fr. 94, Diels-Kranz).

“di base” alle condizioni ontologiche di finitezza e indigenza: *coesistenza, comunicazione e cooperazione*. Soltanto nella coesistenza sistematica e organizzata con i propri simili l'essere umano diviene veramente tale: perché solo in un simile contesto può sperare di evolversi intellettualmente e di comunicare i propri pensieri attraverso un linguaggio sempre più complesso; e solo nella coesistenza può sperare di vincere i propri limiti ontologici attraverso la cooperazione.

È in questo quadro esistenziale che l'esperienza normativa comincia ad assumere le forme di una previsione capace, in quanto organizzazione, di rispondere all'indigenza umana fornendo sicurezza; in quanto istituzione, di rispondere alla finitezza umana fornendo durata.

Lo scopo generalissimo di questo strumento potrebbe venire descritto come il tentativo di assoggettare la condotta umana al governo di norme. E a sua volta, il fine di tale assoggettamento può essere visto consistere nel superamento del dominio della *violenza*, che inevitabilmente scaturisce dalla condizione ontologica umana di finitezza e indigenza, attraverso l'instaurarsi di un *ordine* ottenuto per mezzo della *separazione* e dell'*individuazione*.

Il contesto della *città* e la dimensione del *sacro* furono i principali laboratori dove vennero portati avanti questi esperimenti.

1. *Ordine urbano*

Emersa improvvisa al culmine di quella “rivoluzione” neolitica che nel volgere di pochi millenni aveva radicalmente mutato le condizioni di vita economiche, sociali e culturali di una significativa minoranza dell'umanità, l'ulteriore “rivoluzione urbana”⁶, che nel corso del quarto millennio avanti Cristo si diffuse in tutto l'arco dei territori vicino-orientali della cosiddetta “mezzaluna fertile”, introdusse una nuova dimensione esistenziale destinata a mutare radicalmente i rapporti degli uomini col mondo, e degli uomini tra loro. Se il “diritto” è forse antico quanto il linguaggio, la legge, la scrittura e (quindi) la storia, nascono *nella città* e *per*

6 Il termine fu usato per la prima volta da V. GORDON CHILDE, *The Urban Revolution*, in “Town Planning Review”, vol. 21, no. 1, aprile 1950.

la città. Prima della città, tutto questo non esisteva; dopo la città, avrebbe per lungo tempo continuato ad esistere quasi esclusivamente dentro di essa e nei rapporti con altre città. Il villaggio – dove fino all’inizio di questo millennio ha sempre vissuto la maggioranza del genere umano⁷ – non ha strutturalmente bisogno di simili “prodotti”, e di fatto li ha storicamente soprattutto subito: perché il tempo storico comincia con la città, mentre il villaggio è il luogo dei “senza storia”.

Molte sono le immagini (più o meno metaforiche) che possono venire associate alla città, in quanto struttura idealtipica. La città è il luogo dove per la prima volta si concentra una massa critica di conoscenze e di comunicazione sufficiente a innescare quella reazione a catena culturale che il villaggio da solo non sarebbe mai riuscito a produrre: la “civiltà” è fatta dal *civis*, dall’abitante della città. Il villaggio è un insieme statico; la città è un sistema dinamico, al quale si deve tutto ciò che ha prodotto l’uomo in quanto cultura storica superiore. Il villaggio è la dimensione dell’uomo “di base”, la città rappresenta la dimensione (potenziale) dell’uomo “di vertice”: come la presenza di un cervello dalla superficie altamente complessa e circonvoluta costituisce la causa fisiologica che distingue l’uomo dagli altri animali sul piano delle capacità di autocoscienza e di libera intenzionalità, così la dimensione cittadina si separa da quella del villaggio; in qualche modo, la città sta al villaggio come l’uomo sta al mammifero.

La città, per esistere, deve *separarsi* dal resto del mondo. Verso l’esterno, la città è infatti per antonomasia *l’artificiale* contrapposto al *naturale*: è il luogo degli uomini che si distingue dalla natura per mezzo di leggi diverse da quelle di quest’ultima; è il luogo, inoltre, da dove gli uomini per sopravvivere devono inevitabilmente dominare e sfruttare sempre più intensivamente la natura circostante.

La città, per esistere, ha bisogno di *ordine*. La neonata organizzazione dello spazio umano può risultare facile preda dell’entropia e del disordine: è frutto di una “implosione”, e come tale può di nuovo esplodere. La sua sopravvivenza si gioca tutta sulla

7 È di pochi anni fa la notizia che per la prima volta nella storia il numero dei residenti in villaggi era stato superato, a livello mondiale, da quello degli abitanti nelle città.

scommessa che si affermino delle forze coesive capaci di consentire la convivenza collettiva all'interno di insediamenti le cui dimensioni non permettono più che i singoli individui si conoscano personalmente⁸.

Separazione e ordine sono le cifre del fenomeno urbano. Separazione assume un duplice significato, esterno e interno. Esternamente, la città si differenzia dal mondo molto più nettamente del villaggio, anche da un punto di vista fisico. Il villaggio è una sorta di accampamento radicato; di clan nomade che si è fermato, realizzando la forma più semplice di unità associativa: la prossimità stabile di identici. Nel suo rapporto necessariamente "osmotico" con il territorio da cui dipende, il villaggio si distingue spesso a malapena dall'ambiente circostante, quasi si mimetizza in esso: è un "gregge" di basse casupole di paglia e fango dello stesso colore della terra dei campi, radunato in un punto apparentemente insignificante di una vasta pianura; è un gruppo di capanne nascosto tra gli alberi della riva, in fondo all'ansa di un fiume. La città invece domina, anche simbolicamente, il suo territorio: si staglia vistosa sul colle, con il suo palazzo e i suoi edifici di culto; si erge sulla sponda scoscesa del fiume, esibendo fortificazioni che s'innalzano dalle rocce. Il villaggio va cercato; la città ti cerca.

All'interno, la città si differenzia sul piano della *specializzazione*. La componente umana tradizionale del villaggio – il contadino, il cacciatore, il pastore – entrano a far parte della città; ma mentre nel villaggio ognuno di costoro doveva ad esempio curare "dilettantesamente" la costruzione e la manutenzione degli strumenti e degli utensili necessari alla propria attività, nella città delle nuove figure cominciano ad occuparsi di ciò "professionalmente" e a tempo pieno. Ecco apparire l'armaiolo, il vasaio, il carpentiere, e poi tutti gli altri tipi di "artigiano" che, sempre più numerosi, producono oggetti che loro stessi non useranno: uomini che fanno dipendere la loro esistenza dall'esistenza di altri uomini all'interno di un sistema. Con la città nascono la *segmentazione* e la *stratificazione* sociali: nascono le specializzazioni e le gerarchie. In essa si realizza una *unità nella differenziazione*. Le

8 «Nella "città", ossia nella formazione sociale artificiale, in cui gli uomini hanno rapporti con altri uomini, l'intelligenza deve unirsi alla moralità, poiché quest'ultima è l'anima della sua esistenza» (H. JONAS, *Il principio responsabilità*, trad.it. Einaudi, Torino 1990, p. 7).

vecchie componenti del villaggio vengono incorporate nella nuova dimensione urbana, ma si riorganizzano in uno schema più complesso e meno rigido che, con le sue potenziali combinazioni ed evoluzioni, apre prospettive di trasformazione e di espansione prima inimmaginabili⁹. Proprio in quanto super-organismo di specializzazioni coordinate, la città amplifica collettivamente le capacità umane e può osare l'impensabile: dominare vasti territori; organizzare comunicazioni su lunghe distanze; pianificare la guerra. Gli elementi necessari alla convivenza pacifica tipici del villaggio esistono anche nella città. Ma qui vengono messi al servizio di un sistema complesso che persegue sistematicamente il mantenimento di un ordine gerarchico. Il semplice "diritto" orale tradizionale non è più sufficiente: il nuovo ordine ha bisogno di ordini, meglio se scritti.

Profonde modificazioni a livello dei valori di riferimento collettivi accompagnano questa trasformazione. Le arcaiche divinità "del focolare" legate al nucleo familiare, di clan o di villaggio, vengono soverchiate da ipostasi del numinoso adeguate alle nuove dimensioni della potenza e delle ambizioni urbane. Parallelamente, ai vincoli di solidarietà familiare basati sul costume, si sostituiscono i legami di fedeltà verso la *élite* dominante sanzionati dalla legge; *élite* il cui potere si misura non solo con le armi, ma in balle di lana, staia di grano e otri di birra presenti nei suoi magazzini, risultato delle eccedenze produttive consentite dalle nuove tecnologie. Dimensione religiosa e dimensione sociale congiurano per una drastica rifondazione dei rapporti politici in seno alla comunità urbana. La nuova "civiltà" si presenta infatti come una combinazione, in delicato equilibrio, di creatività e controllo, di espressione e repressione, di tensione e rilassamento, che assume la forma storica di una struttura sufficientemente compatta per ospitare il massimo numero di installazioni nel minore spazio possibile, e al tempo stesso capace di ampliarsi senza subire alterazioni.

9 Una città non è soltanto un villaggio più grande: rappresenta un salto qualitativo fisicamente evidente. Mentre un villaggio è costituito da un insieme di moduli abitativi sostanzialmente ripetitivo e indifferenziato, una città si riconosce come tale perché è un sistema organizzato di zone residenziali differenziate in base ai nuovi ruoli sociali, su cui dominano gli edifici del culto e del potere.

2. *Il sacro come fonte normativa*

Accanto al fenomeno urbano, è nella dimensione del sacro che va ricercato l'altro laboratorio archetipico dell'esperienza normativa. Istruzione per l'uso del sacro, strumento di delimitazione di uno spazio umano sottratto all'invadenza del numinoso: il problema del rapporto con il sacro e dell'individuazione delle regole per la sua gestione sono sicuramente da collocarsi tra le principali fonti originarie dell'esperienza normativa. Dal punto di vista antropologico, la categoria del sacro può essere vista costituire il primo e più duraturo tentativo di porre un ordine nella multiformità caotica del reale; con essa si viene infatti a tracciare una fondamentale linea di demarcazione che divide la totalità in due parti separate e distinte. La nozione di sacro ha una duplice valenza: può essere descritta, in positivo, come «ciò che è carico di presenza divina», e in negativo come «ciò che è interdetto al contatto degli uomini»¹⁰. Da questa seconda descrizione si può cominciare a ricavare, a contrario, quello spazio residuale tipicamente umano che sarà poi chiamato profano: lo spazio che sta *pro-fanum*, all'esterno cioè del *fanum*, del tempio.

In generale l'esperienza del sacro non costituisce – contrariamente a quanto sostengono le teorie evoluzionistiche di storia delle religioni – una tappa nel corso del “progresso” culturale umano, bensì una modalità costante della nostra percezione del mondo; in quanto tale, persistente ed essenziale anche per l'uomo contemporaneo. In quest'ottica, la funzione antropologica del sacro non potrebbe venire adeguatamente descritta e compresa attraverso la semplice opposizione al “profano”¹¹; approccio tipico dell'Occidente secolarizzato, che tende a ridurre il sacro a “ciò che non è profano”. Perché il sacro moderno e il sacro antico sono molto diversi: il primo è residuale, il secondo è pervasivo. Il primo va cercato nei luoghi di culto dove è stato imbrigliato con rituali e sacra-menti; il secondo invece ti cerca e ti interPELLa continuamente, esigendo sacri-fici.

10 Così E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it. Einaudi, Torino 1978, vol. II, p. 179.

11 Cfr. il saggio *Sacro/Profano* di A. Di Nola in *Enciclopedia Einaudi*, Torino 1981.

Gli esseri umani hanno cercato in innumerevoli modi di gestire questa divisione del mondo in due parti, separandole con barriere di regole poste a evitare che lo spazio sacro e quello profano – quasi fossero materia e antimateria – entrando indebitamente in contatto, potessero annichilirsi a vicenda. Ne costituisce un buon esempio il modo di intendere e affrontare il sacro tipico della cultura greca antica.

Quando «tutto è pieno di dei»¹², ovunque è possibile incontrare un *temenos*. In *temenos* è racchiusa la radice *tem*, tagliare, recidere, delimitare, recintare; la stessa che si ritrova nel latino *templum*. In generale, è un *temenos* ogni luogo (fonte, grotta, monte, bosco) individuato e consacrato come residenza abituale di un dio; oppure dove si sia verificata, e si ripeta costantemente, un *archè*: il prototipo numinoso, la «forma totalitaria»¹³ che contiene la storia di un'essenza. Un *archè* è un evento singolo che ritorna continuamente identico a se stesso; differisce perciò dalla legge naturale e dalla “regola”, poiché è concreto e individuale, mentre queste sono essenzialmente astratte e universali. Quando un *archè* riguarda un dio, viene spesso designato come il suo *nomos*; e *nomos* deriva da *nemein*, distribuire, assegnare. Ad esempio, un *archè* descrive come il mondo sia stato ripartito tra gli dei figli di Crono, indicando così il *nomos* spettante a ciascuno. Il *nomos* quindi esprime, descrivendo la sfera d'influenza di un dio, la sua essenza e la sua sostanza personali; né agli dei né agli uomini è consentito contravvenire al proprio *nomos* imposto loro dal Destino, pena il castigo e la vendetta immediata da parte di *Nemesis*. In questo senso, *archè* e *nomos* sembrano possedere un significato giuridico-morale, in quanto espressione di un giusto ordinamento del cosmo. Può essere interessante notare che – in una prospettiva appunto arche-tipica – è possibile trovare un nesso, se non etimologico almeno “logico”, tra *nomos* e *temenos*: solo ciò che è stato separato e distinto può venire assegnato come la parte propria di ciascuno, poiché ogni *nemein* presuppone un *temnein*.

Proprio riguardo all'immagine del *temenos*, in quanto luogo deputato al sacro dove vigono regole diverse da quelle dello

12 Attribuito a Talete da Platone (*Leggi*, 899 b) e Aristotele (*L'anima*, A 5 411 a 8).

13 Cfr. K. HUBNER, *La verità del mito*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1985, p. 146 ss.

spazio profano¹⁴, sorge (apparentemente ingenua) una domanda: se tutto è pieno di dei, che bisogno c'era d'individuare un *temenos* dove adorarli? Non sarebbe stato più razionale limitarsi a riconoscere la pervasività totale del numinoso, e comportarsi di conseguenza? Si potrebbe rispondere che, proprio perché gli dei erano dappertutto, gli antichi volevano onorarli, invocarli, rabbonirli con sacrifici in templi e luoghi di culto adeguati. Si potrebbe però anche rispondere che, proprio perché gli dei erano dappertutto, la presenza diffusa della loro potenza affascinante e terribile poteva creare disordine nello spazio vitale su cui anche gli uomini insistevano, sempre più accampano i propri diritti; che si rendeva perciò necessario il *temenos*, in quanto "contenitore" del numinoso: qui – e solo qui – il dio temuto e amato esibirà la sua maestosità, di fronte a dei soggetti appositamente allenati a sopportarne l'impatto. In questa prospettiva, il *temenos* si presenta essenzialmente come un tentativo di gestione razionale del numinoso; la *separazione* appare di nuovo come la "cifra" anche dell'ordine sacro.

Una volta instauratasi, la dimensione del sacro comincia a sua volta a generare regole, specie sotto forma di divieti: lo spazio sacro va infatti protetto, ma soprattutto va protetto colui che per volontà o per necessità si trova ad entrarci in contatto. In quello spazio continuano infatti ad abitare le "potenze", gli elementi umanamente incoercibili e incomprensibili dell'angoscioso caos primordiale. L'Antico Testamento, soprattutto nel Pentateuco, porta numerosi esempi della "fisicità" del sacro inteso come potenza, e dedica un intero libro, il *Levitico*, a dettare le istruzioni

14 Anche i tribunali, e in genere i luoghi dove si amministra la giustizia, possono in questo senso venire considerati dei *temene*. Nella scena "giudiziaria" scolpita sullo scudo di Achille descritto nel canto XVIII dell'*Iliade*, gli anziani siedono «su pietre levigate, in un circolo sacro»; quando nelle *Eumenidi* Atena fonda l'Areopago, lo pone su un colle *sovastante* la città e lo affida alle Erinni, ispiratrici di *reverenza* e *paura*. Nel caso dell'*Iliade*, si tratta manifestamente della istituzione temporanea di un *temenos* che rompe lo spazio profano costituendovi un'area deputata, dove avvengono cose estranee alla solita vita. Specie alle origini, nel contesto di una cultura *orale*, il *setting scenografico* non è mai *ad pompam*, bensì sempre *ad substantiam*; discrimina radicalmente ciò che è "diritto" da ciò che non lo è. C'è un giudizio che "farà stato" tra le parti, perché gli *anziani* siedono in un certo modo su quelle particolari pietre dell'*agorà*; altrimenti avremmo nient'altro che un gruppo di *vecchi* che parlano tra loro nella piazza del mercato.

per accostarsi ad esso senza correre rischi sovente letali. I luoghi e gli oggetti carichi di potenza vanno infatti trattati con estrema cautela, per evitare di scatenare la cieca furia distruttrice in essi contenuta; il sacro, nella sua accezione arcaica, non discerne le intenzioni, ma ha riguardo soltanto per gli atti formalmente corretti, in ciò costituendo un perfetto analogo della legge.

Quando YHWH appare a Mosè sul Sinai, in forma di rovetto ardente, gli impone di togliersi i calzari, perché il luogo è «terra santa»¹⁵; la sensazione è quasi quella di trovarsi di fronte a un campo minato. Il levita Uzza tenta di sorreggere l'Arca dell'Alleanza che sta per cadere, la tocca e viene folgorato¹⁶; non è la conseguenza di un giudizio – per quanto fulmineo – e di una punizione; si tratta di un semplice rapporto di causa/effetto: il profano ha toccato il sacro, e il sacro l'ha ucciso. Neppure gli iniziati vengono risparmiati: i figli di Aronne, appena consacrati sacerdoti, muoiono per un errore nel rituale¹⁷. Mosè e gli anziani d'Israele, saliti sul Sinai, contemplano da lontano YHWH e poi «mangiano e bevono»¹⁸; il prodigio non consiste nell'aver visto la divinità, ma nell'essere sopravvissuti all'esperienza.

Sembra insomma difficile contestare che nelle società tradizionali una gran parte dell'esperienza normativa emerga appunto dalla dimensione del sacro: che il sacro contribuisca a dare origine, significato, orientamento a ciò che possiamo considerare come “giuridico”; o meglio, che ne fondi la vigenza. Ciò è di particolare evidenza nel caso del “comandamento”: è valido perché appartiene alla sfera del sacro; è effettivo perché di per sé esprime un contenuto di senso per i membri del gruppo. Non c'è bisogno di un'autorità esterna che lo fondi, o di una sanzione, comunque organizzata, perché lo si rispetti. La mancanza di una casistica sanzionatoria è conseguenza della partecipazione del fenomeno giuridico al sacro, da cui trae vigenza; le sanzioni stesse sono di tipo sacrale – la *consecratio capitis*, attestata in diritto romano ancora in epoca classica¹⁹ – e il loro carattere sempre estremo (empietà) non deve stupire, perché avevano scarsi motivi e oc-

15 *Esodo* III, 5.

16 *2 Samuele* VI, 5-8.

17 *Levitico* X, 1-3.

18 *Esodo* XXIV, 9-11.

19 Cfr. ad esempio CICERONE, *Pro L. Cornelio Balbo*, 33.

casioni di venire applicate: chi poteva individualmente osar trasgredire l'ordine sacro? L'inibizione non derivava tanto dal timore di fronte al *tremendum*, quanto verosimilmente dall'appartenere ad un ordine indisponibile che si imponeva per auto-evidenza, e dall'incapacità stessa di immaginare di poterne uscire.

3. *La legge e la sicurezza attraverso la separazione*

Anfibia appare la natura della legge: essa nasce e vive nel divenire, ma continua a portare con sé la nostalgia di una forma perduta che sembra rinviare alla sfera dell'essere. Riesce a trasformare la natura in cultura, distinguendo lo spazio specificamente umano da quello del resto-del-mondo; ma al tempo stesso ha bisogno che quest'ultimo sia un "cosmo", per poter giustificare la propria esistenza. Dal punto di vista dell'ordine urbano, come da quello dell'ordine sacro, la funzione fondamentale dell'esperienza normativa sembra essere infatti quella della separazione: ogni volta che nel suo continuo iniziarsi (oggi come duemila, o cinquemila, anni fa) la legge (ineludibile necessità socio-esistenziale) appare nel mondo, essa viene per instaurare un ordine sotto il segno della divisione e dell'individuazione.

Separa il sacro dal profano, consentendo così che la vita "normale" non sia continuamente invasa dalle potenze del numinoso. Separa la città dalla natura circostante, dotandola di regole che l'organizzano in micro-cosmo. Separa inoltre ogni città da tutte le altre: da sempre i "connotati" normativi sono tra quelli che più immediatamente definiscono l'identità di un gruppo sociale.

Separa poi i cittadini tra loro: da un lato sanziona la divisione in "classi" della comunità, secondo una struttura gerarchica finalizzata alla legittimazione univoca del potere politico²⁰; dall'altro ne distingue i singoli membri attribuendo loro una serie di ruoli e funzioni tipizzanti. E riesce così a garantire la coesione di quell'implosione urbana, le cui dimensioni non potevano venire più dominate ricorrendo soltanto al tradizionale strumento di controllo sociale del vincolo di sangue, o di costume.

20 È questo uno degli scopi manifestamente assolti dal "diritto pubblico" nella *Repubblica* platonica.

Infine è la legge stessa che si separa, almeno simbolicamente, dalla città per non degenerare e poter continuare a funzionare: la dike «*en chersi*» di Esiodo²¹ si salva dalla *hybris* della polis rifugiandosi esotericamente nell'Areopago delle *Eumenidi* di Eschilo²², e circondandosi di reverenza e paura. Una legge che non conservi qualche connotato di sacralità – cioè di separazione dal normale fluire del divenire quotidiano, nella direzione di un ordine necessario – non può seriamente aspirare a proporre dei contenuti di valore che servano da modello ai comportamenti sociali; mentre presenta un alto grado di probabilità di scadere in un eufemismo del mero fatto o della pura forza.

A diversi livelli, tutte queste separazioni originano del resto dalla identica necessità di presentare il dominio della legge come alternativa radicale al dominio della violenza; necessità in cui è forse individuabile l'*arché* fondamentale comune a tutte le esperienze normative. La legge separa la città dalla natura per evitare l'irruzione disgregante del suo violento disordine nella neonata organizzazione urbana. Separa poi all'interno i suoi abitanti, per prevenire il ritorno della violenza nei rapporti interpersonali. Si separa infine dai cittadini per sottrarsi alla violenza che essi potrebbero esercitare nei suoi confronti.

Ambigua è la funzione della legge: poiché ogni *nemein* presuppone un *temnein*, una delle immagini migliori per descriverla potrebbe essere quella della linea di confine. Tra gli stati e le nazioni, il confine è quel "luogo geometrico", cioè immateriale e convenzionale, che non esiste in natura, ma soltanto sulle carte geografiche e nell'esperienza di chi lo deve oltrepassare. Proprio perché convenzionale e immateriale, spesso si presenta nella realtà con una *facies* arcigna e minacciosa: garitte di armati, reticolati e fossati, controlli di polizia; non di

21 Cfr. *Le Opere e i Giorni*, 192.

22 «Il colle di Ares è questo [...] Su questo colle Reverenza e Paura, che di Reverenza è cognata, impediranno ai cittadini di fare offesa a Giustizia, quando non vogliano essi stessi sovvertire le leggi: chi di correnti impure e di fango intorbida limpide acque non troverà più da bere. Né anarchia né dispotismo: questa è la regola che ai cittadini amanti della patria consiglio di osservare; e di non scacciare del tutto dalla città il timore perché senza il timore nessuno dei mortali opera secondo giustizia» (*Eumenidi*, 681 ss.).

rado una striscia di “terra di nessuno”, attraversando la quale si può provare un breve brivido di non-esistenza. Varcarlo è sempre in qualche modo emozionante: si crede di entrare in una sorta di altro mondo, e si resta stupiti nel vedere come i volti, le case, le usanze, spesso la stessa lingua, rimangano a lungo simili anche dall'altra parte.

Garantendo a un popolo l'esclusiva di uno spazio vitale, il confine fornisce sicurezza e conferisce identità, con perfetta simmetria sui suoi due lati. Da questo punto di vista, vi sono confini “buoni” e aperti e confini “cattivi” e chiusi; confini attraverso i quali i popoli fanno serenamente transitare i loro scambi nel gioco a somma positiva del commercio, e confini attraverso i quali le nazioni muovono eserciti per affermare con la forza la loro identità inflazionata nel gioco a somma zero della guerra; confini simili alla bassa siepe tra i giardini di due vicini premurosi, e confini che ricordano le mura paranoiche di una fortezza assediata²³.

Nella città è appunto quando il “confine” riesce a spostarsi, dalle mura esterne che la separano dal resto-del-mondo e dalle mura interne che ne sanciscono la stratificazione sociale, intorno ai singoli cittadini, tutelandone l'individualità, che le potenzialità produttive e creative implicite nel fenomeno urbano possono appieno manifestarsi: la città del trono e dell'altare si trasforma nella città dell'assemblea e del teatro; la città-fortezza, da cui escono eserciti, diviene la città-attrazione, cui affluiscono artisti. Perché come il confine tra i popoli, così la legge tra gli individui, insieme unisce e divide: disegna intorno ad ognuno quella sfera di diritti e doveri che ne rappresenta l'identità civile; e stabilisce i modi e le forme in cui le diverse sfere devono entrare in contatto tra loro.

23 Ma i due vicini possono permettersi di essere premurosi *proprio perché* esiste quella siepe che nitidamente segna il confine tra le loro proprietà, riproducendo fisicamente quanto è disegnato su una mappa depositata presso un ufficio del catasto urbano: in uno di quei luoghi che, umilmente e burocraticamente, servono a dare *certezza* pubblica alla storia di un bene, per evitare che venga usurpata e riscritta dalla forza del non-diritto. La siepe, bassa e permeabile, può sempre trasformarsi in un muro invalicabile, come accade in tante liti di vicinato. Ma è comunque meglio che rimanga a segnare quel confine che fa la differenza tra l'ordine della separazione e della distinzione e il caos della sovrapposizione e della confusione.

Quindi, al pari del confine, conferisce quell'identità e fornisce quella sicurezza che possono consentire il dispiegarsi dell'intenzionalità personale²⁴.

Nata per produrre sicurezza grazie alla previsione, l'esperienza normativa si evolve fino a riuscire a fornirla mediante l'individuazione. Nel suo "eterno ritorno", l'*arché* di qualsiasi "legge" appare dunque fondarsi originariamente sul tentativo di organizzare un *ordine* attraverso la *separazione*, e di offrire così un'alternativa all'altrimenti inevitabile *violenza* che è connessa alle condizioni esistenziali di *indigenza* e *contingenza*. È infatti per mezzo della divisione e dell'individuazione che l'esperienza normativa tenta di liberare il con-esserci dalle sue contraddittorie potenzialità negative: come uno stato all'interno dei suoi confini, così l'individuo che si senta abbastanza tutelato nel suo spazio di "sovranità" definito dalla legge, acquista sicurezza nei confronti degli altri. Può perciò cominciare a pensare che per superare la propria indigenza sia meglio cooperare con gli altri, anziché aggredirli; e che forse è anche possibile durare per mezzo degli altri, vincendo così la propria contingenza. In questa prospettiva, veramente anti-giuridici e "primitivi" in senso forte e deteriore appaiono tutti quei tentativi, soprattutto moderni, di annullare i più o meno solidi confini individuali e di risolverne le separazioni nel *continuum* indifferenziato di totalità come la "classe" o la "massa"; oppure in entità indistinte irrazionalmente evocate da parole d'ordine come Sangue, Razza, Stirpe. Perché quale reale coesistenza può esservi là dove l'unico vero esistente è per definizione collettivo? Quale cooperazione può manifestarsi là dove la sola vera azione è quella della totalità? Quale comunicazione può sussistere là dove una sola cosa può essere detta?

24 Possiamo raffigurarci il confine che la *equal protection* della legge disegna intorno agli individui come una sorta di "campo di forze", di immateriale corazza tridimensionale che ognuno porta con sé nella sua esistenza quotidiana. In un contesto sociale in cui tutti sono protetti dallo stesso campo di forze individuale, si può cominciare a pensare che chi mi si avvicina non lo faccia sempre e soltanto per aggredirmi. Posso scegliere se superare il confine, oppure ritrarmi al suo interno. In ogni caso, la presenza del confine è preferibile alla sua assenza.

La legge può essere vista costituire il minimo comune denominatore dell'umano "di base" nel contesto sociale: regolamentando gli egoismi e ponendo un freno alle reciproche invasioni, è condizione necessaria allo sviluppo delle potenzialità individuali, al manifestarsi dell'umano "di vertice". Può sembrare paradossale, ma è molto più facile diventare *amici* in un contesto segnato dalla "insocievole socievolezza" e dalla separazione prodotta dalla legge: la sua *equal protection* può aiutare a interagire col prossimo, anziché diffidarne a priori; spinge a tentare di con-vivere, invece di sopravvivere soltanto. La sua presenza è una discriminante forse fondamentale per rendere possibile un'umana esistenza.

Ma non è sufficiente, perché, come insegna la narrazione platonica del mito di Prometeo nel *Protagora*, *dike* da sola non basta: ha bisogno di *aidòs*, il riserbo e il rispetto. *L'archè* della legge si situa in una radicale alternativa di metodo alla violenza, ma niente impedisce – se non il riconoscimento, necessariamente meta-giuridico, della presenza nell'altro-da-me di un identico rango ontologico – che venga utilizzata per continuare a perseguire gli stessi scopi di prevaricante affermazione dell'esserci che le sono tipici. Un'esistenza che voglia dirsi veramente umana non potrà mai passare esclusivamente attraverso la legge.



("COLLECTIVE") EXPERIENCE OF THE NUMINOUS

PETAR BOJANIĆ

What is the connection between the city and "holiness"? Namely, an association that came to me was the connection of the word "holiness" with the title of Rudolf Otto's famous book, and then with another important term in Otto: the "Numinous". Along with the phrase "experience of the Numinous", it directly constitutes what we together call "holiness". Yet, to avoid Otto's or Schelling's Protestantism, which always necessarily thematize "one's own" experience of the holy or Numinous, I decided to consider not the idea of politics or the city but the construction of the group or collective, as the entity preceding the more complicated ones of city or nation. My question or problem is whether there is a collective experience of the Numinous. Followed by the more complicated questions and theses: does the holy constitute the group or does the group necessarily construct the holy, at once ensuring the group duration in time and space? Underpinning all these dilemmas is possibly one of the great visual fantasies of the West: the construction of the Tower of Babel. It describes an encounter of a group of people with God or the supreme power. My assumption is that it is possible to imagine that the event led to the creation of a collective experience of an encounter with the omnipotent. Furthermore, this scene of erection and destruction of the Tower of Babel is indeed the construction of the first institution or the first city, and as such is directly connected to what we today call "holiness".

I have constructed the word "collective" in brackets ([Collective] Experience of the Numinous), which renders my task impossible. Ultimately, the word "collective", in brackets, calls into question everything we know or think we know regarding the word "Numinous".

The reason I have cobbled together such a chaotic task is not merely my own interest in the collective, cooperation, the city, the group, or institution. What is it that holds the group together? What is the *cogito* of the group? What is common prayer? What

is a social act and is prayer a social act at all? How might a joint *séance*, a collective summoning of spirits, even be possible? But mostly it has to do with a dilemma I have regarding the status of the “Numinous” in the first known scene of institutional building – the erection of the Tower of Babel¹. Before discussing one of the first scenes of encounter of a group of people with the “holy”, my task demands an elementary response. My intention is to explain what is “perspective”; then, although they lived in different periods, compare the positions of Schelling and Otto, who can be drawn together due to their anti-Hegelianism. This inquiry would allow for the reconstruction of the term “Numinous”, a protocol implicitly present in texts by the two authors. My argument places particular emphasis on the idea of collective experience and the possibility of constituting a group or community. What is the role of experience of the *Numinous* in the constitution of a group?

What is this perspective we find in both Schelling and Otto (fundamental to both) that refers, in this way or that, to the “Numinous” (an ambivalent and layered word that Schelling did not use)? How can we apply an entirely provisional conceptual apparatus invented between the two world wars by Rudolf Otto to Schelling? (Although Otto cites Schelling only occasionally in a single study without connection to the “Numinous”²).

-
- 1 In the fifth lecture of «Einleitung in der “Philosophie der Mythologie”» (1834-1846), Schelling has a detailed and very interesting analysis of the name “Babel”: «Babel sollte so viel seyn als Bâb-Bel (Pforte, Hof des Bel. Belus-Baal); aber umsonst! Die Ableitung widerlegt sich schon allein dadurch, daß bab in dieser Bedeutung nur dem arabischen Dialekt eigen ist. Es ist vielmehr wirklich so, wie die alte Erzählung sagt: “Daher heißet ihr Name Babel, daß der Herr daselbst verwirret hatte die Sprache aller Welt”. Babel ist wirklich nur Zusammenziehung von Balbel, ein Wort, in dem offenbar etwas Onomatopoetisches liegt. Sonderbar genug ist das Tonnachahmende, das in der Aussprache Babel verwischt ist, in dem spätern, einer ganz andern und viel jüngeren Sprache angehörigen Abkömmling desselben Wortes (Balbel) noch erhalten; ich meine das griechische bárbaron, Barbar, das man bisher nur von dem chaldäischen bar, draußen (extra), barja, Auswärtiger (extra-neus), abzuleiten gewußt hat. Allein bei Griechen und Römern hat das Wort Barbar nicht diese allgemeine Bedeutung, sondern bestimmt die eines unverständlich Redenden, wie schon aus dem bekannten Vers des Ovidius erhellen würde: Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli» (F. W. J. SCHELLING, *Schellings Werke. Schriften zur Religionsphilosophie: 1841-1854*, vol. 11, C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, München 1927, p. 106).
- 2 Schelling’s name appears a few times in Rudolf Otto’s early book *Kantisch-*

What does Schelling's anti-Hegelianism mean in the context of the "Numinous"?³ It is certainly not a matter of Schelling's Protestant faith (or one that transfers from Hegel and Schleiermacher to Otto and back to Schelling⁴). Indeed, above all, we are dealing with overcoming the individual, discovery of the 'other' or "infinitely other"⁵. Better still, it is a matter of

Fries'sche Religionsphilosophie und Ihre Anwendung auf die Theologie, Mohr, Tübingen 1909.

- 3 In his introduction to Schelling's "Berlin lectures", Bruce Matthews writes: «The numinous power of the *mysterium tremendum* – the sensuous experience of the sacred that animates the soul of every spiritual person – plays no role in Hegel's logic. Indeed, it is not allowed to play a role because as the prototypical "other" of conceptually mediated experience, the numinous is by definition not qualified to participate in the dialectical development of the absolute. In his lectures on the *Philosophy of Religion*, Hegel is quite clear about the asymmetrical relation between logic and faith: "One must know only what the essential category of thought is here. Faith is also knowledge, but an immediate knowledge. Thus the antithesis reduces to the abstract determinations of immediacy and mediation, which we have to refer to only in the logic where the categories of thought are considered according to their truth"» (G.W. F. HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Univ. of California Press, Berkeley 1987, p. 92). In Hegel's logic, a "truth" must always be mediated; that is, it must be a reflexive moment immanent to the self-explication of the concept. There are simply no other possibilities for truth, epistemological or otherwise; the existentially very real alienation of faith and reason experienced by the «ordinary abstract understanding... vanishes in the speculative notion» of Hegel's logic. Cfr. G.W. F. HEGEL, *Logic. Part One of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences* (1830), Clarendon Press, Oxford 1975, p. 104. Thus is the reality of the numinous castrated and folded into the necessary progression of Hegel's method. Cfr. B. MATTHEWS, "Introduction", in F. W. J. von SCHELLING, *The grounding of positive philosophy: the Berlin lectures*, Suny University Press, Albany 2007, p. 11.
- 4 Otto's *Das Heilige* can be read as the reconstruction of the encounter with the numinous within Protestantism. In Luther's *De servo arbitrio*, Otto uncovers the idea of the numinous, which, he claims, determines the Reformer more than his later discovery of *qadosh* in the Thora, that is, the theory of "religious fear" that exists generally in various religions. R. OTTO, *Das Heilige*, Trewendt & Granier, Breslau 1917, p. 104. Otto thematizes the numinous in various books: *Aufsätze das Numinose betreffend*, Perthes, Stuttgart 1923, *Sünde und Urschuld und andere Aufsätze zur Theologie*, Beck, München 1932 and *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis)*, Beck, München 1932.
- 5 Otto uses the phrase "*das ganz Andere*" (wholly other). R. OTTO, *Das Heilige*, cit., p. 28, and also in his 1923 text «Das Ganz-Andere in ausserchristlicher und in christlicher Theologie und Spekulation», in R. OTTO, *Das*

identifying an entirely new experience that surpasses the “I” (my assumption is that such experience is impossible and must be shared with others, meaning that it requires the existence of the group, necessarily amending Schleiermacher’s idea of religion that displays the principle of individualism), as well as the development and transformation of experience of encounter with the divine or God into a face to face encounter with another human. By reconstructing the protocol designated with the word “Numinous” (that is to say, experience, the presence of a new instance, *mysterium*, encounter with another who surpasses all senses and all rationality, or an event that changes everything), is it possible to precisely show the development and displacement of philosophical terminology after Hegel? More important still, is it possible today to amend the archeology of Rudolf Otto’s protocol of the “Numinous”, perhaps even improving on it? This is why I am insisting on one of the most significant moments of divine manifestation prior to Christ.

Let us all take a look, or please look, or just look (the imperative is always the most important linguistic mode in institutional action) at chapter 11 of the first book of the Torah (*Bereshit*). Genesis, chapter 11 describes the first instance of human building and the first great architectural endeavor.

- «1 And the whole earth was of one language, and of one speech.
- 2 And it came to pass, as they journeyed from the east, that they found a plain in the land of Shinar; and they dwelt there.
- 3 And they said one to another, Go to, let us make brick, and burn them throughly. And they had brick for stone, and slime had they for mortar.
- 4 And they said, Go to, let us build us a city and a tower, whose top *may reach* unto heaven; and let us make us a name, lest we be scattered abroad upon the face of the whole earth.
- 5 And *Adonai* came down to see the city and the tower, which the children of men builded.
- 6 And *Adonai* said, Behold, the people *is* one, and they have all one language; and this they begin to do: and now nothing will be restrained from them, which they have imagined to do.
- 7 Go to, let us go down, and there confound their language, that they may not understand one another’s speech.

Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis), C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, München, 1932, pp. 212-240.

8 So *Adonai* scattered them abroad from thence upon the face of all the earth: and they left off to build the city.

9 Therefore is the name of it called Babel; because *Adonai* did there confound the language of all the earth: and from thence did *Adonai* scatter them abroad upon the face of all the earth».

In order for a group to be able to confirm that it is communicating and that it resides in a single place together, it seems that the plan and design («let us build us a city and a tower, whose top may reach unto heaven») and incorporation and registration of a department of study or architectural bureau («let us make us a name»), is, in one way or another, preceded by a strong awareness of the group and its readiness to experiment ("let us," *havah*, *havav*, in Hebrew, Buber and Rosenzweig translate this word into the German as *Auf*; Luther renders it *Wohlauf*), to uncover something new, to replace previous practice with something entirely different.

When the refugees finally find themselves in a plain and rest from an uncertain journey, before verse 5, thereupon unfolds a detailed control of documents (personal ID, building license, community approval certification, geodesic approval, inspection of architectural design, site inspection, company [name] registration into the transcendental registry, etc.). The group has one single goal and in two moves conducts at least six distinct operations (the author of this chapter is dividing and putting them together at random, although the nature of narrative and counting makes them seem temporally sequential): the first three are simultaneous, (1) speaking and complete mutual comprehension («they said to one another»), (2) mutual encouragement through speech, using the imperative ("let us"), mobilization and readiness of the actors to hold (self-)awareness as being members of a larger whole, (3) the invention of a new kind of building. The second three simultaneous actions are, in addition to mutual encouragement and imperative to move, (1) for them focus, take care and move together, jointly ("let us"), (2) collective intentionality and creation of a grandiose joint building design, and (3) the creation of an institution (documentation, company), named and thus recognized as an independent actor. Of course, it is entirely clear that this group (its attribute is the use of the pronoun "us" in the imperative "let us") comprises

individuals of different genders and ages (a plurality of I's), none of whom is in any way distinguished. There is no special member, leader, chief of this group who stands above others in any way or repeats the imperatives more than the rest. And the only goal of this group is that it remains a group («lest we be scattered abroad upon the face of the whole earth»), has its identity, its own "I". In order for the group of refugees to hold together, for the belonging and trust in the group be ensured, lest it be scattered, that is, for it to be what it is, it is necessary that they all together, in a disciplined way, conduct the listed activities. Only if they conduct these actions together (plural) does the group remain a group (singular) and they do not become scattered (plural).

The first normative moment, then, in the weakest possible sense of the word (norm before norm itself, hence possibly called *Kulturnorme*, following Max Ernst Mayer who in 1903 made a distinction between cultural and legal norms)⁶ or an institutional moment *par excellence*, can be found in 11: 4, when the group decides to have itself (to have identity): «And they said (the members of the group), Go to, let us build us a city and a tower, whose top *may reach* unto heaven; and let us make us a name, lest we be scattered abroad upon the face of the whole earth». It would appear that this new pseudo-institution (in)tends towards the already existing institution (high up in the sky), towards the sky, from whence (in verse 5) "the *Adonai* came down" (towards the group down below).

Let us look at this example of "arrival" or "action" in light of various designations Rudolf Otto ascribes to his famous construction "Numinous" (awfulness; overpoweringness; urgency; wholly other; fascination). Let us do so in the shadow of some related considerations towards the other or experience of the other who is not always necessarily present or manifest.

6 The term *Kulturnormen* (*der Begriff der Kulturnormen*) was coined by Max Ernst Mayer in a 1903 book, *Rechtsnormen und Kulturnormen* (Band 50, Strafrechtliche Anhandlungen, Breslau 1903). This pupil of Jhering is mentioned also by Hasso Hofmann in *Recht und Kultur. Drei Reden* (Dunker Humblot, Frankfurt am Main 2009, p. 40). For us, the interesting chapter is the one in which Hofmann analyzes the history of *Begriffspaars Recht und Kultur* and the emancipation of the term culture (34 and after) in law and philosophy, which begins with Wilhelm Arnold's book *Cultur und Rechtsleben*, published in 1865.

Also, it would be good to immediately show a provisional register that would announce a possible answer to the question how the "Numinous" functions in Schelling: is it substantively corrected and deconstructed by Rudolf Otto's great effort? Are there any conditions or unconditional conditions that confirm what Otto even in his last version of *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis)*⁷ calls "*praesens numens?*"⁸

"Numinous" assumes or establishes the social act. A social act would be a call or response to a call of another to enter into relation or communication. There can be no social act if the relation has not been established. Thus, it is not enough to claim that prayer is a social act, since the answer of the one to whom it is addressed is missing⁹. Could this position not be the basis of a possible amendment to Rudolf Otto's claim that the presence of the "Numinous" does not imply self-

7 This phrase appeared through combining Otto's two main theoretical sources: Schleiermacher and Zinzendorf. Cfr. T. A. GOOCH, *The Numinous and Modernity. An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*, Walter de Gruyter, Berlin & New York 2000, pp. 44-45.

8 *Ivi*, p. 85.

9 Thus, Husserl's understanding of the social act would have the advantage over the misguided or lacking social act of Adolf Reinach. Reinach claims that «the appearance form exists only because among us people things are such that we can only know our inner acts (*unsere inneren Akte*) by way of their appearance forms (*Erscheinungsformen*). Prayer (*das Gebet*), for example, is a social act (*ist ein sozialer Akt*). The first [therein] exists, while the second not (it has no phenomenal form). The religious man assumes that the addressee hears the prayer without the phenomenal form (*ohne Erscheinungsform vernimmt*). Thus, a silent prayer is also possible (*Darum ist also ein stilles Gebet möglich*)» (A. REINACH, "Nichtsoziale und soziale Akte", *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe und Kommentar*, K. SCHUMANN and B. SMITH (eds.), Philosophia Verlag, München 1989, p. 357). In his book, however, Reinach reworks and enhances this "prayer" scene: «Let us imagine a community that comprises beings capable of directly and immediately perceiving their mutual experiences. We would be forced to admit that in such a community, there very well could appear social acts that possess only soul, but no body. If we assume that a being to which we address ourselves in our social acts is capable of directly grasping our experience, we humans would in that way truly renounce the outward appearance of our social acts. Remember that silent prayer addresses God and seeks to manifest itself to him. It thus must be seen as a purely spiritual social act» (A. REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, p. 161).

related attention or self-reflection, but rather object-related attention?

“Numinous” is an event and both assumes and establishes the group. In order to show that without a group there can be no event, and that the group is the condition for something to be named an event, that is, that the event implies the existence of a group and with-being (addition), my assumption is that the event is created and prepared (regulated), that it is predictable and always expected and possible, rather than sudden and necessarily surprising and impossible. The event is a name for a change or continuous process of change and sequence of changes¹⁰ happening in place and time, always by an author – the group (because the event necessarily refers to all and concerns all), and not the individual¹¹.

“Numinous” assumes testimony and establishes repetition. If miracles happen, then they are repeated by the fact that they are continuously recounted¹². Language would have to

10 An understanding of event as change falls within the register of Davidson’s consideration. Here is one of the new definitions by Kirk Ludwig: «*Events are changes. If something shrinks or expands, rotates or grows warmer, moves a foot or a mile. A change has occurred – of size, orientation, temperature or position. Something’s shrinking, or rotating, or growing warmer, or moving is in turn an event*» (K. LUDWIG, *From Individual to Plural Agency: Collective Action*, chapter “What is an Event?”, Oxford University Press, London New York 2017).

11 Foremost, this assumption directly opposes the theological and messianic protocol that presupposes a few characteristics and different variations inscribed in the Latin word *eventus*, and further built into the vocabulary of Western languages. *Eventus* refers to the arrival, a happening that implies some kind of a new coming from the future (*a-venir*), to expectation, which is to say we expect something from somewhere, and that which is to come, the event, really has nothing to do with our expectation and awaiting; what is to come or will happen takes place “despite” this readiness of “acceptance” of event. What is to come and what should come actually comes from nowhere, unplanned, unpredictable and is completely outside the register of the possible. The event concerns the group – the group produces it, anticipates it, accepts it. In that sense, we anticipate or prepare the event, while it also forms and determines us as well.

12 In *Philosophy of Art*, Schelling explains miracles in two ways: «the concept of miracle is inseparable from that of revelation» and «the principle of Christianity was the absolute predominance of the ideal over the real, of the spiritual over the corporeal. Hence, this accounted for the direct intervention of the supersensible into concrete reality in *miracles*» (*Ab-*

have a constitutive role in what we call "Numinous". It does not merely remain within testimony of the erection and dissolution of the Tower of Babel, but as such initiates the appearance of the monstrous and irrational act of destruction by one who is primarily a creator.

"Numinous" as *Überweltliche* assumes the creation, drawing into the world or reality (das *Überweltliche* in der Wirklichkeit gezogen wird), but also the destruction of the world. In several places, Schelling also uses the designation *Otto* will make his own. In the seventh lecture of *Philosophie der Offenbarung* (1842/3), Schelling shows that the basic content of philosophy is precisely the "Numinous":

«The content of revelation is above all historical, but not in a banal temporal sense. Rather, it is the content that although it manifests in a given time, i.e. intervenes in the phenomenal world, was essentially, albeit obscure and hidden, prepared "prior to the establishment of the world", prior to the laying of the world's foundations. The origin and its true understanding of which, thus, reaches back to the otherworldly. Such content in the philosophy of revelation ought to become the content of philosophy».¹³

Two further descriptions of the experience of the "Numinous" are necessary for the establishment of the group and should be

solutes Uebergewicht des Idealen über das Reale, des Geistigen über das Leibliche war Princip des Christenthums. Daher das unmittelbare Eingreifen des Uebersinnlichen in das Sinnliche im Wunder) (F. W. J. SCHELLING, *The Philosophy of Art*, University of Minnesota, Minneapolis 1989, pp. 69, 78. Cfr. ID., *Schellings Werke: Schriften zur Identitätsphilosophie: 1801-1806*, vol. 5, Beck, München, 1927, p. 450. "Übersinnliche" or "the absolute supersensible" (*das absolut Übersinnliche*) from the 1842 Berlin lectures on positive philosophy is an alternative solution, i.e. a translation of "Numinous" in Schelling).

¹³ «*Der Inhalt der Offenbarung ist zunächst ein geschichtlicher, aber nicht gemein oder zeitlich geschichtlicher, er ist ein Inhalt, der zwar zu einer bestimmten Zeit offenbar wird, d.h. in die weltliche Erscheinung eingreift, aber der Sache nach, wenn gleich unoffenbar und verborgen, vorhanden und vorbereitet war "vor Grundlegung der Welt", ehe der Welt Grund gelegt worden war, dessen Ursprung, dessen eigentlicher Verstand demnach ins Ueberweltliche zurückgeht. Ein solcher Inhalt also ist es, welcher in der Philosophie der Offenbarung zum Inhalt der Philosophie werden soll*» (F. W. J. SCHELLING, *Schellings Werke: Philosophie der Offenbarung: Erstes and zweites Buch*, vol. 6, Beck, München 1927, pp. 141-142).

underscored, as they will always lead us into paradox. The first refers to the taboo, which is to say various forms of prohibition of the experience of the holy (“Numinous”); the prohibition is then what constitutes the community or group. The group *de facto* prohibits, and then sanctions any potential individual experience of the holy, thus ensuring its unity and cohesion¹⁴. The second paradox in constituting the protocol designated ‘Numinous’ refers to the transformation of individual experiences into common acting of the holy or “holy acting” (*Heilige Handlung*)¹⁵. The group can only act together if individual actors “incorporate” their individual experiences of the “Numinous” into a new collective agent.

Abstract

Il mio intento è quello di spiegare che cos'è la prospettiva e anche quello di comparare le posizioni di Schelling e Otto che, sebbene siano vissuti in periodi diversi, possono essere considerati assieme a motivo del loro anti-hegelismo. Questa indagine permette la ricostruzione del termine “numinoso”, un protocollo (*protocol*) implicitamente presente nei testi dei due autori. Il contributo attribuisce particolare enfasi all'idea di esperienza collettiva e alla possibilità di costituire un gruppo o una comunità. Qual è il ruolo dell'esperienza del numinoso nella costituzione di un gruppo?

14 We find hints of a similar construction in Otto's famous predecessor, Nathan Söderblom. Cfr. N. SÖDERBLOM, *Il sacro*, chapter “Taboo and the Community”, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 65-68.

15 Cfr. H. USENER, “Heilige Handlung”, *Kleine Schriften*, vol. 4, Druck und Verlag von B. G. Teubner, Berlin 1913, pp. 422-466.

NEL SEGNO DI APOLLO Teseo e Ulisse eroi culturali

GIOACHINO CHIARINI

La chioma di un ulivo protesa a dialogare con le vestigia – più precisamente con quel che resta del pavimento e delle colonne – del tempio di Apollo a Delfi (fig. 1): un albero del secolo scorso (che foto recenti confermano tuttora vivo e vegeto) e dei marmi antichi, di oltre due millenni or sono, che ancora vivono immersi in un'atmosfera sacrale d'incomparabile intensità. La foto è del 1962, l'accostamento è senz'altro dovuto al caso, ma capace, ai miei occhi, di risemantizzare tutta una serie di simboli e valori culturali identitari che dalla profondità del tempo continuano ad alimentare una comune eredità di storia e di pensiero.

Ma merito di tale possibile rievocazione è anche un dato di fatto concreto: la vicinanza tra, da una parte, Apollo, dio della luce (il tempio di Delfi è orientato in direzione della levata del sole nel solstizio d'estate), dio dell'armonia (la cetra, ma anche le leghe politico-militari, dette "anfizionie", intese ad armonizzare le città-stato della Grecia che vi si riconoscevano), dio della precisione (l'arco), l'interprete per eccellenza del pensiero contorto e spesso indecifrabile di Zeus (l'oracolo, appunto, di Delfi), e, dall'altra, Atena, dea della sapienza (l'ulivo), dea della tecnologia applicata (mitica inventrice della prima nave, la nave Argo, e, ad esempio, del morso [per domare l'indomabile cavallo alato Pegaso], come pure dea del combattimento scientifico, strategicamente e astutamente vittorioso), dunque, riassuntivamente, dea della capacità di portare a termine con successo qualsiasi tipo di impresa (fosse quella del Labirinto a Cnosso o quell'altra della presa di Troia), una vicinanza, e potenziale interazione, tra queste due divinità maggiori dell'Olimpo greco, entrambe figlie di Zeus, che ha lasciato una

traccia estremamente significativa nella stessa topografia sacra dell'oracolo.

Guardiamo una prima volta questa vecchia mappa archeologica (fig. 2). Chi arrivava a Delfi per via di terra, perciò giungendovi da est, dal villaggio di Arachova, prima di arrivare all'ingresso del santuario vero e proprio si imbatteva (siamo al numero 1 della mappa, sulla sinistra della strada), già nel VII secolo a.C., in un tempio dedicato ad *Atena Pronaia*, cioè ad "Atena antistante il tempio". Il tempio (principale vittima di frequenti sismi e soggetto nel tempo a più crolli e ricostruzioni) era ovviamente il tempio di Apollo (qui al numero 3). Tra i due templi, a destra del pellegrino, in una grotta alle pendici delle Fedriadi (rocce dolomitiche del monte Parnaso), si trovava la fonte Castalia, le cui acque purificatrici consentivano l'accesso al santuario. In seguito, ai lati di Atena, sarebbero sorti altri edifici sacri, dei quali il più famoso era la *tholos* (fig. 3), un tempietto a triplice foggia circolare labirintica dedicato ad Apollo, di cui resta solo quest'unico celeberrimo rudere. Il complesso di questi edifici sarà poi detto "Marmaria" ("I marmi").

Stabilito per sommi capi lo scenario di riferimento del nostro tema, possiamo raccontare dei due personaggi del mito greco che abbiamo reclutato sin dal titolo nel ruolo di *eroi culturali*: il primo, Teseo, in quanto fondatore di Atene, il secondo, Ulisse, in quanto mediatore per eccellenza tra la preistoria cretese e la storia, innanzitutto poetica e culturale, della variegata e assai complessa galassia della grecità antica.

1. Teseo

Di Teseo il dio Apollo si occupò fin da prima che nascesse. Egeo, re di Atene, "desideroso di avere figli" (come riferisce Plutarco, *Vita 5*) si era recato a Delfi per interpellare il dio. L'oracolo gli aveva raccomandato (nella rituale veste esametrica): "Non lasciare libero il piede che sporge dall'oltre, / tu, il più forte tra le genti, prima di giungere alla città di Atene": sottinteso: "se vuoi avere un figlio", cioè un erede al trono. Chiunque avrebbe capito che il dio, invero un po' alla grossa, gli proibiva di unirsi carnalmente a una donna prima di rientrare in patria. Ma la vita, mar-

cata da due matrimoni sterili, aveva reso Egeo incerto, dubbioso su tutto; decise perciò di allungare il tragitto di ritorno passando, nella speranza di capirne di più, da Trezene, una piccola città dell'Argolide, nel Peloponneso, ma dotata di un grande re, Pitteo, il leale e saggio Pitteo che più tardi sarebbe entrato nella pleiade dei *Sette sapienti*.

Pitteo non si smentì, avvertì nelle parole dell'oracolo un qualche presagio di grandezza futura e decise in qualche modo di prendervi parte: fece ubriacare ben bene l'ospite e quando gli parve venuto il momento gli offrì un ospitale giaciglio con dentro sua figlia Etra. Il mattino seguente, risvegliatosi sobrio, Egeo si rese conto di quello che poteva esser successo quella notte. Nascose spada e calzari sotto un pesante macigno e istruì la principessa, nel caso le nascesse un figlio e questi arrivasse ad essere abbastanza robusto da sollevare il macigno, di consegnargli spada e calzari e mandarlo nascostamente ad Atene con gli oggetti per il riconoscimento.

Teseo nacque e fu adeguatamente allevato a corte. All'inizio dell'età adulta la madre lo portò a Delfi perché offrisse secondo l'uso una ciocca dei suoi capelli al Dio – primo comune atto d'iniziazione alla virilità dei giovani di buona famiglia. A Delfi Teseo lasciò due volte il segno: un luogo, o un edificio (oggi non più identificabile), prese il suo nome (*Theseion*, “di Teseo”), e la moda di tagliarsi il ciuffo sulla fronte, lasciando fluire i lunghi capelli sulla nuca, secondo l'uso dei bellicosi Abanti, popolo dell'Eubea che nel *Catalogo* omerico di Iliade II son definiti “rapidi, chiomati sulla nuca” (v. 542): fu detto, da allora in avanti, “taglio alla Teseo”.

Condotto dunque da Etra al fatidico macigno, Teseo lo sollevò con disinvoltura e subito si mise in viaggio per Atene con spada e calzari del supposto padre. Scelse la via di terra, ben sapendola (anzi in quanto) infestata da spietati banditi, crudeli grassatori e feroci belve antropofaghe.

Furono *sei* fatiche (alla Ercole, che poi era suo cugino) e *sei* successi completi. Presentatosi a corte, prese parte a un ricevimento. La maga Medea, che Egeo si era temporaneamente presa come regina, o regale concubina, lo prese subito in antipatia e tentò di avvelenarlo, ma Egeo fece in tempo a scorgere al fianco del giovane la spada probatoria e con pronto intervento lo sal-

vò, paternamente l'accolse e gioiosamente lo festeggiò. Scacciata Medea, che tutti videro allontanarsi in volo su un carro tirato da draghi, non fece pari a dichiarare Teseo suo erede. Il luogo dove era avvenuto il riconoscimento fu poi dedicato da Teseo stesso ad "Apollo Delfinio".

In qualità di predestinato al trono, Teseo compì la *settima* impresa, non si sa, a detta di Plutarco, se per amore del numero perfetto o solo "per tenersi in esercizio" (14,1): catturò il Toro che infestava la piana di Maratona, lo trascinò ad Atene per poi sacrificarlo proprio in onore di Apollo Delfinio. Ovviamente, in quanto sacerdote dell'oracolo delfico, Plutarco per primo di certo sapeva che il numero *sette* era il numero sacro ad Apollo.

Intanto arriva la scadenza tanto temuta: ogni otto anni compiuti Minosse, re di Cnosso, esigeva dagli ateniesi, che gli avevano ucciso a tradimento, pare per invidia gelosia, il figlio e imbattibile atleta Andrógeo, il sacrificio di sette giovani maschi e sette giovani femmine delle migliori famiglie da dare in pasto al Minotauro chiuso nel Labirinto di Dedalo. Teseo si offre di accompagnare le vittime sorteggiate mettendosi volontariamente, pare, nel numero dei sette maschi.

Prima di partire, Teseo condusse i giovani, maschi e femmine, dal Pritaneo (sede del fuoco sacro e centro simbolico della comunità) al "Delfinio", dove offrì ad Apollo il ramo d'ulivo del supplice "per la loro salvezza" (17,1). Come tutti sanno, con l'aiuto della figlia di Minosse, Arianna, Teseo riesce nell'impresa, uccide il Minotauro, esce sano e salvo dai fallaci diverticoli del Labirinto con tutti i suoi compagni, riprende la via del mare e rientra ad Atene dopo aver fatto sosta a Delo, isola natale di Apollo, e avervi danzato con i sopravvissuti una danza labirintica di ringraziamento davanti, o intorno, all'altare di Artemide, sorella del dio. Questa danza a Delo, praticata *in memoriam* dell'impresa (lo era ancora ai tempi di Plutarco), fu detta "danza della gru", sicuramente perché la gru era l'uccello migratore più grande e prestigioso, e quei giovani ateniesi, anziché morire immolati al mostro del Labirinto, erano tornati sani e salvi, potremmo dire (e così si disse) nelle vesti di migranti di ritorno (fig. 4), alla città patria, dove avrebbero giocato un ruolo di qualità nella grande riforma civica subito da Teseo stesso pensata e attuata. Vaso e immagine risalgono al 735-730 a.C. e mostrano Teseo che ai piedi

della nave del *nostos* si tira dietro Arianna (per poi abbandonarla alla prima isola incontrata), la quale Arianna impugna la corona luminosa con cui, secondo una versione del mito, aveva guidato l'eroe all'interno del Labirinto (fig. 5), mentre davanti alla nave una gru attende, si direbbe a motore acceso, di guidare il rientro dei fortunati "migranti".

Riunendo i vari demi e villaggi dell'Attica in un'unica realtà cittadina (si è parlato di "invenzione della *polis*"), Teseo compiva uno dei gesti più "apollinei" che si potessero immaginare: come ho fuggevolmente ricordato all'inizio, Apollo sarebbe diventato in età storica un promotore e protettore giuridico-religioso di alleanze politiche tutelate dall'autorità dell'oracolo di Delfi. La prima di queste fu appunto la fondazione di Atene: e fu solo allora che Atene divenne realmente "Atene", *Athenai*, al plurale in quanto entità comunitaria maggiore ottenuta per addizione e pacifica armonizzazione di entità minori, che spesso in precedenza, come ricorda Plutarco, "a volte litigavano tra loro e si muovevano guerra" (24,1).

Se, tornando al nostro punto di partenza, ci chiediamo dove stava e cosa faceva Atene in questa ininterrotta sequenza di successi di perfetta intonazione apollinea, rispondiamo: in qualità di protettrice di Atene e dea della buona riuscita, dava una mano: come si vede in questa ceramica del V secolo a.C. (fig. 6).

2. *Ulisse*

Se Teseo è l'eroe che fondò Atene e la sua grandezza trasfondendo in una *polis* destinata a un futuro privilegiato tratti fondamentali dell'universo culturale e religioso minoico-miceneo, Ulisse è l'eroe, ultimo rappresentante dell'età anteriore ai secoli bui, al quale si attribuì il merito di aver esteso le basi di quella sacra eredità all'intero mondo ellenico.

Nell'*Iliade* la nave e la tenda di Ulisse (fig. 7) stanno al centro esatto del campo acheo (VIII 222 e ss.).

È un momento cruciale della guerra, Achille corrucciato se ne sta inoperoso nella sua tenda, Ettore ha fatto irruzione nel campo dei greci assediati, Zeus stesso arresta con un fulmine un tentativo di reazione da parte di Diomede, gli Achei sono in rotta: Aga-

mennone deve perciò intervenire per impedire che i troiani (il peggiore dei mali) appicchino il fuoco alle loro navi: sventolando “un gran telo di porpora” per attirare su di sé l’attenzione dell’intero esercito ed esser certo di essere udito da un estremo all’altro del campo, il “re dei re” Agamennone sale “sulla nave dagli ampi fianchi” di Ulisse, che si trova *a pari distanza* (VIII 223-225) dalla tenda di Achille (posta all’estrema ala ovest) e da quella di Aiace Telamonio (posta all’estrema ala est).

Questa immagine spaziale basterebbe da sola a segnalare che è Ulisse il perno dell’esercito greco, il fulcro tattico, l’equilibratore strategico, l’armonizzatore, il futuro vero vincitore – una posizione già messa in chiaro nell’assemblea del canto II, quando Ulisse strappa dalle mani di Agamennone lo scettro e riesce a fermare i soldati lanciatisi in fuga disordinata verso le navi, decisi a tornarsene nelle rispettive patrie (*Iliade* II 278-332).

Sempre nel canto II dell’*Iliade*, quando, nella speranza di arrestare la peste abbattutasi sul campo greco, si decide di restituire la schiava di guerra Criseide al padre Crise, sacerdote di Apollo, filotroiano, Agamennone non ha dubbi su chi debba accompagnare la giovane e partecipare ai complessi riti purificatori connessi con la cerimonia della restituzione: non può essere che Ulisse, il quale infatti svolge il compito assegnatogli con una padronanza assoluta del cerimoniale, veramente degno del dio.

Altrettanto avviene alla fine della gara dell’arco e della strage dei Proci e di servi e serve infedeli nell’*Odissea*: il sangue che imbratta la sala centrale e il cortile della mattanza vengono purificati con fuoco e zolfo da Ulisse in persona (canto XXII).

Ma, com’è noto, la gara stessa con l’arco si svolge con l’arma di Apollo all’interno di una festa, definita “solenne” (XXI 258), proprio di Apollo. E, per tutto il tempo della gara e della strage, Atena, preso l’aspetto di una rondine, assiste agli eventi appollaiata su una trave della sala grande con l’intento di sorvegliare e proteggere il suo pupillo.

Questa funzione protettiva nei confronti di Ulisse e dei suoi famigliari è svolta da Atena con grande prontezza e astuzia dall’inizio alla fine del poema, tranne che nella sezione del *nostos* vero e proprio: qui l’eroe è osteggiato da Poseidone, padre del malcapitato Polifemo, e protetto da Apollo. Apollo non viene mai nominato, ma a rivelarci la sua invisibile presenza è il fatto che Apollo è

il dio del labirinto, delle realizzazioni labirintiche e perciò anche (vedi Teseo) delle imprese labirintiche, e il tortuoso ritorno di Ulisse in patria è narrato secondo uno schema ben preciso, che è quello di un labirinto “cretese” a dodici circonvoluzioni (fig. 8). Per tutto il viaggio Ulisse avanza o si allontana da Itaca ricalcando avvicinamenti al e allontanamenti dal centro dei percorsi interni a questo tipo di labirinto, nonché la singola caratterizzazione di ciascuno: i percorsi in senso antiorario (cioè quelli che portano a tappe dispari) corrispondono nell'*Odissea* a episodi infausti e mortali, quelli in senso orario (cioè quelli pari), pur molto pericolosi, non sono mai mortali. In concomitanza con questo, a ogni tappa corrisponde un preciso collegamento con le prerogative di uno specifico pianeta. E così via, come è possibile verificare in altri miei contributi¹.

Il mito vuole che le *mura di Troia*, abbattute da Ercole, fossero state ricostruite da Poseidone, dio della materia (in questo caso dei sassi e macigni indispensabili alla ricostruzione) (fig. 9), e da Apollo, dio-architetto. La cetra di Apollo aveva guidato le braccia di Poseidone nell'impresa, e perciò stesso aveva fatto della città troiana una città labirintica, cioè imprevedibile. Solo un protetto di Apollo avrebbe potuto violarla, e il *nostos* dimostra, come e più di tutto il resto, che Ulisse era l'eroe più adatto a sciogliere il cinto (come dice Omero) di quelle mura imprevedibili e penetrarle. E tanto meglio c'era riuscito, in quanto a riuscire nell'impresa occorreva un'astuzia straordinaria, quale solo la vicinanza di Atena poteva dare e aveva infatti dato.

La mappa di Delfi che già conosciamo (fig. 2) ci rivela che subito oltre e accanto al tempio di Atena pronaia e nei pressi del santuario apollineo, ai piedi del tempio del dio, una palestra con corsie da stadio e piscine d'allenamento per gli atleti partecipanti ai Giochi Pitici, era sorta nel luogo preciso, così almeno voleva la fama, in cui Ulisse giovanetto era stato ferito nella faticosa caccia al cinghiale della sua iniziazione delfica (da cui il celebre riconoscimento della cicatrice da parte di Euriclea): evento collocato tra Atena e Apollo, tra l'ulivo e il tempio (fig. 1).

¹ Cfr. *Odisseo. Il labirinto marino*, Kepos, Roma 1991 e *I cieli del mito. Letteratura e cosmo da Omero a Ovidio*, Diabasis, Reggio Emilia 2005.



Fig. 1

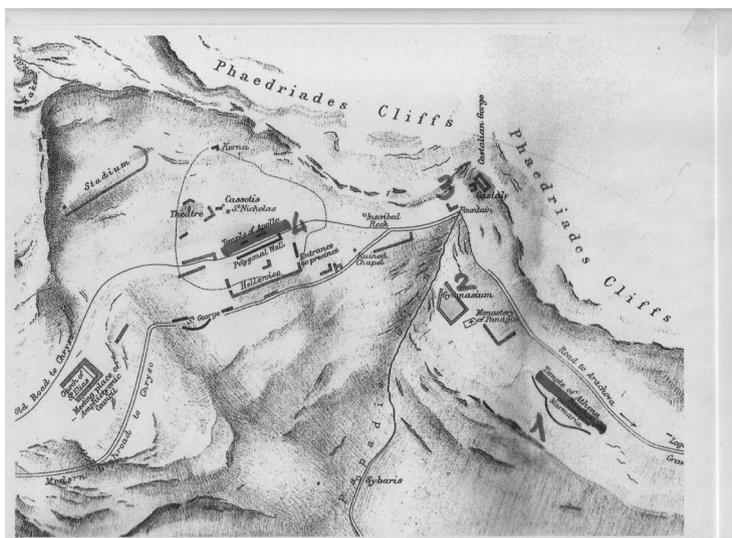


Fig. 2

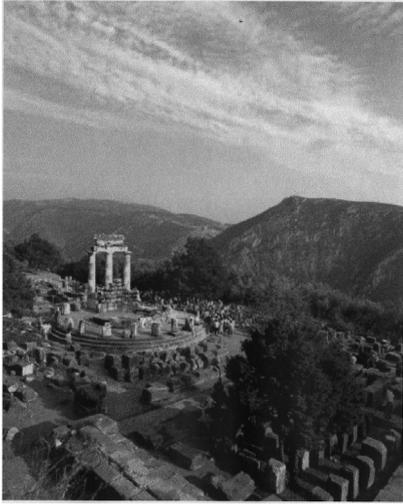


Fig. 3

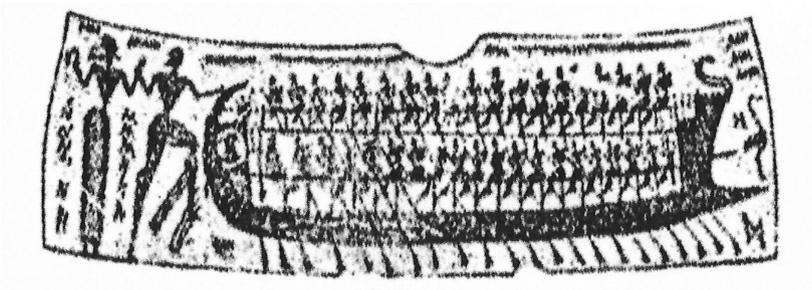


Fig. 4



Fig. 5

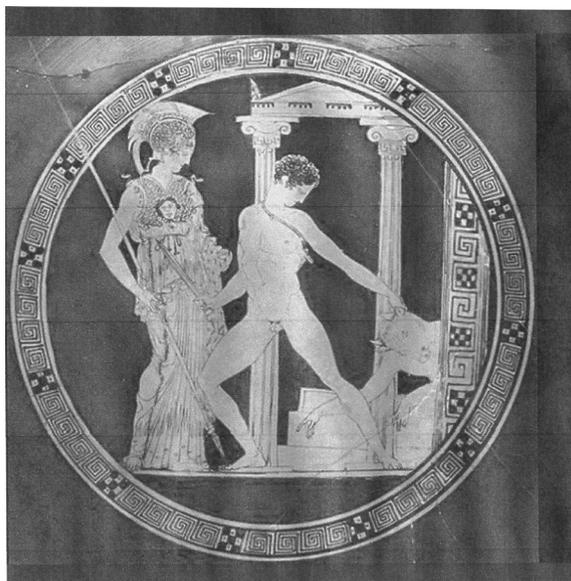


Fig. 6

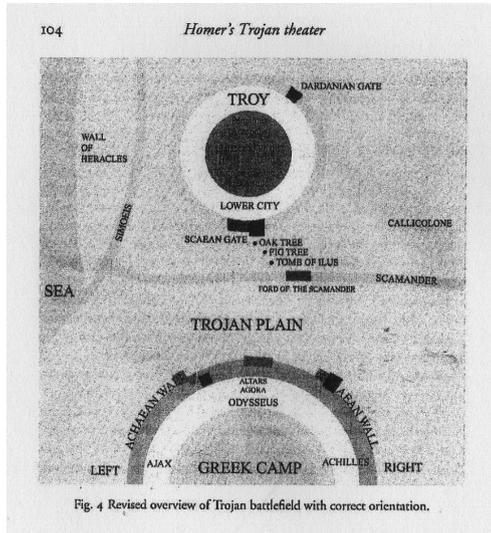


Fig. 7





Fig. 9

IL CINEMA
E LA TRASFORMAZIONE DEI SIMBOLI.
Processi di trasmissione della *Pietà* tra pratica
religiosa e rappresentazioni artistiche

DARIA PEZZOLI-OLGIATI

Il soggetto iconografico tardomedievale della *Pietà* presenta Maria come madre sofferente che piange sulla salma martoriata di Gesù: questo saggio coniuga la trasformazione dei simboli seguendo gli sviluppi di questo topos iconografico nei suoi processi di trasmissione sull'asse temporale e culturale. La costellazione iconografica della *Pietà* è stata ricevuta, replicata, trasformata in innumerevoli variazioni nel corso dei secoli e ancora oggi è di grande attualità. Questo studio si avvicina al soggetto della *Pietà* dalla prospettiva delle scienze delle religioni e degli studi culturali, con particolare attenzione per le forme di comunicazione visiva che costituiscono e articolano i sistemi simbolici religiosi. L'attenzione alla comunicazione visiva è intesa come un'estensione di una disciplina nella quale i testi sono sempre stati oggetto privilegiato di studio¹. Con questo si intende comprendere i sistemi simbolici religiosi partendo dall'utilizzo e dalla reciproca influenza di tutta una serie di mezzi di comunicazione, come ad esempio i testi e la parola, la musica, il corpo e lo spazio, l'architettura, oppure le immagini².

Proprio un tema come la *Pietà* rappresenta un caso ideale per questo tipo di indagine perché, pur essendo una costellazione

1 Cfr. D. PEZZOLI-OLGIATI, *Adaption, Umkehrung, Verfremdung. Cineastische Variationen über ein christliches Motiv in Kim Ki-duks Pietà*, in: N. FRITZ – M. MÄDER – D. PEZZOLI-OLGIATI – B. SCOLARI, (ed.), *Leid-Bilder. Die Passionsgeschichte in der Kultur*, Schüren, Marburg 2018, pp. 504-525; ID., *Sichtbare Religion und ihre epistemologischen Herausforderungen*, in: K. HOCK, *Wissen um Religion: Erkenntnis – Interesse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie*, Theologische Verlagsanstalt, Leipzig 2020, pp. 251-275.

2 Cfr. N. FRITZ – A. HÖPFLINGER – S. KNAUSS – M. MÄDER – D. PEZZOLI-OLGIATI, *Sichtbare Religion. Eine Einführung in die Religionswissenschaft*, de Gruyter, Berlin 2018.

prettamente iconografica, è situato al centro di una rete intermediale in cui pratiche religiose e mezzi di comunicazione diversi si intersecano e completano a vicenda³.

Nella cultura europea contemporanea, caratterizzata da pluralismo, mobilità, perdita di influenza da parte delle istituzioni religiose e tensioni sociali, l'iconografia della *Pietà* ricorre in ambiti molto diversi. Consideriamo queste due immagini, diverse per forma, tecnica e stile, ma che tuttavia hanno in comune una relazione con l'adattamento della *Pietà* ad un contesto in cui elementi religiosi e politici interagiscono.



Fig. 1: *Charlie Hebdo* Outrage: *Marianne Defies the Killers*, Chris Riddell, in: *The Guardian*, 11.01.2015, <http://www.theguardian.com/commentisfree/cartoon/2015/jan/11/charlie-hebdo-attack-freedom-of-speech> [15.12.2020].

L'illustratore inglese Chris Riddell rispose con questa vignetta all'attacco terroristico nella redazione del giornale satirico *Charlie Hebdo* del 7 gennaio 2015 in cui perse la vita la maggior parte dei membri della redazione. Una figura femminile sovradimensionata, dal viso consunto e dai capelli arruffati, seduta a terra con i piedi scalzi, tiene in grembo un uomo morto, con la camicia sporca di sangue; con la mano destra la donna gli sorregge amo-

3 Cfr. B. HAMM, *Die Medialität der nahen Gnade im späten Mittelalter*, in: C. DAUVEN-VAN KIPPENBERG – C. HERBERICHS – C. KIENING (ed.), *Medialität des Heils im späten Mittelalter*, Chronos, Zürich 2009, pp. 21-60.

revolmente il capo. Con la mano sinistra impugna una penna, lo strumento di lavoro del caricaturista e dice: «LIBERTÀ». La rappresentazione si ispira all'iconografia della *Pietà* e, nonostante le evidenti differenze, richiama il topos tradizionale della madre in lutto che piange il figlio morto disteso inerme sul suo grembo. Questa Marianne-Maria, vestita con il tricolore francese, porta il cappello rosso dei giacobini, simbolo delle lotte liberali contro i sostenitori della monarchia durante la rivoluzione francese. Riddell non disegna una Marianne trionfante e vittoriosa, ma una madre disperata. Le allusioni condensate nella vignetta sono molteplici e rivelatorie. L'attacco, brutale e cruento, rivendicato da un gruppo associato ad Al Qaida, fu legittimato dai responsabili come vendetta per la pubblicazione di caricature ritenute offensive nei confronti del profeta Maometto e dei musulmani.

La vignetta elabora i dibattiti che fecero seguito all'attentato, nei quali si discusse molto dei conflitti tra libertà di espressione e di stampa e libertà religiose, del rapporto tra satira, terrorismo e democrazia, così come tra stato di diritto e fondamentalismo islamico. A questo scopo, viene appunto ripreso un topos cristiano incentrato sulla relazione tra Maria e Gesù.



Fig. 2: Samuel Aranda, World Press Photo of the Year 2011⁴.

Questa foto (fig. 2) fu pubblicata come illustrazione dell'articolo *Strikes Hit Yemen as Violence Escalates in Capital*, ap-

4 <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2012/30046/1/worldpress-photo-of-the-year-2011> [15.12.2020].

parso su *The New York Times* il 15 ottobre 2011⁵. Dopo una dimostrazione contro il presidente Abdullah Saleh e gli scontri con le forze dell'ordine che seguirono nella capitale yemenita, il fotoreporter spagnolo Samuel Aranda immortalò la scena di una figura completamente avvolta in un velo nero che tiene in grembo un giovane dal torso nudo. La foto è stata scattata in una moschea di Saana trasformata in questa occasione in un pronto soccorso. I guanti di latex permettono di intuire un contesto sanitario. Anche se il viso della donna è interamente coperto, si intravede un taglio nella stoffa, in corrispondenza dell'occhio sinistro. Questa immagine, premiata come World Press Photo of the Year 2011, riprende il tema medievale della *Pietà*.

Nelle discussioni a seguito di questo riconoscimento i toni polemici non mancarono. Alcuni definirono lo scatto come «*Pietà islamica*». Questa lettura fu intesa da alcuni come una rappresentazione che suscita identificazione ed empatia nei confronti delle sofferenze di chi lotta per la democrazia nei regimi totalitari, mentre altri la criticarono in quanto proiezione di immagini e valori cristiani su altre culture, un'attualizzazione di sguardi orientalistici e discriminanti sulla Primavera araba⁶.

L'esplicita ripresa del soggetto iconografico della *Pietà* in tutti e due gli esempi, di per sé molto diversi nello stile e nella tecnica, ma anche nel contesto in cui sono stati prodotti e ricevuti, li rende paragonabili: entrambi utilizzano questo motivo cristiano nell'elaborazione di conflitti politici in cui i valori democratici vengono contrastati con l'utilizzo della violenza e in cui si dibatte la relazione tra libertà di opinione e repressione. L'iconografia della *Pietà*, pur rappresentando un chiaro riferimento a una pratica religiosa tardomedievale, è impiegata in contesti lontani dalla devozione cristiana, in articoli di giornale che mettono a fuoco aspetti fondamentali dello stato di diritto democratico. Letto in quest'ottica, il nesso con la tradizione religiosa mira a risvegliare un atteggiamento di compassione e di identificazione con le vittime

5 <https://www.nytimes.com/2011/10/16/world/middleeast/yemeni-security-forces-fire-on-protesters-in-sana.html> [15.12.2020].

6 Cfr. ad esempio http://www.lemonde.fr/afrique/article/2012/02/18/pieta-islamique-sous-le-voile-la-revolte_1645282_3212.html [15.12.2020].

me da una parte e con le madri sofferenti che piangono sui propri figli dall'altra.

Ho scelto queste due illustrazioni tra molti possibili esempi: come accennato, la *Pietà* ricorre in contesti disparati, dalla politica alla pubblicità, dall'arte contemporanea alla cultura pop. Queste rivisitazioni così diverse stimolano la ricerca in scienze delle religioni visto che pongono questioni nuove e poco studiate. Come nascono i processi di significazione attorno a un'immagine come questa? Ha senso parlare di immagini religiose in contesti politici oppure commerciali? Che cosa significa considerare un'immagine religiosa in un mondo ritenuto secolarizzato, nel quale le istituzioni religiose hanno perso influenza? Perché le immagini dal passato storico-religioso continuano a circolare, ad essere utilizzate? Come si trasformano? Per tentare di rispondere a questi quesiti e per situare i processi di comunicazione visiva nei quali i vari adattamenti della *Pietà* sono inseriti, è importante ripercorrere le tappe principali della trasmissione di questa costellazione iconografica.

1. *La Pietà, una costellazione iconografica tardomedievale*

Il soggetto della madre che piange sul corpo morto del figlio ucciso sulla croce non è direttamente ripreso dai racconti evangelici. La presenza di Maria ai piedi della croce è menzionata solo nel vangelo di Giovanni 19,25: «Presso la croce di Gesù stavano sua madre, la sorella di sua madre, Maria, moglie di Clèopa e Maria di Magdala»⁷. Dal punto di vista iconografico, la *Pietà* nasce dall'estrapolazione delle figure di Maria e Gesù da rappresentazioni del *Compianto su Cristo*. La fig. 3 riproduce l'affresco di Giotto nella Cappella degli Scrovegni a Padova. La rappresentazione di Maria che si china sul corpo di Gesù Cristo prefigura la composizione iconografica che caratterizza la *Pietà*. Nel *Compianto su Cristo* le due figure sono ancora inserite nel contesto narrativo che comprende gli altri personaggi e vari elementi pa-

7 Sulle figure di Maria nei Vangeli cfr. ad esempio C. RICCI, *Maria di Magdala e le molte altre*, D'Auria, Napoli 1991.

esaggistici dello sfondo⁸. Nella pietà invece esse vengono estratte dal contesto e isolate, cosa che comporta una forte focalizzazione sulla relazione tra madre e figlio morto.



Fig. 3: *Compianto sul Cristo morto*, Giotto di Bondone, 1303-1305, affresco, Cappella degli Scrovegni, Padova⁹.

La *Pietà* come soggetto autonomo si diffonde a partire dal Tardo Medioevo. La rappresentazione della madre sofferente con in grembo il corpo di Gesù può essere interpretata come una sospensione nella narrazione della passione: il dolore di Maria non viene narrato a parole, ma immaginato e condiviso tramite lo sguardo¹⁰. La composizione della *Pietà* propone

8 Cfr. J. E. ZIEGLER, *The Pietà and the Beguines in the Southern Low Countries, c. 1300–c. 1600*, Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles 1992, p. 27.

9 [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Giotto_-_Scrovegni_-_36_-_Lamentation_\(The_Mourning_of_Christ\)_adj.jpg?uselang=it](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Giotto_-_Scrovegni_-_36_-_Lamentation_(The_Mourning_of_Christ)_adj.jpg?uselang=it) [15.12.2020].

10 Cfr. E. PANOFSKY, «*Imago Pietatis*». *Ein Beitrag zur Typengeschichte des «Schmerzenmanns» und der «Maria Mediatrix»*, in: *Festschrift für Max J.*

una rilettura della vita e passione di Gesù dal punto di vista di Maria e del dolore che la partecipazione alla vita del figlio ha comportato per lei¹¹.

La diffusione della *Pietà* è correlata a un nuovo tipo di devozione in cui la relazione dell'individuo con Maria diventa sempre più importante: la *Pietà* mette in scena la compassione che Maria prova per il figlio e che i credenti che osservano la composizione provano per lei. Anche se è un tema strettamente legato alla comunicazione visiva, la *Pietà* è parte di una pratica religiosa che comprende testi, composizioni musicali e altri tipi di rappresentazione¹².

L'immagine della madre che piange sul figlio morto assume tuttavia una funzione e un significato specifici. Essa mira all'identificazione tra Maria e chi osserva questa immagine nell'esperienza del dolore. La *Pietà* presenta madre e figlio sottolineando l'umanità e la corporeità dei personaggi che davanti e nella morte sono amplificate. Maria, con lo sguardo disperato e svuotato, in lutto, è il soggetto attivo della composizione. Il corpo senza vita di Gesù ne sottolinea il carattere umano, essendo la morte in croce la conseguenza ultima dell'incarnazione. Tuttavia il corpo torturato rimanda da una parte al sacrificio sulla croce e dall'altra all'imminente risurrezione.

Questa composizione, pur sospendendo il tempo del racconto cronologico della passione, sottolinea la dimensione fisica e storica del dolore in quanto dimensione da interpretare in chiave salvifica ed escatologica.

Friedländer zum 60. Geburtstag, Verlag von E. A. Seemann, Leipzig 1928, pp. 262-307; H. BELTING, *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion*, Gebrüder Mann Verlag, Berlin 1995²; J. E. ZIEGLER, *The Pietà ...*, cit.

11 Questo aspetto viene sviluppato anche con il soggetto della *Vergine dei sette dolori*, che è tematicamente e iconograficamente associato alla Maria della *Pietà*. C. M. SCHULER, *The Seven Sorrows of the Virgin. Popular Culture and Cultic Imagery in Pre-Reformation Europe*, "Simiolus. Netherlands Quarterly for the History of Art", 21 (1992), fasc. 1-2, pp. 5-28.

12 Sull'intermedialità di queste nuove pratiche di devozione cfr. ad esempio B. HAMM, *Die Medialität ...*, cit., pp. 21-60.

2. Gli sguardi della Pietà

L'*imago pietatis* è definita da Panofsky e altri studiosi come *Andachtsbild*, come un'immagine di devozione, di raccoglimento, come una pratica religiosa che si esprime tramite incroci di sguardi: Maria che osserva Gesù, i credenti che osservano Maria intenta a guardare il figlio e Maria, al contempo madre umana in lutto e mediatrice celeste, che vede le necessità e le sofferenze di chi si rivolge a lei. È un soggetto in cui si concentrano gli aspetti fondamentali della fede cristiana e che coinvolge il e la credente a livello affettivo, emotivo, sensoriale. Joanna E. Ziegler definisce come elemento centrale di questa pratica meditativa il confronto di individui con sentimenti umani fondamentali di compassione e identificazione¹³. Il gioco di sguardi tra madre e figlio morto, caratteristico di questa composizione può essere osservato per esempio nella scultura lignea proveniente probabilmente dalla regione del Lago Bodanico e risalente al 1340 circa. L'opera, riprodotta nella fig. 4, è conservata nel Museo Nazionale Svizzero a Zurigo.



Fig. 4: *Pietà*, ca. 1340, legno dipinto, 111 x 62 x 43, Museo Nazionale Svizzero, Zurigo, LM-8525.

13 J. E. ZIEGLER, *The Pietà...*, cit., p. 15.

Le molte rappresentazioni della *Pietà* nel corso dei secoli riprendono da un lato i singoli elementi della composizione, la figura della madre in lutto e il corpo esangue del figlio, e dall'altro i riferimenti a Gesù morto, al Cristo risorto e a Maria come madre straziata dal dolore e mediatrice in una dimensione ultraterrena. A questo si aggiunge il carattere performativo della *Pietà* come pratica di devozione e di identificazione con i personaggi rappresentati, le narrazioni e le pratiche ad essi associate. La frequente realizzazione del motivo come scultura evidenzia e rimarca queste caratteristiche, isolando i personaggi da ogni elemento narrativo, mettendo così in luce la relazione tra madre e figlio e quella tra la rappresentazione tridimensionale e chi la osserva. Lo sguardo è un elemento costitutivo della *Pietà* con una duplice funzione: da una parte come elemento legato a Maria che osserva rattristata il corpo inerme di Gesù, dall'altra come azione attiva grazie alla quale chi osserva la madre in lutto si mette in relazione con lei. Si tratta di un rapporto reciproco: il o la fedele osserva Maria e Maria, la mediatrice, osserva chi si rivolge a lei¹⁴.

Le rappresentazioni della *Pietà* possono essere pertanto considerate come delle relazioni tra un elemento materiale (una scultura, un dipinto, un affresco), una persona che si pone di fronte all'immagine materiale e tutte le associazioni mentali e narrative, altre immagini e pratiche che la *Pietà* rievoca. Nell'atto meditativo fondato sullo sguardo, l'*imago pietatis* diventa un luogo di compassione, condivisione del dolore e attualizzazione del messaggio cristiano.

La scultura lignea riprodotta sopra (fig. 4) è parte di queste pratiche medievali fondate sugli sguardi. Oggi, tuttavia, la composizione si trova in un museo. È lecito dedurre che gli sguardi ancorati in una pratica devozionale tardomedievale abbiano qualche legame con quanto accade oggi in un museo, quando i visitatori osservano una scultura come cimelio di una religiosità di un'epoca antecedente la divisione tra cattolici e protestanti? Oppure, per formulare questa domanda con altre parole: in che modo un motivo tardomedievale può essere attualizzato? Quali sono gli elementi costanti e quali le possibili

14 Cfr. H. BELTING, *Das Bild...*, cit. Sul ruolo dello sguardo in una definizione antropologica dell'immagine: H. BELTING, *Bild-Anthropologie*, Fink,

variazioni e gli adattamenti? A livello di teoria dell'immagine si può assumere che il significato di un'immagine sia prodotto dalla triangolazione che si instaura nella comunicazione visiva tra lo spettatore, la materialità dell'immagine e i riferimenti di carattere immateriale evocati in questo incontro. L'immagine deve quindi essere considerata un processo dinamico e polisemico. A seconda della relazione tra spettatore e immagine, del contesto socio-culturale e dell'individualità di chi osserva, un'immagine assume significati diversi. È forse proprio grazie al suo carattere intimo e polisemico che la *Pietà*, nel corso dei secoli, è stata ripresa, riprodotta, rivisitata, messa in discussione ripetutamente con tecniche e artefatti molto diversi tra loro.

3. *Pietà cinematografiche*

Anche nel cinema la *Pietà* ricorre in numerose opere, con significati e adattamenti variegati. Alle *Pietà* cinematografiche vengono attribuite caratteristiche diverse, in parte molto vicine alle pratiche medievali alle quali abbiamo brevemente accennato, in parte invece in contrasto o anche in netta opposizione ad esse.

La vita di Gesù è una narrazione centrale fin dagli albori della produzione cinematografica¹⁵. Le immagini in movi-

München 2001. Sulla rilevanza del guardare/vedere e dello sguardo nelle pratiche religiose cfr. B. BEINHAEUER-KÖHLER – D. PEZZOLI-OLGIATI – J. VALENTIN (ed.), *Religiöse Blicke – Blicke auf das Religiöse. Visualität und Religion*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2010.

15 Per un'introduzione al rapporto tra religione e cinema cfr. S. BOTTA – E. PRINZIVALLI (ed.), *Cinema e religioni*, Carocci, Roma 2010. Sulla storia della passione nell'arte cfr. ad esempio M. KUPFER (ed.), *The Passion Story. From Visual Representation to Social Drama*, The Pennsylvania State University Press, University Park 2008; N. DIETSCHY (ed.), *Jésus en représentations. De la Belle Époque à la postmodernité*, Infolio, Gaullion 2011. Sulla vita e la morte di Gesù nel cinema cfr. L. BAUGH, *Imagining the Divine. Jesus and Christ-Figures in Film*, Sheed & Ward Book, Lanham, Boulder, New York 1997; S. ALOVISIO – N. PACINI – T. SILLO (ed.), *Ecce homo. L'immagine di Gesù nella storia del cinema*, Museo Nazionale del Cinema, Torino 2010; D. J. SHEPHERD, *The Silents of Jesus in the Cinema (1897-1927)*, Routledge, New York, London 2016; N. FRITZ, *Leid-Bilder*, cit.; R. WALSH (ed.), *T&T Clark Companion to the Bible and Film*,

mento che si diffondono alla fine del XIX secolo attingono alla narrazione cristiana per eccellenza non da ultimo per legittimare la serietà e le potenzialità di questa nuova arte in concorrenza con il teatro, l'opera e le altre arti performative che godevano di grande popolarità in questo periodo. Il cinema, pur essendo una grande innovazione tecnologica, doveva ancora trovare un proprio pubblico. È interessante notare che tra le prime opere narrative cinematografiche si contano diverse vite e passioni di Gesù Cristo. L'affinità tra cinema e grandi narrazioni religiose, che continua ad essere attuale, spesso ha segnato l'introduzione di innovazioni tecnologiche nella riproduzione delle immagini in movimento prima e nel mondo dell'audio-visivo in seguito¹⁶.

Nelle prime opere cinematografiche incentrate sulla vita e la morte di Gesù, l'accento è posto sull'autenticità. La nuova tecnologia si presenta come una possibilità per presentare alle masse (anche analfabete) avvenimenti capitati millenni prima quasi come se gli spettatori fossero presenti di persona. Il cinema viene promosso come una macchina del tempo in grado di convincere grazie alla sua vicinanza con il mondo «autentico» che ognuno può vedere con i propri occhi¹⁷. Non stupisce quindi che spesso nelle rappresentazioni della passione di Cristo nel cinema, la *Pietà* a volte non compare, dato che non si tratta di un elemento ricorrente nei Vangeli.

Il primo lungometraggio sulla vita e la passione di Gesù girato all'esterno di studi cinematografici e direttamente a Gerusalemme è del 1912. *FROM THE MANGER TO THE CROSS* (Sidney Olcott, US 1912) fu un'impresa titanica che richiese parecchi sforzi non solo dal punto di vista drammaturgico, ma soprattutto finanziario. La ditta Kalem Company, produttrice dell'opera, attirò l'attenzione sulla produzione del film con annunci pubblicitari che evidenziavano l'importanza e il significato dell'opera mettendone l'autenticità in primo piano. La *Pietà* non era quindi rilevante in questo tentativo di far rivivere la passione agli spettatori nel cinematografo in uno sforzo di autenticità storica. Per ottenere

t&tclark, New York, London 2018.

16 Cfr. N. FRITZ, *Leid-Bilder*, cit., pp. 19-29.

17 *Ivi*, pp. 49-83.

un effetto di riconoscimento e di adesione, un'opera come questa si ispirava stilisticamente alla storia dell'arte e, in particolare per *FROM THE MANGER TO THE CROSS*, alle popolari illustrazioni bibliche di James Tissot (1836-1902), che fornivano così il riferimento iconografico per la realizzazione della prima «vera» storia di Gesù girata *in situ*¹⁸.

Anche Pier Paolo Pasolini in *IL VANGELO SECONDO MATTEO* (IT 1964) segue rigorosamente il testo evangelico¹⁹. Tuttavia, nella scena della crocifissione, il regista fa una concessione rispetto al Vangelo di Matteo, che non menziona esplicitamente la madre di Gesù tra le donne presenti alla crocifissione (Mt 27,35): il dolore di Maria (fig. 5) presso la croce è posto in primo piano. La madre segue disperata tutta l'agonia e resta accanto al figlio fino alla sua deposizione, che si conclude con Maria inginocchiata davanti al sepolcro (fig. 6).



Fig. 5: Maria guarda Gesù mentre è inchiodato sulla croce in *IL VANGELO SECONDO MATTEO* (Pier Paolo Pasolini, IT 1964), 02:01:35.

18 *Ivi*, pp. 51-69.

19 Cfr. R. ZWICK, *Passion und Transformation. Biblische Resonanzen in Pier Paolo Pasolinis «mytischem Quartett»*, Schüren, Marburg 2014.



Fig. 6: Maria inginocchiata davanti al sepolcro in *IL VANGELO SECONDO MATTEO* (Pier Paolo Pasolini, IT 1964), 02:07:05.

Mediante i primi piani su Maria, la morte e la sofferenza di Cristo vengono rispecchiate nel dolore che scuote il volto e il corpo della madre. L'importanza della figura materna è evidenziata, non da ultimo, dal fatto che il ruolo di Maria sia interpretato da Susanna Pasolini, la madre del regista. La scena della passione è interrotta da una voce fuori campo pronunciata su uno schermo completamente nero (la negazione dell'immagine): «Voi udrete con le orecchie ma non intenderete e vedrete con gli occhi ma non comprenderete poiché il cuore di questo popolo si è fatto insensibile e hanno indurito le orecchie e hanno chiuso gli occhi per non vedere con gli occhi e per non sentire con le orecchie», un adattamento del testo di Matteo 13,14-15, a sua volta una ripresa di Isaia 6,9-10. Gli spettatori sentono queste parole e non vedono, poiché il film nega loro ogni visione. Il montaggio suggerisce che Maria, invece, posta in primo piano, sia colei che ha ascoltato e visto quanto stava succedendo e ha capito il significato della morte di Gesù. Dopo questa sospensione della narrazione sul piano visivo, l'immagine riprende con un primo piano su Gesù mentre pronuncia le parole conclusive, disperate: «Padre mio, perché mi hai abbandonato?». Pasolini scompone la Pietà nei suoi singoli elementi: il dolore della ma-

dre, gli spettatori chiamati a meditare su questo dolore osservando uno schermo completamente nero e il tema del guardare messo in evidenza tramite la negazione esplicita nell'immagine associata alla citazione di Mt 13,14-15. L'opera di Pasolini sembra ispirarsi alla *Pietà* riprendendone l'aspetto di pratica religiosa, meditazione e identificazione con la disperazione della madre del crocefisso e risorto, senza tuttavia mettere direttamente in scena il motivo iconografico.

Completamente diversa invece è la strategia del regista americano Mel Gibson in *THE PASSION OF THE CHRIST* (US 2004). Quest'opera si attiene strettamente alla tradizione iconografica isolando le figure di Gesù e di Maria da una scena del *Compianto su Cristo* (fig. 7 e 8) e, così facendo, le reinscrive a posteriori nella narrazione della passione.



Fig. 7: *Compianto su Cristo* secondo Mel Gibson, *THE PASSION OF THE CHRIST* (US 2004) 01:53:28.



Fig. 8: Trasformazione del *Compianto su Cristo* in *Pietà* tramite un primo piano THE PASSION OF THE CHRIST (US 2004), 01:53:35.

La ricerca di autenticità in questa opera non è fondata sull'aderenza ai testi evangelici (anche se i personaggi parlano le lingue antiche come l'aramaico o il latino), ma dall'enfaticizzazione ossessiva e eccessiva del dolore inflitto a Gesù²⁰. Il film si concentra sul sacrificio evidenziando aspetti come l'estrema sofferenza fisica e lo spargimento di sangue che, nei fotogrammi qui riprodotti, scorre abbondante su tutto il corpo di Gesù, senza risparmiare il viso e le mani di Maria.

La ricezione della passione di Cristo nella cinematografia non si limita alle opere che esplicitamente si rifanno alla vita e alla morte di Gesù. Una selezione di film vastissima si ispira a questa narrazione fondante del Cristianesimo trattando temi vari con riferimenti cristologici nella struttura del film e non direttamente nella storia. Questo procedimento caratterizza ad esempio alcune opere del regista danese Lars von Trier, che, lette in quest'ottica, formano una trilogia di figure messianiche declinate al femminile, sconcertanti nella loro determinazione: *BREAKING THE WAVES* (DK/SE/FR 1996), *DANCER IN THE DARK* (DK/ES/DE 2000) e *DOGVILLE* (DK/SE/GB 2003)²¹.

20 Per un'analisi dettagliata cfr. N. FRITZ, *Leid-Bilder*, cit., pp. 85-428.

21 Per un'analisi teologica delle opere di Lars von Trier cfr. C. MARTIG, *Kino der Irritation. Lars von Triers theologische und ästhetische Herausforderung*, Schüren, Marburg 2008.

Nel primo film citato, il motivo della *Pietà* è evocato tramite la composizione iconografica dei personaggi della madre e di Bess, la figlia che sta per morire nonostante un disperato tentativo di rianimazione in ospedale (fig. 9).



Fig. 9 e 10: Sguardi tra madre e figlia in fin di vita *BREAKING THE WAVES* (Lars von Trier, DK/SE/FR 1996), 02:15:55 e 02:16:12.

Bess muore vittima di pratiche sessuali estreme, convinta che il suo sacrificio sarebbe potuto servire a trasferire la sua forza vitale a Jan, suo marito, vittima di un incidente su una piattaforma per l'estrazione del petrolio. Diventato tetraplegico, lo stato di salute di Jan è considerato disperato. Bess pensa di avere un rapporto diretto con Dio e, in forza di questa rela-

zione privilegiata, compie quella che considera la sua missione. La sua famiglia la rigetta: il suo stile di vita di prostituta è incompatibile con la visione puritana di questa comunità dell'estremo nord europeo. Al momento della morte, la madre visita Bess in ospedale e si riconcilia a parole con lei, mostrando forse per la prima volta compassione per questa stranissima figlia.

La rilettura della *Pietà* crea un ponte tra mondi inconciliabili: ad esempio tra la visione cristiana di una comunità puritana dalla morale stretta che rifiuta la modernità e la visione di Bess, giovane innamorata che si sacrifica per Jan, ispirata da un sentimento religioso personale; oppure tra il drastico rigetto di una figlia perversa e l'amore filiale; o, ancora, tra la visione razionale dell'impossibilità della guarigione di Jan e le pratiche autolesioniste di Bess che sembrano avere, paradossalmente, un effetto. La rievocazione della *Pietà* viene sospesa tra religiosità, incredulità, scetticismo e sacrificio, ma si inserisce in una narrazione che proietta molti elementi cristologici sulla protagonista.

Il film lascia aperta quale sia la visione del mondo adeguata. Sono gli spettatori a dover decidere se Bess sia profondamente religiosa e se sia il suo estremo sacrificio a salvare Jan oppure se sia completamente pazza e immagini un mondo trascendente che esiste solo nella sua mente²².

KREUZWEG di Dietrich Brüggemann (DE 2014) è un altro film che gioca su una struttura narrativa di stampo cristologico mettendo in scena una protagonista femminile. Quest'opera si incentra sulla vita e la morte di un'adolescente, Maria, che vive in una famiglia appartenente a un gruppo cattolico estremamente conservatore e fondamentalista. La ragazza cresce in una famiglia composta da padre, madre, numerosi fratelli e sorelle e dalla ragazza alla pari, Bernadette. I metodi educativi repressivi, l' inadeguatezza della madre e il catechismo improntato sul sacrificio e sulla rinuncia portano Maria a credere che l'offerta della propria vita a Gesù possa guarire il fratellino minore, affetto da una forma di mutismo. Maria smette di mangiare e si avvia verso il suo Calvario che, inesorabilmente, la porta alla morte. Il film articola la vita e la passione di Maria suddividendo l'opera in 14 capitoli in-

22 V. N. FRITZ, *Leid-Bilder*, cit., pp. 333-353.

titolati con le stazioni della *via crucis*. Il tema iconografico della *Pietà* è evocato esplicitamente al capitolo XII «Gesù viene posto sul grembo di sua madre» (01:45:51).

La madre tuttavia non assume il ruolo di Maria della *Pietà*. Questa figura materna è completamente aliena a ogni tipo di sentimento di compassione, amore e identificazione con la sofferenza della figlia. L'opera lavora sul contrasto tra l'aspettativa suggerita dal titolo del capitolo e l'interpretazione di questa relazione distruttiva tra genitore e adolescente. Il film esprime così la propria critica nei confronti del fondamentalismo rappresentato in questa *via crucis* cinematografica in modo estremamente efficace e inquietante²³.

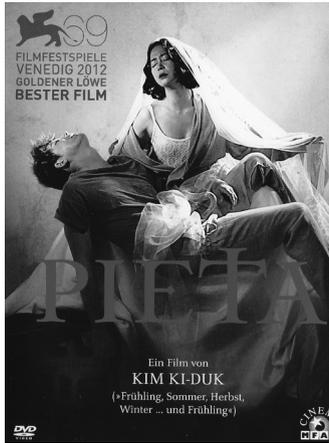


Fig. 11: Manifesto del film *PIETÀ* (Kim Ki-Duk, KR 2012). Il motivo della *Pietà* è rievocato con una messa in scena della *Pietà vaticana* di Michelangelo sostituendo Maria e Gesù con i due protagonisti del film: la madre disperata e vendicativa Jang Mi-seon e il presunto figlio-criminale Lee Gang-do.

Anche il regista sudcoreano Kim Ki-duk, situa il tema dell'*An-dachtsbild* medievale al centro dell'opera intitolata *PIETÀ* (KR 2012), premiata a Venezia nel 2012 con il Leone d'oro (fig. 10). Il mo-

23 Ivi, pp. 537-555.

tivo della madre che piange sul figlio morto nella tensione tra croce e risurrezione è declinato in diverse variazioni, nelle quali i ruoli di «Maria» e «Gesù» sono attribuiti a una sola madre e a due figli (fig. 11 a e 12). *PIETÀ* è un thriller agghiacciante in cui i sentimenti materni e filiali spaziano tra amore profondo e cruda vendetta.



Fig. 12: Variazione sul motivo della *Pietà* in *PIETÀ* (Kim Ki-Duk, KR 2012): la madre piange il figlio morto a causa delle mutilazioni da parte dello strozzino crudele Gang-do (01:03:30).



Fig. 13: Variazione sul motivo della *Pietà* in *PIETÀ* (Kim Ki-Duk, KR 2012): il presunto figlio piange la presunta madre morta (01:31:31).

Il protagonista, Gang-do, è un piccolo ma perfido criminale perverso. È orfano e non ha alcun contatto affettivo con altre persone. Mutila i suoi creditori se non pagano gli interessi per i soldi che Gang-do presta loro al fine di installare delle officine, l'unica via per potersi in qualche modo mantenere anche se con un lavoro pericoloso e mal retribuito. Visto che per le sue vittime è impossibile ripagare i debiti, Gang-do li rende invalidi, riscattando così i risarcimenti delle assicurazioni. In questo modo distrugge la vita di persone poverissime che (soprav)vivono all'ombra di una moderna metropoli.

Mi-seon, madre di una vittima, decide di vendicarsi di quanto accaduto al proprio figlio che, in seguito alle ferite inflittele dal criminale, si è suicidato. Mi-seon entra insistentemente nella vita di Gang-do, lo convince che lei sia sua madre, chiedendo perdono per averlo abbandonato da bambino. Mi-seon intrappola Gang-do in una rete affettiva. A caro prezzo gli insegna i rudimenti di una relazione interumana e lo rende così dipendente dal suo amore e dalla sua assoluta dedizione. Alla fine, in un conflitto tra sentimenti inscenati e autentici, si suicida davanti a lui, deprivandolo una volta per tutte di quanto lui, in fondo, non aveva mai avuto: una relazione di amore con una madre.

Kim Ki-duk mette in scena il motivo della *Pietà* su vari piani, sottolineando la relazione tra madre e figlio nella tensione tra sofferenza e compassione, dedizione da una parte e crudeltà e vendetta dall'altra. Sullo sfondo di questo motivo cristiano, il film analizza i rapporti interumani nelle periferie delle grandi economie che fondano la ricchezza di pochi sulla miseria di molti. Gli elementi semantici e la costellazione della *Pietà* sono alienati e rovesciati con intenti di critica sociale. In condizioni di vita così precarie non è possibile vivere una relazione di amore tra madre e figlio: debiti, mutilazioni, vendette, suicidi rendono irrealizzabile una vita degna di questo nome. Il motivo della *Pietà* rievoca sentimenti di empatia che in un mondo improntato sulla crudeltà e la precarietà non possono essere realizzati²⁴.

24 Cfr. *ivi*, pp. 504-533.

4. *La ricezione come un processo attivo di creazione*

Le citazioni dell'iconografia della *Pietà*, le sue rievocazioni e variazioni più o meno esplicite nel cinema sono talmente numerose che non è possibile trattarle in modo sistematico in questa sede. Ci siamo quindi limitati ad alcune opere significative. La modesta selezione di esempi permette comunque di fare alcune considerazioni conclusive.

Nel processo di trasmissione sull'arco temporale, il motivo iconografico della *Pietà* rimane costante. Questo permette di riconoscerlo e riprodurlo anche in ambiti non direttamente legati a istituzioni e pratiche religiose. Il tema iconografico si diffonde non solo attraverso il tempo, ma anche in settori sociali diversi tra loro. Questa diffusione è premessa e conseguenza dei processi di mediatizzazione della *Pietà*: riprendendo e variando questo topos cristiano, la produzione artistica e cinematografica contribuiscono alla sua trasmissione. La *Pietà* è parte dell'immaginario culturale europeo e forse globale. La relazione tra la madre e il figlio morto e tutti i paradossi che si cristallizzano intorno a questo motivo – la tensione tra vita e morte, tra sofferenza e risurrezione, tra disperazione e speranza – stimolano molteplici possibilità di lettura e (re)interpretazione. Inoltre la centralità dello sguardo e del guardare rendono questo soggetto particolarmente affine alla comunicazione visiva, offrendo la possibilità di un'autoriflessione sul significato del mostrare, rappresentare e vedere.

Come abbiamo visto, i film considerati declinano la *Pietà* in vari modi: come ricerca di autenticità di sentimenti, come identificazione con la sofferenza di Maria e Gesù oppure come modello di critica di relazioni interumane a livello individuale, familiare, sociale, economico.

Questo tema duttile e plasmabile, anche se trasformato o addirittura alienato o rovesciato, sviluppa una forza interpretativa, mantenendo il suo originario carattere intimo e al contempo inquietante. Forse è proprio per questo che la *Pietà* è così diffusa: combina elementi semantici, sintattici e pragmatici legati a esperienze fondamentali della vita umana, come la relazione tra madre e figlio, tra sofferenza e speranza, tra morte e vita. Anche se la *Pietà* tratta queste tematiche in una precisa visione teologica e cristologica con radici medievali, l'atto del guardare queste

tensioni e la loro capacità di coinvolgimento sembrano superare le barriere culturali. Nel passaggio del tema iconografico tra tradizioni religiose e culturali diverse, molti dei processi di significazione si perdono, altri si aggiungono. La formazione di una tradizione legata a questo soggetto è complessa, sicuramente non lineare; assume piuttosto la struttura di una rete intricata di riferimenti reciproci e intermediali. Il tema medievale della *Pietà* con il suo potenziale emotivo è al centro di molteplici letture.

La messa in scena di motivi storico-religiosi nel mondo contemporaneo invita a prestare attenzione a queste riprese frammentate, contrastanti, sorprendenti o banalizzanti di una tradizione che è molto presente e attuale nell'immaginario collettivo della nostra società. La trasmissione di un tema così centrale si realizza attraverso l'appropriazione attiva della composizione; è grazie a questo lavoro di adattamento che la *Pietà* mantiene la sua forza nel passaggio tra generazioni, stili, temi e ambiti religiosi e culturali.

PARTE SECONDA
QUESTIONI



LUOGHI “ALTRI” NELLO SPAZIO PUBBLICO: RISPONDERE ALLA DIFFERENZA, MEDIARE LE DIFFERENZE

CARLA DANANI

Possiamo cercare di comprendere la città considerandone i suoi molti aspetti, da molte prospettive e secondo riferimenti temporali differenti, di certo si può dirne come un luogo: un evento che accade offrendo condizioni di possibilità all'esistenza di coloro cui accade, che si configura con i tratti della relazionalità, nella risonanza che provoca, consente, riceve. Nel proprio accadere ogni luogo è intessitura di dimensioni molteplici (spaziale, temporale, naturale, sociale, culturale...)¹, che prendono forma l'una con- e attraverso l'altra, segnate ciascuna dal conflitto delle interpretazioni, delle appartenenze e delle scarsità ma anche dalle tracce di rapporti fecondi che generano rinnovate aperture. L'evento di luogo non lo si può quindi ridurre a mero sfondo sul quale gli accadimenti si svolgono, va inteso piuttosto come materia di cui le esperienze si costruiscono, sempre allocate e interrelate.

Tra i fenomeni persistenti che hanno dato forma alla città – configurazione dello stare insieme tra estranei che si articola come *urbs*, *civitas* e *polis* – non possono essere trascurati quelli religiosi², che nel tempo lungo della storia hanno segnato in molti modi il paesaggio e la sua gestione³, in una dialettica talvolta conflittuale tra pubblico e privato, tra visibile e invisibile, tra sensibilità e poteri.

1 Cfr. A. SNODGRASS, *Architettura, Tempo, Eternità*, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 1: «Le forme dell'ambiente costruito – edifici, insediamenti, paesaggio – non sono sempre e dovunque determinate esclusivamente da “solidità, utilità e bellezza”, ma sono anche regolate da significati: in molte tradizioni è il simbolismo a dettare la composizione, la collocazione, l'orientamento, la geometria, la proporzione, la decorazione dell'architettura».

2 Cfr. C. DANANI, *Religioni e spazio pubblico: prender forma di spazi*, in “Filosofia e Teologia” (2014), n. 3, pp. 507-527

3 Cfr. E. BOILLET – L. FELICI, *Dis/simulazione e tolleranza religiosa nello spazio urbano dell'Europa moderna*, Claudiana, Torino 2020.

In Europa e in America, negli anni recenti, in un contesto post-secolare di laicizzazione della società da un lato e di crescente pluralismo culturale e religioso dall'altro, si stanno sviluppando alcune iniziative che, rispondendo all'affacciarsi di nuovi modi della sensibilità religiosa, danno ad essi "forma di spazi" proponendo e consentendo esperienze di luogo inedite. Pensiamo, nelle loro differenze, alla *Haus der Religionen – Dialog der Kulturen* a Berna in Svizzera, alla *House of One* in costruzione a Berlino in Germania, ma anche alle "stanze del silenzio" e alle "stanze dei culti"⁴ collocate in contesti pubblici di grande transito come gli aeroporti, o comunque di frequentazione plurale come ospedali e carceri.

In Italia è del 2008 la prima struttura di questo genere, lo *Spazio dello Spirito* all'Ospedale pediatrico Meyer di Firenze: una grande sala circolare piena di luce e di silenzio, intesa come "aperta a tutti i culti, alla meditazione e alla riflessione laica", con il lato destro dedicato ai culti cristiani (cattolico, ortodosso, evangelico) e quello sinistro al culto islamico e a quello ebraico. Ogni nicchia è caratterizzata dagli elementi simbolici tipici di ciascuna confessione, mentre uno spazio circolare, modulabile grazie a delle quinte che scorrono, si caratterizza per una grande parete bianca⁵.

Famosa, oltreoceano, a Houston nei pressi della St. Thomas Catholic University, la *Cappella Rothko*⁶, fondata da John e Dominique de Menil, progettata dagli architetti Philip Johnson, Howard Barnstone ed Eugene Aubry, e così chiamata per i 14 murali di grandi dimensioni commissionati per l'interno a Mark Rothko

4 Le prime sono luoghi di raccoglimento e di riflessione non connotati da simboli, le seconde invece sono progettate per accogliere le più diverse religioni (i simboli religiosi, qui, sono a disposizione di quanti li richiedono, conservati in spazi dedicati), cfr. <https://www.comune.milano.it/-/diritti.-siglato-oggi-il-patto-di-collaborazione-per-la-promozione-delle-stanze-del-silenzio>.

5 Cfr. <https://www.meyer.it/images/pdf/utilita-spazio-dello-spirito.pdf>.

6 Cfr. <http://www.rothkochapel.org>, la Cappella interpreta anche un attivo ruolo culturale: «Since its founding in 1971, the Rothko Chapel has operated at the vanguard of social justice, hosting symposia for scholars, activists and religious leaders from around the globe to engage in discussions on issues affecting human rights, and to work towards a culture of mutual understanding».

dai de Menil nel 1964. Tutte le tele hanno toni scuri, tanto da sembrare a prima vista tutte nere, ma in realtà i colori presenti sono anche viola e marrone e un pannello accenna a una zona rossa. Quando la cappella fu inaugurata, nel 1971, un anno dopo il suicidio di Rothko, parteciparono alla cerimonia le principali cariche della chiesa cattolica, ebrea, buddista, musulmana, protestante e greco-ortodossa: seppur consacrata al rito cattolico, nella cappella sono presenti i testi sacri delle maggiori religioni del mondo, mentre vi sono assenti immagini che potrebbero far riferimento ad una religione specifica. La pianta è ottagonale, come gli antichi battisteri medioevali, e c'è un solo punto luce, dall'alto, mentre le pareti sono senza finestre. Tutto sembra alludere che a far da finestre siano le tele. Affacciano sul mistero: niente di determinato emerge, ma la loro oscurità non è senza colore. All'esterno della Cappella, posizionato su una vasca, si trova il *Broken Obelisk* di Barnett Newman, dedicato a Martin Luther King: un obelisco non solo spezzato ma capovolto, retto da una tangenza che sorprende e desta meraviglia, rinviando a una trascendenza che la morte, chiamata in causa, non fa tacere.

Un progetto interessante è *Friday Saturday Sunday*⁷, degli architetti Dan Leon, Matthew Lloyd e Shahed Saleem, presentato dal RIBA Journal nel dicembre 2011: non prevede un'area come quelle che si possono trovare negli ospedali e negli aeroporti, ma un unico spazio che contiene una chiesa, una sinagoga e una moschea. L'idea è che le tre fedi abramitiche abbiano una storia di tolleranza e coesistenza più consistente delle loro vicende di conflitto, e che esista tra loro una serie intrecciata e simbiotica di relazioni: uno stesso spazio di culto, perciò, può incorporare le esigenze liturgiche di base di ognuna. La chiesa ha una navata, l'altare, il fonte battesimale; la sinagoga ha un *bimah* e un'arca (e posti, su lati separati, per uomini e donne; se usati dagli ebrei ortodossi, sono possibili altri posti a sedere); la moschea si volge verso la Mecca, ha un *MIHRAB* centrale e separa la sala di preghiera per uomini e donne. Il venerdì l'edificio può essere una moschea, una sinagoga il sabato e una chiesa la domenica, mentre durante il resto della settimana potrebbe essere aperto a tutta la comunità per la riflessione e la preghiera ma anche per l'incon-

7 Cfr. <https://squarefeetarchitects.co.uk/fss>.

tro. È stato pensato per Regent's Park a Londra in occasione dei giochi olimpici, ma per essere utilizzabile anche in altre città, ad esempio in contesti temporanei come i festival.

La specificità di questi luoghi, che non derivano da operazioni di sacralizzazione dello spazio ma si offrono come “altri” dall'ordinario⁸, cercando di significare la possibilità di un'esperienza nel timbro del silenzio e della contemplazione, sta nel loro esprimere – in modi diversi – l'attestazione di pluralità che oggi abita lo spazio pubblico, rinviando alla compostibilità di differenti modi dell'esistenza in senso ampio spirituale e anche, in alcuni casi, esplicitamente religiosa. Si offrono così, a propria volta, come chiave ermeneutica per leggere l'abitare contemporaneo, come uno squarcio da cui cercare di comprendere come vengano a reinterpretarsi la dimensione spirituale e religiosa, il possibile rapporto con il sacro, la convivenza tra differenze.

Le esperienze di Berna e Berlino sono, in tale contesto, particolarmente interessanti in primo luogo perché non riguardano la sola scala architettonica o edilizia, ma quella urbana. Riorganizzano l'ambito complessivo di un quartiere, possiamo dire che qualificano la città stessa; chiamano inoltre in causa in modo esplicito una dimensione comunitaria: non si riferiscono solo ai singoli fedeli o ai cittadini, ma protagoniste sono le confessioni religiose che si rivolgono alla società nel suo complesso. Si connettono a queste caratteristiche due rilevanti aspetti di contenuto: entrambe si propongono, volutamente, come esperimenti sociali e civici e mettono a tema esplicitamente la questione della convivenza nel gioco delle pluralità e delle differenze. Pur in un contesto molto eterogeneo di costruzione anche di muri e di manifestazioni razziste, la città europea contemporanea mostra qui un'intenzionalità performativa in direzione contraria rispetto

8 Cfr. E. BIANCHI, *Discorso di apertura del convegno*, in: G. BOSELLI (a cura di), *Abitare celebrare trasformare*, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 2018, pp. 7-14. Egli osserva che «uno spazio, un edificio cristiano non potrà mai essere lo spazio di una moschea o di un tempio buddhista. Anche questi spazi o edifici sono “altri”, ma ognuno ha un'alterità propria, che non può essere ridotta a un preteso sacro comune a vie religiose diverse. [...] occorre che l'architetto faccia attenzione alla fede narrata e a come la gente è capace di viverla e di celebrarla non in uno spazio e in un edificio, ma con lo spazio e con l'edificio» (p. 8).

ai paradigmi narrativi che interpretano le religioni come fattori di divisione e intolleranza. Si tratta di luoghi con una caratterizzazione molto specifica, fuori dell'ordinario: luoghi "altri" che sono "luoghi della memoria" storico-religiosa, ma anche "luoghi di prolessi" perché «prefigurano le realtà ultime, l'umanità pienamente rinnovata e riconciliata»⁹. Anche per questo aspetto promettente si tratta allora di comprenderne più a fondo le condizioni di possibilità, i percorsi, le difficoltà, le possibili esternalità negative. La riflessione richiama così alla responsabilità di cui i nessi tra luoghi e modi di vita investono ciascun essere umano come abitante: essere *capable*¹⁰ che vive *del* mondo, attivo e trasformativo nell'intreccio dei vincoli e delle condizioni socio-spazio-temporali dell'esistere.

1. *La Haus der Religionen – Dialog der Kulturen a Berna*

La *Haus der Religionen – Dialog der Kulturen*¹¹ ha una denominazione di per sé intenzionalmente programmatica: coniuga parole chiave come casa e dialogo con il plurale religioni e culture. Il lemma "casa", di certo molto complesso, suggerisce che il legame è ritrovato in un ricorrere di familiarità in cui si può stare a proprio agio, da cui si genera e in cui si protegge ogni differenza. "Dialogo", a propria volta, significa un incontrarsi voluto, dinamico, rispettoso, creativo. Prende origine, così, un luogo che si offre come esercizio e promozione di pratiche di mondi di vita all'insegna della relazione riconoscente. L'obiettivo espresso va al di là della costruzione di una convivenza pacifica tra le confessioni religiose che l'hanno costruito. Come viene dichiarato: «Als Labor des Zusammenlebens laden wir alle Interessierten – auch Menschen, die sich selbst nicht religiös verorten

9 A. RUSSO, *Lo spazio sacro nella città interretnica*, in "Rassegna di teologia" (2007), n. 48, pp. 403-420, qui p. 415.

10 Il riferimento va, ovviamente, a P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (1990) e Id., *Parcours de la reconnaissance* (2004)

11 Per riflessioni molto puntuali su questo luogo cfr. D. PEZZOLI-OLGIATI, *Difference and contested Public Space*, in T. WYLLER, D. PEZZOLI-OLGIATI, S. KNAUSS, H.-G. HEIMBROCK, H.-J. SANDER, C. DANANI, *Religion and Difference. Contested Contemporary Issues*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2020, pp. 15-44.

– ein, mit uns über die Grenzen von Religionen, Sprachen und Kulturen hinweg den Dialog auszuprobieren und zu pflegen»¹². Si propone quindi a chiunque sia interessato, anche coloro che non si autointerpretano come persone religiose, come un luogo dove sperimentare tentativi di relazione attraversando i confini tra religioni, lingue e culture.

La struttura non è qualcosa a sé, ma fa parte del centro poli-funzionale Europaplatz, che riunisce diverse funzioni (appartamenti, locali amministrativi, spazi commerciali e ristoranti) in un complesso di dieci piani. La *Haus* ne è, appunto, una porzione; composta di due piani e con accesso dalla piazza occupa circa il 20% dell'intero volume. È stata inaugurata nel 2014, dopo un percorso ventennale¹³.

Il centro della *Haus* è uno spazio per il dialogo e attorno ad esso sono raggruppati, sui due piani, un tempio, una chiesa, una moschea, una *dergâh* alevitica e un centro buddista. La comunità ebraica, i Sikh e i Bahai, che a Berna disponevano già di altri luoghi di culto, pur non avendo previsto qui un proprio spazio, partecipano alla programmazione delle attività culturali come associati.

La pagina web presenta la *Haus* come un tentativo unico: otto comunità religiose che praticano la convivenza sotto uno stesso tetto e in dialogo con la sfera pubblica. Lo spazio di ritrovo per le famiglie e per i giovani, dove vengono allestite mostre e si tengono conferenze e attività di formazione e discussione, tavole rotonde e attività culturali di vario genere, è considerato il “cuore”; qui c'è anche il ristorante Vanakam, aperto al pubblico e non solo ai frequentatori del centro, con la sua offerta culinaria che presta attenzione alle prescrizioni alimentari che derivano dalle diverse tradizioni religiose.

Si tratta quindi di un luogo costituito da molte stratificazioni: ha una dimensione che riguarda la vita intracomunitaria di ciascuna comunità religiosa che ha qui il proprio spazio per il culto

12 Cfr. il sito, cit.

13 È costata 75 milioni di franchi svizzeri. Per informazioni dettagliate cfr. il sito web <https://www.haus-der-religionen.ch> (accesso 11 settembre 2020). Cfr. anche J.S. WIDMER, *Das Haus der Religionen in Bern*, in: M. KLÖCKER – U. TWORUSCHKA (eds.), *Handbuch der Religionen*, Westarp Science Fachverlage, Hohenwarsleben 2017, EL 51, pp. 1-15.

(il rapporto con la propria storia e la tradizione, le relazioni tra i fedeli ma anche tra loro e chi in qualche forma li guida o li rappresenta); ha anche una dimensione intercomunitaria, perché ogni comunità si trova a dover stabilire qualche tipo di relazione con le altre; e inoltre – come elemento della città – ha una dimensione extracomunitaria: sia per il suo rapportarsi, quale centro per i culti, anche con coloro che non si autodefiniscono come religiosi, sia per l'interazione complessiva con l'ambiente urbano.

Data una natura così complessa, come perseguire quell'obiettivo programmatico? La via passa attraverso la condivisione, ovvero «aus dem friedlich neben einander Leben, miteinander essen und in den Eingangshallen aneinander vorbei gehen»: attraverso la pratica della prossimità conviviale, la pedagogia dell'incontro, l'essere fianco a fianco gli uni accanto agli altri, si potrebbe dire.

L'iniziativa è stata oggetto di alcune voci critiche: c'è chi ha osservato che tra i frequentatori della *Haus* non manca una certa omofilia, per cui le persone cercano di stare, anche per il pranzo, con chi è coetaneo e chi già si conosce; qualcuno ha rilevato che i giovani passano il tempo a chattare tra loro nella propria lingua madre e vivono la pratica religiosa in modo convenzionale, per nulla più profondo della maggior parte della popolazione svizzera. Ha ben poco a che fare tutto ciò, obiettano i detrattori, con il dialogo tra le culture e con l'integrazione. Viene anche sollevato il dubbio che l'integrazione avvenga non tanto in virtù della dimensione religiosa, quanto nonostante questa. Alcune critiche, va rilevato, sono sviluppate invece nel quadro di una considerazione generale secondo la quale chi aderisce ad una religione – a qualsiasi tradizione appartenga – lo fa per proprio interesse, il che è legittimo ma non deve comportare sovvenzioni da denaro pubblico¹⁴. Al di là dei commenti negativi o scettici rispetto alla mission che l'*Haus* si è data, allora, qui la questione con cui si ha a che fare è un'altra: le attività vengono ricondotte ad una radi-

14 Cfr. «Wer sich seiner Religion widmet – ob aus schweizerischer oder anderer Tradition – tut das aus Eigeninteresse; das ist legitim, aber es soll nicht durch öffentlich Gelder gefördert werden» (*Haus der Religionen. Multi-Reli im Integrationspelz*, 11. Dez. 2014 / 15:46 Uhr, in: "news.ch", <http://www.news.ch/Multi+Reli+im+Integrationspelz/647208/detail.htm>, consultato il 12.10.2019).

ce religiosa, ma ciò che pertiene a questa è inteso come un fatto privato e, quindi, non si riconosce ad esse alcuna legittimità a svolgere un ruolo nella sfera pubblica (il che non comporta immediatamente ricevere delle sovvenzioni).

A ben vedere, tuttavia, è già lo stesso accadere di luogo ad annullare qualsiasi possibilità di confinamento nella mera privatizzazione: l'*Haus* si erge nella trama di una città nel cuore d'Europa, significando "oggettivamente", oltre la sfera della coscienza personale, diversi modi di interpretarsi dell'esperienza religiosa. Il prender forma di spazi intenzionalmente intesi per la socializzazione dell'esperienza rafforza questo suo essere elemento della sfera pubblica, prima ancora che se ne considerino le modalità che, nel caso della *Haus*, si dirigono intenzionalmente ad una interlocuzione esplicita. Essa può essere intesa, allora, come fattore mediale tra sfera dell'intimità della credenza e ambito pubblico: contribuisce, attraverso linguaggi di impronta culturale, sociale ed economica, al costruirsi di un certo stile di socialità¹⁵.

È già il suo accadere come luogo ad articolare questo ruolo di mediazione, alle diverse scale e per le diverse stratificazioni relazionali che, come si è detto, vi si intrecciano, secondo i diversi modi in cui strutturano le condizioni di possibilità dell'esperienza: forme spaziali, immagini, parole, pratiche.

Rispetto alle forme spaziali possiamo, ad esempio, leggerne le tracce nelle disposizioni all'interno dell'edificio complessivo. La chiesa cristiana, la *dergâh* e la stanza di meditazione buddista (accompagnata dal monastero) sono collocate su due piani, le une sopra le altre, invece il tempio ebraico e la moschea occupano una porzione da terra a tetto: per essi, infatti, l'asse verticale gioca un ruolo fondamentale, il luogo per il culto deve avere un contatto materiale e simbolico con la terra e con il cielo, mentre per le prime questo non è rilevante. Quando venne decisa la distribuzione, perciò, si convenne che questi fossero i termini, ed essa esprime questa condivisione. La mediazione avviene anche, in molti modi, rispetto all'ambiente urbano: e la si legge ad esempio nell'elemento materico del vetro della facciata, che invita chi è fuori a guardare dentro e chi è dentro a guardare fuori, vetro

15 Cfr. K. KNOTT, *The Location of Religion. A Spatial Analysis*, Durham, Acumen 2005.

tramato da una filigrana di forme irregolari, che scompone – in modo irrisolto – diversi simboli¹⁶.

A livello dei rapporti intracomunitari, invece, si può ricordare una vicenda emblematica raccontata da David Leutwyler, fino al febbraio 2021 direttore amministrativo dell'*Haus* e cristiano riformato, a proposito dello spazio di culto cristiano, tutto bianco, condiviso da 9 gruppi tra cui i metodisti, la chiesa morava e quella etiopie ortodossa: «In molte comunità cristiane nel mondo si tolgono le scarpe, quando si entra in chiesa, poiché in *Esodo* 3, nella storia del pruno, si dice che quello è un luogo santo e ci si tolgono i calzari. A questo passo si riferisce appunto la comunità etiopie-ortodossa, quando afferma che non possiamo calpestare un luogo cristiano con le scarpe. In altre confessioni cristiane, invece, si tengono ai piedi. Non si poteva far altro, quindi, che discuterne insieme e trovare una soluzione pragmatica. La chiesa ortodossa ha fatto allora un gesto di tolleranza: tollera che altri entrino con le scarpe e poi puliscano, prima che loro svolgano il proprio culto. Questa è semplice tolleranza. Non è che io ne sia del tutto soddisfatto, ma va bene così. Anche qui nella casa accade di dover sopportare qualcosa che non corrisponde del tutto a ciò che si vorrebbe»¹⁷.

La convivenza tra differenze nella *Haus* – ovvero le relazioni intercomunitarie – ha portato delle trasformazioni anche in relazioni intracomunitarie, ad esempio all'interno della comunità Hindu, vere innovazioni rispetto al modo tradizionale di intendere i ruoli: qui infatti il sistema delle caste non vige e, inoltre, alcune donne sono state nominate sacerdotessa, cosa problematica per l'Hinduismo tradizionale e i conservatori.

Se il ruolo di mediazione del luogo si gioca quale evento di incontri potenzialmente trasformativi, il conflitto va considerato come un fenomeno non solo del tutto accettabile, ma anche positivo, in quanto modalità di confronto che previene la violenza, articolandosi su qualcosa su cui si diverge, secondo un riconosci-

16 Si tratta dell'opera d'arte di tre artisti: Nika Spalinger, Daria Tchapanova e Hanspeter Bisig.

17 Cfr. S. von Schenck, *Haus der Religionen in Bern. Die Konflikte der Welt bleiben nicht vor der Tür*, in "Deutschlandfunk Kultur", 16.12.2028, https://www.deutschlandfunkkultur.de/haus-der-religionen-in-bern-die-konflikte-der-welt-bleiben.1278.de.html?dram:article_id=435891 (traduzione mia, accesso del 14.10.2019).

mento reciproco che non cerca la soppressione dell'altro ma un accomodamento accettabile. Certo, possono anche aprirsi conflitti importanti, in particolare nelle relazioni intercomunitarie¹⁸, ma la mediazione spaziale si offre come occasione di conflitto e, allo stesso tempo, della sua possibile negoziazione: in fondo la realizzazione della *Haus*, l'accadere di questo luogo, è già una risposta, un risultato, che pure continuamente *si fa* nei modi in cui è abitato e in cui abita la città e l'intero contesto europeo.

2. La House of One, a Berlino

Il motto della *House of One*, in costruzione, è “tre religioni, una casa”. Il progetto nasce nel 2006 a Berlino, nella zona est, e si colloca nella centrale Petriplatz¹⁹, un'area tra quelle di più antico insediamento a Berlino – anzi il luogo di origine, si può dire, della città di Berlino, chiamato Cölln – circondata da un'ampia strada trafficata e da grandi edifici residenziali prefabbricati eretti al tempo della DDR. Nel gennaio 2018 venne inaugurato un primo padiglione, provvisorio, oggi smontato per far spazio alle indagini archeologiche (necessarie perché l'area è quella su cui sorse la prima chiesa di Berlino) propedeutiche alla posa della prima pietra, originariamente prevista per il 14 aprile 2020: ovvero nell'anniversario della prima, a Berlino nel 1783, dell'opera di Lessing *Nathan il Saggio*²⁰. «A Berlino, dove un tempo l'emancipazione

18 Accade che i musulmani turchi trattino gli aleviti curdi come fossero una setta: per questo motivo, tra l'altro, non frequentano la *House*, cfr: [ivi](#) (accesso del 14.10.2019): ma queste non sono relazioni conflittuali perché non c'è un vero confronto ma piuttosto il rifiuto della relazione. Nella concettualizzazione del conflitto qui offerta, che fa riferimento ai lavori di Daniele Novara e del Centro PsicoPedagogico per la Pace e la Gestione dei Conflitti, la guerra non può essere intesa come un conflitto.

19 L'edificio si innesterà sulle fondamenta della chiesa neogotica di St. Petri, ultima stratificazione di una serie di chiese distrutte e ricostruite, a partire dalla prima antica costruzione gotica del 1230; le sue fondamenta erano state coperte con uno strato di cemento e, fino all'apertura degli scavi archeologici nel 2006, qui sorgeva un parcheggio.

20 Ovviamente è significativo che la data facesse riferimento all'opera *Nathan il Saggio*, il dramma di Gotthold Ephraim Lessing che descrive gli intrecci di biografie e eventi che portano un mercante ebreo, Nathan, il sultano sالدادino e un templare a incontrarsi e rispettarsi oltre le differenze religiose.

religiosa e l'Illuminismo divennero un progetto europeo grazie all'amicizia tra Lessing e Moses Mendelssohn, dove nel 1989 la "cortina di ferro" cadde per il potere delle parole e il potere della resistenza non violenta, la *House of One* sarà un luogo dove la convivenza delle religioni è vissuta pacificamente, in grande apertura e apprezzamento della diversità»: così si apre il sito web dedicato alla *House of One*²¹.

Come spiegano i progettisti²², l'impulso è venuto dalla comunità protestante di Berlino, a cui appartiene l'area in cui dovrebbe realizzarsi il progetto; il concorso è stato bandito invece da un'associazione formatasi su iniziativa di un sacerdote, Gregor Hohberg, il quale ha coinvolto da subito altre comunità religiose presenti in città, quella islamica e quella ebraica, con le quali un dialogo "interreligioso" era già in atto da tempo. Un altro impulso è venuto dalle autorità cittadine di Berlino. Sia l'imam Kadir Sanci, che è anche il direttore di un centro interculturale che ha sede a Berlino, sia il rabbino Tovia Ben-Chorin sin da subito si sono dimostrati interessati all'iniziativa. I progettisti fanno notare che il dialogo tra i rappresentanti delle comunità era già in atto da anni, ma solo nel momento in cui si è concretizzato in "progetto" la cittadinanza berlinese e i fedeli delle diverse confessioni hanno iniziato a manifestare davvero interesse verso di esso.

Questa osservazione è molto interessante, offrendo un indizio importante della capacità dei luoghi di essere condensazione di idee e sensibilità: il prender forma di spazio concede stabilizzazione, presenza, configurazione e rende riconoscibili, facendole diventare in parte determinate, concrete, categoriali, le domande anche più profonde. Dar forma di spazio è un'opera di traduzione che conferisce ai significati un'esistenza percepibile ai sensi, espressiva in qualche modo di fronte a chiunque anche se inoggettivabile e inafferrabile nella sua completezza.

21 Il documento fondamentale della *House* è una Carta che è stata adottata l'11 ottobre 2011, <https://house-of-one.org/sites/default/files/downloads/2019charterofhouseofone.pdf> (accesso 20 settembre 2020): qui sono stabilite le basi teologiche e le linee guida della *House of One*.

22 Cfr. intervista all'arch. Simona Malvezzi, in "reset", 24.06.2014. Lo studio Kuehn Malvezzi è stato fondato a Berlino nel 2001 dagli architetti Simona Malvezzi, Wilfried Kuehn e Johannes Kuehn.

Verso il progetto della *House of One*, che pur intende esprimere un messaggio positivo di convivenza delle differenze, sono state sollevate alcune critiche. Qualcuno ritiene che il suo obiettivo – il dialogo tra le religioni – sia impossibile da realizzare poiché ognuna non può che difendere la propria verità. Una obiezione del genere non sembra tenere adeguatamente conto, però, che il dialogo è una forma di convivenza che si pratica sulla base del reciproco riconoscimento quali interlocutori degni, e consente di trovare modi di accordo sulla base di ragioni differenti, anche accettando che restino aree di disaccordo. Peraltro si può difendere la verità a cui si aderisce – che se è verità, non è mai “la propria verità” – e considerare la credenza incontrovertibile, senza per questo ritenere di disporre di tutta la verità, lasciando così spazio ad altro e ad altri.

Un'altra obiezione sottolinea, invece, che un limite intrinseco deriva dall'aver pensato il progetto solo per queste tre comunità religiose e non anche per le altre che, seppur minoritarie, sono presenti in una grande città come Berlino. A questo proposito i progettisti ricordano che appunto l'idea è di rappresentare le tre religioni monoteiste che sono presenti da più tempo a Berlino, poiché non solo sono una realtà demografica lì molto forte, ma hanno plasmato e stanno definendo uno dei volti della Berlino del ventunesimo secolo, crocevia di culture e fedi che si incontrano e convivono. Affermano anche che l'edificio vuole essere comunque uno spazio aperto a tutti, dal buddista al laico in cerca di raccoglimento e studio. Pur riconoscendo tali buone intenzioni non si può non rilevare, però, che ci si ritroverà, qui, in uno spazio affatto neutro o plurale. È vero che è prevista una grande sala centrale alla quale si accede direttamente dall'entrata principale del complesso, di forma circolare, dove saranno organizzate conferenze e dibattiti²³, ma a partire da qui si potrà accedere a tre luoghi di culto del tutto specifici. Questa *agorà*, quindi, assume una valenza comunicativa ben differente per i credenti che hanno qui i propri luoghi di culto e per quelli “diversamente credenti”. Tre sono le esperienze possibili proposte: certo troppe ad avviso

23 Più in alto ci sarà la biblioteca, mentre in cima all'edificio, a sovrastare la grande sala, è prevista una sorta di grande loggia urbana dalla quale si potrà vedere tutta Berlino.

dei tradizionalisti integralisti di tutte le religioni, troppo poche per tutti coloro che vi leggeranno una esclusione. La *House of One* corre il rischio, insomma, di poter essere interpretata come una sorta di patto interno alle chiese dei tre monoteismi per affermare una supremazia escludente le altre religioni, come il segno di una triplice alleanza che si propone, con tutta la propria potenza, quale unico interlocutore religioso nella sfera pubblica. È un grosso rischio: la buona intenzione di offrire il segno della convivenza possibile potrebbe trasformarsi nella pratica, o nel messaggio, di una convergenza *ad excludendum*. E poiché i luoghi hanno una forza semantica al di là delle intenzioni per cui sono costruiti, saranno importanti i contrappesi comunicativi che verranno individuati perché la *House of One* esprima per tutti un messaggio di convivenza riconoscente, indichi per tutti un "andare insieme, cercare insieme" che non chiede di rinnegare le proprie tradizioni e coinvolge anche credenti in altre religioni e non credenti. Dovranno essere modalità sostenute e aggiornate nel tempo, per essere sempre in pari con la forza performativa della presenza stabile della costruzione.

Dal punto di vista semantico, peraltro, è interessante che dall'esterno non si comprenda esattamente la natura dell'edificio: volutamente non ci sono elementi che richiamino in maniera evidente la simbologia delle tre religioni, non ci sono campanili, né minareti, e la costruzione, realizzata interamente in mattoni all'interno e all'esterno, darà l'impressione di un blocco unico, di un monolite, scavato al suo interno²⁴. Il ruolo mediale di questo

24 Nel bel libro M. GIAMMETTI, *Forma e Riforma/e. La rivoluzione culturale del progetto di spazi per la preghiera dall'Ottocento ad oggi*, Arthink Editions, Latina 2018, troviamo una strutturazione della ricerca secondo due ipotesi di lavoro: *disperdere* i simboli iconografici tradizionalmente affidati a pittura e scultura, quale condizione per la reciproca accettazione tra i componenti delle assemblee delle tre confessioni abramitiche, ed usare solo la luce e il vuoto per esprimere l'idea dell'irruzione del sacro; «*non ridurre* chiesa, moschea e sinagoga ad uno, ma esprimere le differenze non attraverso la forma dell'aula, ma attraverso le diverse disposizioni che assume ciascuna comunità in preghiera. Le due ipotesi non sono contrapposte, anzi si intrecciano e si supportano vicendevolmente, cercando di esprimere un approccio innovativo al rapporto tra architettura e liturgia attraverso la relazione tra la forma dello spazio e la forma simbolica della struttura aggregativa delle comunità durante la preghiera» (p. 87). Giammetti ricerca quindi le marche distintive di ciascuno dei tre spazi non nello stile

luogo sembra esprimersi, quindi, quasi in modo duplice: con un risvolto più immediatamente pubblico-istituzionale, di impronta complessivamente omogenea, ed un aspetto intercomunitario più articolato, diversificato, dinamico.

In un tempo come il nostro, che indulge a trovare negli integralismi la risposta a molte difficoltà e insicurezze, si deve riconoscere che il progetto è uno sforzo che ha l'importante valenza immediata di richiamare alla possibilità di convivenza pacifica e rispetto, non nell'indifferenza ma nella ricerca di comprensione reciproca. A questo proposito è di buon auspicio uno scorcio del dialogo tra Andreas Nachama, Gregor Hohberg e Kadir Sanci riportato in un'intervista a cura di Marco Ventura²⁵. Si rileva che tra loro hanno anche discussioni su questioni religiose, che sono questioni difficili e rispetto alle quali, come osserva padre Holberg, «la parola conclusiva spetta a Dio. Questo ci rende umili – afferma – verso le altre tradizioni». L'imam Sanci aggiunge: «Nell'islam *fiqh* è un termine molto importante. Se ti sei perso... *fiqh* è la legge islamica. *Fiqh* significa comprensione. Questo vuol dire che devi capire la parola di Dio e riflettere. Dobbiamo restare umili. Sei solo una persona che cerca di capire l'intenzione di Dio. Non basta dire: questa è la parola di Dio, e dunque questo è assoluto. No. Io sono la persona che cerca di capire la parola di Dio. Questo atteggiamento rende possibile il ritrovarci insieme. Sono sicuro di essere sulla via giusta. Ma devo lasciare la porta aperta, perché sono solo un uomo. Sono... come si dice *fehlbar*? [...] Posso commettere errori. Posso fraintendere».

3. Prospettiva

I luoghi “altri” sono quindi mediazione simbolica²⁶ – alcuni di quelli che abbiamo visto sono esplicitamente anche mediazioni

(l'arte di trasformare la materia in simbolo) ma nel carattere (la capacità dello spazio di accogliere i singoli fedeli o la comunità in preghiera).

25 Cfr. *Una casa per tre religioni*, intervista a cura di M. VENTURA, in: “la Lettura”, 28 gennaio 2018.

26 Cfr. R. TAGLIAFERRI, *Lo spazio architettonico nell'esperienza religiosa. La mediazione spaziale della fede nel quadro della ritualità*, in A. PIVA, *La città multi-etnica*, Marsilio, Venezia 1995, pp. 48-67, ora in R. TAGLIAFERRI, *Sag-*

ecclesiali – la cui specificità è di rendere possibile l'esperienza religiosa, ovvero l'esplosione della Differenza. Sono pensati, nelle loro peculiarità, per attivarsi in particolare attraverso l'azione rituale, e non devono correre il rischio di distruggere, nel mediare, la possibilità di quell'esperienza. Il modo di fare questo, per i luoghi di cui abbiamo parlato, si arricchisce di una ulteriore tensione mediale: tra le differenze che costruiscono la città contemporanea; di nuovo, si tratta di rendere possibile il rapporto, non di risolverlo annullandone i termini.

I "luoghi altri" sono un sistema di comunicazione in rapporto a qualcos'altro e a qualcun altro, organizzano l'ambiente, instaurano una relazione con il tempo, operano un certo modo di far spazio ad altro, e quindi dell'accogliere, oppure di occupare spazio, e quindi dell'affermar-sè²⁷. Possono dire dell'intenzione di uniformare o di riunire, di un raccogliersi escludente o ospitale: sono anche un modo di autocomprendersi e di raccontarsi rispetto a ciò che si vuole e si può diventare. I luoghi "altri", in questo senso, possono contribuire alla costruzione di una rinnovata alleanza degli esseri umani gli uni con gli altri, con il mondo, con il divino: sono il *là* dove intenzionalità utopica e attesa escatologica possono lavorare.

Ci sono esperienze nuove in corso: meritano attenzione e cura, anche critica ma costruttiva, perchè davvero questo nostro tempo ha bisogno di tentare strade nuove che costruiscano ponti, tentino cuciture, provvedano a riparazioni.

gi di architettura e di iconografia dello spazio sacro, Edizioni Messaggero, Padova, 2011, pp. 88-102.

²⁷ Il bel volume di D. BANON e D. DERHY, *Lo spirito dell'architettura*, Qiqajon, Magnano (BI) 2014, esprime l'antitesi proponendola attraverso la lettura di due modelli presenti nella Bibbia: *migdal* – la torre (di Babele), e *miškan* – il tabernacolo.



LA “CITTÀ SANTA” NELLA TRADIZIONE EBRAICA

MASSIMO GIULIANI

Secondo la tradizione ebraica le città sante, ovvero le città che godono di uno speciale legame con la *qedushah* – la santità – sono quattro: *Chevron/Hebron*, perché è il luogo in cui vissero e furono sepolti i patriarchi e le matriarche (ancor oggi luogo di pellegrinaggio per ebrei e musulmani); *Tiberiade*, città di fondazione romana ma che dal II secolo dell'era volgare ospitò il *sanhedrin*, il sinedrio, e qualche secolo dopo fu centro di studi di Torà eccellente al punto di dar vita al Talmud Yerushalmi (che, a dispetto del nome, fu codificato a Tiberiade e non a Gerusalemme) e al sistema vocalico detto masoretico; *Safed/Sfat*, già luogo sacro per la memoria di Shim'on bar Jochai, che dal XVI secolo diventa la città dei qabbalisti, centro simbolico della mistica ebraica in terra di Israele. Infine – lasciata ultima per non oscurare le altre, ma di gran lunga la più importante – quella davvero unica, la città santa per antonomasia, chiamata dalle Scritture e dalla liturgia sinagogale *'ir ha-qodesh*, la “città del Santo”, *Gerusalemme* o *Jerushalaim* in ebraico, dall'etimologia incerta ma popolarmente interpretata come “città della pace” o “fondazione integra”, cui fanno eco numerosi salmi in quanto inni celebrativi di Sion, ad esempio il salmo 87: «Il Signore ha fondato la Sua città sui monti santi»; o il salmo 122: «Essa è costruita quale città salda e compatta»; o il salmo 48: «È la città del grande Sovrano» ossia Dio stesso.

1. *Gerusalemme tra storia e mito*

È il legame con il divino a costituire la dimensione sacrale di Gerusalemme; la storia e poi la teologia politica della tradizione biblico-rabbinica hanno connesso questo, un tempo, piccolo borgo montano (a 800 metri sul livello del mar Mediterraneo e 1200 metri sopra il mar Morto) con l'idea del Dio di Israele,

che qui avrebbe posto – *kyviakol*, se così si può dire – la sua residenza. Cristianesimo ed islam hanno ereditato questa concezione di Gerusalemme: in essa vi hanno collocato gli eventi fondamentali della vita del messia-profeta Gesù e l'episodio conclusivo dell'esistenza terrena del profeta Muhammad. È Gerusalemme che legittima il messaggio di questi due fondatori di religioni, non viceversa. Ma nell'ebraismo biblico e nel giudaismo rabbinico la città svolge un ruolo di lunga durata, teologicamente complesso e politicamente travagliato: essa è l'asse intorno al quale ruota l'azione di buona parte delle Scritture e risulta quasi impossibile parlare di Gerusalemme senza sconfinare in un'infinità di testi biblici e rabbinici che la vedono sempre al suo centro, sia fisico sia simbolico. Non senza alcuni paradossi, che vorrei qui almeno evocare.

Il mito di Gerusalemme entra nella storia ebraica poco più di tremila anni fa, con la conquista militare da parte di Davide, che era stato proclamato re dal profeta e ultimo giudice di Israele Samuele¹. Con il figlio di Davide e suo successore, Salomone, viene edificato un tempio destinato a diventare la gloria e il motore della vita sociale, religiosa, politica ed economica della tribù di Giuda, da cui il termine "giudaismo" ad indicare il popolo ebraico degli ultimi venticinque secoli circa. Biblicamente a questa città è connesso il ricordo della figura di Abramo, che vi incontrò il "re di giustizia" Melkhizedek e che qui avrebbe portato e legato Itzchaq/Isacco per il sacrificio; nei dintorni di Gerusalemme è ambientata la storia di Ruth, bisnonna del re Davide (e della discendenza messianica); qui tornò da Babilonia nel VI secolo il sacerdote e scriba Ezra per leggere pubblicamente la Torah, rinnovare l'alleanza con il Dio di Israele e ricostruire il secondo tempio. Non stupisce che l'auto-celebrazione di questo popolo coincida quasi sempre con l'esaltazione di questa città, e che da allora il popolo di Israele – fonti alla mano – non sia più riuscito a pensarsi senza questa città. La storia del sionismo tra XIX e XX secolo, fino ad oggi, ne è la riprova, e già solo questo fatto costituisce storicamente e teologicamente un *unicum*, che dà a pensare.

I destini di Israele e di Gerusalemme sono non solo incrociati ma imbricati in modo inscioglibile. Ciò è attestato dall'autoco-

1 Cfr. 2 Sam. 5-6.

scienza ebraica come si rivela nella letteratura rabbinica. Nel trattato della Mishnah *Kelim* I, 6-9 si descrive la santità del mondo intero attraverso dieci cerchi concentrici e, ovviamente, al centro v'è la terra di Israele, e via via concentrate in essa vi sono Gerusalemme, le recinzioni del tempio, le aree del santuario e del santo dei santi... Le mappe medioevali riflettevano questa concezione geo-spirituale del mondo, mettendo Gerusalemme al punto di convergenza e diramazione dei tre continenti allora conosciuti: Asia, Europa e Africa. Nel *midrash Tanchumah* leggiamo:

«La terra di Israele è posta al centro del mondo e Gerusalemme è al centro della terra di Israele. Il tempio poi sta al centro di Gerusalemme. È qui che la creazione [del mondo] ha avuto il suo inizio. Gerusalemme è l'ombelico della terra, è destinata a diventare la metropoli di tutte le nazioni, che saranno chiamate "figlie di Gerusalemme" ... È tradizione che Gerusalemme sarà ricostruita quando vi si raduneranno tutti gli ebrei della diaspora: se qualcuno ti dovesse dire che gli ebrei della diaspora si raduneranno a Gerusalemme e questa non sarà ricostruita, non credergli...».

Nel trattato talmudico *Ta'anit* 30b, dove si spiega il senso del digiuno e del lutto del 9 di Av a ricordo della distruzione di Gerusalemme, leggiamo:

«Ogni ebreo che faccia lutto per la distruzione di Gerusalemme avrà il merito di affrettare la sua ricostruzione e di partecipare alla gioia di quel momento, come è detto: "Gioite con Gerusalemme, siate felici con essa voi che avete fatto lutto per la sua distruzione"»².

Nondimeno e in modo paradossale, questa prospettiva ebraica sulla città resta ad un tempo israelo-centrica e aperta alle nazioni, materiale e metafisica, storica ed escatologica. Per il mondo ebraico religioso questa narrativa (*aggadah*) sulla sacralità di Gerusalemme si traduce in norme precise e vincolanti, in una condotta di vita (*halakhah*) tesa a tutelare la bellezza e la purezza di questa città le cui mura, oltre a proteggerla militarmente, la difendono simbolicamente come un *'eruv*, un confine sacro – un *limes* – delimitando giuridicamente, halakhicamente appunto, ciò che è permesso fare al suo interno o cosa è proibito, cosa è

2 Cfr. Is. 66,10.

conforme alla sua santità e cosa la contamina e la deturpa. Nella città, ad esempio, non possono esservi cimiteri e sepolture (ad eccezione di quelle regali e delle tombe di alcuni profeti), e persino i cortei funebri sono halakhicamente proibiti. Inoltre, come ricorda il rabbino e storico Ariel Toaff,

«non possono essere allevati animali da cortile come polli, galline e oche, oltre agli ovini e ai bovini e naturalmente ai maiali, che sono proibiti con grande severità. Gerusalemme deve rimanere una città senza pollai, stalle e porcili, affinché le sue strade, luogo di incontro di pellegrini e religiosi, rimangano sempre pulite e accoglienti e non siano trasformate in fetidi tratturi, percorsi ad ogni ora dalle mandrie e dalle greggi. L'*halakhah* vieta poi di coltivare ortaggi in città, per evitare il cattivo odore dei concimi... e proibisce che vi si installino fornaci, perché con il loro fumo potrebbero annerire il candore delle case e danneggiare la salute degli abitanti...»³.

Sono standard (ambientali) altissimi e vincoli (moralì) esigentissimi per il mondo antico, che solo la fede nell'elevato valore di questa città – e il connesso bisogno di proteggerla – poteva ispirare, anche a detrimento della vita economica: come se politica ed economia dovessero piegarsi a questi standard dettati dalla *qedushah*. E con tutto ciò, apice del paradosso, cercherete invano nella tradizione ebraica un mito di fondazione di Gerusalemme o una festa per la sua conquista, un po' come esisteva nell'antica religione romana un *dies natalis Romae*. Come se la guerra che guadagnò a Israele la sua capitale non fosse affatto rilevante da un punto di vista religioso. Lo spiega bene Yeshayahu Leibowitz:

«La guerra di Giosuè per la conquista, che trasformò la terra di Canaan in terra d'Israele per generazioni dando inizio alla storia del popolo d'Israele, fu una guerra prescritta e combattuta per ordine del Signore (...) che Israele non combattè per impulso nazionale o per propri interessi (...) Ora, ciò che è più sorprendente in assoluto è che proprio questa guerra prescritta – la più grande e la più importante nella storia di Israele, e che fu combattuta in accordo con la Torah e per ordine divino – non sia stata ricordata tra le feste di Israele, e che nel calendario ebraico questo evento non abbia ricevuto per sé un giorno specifico dotato di santità ... Così avvenne per la conquista di Gerusalemme da parte del re Davide,

3 A. TOAFF, *Gerusalemme nella halakhà*, in G. TROTTA (a cura di), *Gerusalemme*, Morcelliana, Brescia 1990, p. 81.

avvenimento che trasformò la città gebusea in Gerusalemme, capitale del regno [ebraico] per generazioni e per la quale fu stabilito, secondo l'ordine del re Davide, che divenisse il *luogo scelto* in cui costruire il tempio, *casa eterna*; anche per questo importante e significativo avvenimento non vi è nessun ricordo nella tradizione di Israele»⁴.

È vero che dal 1968 esiste, nel calendario civile israeliano, uno *Jom Jerushalaim* o Giorno di Gerusalemme, che cade il 28 del mese di Iyar, voluto dalla Knesset (il parlamento israeliano) per celebrare l'unificazione della città durante la guerra dei sei giorni e il suo status politico di "capitale unica e indivisibile dello stato di Israele"; ma tale giorno, per quanto oggi sia segnalato in ogni calendario ebraico, resta una festa civile e non religiosa, parte di quella *civil religion* che ogni società moderna possiede (e la società israeliana non è da meno di quella statunitense o italiana o francese).

2. *Aspetti paradossali della sacralità ebraica*

È l'affermazione di un principio politico, per quanto profondamente radicato nel comune sentire di tutto il popolo ebraico e ispirato alla sua intera tradizione culturale e religiosa. La "città santa" resta sempre una città, laica come le altre, che litiga sul piano regolatore come ogni altra città del mondo; essa resta idealmente fondata da quel "fondatore di vita urbana" che fu Caino⁵.

Nella Bibbia, poi, alcune città sono speciali proprio nel segno di Caino: sono le cosiddette "città rifugio"⁶ per ospitare gli omicidi involontari e sulle quali ha portato l'attenzione Emmanuel Levinas in una sua lettura talmudica sul trattato *Makkot* 10a: «Rav Jitzchaq dice: Qual è il versetto su cui si fonda ciò? È Deuteronomio 4, 42: *Affinché rifugiandosi in una di queste città [l'omicida involontario] possa salvarsi la vita [dal parente della vittima, che la vuole vendicare].* Salvarsi la vita: bisogna far di tutto affinché egli possa [veramente] vivere». E Levinas commenta: «Vita non

4 Y. LEIBOWITZ, *Le feste ebraiche e il loro significato*, a cura di P. Alborghetti, Jaca Book, Milano 2010, pp. 19-20.

5 Cfr. *Bereshit/Gn.* 4,17

6 Cfr. *Devarim/Dt.* 4.

può dunque significare altro che vita degna di questo nome; vita nel senso pieno del termine: esilio, certo, ma né prigione né bagno penale né campo di concentramento. Vita che è vita. Umanesimo – o umanitarismo – delle città-rifugio!»⁷.

La sacralità/santità della città di Gerusalemme è dunque paradossale, perché se da un lato deriva dalla creduta Presenza divina, che ha eletto questo luogo a “il Luogo” (*ha-Maqom*, sede della *Shekhinah*, *onphalos* del mondo), dall’altro lato essa resta una città di comuni peccatori, che parlano gli uni contro gli altri (secondo una pagina del Talmud) o che non mandano i figli a studiare (secondo un’altra pagina del Talmud) e che, perciò, merita la punizione come ogni altra città di peccatori. Proprio la questione dello studio è, nella prospettiva ebraica, un momento qualificante al fine di poter dire se una città (o una terra) sia o no ebraicamente santa. Se la sacralità è intrinseca, la santità è derivata, acquisita, attinta. Ripeto, ebraicamente è la “scuola” – intesa come casa dello studio della Torah – il cuore santo e pulsante della convivenza, non il “tempio” – la casa della preghiera – per quanto pregare sia un precetto importante. Nel trattato talmudico *Ketubbot* 105a leggiamo che, secondo Rabbi Pinchas (che riferiva un detto di Rabbi Oshayah), a Gerusalemme esistevano 394 tribunali, 394 sinagoghe, 394 scuole di Torah e 394 scuole elementari. Non sappiamo da dove venga un tale numero, ma è probabile che sia frutto di qualche calcolo ottenuto con la *ghematriah*, un metodo ermeneutico rabbinico basato sul valore numerico delle lettere ebraiche. In un’altra fonte, *Eichà Rabbah* II, 4 o *midrash* sulle *Lamentazioni*, per gli stessi due maestri le sinagoghe erano invece 480, e in ciascuna vi era una casa di studio della Torah e una corrispondente scuola elementare... e ciò subito dopo la distruzione del tempio e la cancellazione della sovranità e autonomia politica di Israele! Che dire di oggi, con la sovranità riconquistata e con quel numero quasi decuplicato...

Vi è un’altra famosa pagina del Talmud Yerushalmi, trattato *Chaghigah*, dove leggiamo che i leader del giudaismo della fine del II secolo mandarono due rabbini-emissari in una certa città della Palestina, i quali, varcate le mura, chiesero di potersi in-

7 E. LEVINAS, *L’aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, a cura di G. Lissa, Guida, Napoli 1986, p. 113.

contrare con i *neturei karta*, ossia "i guardiani della città". Al che vennero introdotte delle guardie armate... ma si sentirono dire che costoro non erano "i guardiani" ma i "distruttori" della città; i cittadini chiesero allora chi fossero questi "guardiani" ed ebbero come risposta: "gli studiosi e i maestri, questi sono i guardiani di una città", secondo l'espressione rabbinicamente interpretata del salmo 127, 1: «Se il Signore non collabora alla vigilanza di una città, invano si adopera il guardiano». Un altro aforisma della sapienza ebraica dice che il mondo si regge sul respiro dei bambini che sillabano la Torah, suggestiva immagine ripresa da Mosè Maimonide, il maggior filosofo del giudaismo medievale, nel codice halakhico *Mishné Torah* là dove (pre)scrive che

«gli adulti che in una città non istituiscono scuole per fanciulli siano scomunicati e restino scomunicati fino a quando nominano degli insegnanti per i bambini. Se ciò non bastasse, e in quel posto si continuasse a non fondare scuole per bambini, l'intera città dovrebbe essere distrutta in quanto "il mondo si regge sul respiro dei bambini che studiano la Torah"»⁸.

Del resto, sarebbe storicamente e teologicamente vero affermare che i *battè ha-midrash*, le case dello studio, e i *battè ha-knesset*, le case della preghiera, hanno sostituito il tempio di Gerusalemme divenendo altrettanti templi itineranti attorno a cui organizzare le comunità, ed è grazie ad essi che il giudaismo è sopravvissuto alla catastrofe del 70 e.v., anzi ad ogni catastrofe storica che abbia colpito nei secoli il popolo ebraico.

3. Il "luogo sacro" come segno di contraddizione

La santità umana – a differenza della sacralità – è una dimensione dinamica, acquisita, conquistata, direi quasi "meritata" attraverso lo sforzo e l'azione. Gerusalemme è sacra e santa ad un tempo, ma la sua sacralità non è garanzia di santità e può esservi santità là dove non v'è affatto sacralità. Il tempio (luogo sacro per antonomasia) può essere dissacrato mentre il peccatore, quando fa *teshuvah* [si converte, torna in se stesso e a Dio], accede a

8 M. Maimonides, *Sefer ha-mada', Hilkhhot Talmud Torah* II, 1.

un livello di santità persino più alto del non-peccatore. Ma poiché l'uomo ha bisogno di segni, tempi e luoghi in cui compiere la *teshuvah*, ecco allora i "luoghi sacri" e i "tempi speciali" per sviluppare occasioni di santità. Il pellegrinaggio a Gerusalemme prescritto nelle tre feste agricole (*pesach*, *shavu'ot* e *sukkot*), caricate poi di significati storico-religiosi, resta il modello e il paradigma di ogni pellegrinaggio, da leggersi come occasione per far convergere sacralità e santità, *teshuvah* individuale e ascolto collettivo, il divino e l'umano. La liturgia sinagogale, che ha sostituito i ritmi dell'*avodah*, del servizio/culto del tempio gerosolimitano, fa rivivere quest'occasione di *teshuvah* e di convergenza delle diverse dimensioni della sacralità e della santità. Non sorprende dunque che l'evocazione di Gerusalemme sia ubiqua nella liturgia ebraica: si trova nella principale preghiera quotidiana (l'*amidah*, le Diciotto benedizioni), nella *birkat ha-mazon* (il ringraziamento dopo ogni pasto) e ovviamente nei riti liturgici delle feste di pellegrinaggio, facendo da sfondo ideale a ogni orazione e gesto tesi a stimolare il ritorno di tutto Israele a Sion affinché si compia "presto e ai nostri giorni" la ricostruzione di Gerusalemme. Famosa è la formula di chiusura dei riti pasquali ebraici: *le-shanah ha-baah b-Yrushalaim* ossia "l'anno prossimo a Gerusalemme!".

Potrebbe suonare un augurio escatologico ma non lo è. Su questo punto, sensibilità cristiana e spiritualità ebraica divergono in modo profondo. Tale divergenza è palese alla luce di queste osservazioni di Sergio Quinzio:

«La vera Gerusalemme è quella che deve scendere dal cielo sulla terra (Ap. 21, 2), non quella che possiamo incontrare per le strade di questo nostro mondo. È quella del messaggio dell'imperatore che nella lontana Praga Kafka sognava nella sua disperata solitudine alla sera, è quella che aspettano i morti nelle tombe stipate e accatastate sul Monte degli ulivi, dove il Signore agonizzò e dove spunterà la prima alba della redenzione. Per questo non voglio andare a Gerusalemme, non voglio confondere il regno di Dio con il turismo ecumenico, il turismo biblico, il turismo messianico...»⁹.

9 S. QUINZIO, *Una fessura tra le pietre*, in G. TROTTA (a cura di), *Gerusalemme*, cit., pp. 201-202.

Qui, dinanzi alla Gerusalemme ricostruita, cristianesimo e giudaismo non potrebbero essere più distanti e lontani, anzi conflittuali. È un conflitto che non va celato né rimosso, ma va interpretato. Se mi è permesso l'azzardo concettuale, si tratta della "verità dell'antigiudaismo cristiano" ovvero il perché l'ebraismo resta indisponibile a ogni spiritualismo messianico e a ogni assimilazione, e pertanto suscita reazioni di rigetto. Ecco l'ennesimo coacervo di paradossi: il cristianesimo, come fede in un messia venuto nella storia, non riesce a riconoscere la fede messianica di Israele che vive nella storia la propria fedeltà al patto divino. Gerusalemme è un segno di contraddizione, il luogo di questa bifocalità messianica, il simbolo di un conflitto ermeneutico sulla medesima rivelazione. È lo scontro interpretativo su quell'*hayom*, sull'*heute* (rosenzweighiano) della redenzione: «oggi, se udite la sua voce...»¹⁰. Nondimeno, altro paradosso, il messia di Israele non se ne sta affatto a Gerusalemme ma alle porte di Roma, secondo il messaggio della nota *aggadah* che troviamo nel trattato talmudico *Sanhedrin* 98a:

«Un giorno rabbi Joshua ben Levi incontrò il profeta Elia e lo interrogò: "Quando verrà il messia?". Il profeta rispose: "Va' tu stesso a chiederglielo!". "E dove lo trovo?", domandò di nuovo rabbi Joshua. "Alle porte di Roma", replicò il profeta. "E come lo riconoscerò?" incalzò il maestro. Elia rispose: "Siede tra i lebbrosi...". [Trovatolo] rabbi Joshua gli chiese: "Quando verrai?". "Oggi" rispose il messia [citando il salmo 95] ...»¹¹.

La Gerusalemme di oggi, ricostruita dopo la Shoah nello stato di Israele, è il luogo dove i figli di Israele hanno rinnovato, con le opere, l'alleanza del Sinai ed è qui che, più intensamente che altrove, il giudaismo continua ad insegnare che il messia sta "alle porte di Roma", emblema di ogni *anti-città santa*: è la speranza della giustizia e della redenzione *erga omnes* proprio nel cuore dell'impero-simbolo dell'incrocio delle nazioni e delle culture, dove idolatria, ingiustizie e malattie regnano ancora sovrane.

¹⁰ Maimonides, *Sefer ha-mada'*, *Hilkhot Talmud Torah* II, 1.

¹¹ Cfr. P. DE BENEDETTI – M. GIULIANI, *Saper attendere. Il messia come speranza*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 73-78.





EUROPA CRISTIANA E CONDIZIONE POST-SECOLARE. Usi e abusi politici delle identità religiose

GRAZIANO LINGUA

1. *Introduzione: il duplice esito della condizione post-secolare*



Il rapporto tra religione e sfera pubblica è da alcuni decenni uno dei temi filosofico-politici più discussi. Si tratta per certi versi di un fenomeno imprevisto se si pensa a quella che era la tesi classica della secolarizzazione, che comprendeva al proprio interno un elemento predittivo secondo cui la religione sarebbe diventata sempre più irrilevante a livello sociale e politico. Le cose però sono andate diversamente e il ruolo che hanno avuto le religioni nel dibattito e nelle pratiche politiche è da allora progressivamente cresciuto in Europa e nel mondo. Questo protagonismo religioso ha prodotto dei riposizionamenti teorici imperniati su una diversa concezione, che definirò in questo intervento genericamente come “post-secolare”, in cui il rapporto tra religione e sfera pubblica non è più necessariamente compreso in termini di pura esclusione, come avveniva nella tradizione liberale post-illuministica. Va detto fin da subito che utilizzerò questa nozione di post-secolare senza fare riferimento a specifici autori e senza entrare nella discussione sul significato che ha il prefisso “post”. Ciò che mi interessa è piuttosto segnalare una nuova condizione in cui si sono trovati gli attori politici rispetto ai cittadini credenti ed evidenziare la diversa sensibilità che ha cominciato a diffondersi rispetto alle religioni nel dibattito e nella teoria politica. Tale sensibilità ha trovato espressione dal punto di vista filosofico in autori come Jürgen Habermas e Charles Taylor, ma non è mancato un ripensamento anche all'interno del liberalismo stesso¹.



1 Se ne trova traccia nell'evoluzione del pensiero di John Rawls (cfr. J. RAWLS, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, in ID., *Il diritto dei popoli*, trad. it. di G. Ferranti e P. Palmiello, a cura di S. Maffettone, Comunità, Torino



In forme diverse si è cominciato a pensare che le risorse religiose potessero avere un ruolo positivo nella costruzione del consenso democratico e contribuissero a motivare la partecipazione diretta dei cittadini nei processi di decisione politica. Costringere i cittadini credenti a rinunciare alle proprie convinzioni è apparso un onere eccessivo e asimmetrico rispetto a quello richiesto ai cittadini non credenti² e si è iniziato a considerare il linguaggio religioso alla stregua di altri linguaggi ideologicamente connotati, senza più stigmatizzarlo come intrinsecamente conflittuale e inevitabilmente foriero di violenza³.

Certo, nessuno ha creduto ingenuamente che dovesse cadere la «grande separazione»⁴ moderna tra religione e politica, ma si è cominciato a ritenere che, con i giusti filtri, fosse possibile recuperare le risorse religiose non solo a livello di discussione sociale, ma anche nei processi formali di deliberazione. Il successo che ha avuto per esempio la «riserva istituzionale di traduzione»⁵ di Jurgen Habermas nel primo decennio del nostro secolo è un caso paradigmatico di questa tendenza a pensare che i contenuti religiosi non siano radicalmente incompatibili con la ragione pubblica e che, una volta trasposti in un linguaggio secolare, possano trovare un modo di alimentare positivamente la discussione politica.

Negli studi sul post-secolare⁶ questa nuova sensibilità è per lo più stata interpretata come un'occasione propizia di interazione trasformativa e di contaminazione reciproca tra fede e ragione,

2001, pp. 175-238), o nei lavori di Kent Greenawalt, Robert Audi, Nicholas Wolterstoff e Paul Weithman (cfr. a titolo di esempio K. GREENAWALT, *Private Consciences and Public Reasons*, Oxford University Press, Oxford 1995; R. AUDI-N. WOLTERSTORFF, *Religion in the Public Square*, Rowman & Littlefield, Lanham 1997; P. WEITHMAN, *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge 2002).

2 Cfr. J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, trad. it. (parz.) di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 19-50.

3 Ch. TAYLOR, *How to Define Secularism*, in A. STEPAN e Ch. TAYLOR (a cura di), *Boundaries of Toleration*, Columbia University Press, New York 2014, pp. 59-78, in particolare pp. 70-77.

4 M. LILLA, *Il Dio nato morto. Religione, politica e Occidente moderno*, trad. it. di R. Fedriga e S. Puggioni, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, pp. 66 ss.

5 J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, cit., p. 35.

6 Per uno sguardo d'insieme si veda: J. BEAUMONT (a cura di), *The Routledge Handbook of Postsecularity*, Routledge, London and New York 2018.

tra convinzioni religiose e convinzioni laiche⁷. Va però notato che la fiducia nella capacità che la ragione pubblica avrebbe avuto di includere nei propri processi discorsivi le religioni ha dovuto fare i conti con crescenti fenomeni che andavano invece in direzione contraria. Negli ultimi due decenni si è registrato un significativo irrigidimento identitario da parte di molte religioni: è esploso l'islamismo politico e i fondamentalismi religiosi di varia provenienza hanno fatto conoscere il loro potenziale di violenza e di disgregazione, anche in un contesto come quello europeo, che si poteva credere ormai immune da queste derive. Non sono certo mancate precise reazioni delle democrazie occidentali all'incremento identitario e alla radicalizzazione delle fedi (si pensi alle ripetute manifestazioni dopo gli eventi di Charlie Hebdo nel 2015), tuttavia è ormai evidente come la condizione post-secolare non possa essere letta a senso unico come nuova opportunità di dialogo, ma si presenti anche con altre figure. Per un verso ci sono le manifestazioni più eclatanti della violenza religiosa e del fondamentalismo, per l'altro il recupero identitario delle risorse religiose avviene in forme più anodine e diffuse, il cui obiettivo è contrastare la pluralizzazione sociale, la perdita del senso di appartenenza comunitaria, i crescenti fenomeni migratori. Quest'ultima tendenza non si è manifestata solo a livello politico, trovando espressione per esempio in alcuni partiti populistici neo-nazionalisti, ma più in generale ha dato vita a una sensibilità culturale reattiva in cui le religioni fungono da marcatori per individuare dei confini di appartenenza e per contrastare le alterità culturali e religiose.

A prima vista l'insieme di questi fenomeni potrebbe dare l'impressione di indicare un ritorno al pre-secolare, ma in realtà integra al proprio interno molti elementi della condizione secolare

7 Si pensi ad esempio al famoso dialogo del 2004 a Monaco di Baviera fra Habermas e l'allora Cardinale Ratzinger, raccolto poi nel volume *Etica, religione e Stato liberale*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2005. Ma anche il celebre discorso di Obama per il "Call to Renewal", pronunciato nel 2006 (consultabile in <https://www.beliefnet.com/news/2006/07/sen-barack-obama-revisiting-his-historic-speech-on-faith-and-politics.aspx>) nel quale il Presidente sostiene che i progressisti non dovrebbero abbandonare il linguaggio e l'immaginario religioso, ma piuttosto interagire con esso e trovare per esso forme adeguate all'interno del discorso politico, senza contravvenire alle esigenze del pluralismo.

che a parole sembra rifiutare o combattere⁸. Tanto le forme più radicali e violente quanto quelle più moderate non si appoggiano semplicemente sulla ripresa della tradizione, bensì su immaginari creati *ad hoc* attraverso una contaminazione con elementi tipici di un contesto post-tradizionale. Entrambe approfittano delle aperture post-secolari per utilizzarle a proprio vantaggio e per piegarle a obiettivi politici che spesso non hanno nulla a che vedere con la reale pratica religiosa dei cittadini.

Nelle pagine che seguono mi concentrerò sulle figure identitarie e reattive della condizione post-secolare, lasciando da parte le forme violente della radicalizzazione religiosa, su cui molto si è scritto. Comincerò dal famoso dibattito di inizio millennio sulle “radici cristiane” dell’Europa (§2) e cercherò di far vedere come in esso si possa intravedere la direzione immunitaria che prenderà poi il discorso dell’identità cristiana del Vecchio Continente e lo scontro ideologico che produrrà nei confronti dell’islam (§3). Sulla scorta di un recente lavoro di Olivier Roy mi soffermerò poi sull’utilizzo politico di simboli e pratiche cristiane (§4) e concluderò la mia analisi con una breve nota critica, mostrando come il cristianesimo rischi di essere ridotto in questo caso a puro espediente politico senza riferimento alla reale base spirituale e alla concreta professione dei credenti, tanto da creare una scollatura che potrebbe costituire in futuro un’istanza critica contro la riduzione della religione a semplice pretesto per la battaglia politica.

2. La discussione sulle radici cristiane

Il dibattito sulle radici cristiane dell’Europa risale all’inizio degli anni 2000 (prima in relazione alla *Carta dei diritti fondamentali* e poi, in modo più cospicuo, durante i lavori della Convenzione per il futuro dell’Europa e la formulazione del *Trattato che adotta una Costituzione per l’Europa*), ha come oggetto immediato l’opportunità di fare riferimento al cristianesimo in questi testi⁹ e come contesto più generale la questione della basi culturali

8 Si veda quanto dice al riguardo Marcel Gauchet rispetto alla differenza tra tradizionalismo e fondamentalismo in M. GAUCHET, *Un mondo disincantato?*, trad. it. di D. Frontini, Dedalo, Roma 2008, p. 107.

9 Ho già affrontato questa questione in G. LINGUA, *Racines chrétiennes*

dell'integrazione politica europea¹⁰. Parlare di “radici cristiane” significava allora porre il problema dell'identità politica in senso storico, come riflessione sull'eredità dell'Europa e di conseguenza sui suoi confini culturali, che per alcuni dovevano anche essere confini geografici (non a caso il tema si sovrapponeva in quegli anni al dibattito sull'allargamento dell'Europa e sulla candidatura della Turchia, paese che evidentemente non condivideva la storia cristiana occidentale).

In questo dibattito si stagliarono almeno due posizioni che possono servirci da prima matrice per comprendere lo sviluppo successivo dei diversi esiti della condizione post-secolare. La prima posizione è quella incarnata dal costituzionalista tedesco Joseph Weiler, favorevole all'inserimento di una menzione del cristianesimo nel testo del *Trattato* e alla difesa dell'identità cristiana dell'Europa; la seconda è la nota teoria del “patriottismo costituzionale” di Jürgen Habermas¹¹, secondo cui a motivare l'integrazione politica non è un'identità storica o una prossimità culturale, ma il comune sforzo di riconoscere principi costituzionali e diritti fondamentali¹².

La tesi di Weiler è netta¹³: non si può dare una vera integrazione politica europea se non si accetta una precisa identità storica e culturale cristiana del continente. È quindi necessario che i testi fondativi dell'Unione esplicitino questo fatto e rico-

de l'Europe? Sur le rapport entre ressources religieuses, identité et sphère publique européennes, “Revue française des idées politiques”, 43 (2016), pp. 289-304, e in precedenza più sinteticamente in ID., *Identità religiose e crisi dell'integrazione politica europea*, “Lessico di Etica Pubblica”, 2 (2015), pp. 33-42. Riprendo qui alcuni passaggi di questi saggi a cui rimando per un approfondimento.

- 10 Per un primo quadro sulla discussione rispetto alle radici cristiane dell'Europa si veda: F. DI GIACOMO, *Le radici cristiane dell'Europa*, “Il Mulino”, 6 (2003), pp. 1001-1009; S. FERRARI, *Dalla tolleranza ai diritti: le religioni nel processo di unificazione*, “Concilium”, 2 (2004), pp. 60-70.
- 11 Cfr. J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*, trad. it. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 2008, p. 131.
- 12 La teoria del patriottismo costituzionale è stata applicata al problema delle radici cristiane da alcuni autori come Justine Lacroix e Jean-Marc Ferry. Cfr. J. LACROIX, *L'Europe en procès. Quel patriotisme au-delà des nationalismes?*, Cerf, Paris 2004; J.-M. FERRY, *La question de l'état européen*, Gallimard, Paris 2000; ID., *La république crépusculaire*, Cerf, Paris 2010.
- 13 Si veda in particolare J. WEILER, *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, a cura di M. Zanichelli, Rizzoli, Milano 2003.

noscano l'importanza delle radici cristiane. Va notato però che la valenza politica del cristianesimo per l'Europa non dipende dal grado di fede e di pratica religiosa dei suoi cittadini: il cristianesimo interessa qui come marcatore identitario dell'omogeneità di un determinato territorio e come riferimento su cui fondare un'appartenenza. Quando Weiler chiede che la costituzione rispecchi i valori dell'Europa, presuppone infatti che esista un *ethos* condiviso e che esso abbia una sufficiente unità e omogeneità, cioè un *demos* corrispondente. Il cristianesimo sarebbe la matrice di questo *ethos*, non tanto per la quantità di cristiani praticanti, ma grazie alla diffusione ancora fortemente maggioritaria della sensibilità cristiana nella società europea. La negazione dell'eredità cristiana rappresenterebbe per converso un'automutilazione prodotta dalla tendenza dei cristiani a chiudersi in un ghetto e ad assecondare il sentimento generalizzato di "cristofobia"¹⁴ che caratterizzerebbe la società contemporanea. Se si valorizza il substrato culturale cristiano, secondo Weiler, si attivano invece nuove risorse morali per superare la crisi spirituale in cui versa l'Europa.

In aperto contrasto con questa visione patrimonialistica delle risorse religiose si pongono invece coloro che, utilizzando il modello habermasiano del "patriottismo costituzionale", ritengono che si debba distinguere nettamente l'identità storica dall'identità politica, evitando di fare della prima il fondamento del sentimento di appartenenza al processo di unificazione europea. Se l'eredità culturale fosse la base ineludibile della costruzione di un "noi europeo", cioè valesse come riferimento auto-identificante, allora il senso di appartenenza si dovrebbe limitare a registrare i valori che già sono comuni, mentre il riferimento a tradizioni culturali specifiche come fattore di identificazione chiuderebbe lo spazio europeo alla pluralità¹⁵. In questa prospettiva a essere rilevante per l'integrazione europea diventa la creazione di una cultura politica condivisa, elaborata attraverso un confronto costruttivo delle diverse culture nazionali e delle differenti identità e tradizioni religiose.

14 Cfr. Ivi, p. 34.

15 J.-M. FERRY, *La république crépusculaire*, cit., p. 65.

A prima vista il patriottismo costituzionale potrebbe apparire una risposta un po' troppo "fredda" a un bisogno di identificazione dei cittadini europei, che necessiterebbe invece di motivazioni molto più coinvolgenti. In realtà, spiega per esempio Justine Lacroix¹⁶, con il patriottismo costituzionale non si chiede solamente l'adesione a principi etico-giuridici, ma anche una concreta prassi democratica di confronto all'interno della quale si può formare la cultura comune in grado di generare una solidarietà realmente all'altezza della sfida posta dall'unificazione europea. In questo confronto le religioni hanno un ruolo fondamentale se sanno rinunciare alle proprie chiusure dogmatiche ed entrare a pieno titolo nelle dinamiche discorsive della sfera pubblica.

3. L'identità cristiana e il suo altro: la questione dell'islamizzazione dell'Europa

Ho fatto riferimento a questo specifico dibattito perché mi sembra rappresenti in termini teorici una serie di questioni che si sono ripresentate in seguito. Il modello del patriottismo costituzionale è un esempio paradigmatico della sensibilità dialogica e di interazione trasformativa tipica della condizione post-secolare. Non è un caso che proprio Habermas sia uno degli autori che hanno incarnato un'apertura post-secolare alle risorse religiose, da trattare però all'interno di una cornice di ragione pubblica discorsiva. Le risorse storico-religiose di un determinato territorio possono entrare in dialogo tra loro e contribuire all'integrazione sociale e politica proprio perché sottostanno a un ombrello simbolico unificante costituito dalla prassi democratica fondata sull'adesione a principi giuridici comuni. La posizione di Weiler ci può invece introdurre alla forma post-secolare di ripresa identitaria, meno eclatante e violenta della radicalizzazione fondamentalista, ma altrettanto incisiva negli equilibri del dibattito politico. Sia chiaro: in Weiler la sovrapposizione tra identità storica e identità politica aveva primariamente l'obiettivo di sollecitare una consapevolezza pa-

16 J. LACROIX, *L'Europe en procès*, cit., p. 162.

trimoniale della provenienza culturale dell'Europa e quindi di creare le condizioni per un senso di appartenenza che servisse a motivare l'integrazione. Tuttavia nel suo libro, laddove si sottolinea l'importanza di rivitalizzare l'identità cristiana per contrastare la crisi culturale dell'Europa, cominciava ad affacciarsi un diverso utilizzo del tema delle radici cristiane. Per introdurci a questo utilizzo è significativo il libro dal titolo *Senza Radici*, che Marcello Pera firmò nel 2004 insieme a Joseph Ratzinger, futuro papa Benedetto XVI. In esso l'Europa è descritta come una realtà geopolitica ripiegata su se stessa, consegnata a un relativismo trionfante che "ha affievolito le nostre difese cristiane e ci ha preparato o reso inclini alla resa"¹⁷. D'altro canto il tema delle radici cristiane riemergerà prepotentemente durante il pontificato di Benedetto XVI, come bandiera sia dei cattolici conservatori, sia dei cosiddetti "atei devoti"¹⁸, contro la debolezza della civiltà europea e l'assenza di orgoglio rispetto alla propria tradizione.

Questo discorso sulla crisi della civiltà europea ha potuto saldarsi senza soluzione di continuità con un uso immunitario e conflittuale del tema delle radici cristiane. Appellarsi a tali radici significava non solo identificare un'appartenenza, ma anche delimitarne i confini rispetto a ogni alterità culturale che non le condividesse. Nei primi anni del millennio non era difficile dare un nome a questa alterità: l'altro religioso e culturale contro cui far valere le matrici cristiane dell'Europa non poteva che essere l'Islam. Dopo l'11 settembre americano le frange islamiste radicali avevano portato la loro violenza anche in Europa con gli attentati di Madrid del marzo 2004 e quelli di Londra nel luglio del 2005, diffondendo la paura non solo del terrorismo, ma anche di una vera e propria "islamizzazione" del Vecchio Continente. L'Islam si mostrava come una civiltà dotata di forza propulsiva e di vitalità, fatta di giovani generazioni che grazie a massicce immigrazioni si spostavano sul territorio europeo, insomma una vera e propria minaccia per un'Europa considerata in piena crisi di identità. Certo, la Chiesa cattolica durante il pontificato di

17 M. PERA, *Il relativismo, il cristianesimo e l'Occidente*, in ID.-J. RATZINGER, *Senza radici*, Mondadori, Milano 2004, p. 37.

18 Cfr. G. BOSETTI, *Il fallimento dei laici furiosi. Come stanno perdendo la scommessa contro Dio*, Rizzoli, Milano 2009, pp. 104.

Benedetto XVI continuerà a concentrare la propria attenzione prevalentemente sulla morale sessuale e non avrà ufficialmente un atteggiamento apertamente conflittuale con l'Islam. Tuttavia, il fatto stesso di insistere sull'identità cristiana costringeva la Chiesa cattolica a individuare nell'Islam un concorrente, se non un vero e proprio antagonista¹⁹.

Il secondo decennio del nostro secolo non ha migliorato la situazione. L'esplosione del terrorismo islamista e le vicende internazionali legate a Daesh hanno fomentato ulteriormente l'immaginario islamofobico. Per molti l'Islam ha cominciato a rappresentare un pericolo in sé stesso perché, più che una religione, lo si è considerato un'ideologia politica incompatibile con la "grande separazione" delle democrazie occidentali²⁰. Ecco perché il tema delle radici cristiane dell'Europa si è ulteriormente esposto alla strumentalizzazione politica da parte di componenti populiste e sovraniste che vedevano proprio nel musulmano il nemico per eccellenza della preservazione delle identità nazionali e regionali. Dentro un simile brodo di coltura difendere la cristianità dell'Europa diventava un'arma affilata per contrapporsi alla "invasione" degli immigrati e alla presunta "conquista" islamica.

4. Di quale identità stiamo parlando?

Quanto questo appello alle radici religiose corrisponde realmente al recupero dell'esperienza cristiana? Le chiese in Europa sono sempre più vuote e malgrado questi richiami non si registra una rinascita cristiana. Come ha giustamente rilevato Olivier Roy nel suo lavoro recente dal titolo *L'Europa è ancora cristiana?*, quello che emerge è piuttosto una folklorizzazione del cristianesimo. Per difendere una propria presenza nella sfera pubblica si accetta per esempio che i simboli cristiani si trasformino in puri "gadget culturali" come è avvenuto nella famosa controversia sul

19 Cfr. al riguardo: O. ROY, *L'Europa è ancora cristiana? Cosa resta delle nostre radici religiose*, Feltrinelli, Milano 2019, pp. 105-111.

20 Cfr. N. MARZOUKI-D. McDONNELL, *Populism and Religion*, in EAD.-ID. e O. ROY, *Saving the People. How Populists Hijack Religion*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 1-11, in particolare p. 5.

crocefisso (*Lautsi contro Italia*) che ha visto lo stato italiano difendersi davanti alla Corte europea dei diritti dell'uomo sostenendo che il crocefisso non è altro che un «mero simbolo nazionale della cultura italiana», cioè un «pezzo di legno culturale»²¹.

L'aspetto più significativo di questa riduzione del cristianesimo a pura identità culturale folklorizzata lo si vede proprio nell'utilizzo fattone dai populistici in chiave anti-immigrazione e anti-islamica. In questo caso appare in forma ancora più evidente quanto questo ritorno identitario sia post-secolare, cioè sia uno degli esiti della stessa secolarizzazione. Roy è esplicito al riguardo: «Ciò che accomuna tutti i populistici è il rifiuto dell'islam, dei migranti, delle élite e dell'Europa così come è definita dall'Unione europea; è la difesa di un popolo immaginario, che si suppone sia omogeneo e condivida la stessa cultura, gli stessi comuni e medesimi valori»²².

La visione del mondo a cui fa riferimento la maggior parte dei partiti populistici europei non è spesso quella dei valori cristiani, né la loro difesa delle radici cristiane va di pari passo con una ripresa del pensiero morale delle Chiese. Anzi, in alcuni casi si esibisce da parte dei leader populistici una precisa presa di distanza dall'istituzione ecclesiastica.

Proprio gli argomenti di carattere comunitarista di Weiler ritornano qui nella loro versione più problematica. A molti leader populistici l'identità cristiana non interessa in quanto risorsa di senso morale, come ancora avveniva in Weiler, ma semplicemente come una specie di supermercato simbolico da cui sottrarre qualche immagine che possa essere utilizzata in termini elettoralistici. Il problema è che tutte le volte in cui essi esibiscono questo armamentario simbolico lo fanno difendendo un patrimonio immaginario, un miscuglio tra religiosità popolare e religiosità inventata ad hoc, svuotando così il senso complessivo del cristianesimo. E fanno questo in termini talmente parossistici che spesso non provocano una sufficiente reazione da parte delle chiese e dei singoli credenti, quando invece questi fenomeni manifestano una deriva preoccupante della riduzione del religioso a un escamotage retorico per difendere un'identità vuota e stereotipata.

21 O. ROY, *L'Europa è ancora cristiana?*, cit., p. 139.

22 *Ivi*, p. 112.

5. Conclusioni

Il rapporto tra populismo e cristianesimo è certamente più complesso del solo utilizzo strumentale di simboli religiosi perché altrimenti non sarebbe comprensibile il significativo risultato elettorale di questi richiami. L'aspetto che risulta però più problematico è la riduzione dell'esperienza religiosa a semplice elemento identitario che si costruisce su una grammatica simbolica spesso semplificata e su una serie di pratiche che interessano in quanto sono popolari e creano appartenenza. Così facendo si elidono però alcuni elementi che sono invece intrinseci nel cristianesimo. Innanzitutto si tratta di domandarsi se il cristianesimo possa ridursi a "pura memoria", semplice residuo identitario da usare nella battaglia politica, o se la forza più propria di questa religione stia invece nella sua capacità di essere una risorsa di senso antropologico. A questo va poi aggiunto che il cristianesimo non è un'identità omogenea, ma già nella sua storia ha dato vita a molte linee interpretative, a una pluralità di forme di vita anche dal punto di vista delle pratiche e delle appartenenze. Quando si utilizzano i marcatori cristiani nella retorica politica lo si fa come se essi fossero omogenei, mentre in realtà si sta scegliendo una specifica forma maggioritaria, la quale troverà sempre altre interpretazioni confliggenti. Questo elemento rappresenta una riserva critica con cui gli utilizzi identitari e reattivi dovranno inevitabilmente fare i conti e costituisce una forza di instabilità, come si è potuto peraltro vedere in altri momenti della storia del Novecento. Le radici cristiane dell'Europa sono molte, e ancora di più forse è proprio il cristianesimo ad aver instillato nella cultura europea una costitutiva eccentricità e una costante appropriazione di ciò che è altro da sé²³. Ecco perché un utilizzo meramente identitario e reattivo di questa religione rischia di avere il fiato corto, perché dovrà sempre confrontarsi con le esistenze singole e collettive che testimoniano un'altra forma di presenza delle fedi nella sfera pubblica. È a partire da questa testimonianza critica che potrà svilupparsi un antidoto alla semplice folklorizzazione del cristianesimo. Tutto starà nella capacità delle chiese e dei sin-

23 Cfr. R. BRAGUE, *Europe. La voie romaine*, Gallimard, Paris 1999, pp. 142 ss.

goli credenti di far valere tali risorse critiche all'interno del dibattito politico.

LA SACRALIZZAZIONE DEL CAOS

ROMANO MÀDERA

1. *Il sacro e il senso*

Come per tutti i concetti fondamentali, anche per il sacro è necessario un esercizio di *explicatio terminorum*: per parte mia assumo come significati della parola “sacro” le idee-immagini che organizzano lo spazio indicandone un centro; consolidano il flusso del tempo in durata, proteggendolo dalla sua caducità; individuano e perpetuano le fonti dell’energia spirituale; cadenzano lo scorrere della vita umana e naturale in gesti, formule, racconti ripetuti e rinnovati ritualmente, trasformando il corpo, la memoria, il futuro, il paesaggio in regioni e dinamiche di un cosmo simbolico.

Il sacro dunque come funzione di orientamento essenziale alla vita umana. Essenziale, perché non si può dare vita umana, e quindi vita della cultura, senza orientamento. Orientare: cioè offrire un senso. Già la nostra vita animale è fisiologicamente orientata, resa possibile dai nostri organi di senso: dalla postura al movimento, all’interazione reciproca con l’ambiente naturale. La base etologica viene implementata esponenzialmente nelle costruzioni culturali che sono studiate dall’antropologia. L’orientamento nello spazio-tempo diventa orientamento-senso dei costrutti e dei valori propri di ogni cultura.

Ogni formazione economico-sociale che prende forma dentro la storia di lunga durata della cultura conferisce una architettura alla divisione tecnica e sociale del lavoro. Ogni linguaggio, dal più semplice al più complesso, è inevitabilmente una disposizione di segni, dunque un ordinamento che fa senso. E ogni tentativo di scomporre, scombinare, distruggere gli ordinamenti possibili di senso non potrebbe essere neppure nominato, compreso come tale, descritto o addirittura teorizzato, senza, a sua volta, essere tributario del senso dal quale si discosta, o che vuole confutare, superare, evitare.

Il senso è dunque inevitabile, premessa implicita di ogni gesto, di ogni azione, di ogni discorso, di ogni linguaggio. Il suo grado zero è la disposizione dei movimenti-segni in prima e dopo, alto e basso, destra e sinistra, dentro e fuori una cornice. Anche la cornice non-cornice dell'infinito è per noi necessariamente un segno, un'immagine, un simbolo matematico e un insieme di teorie.

Il senso, potremmo dire, è la condizione trascendentale di ogni trascendentale. Ed è la condizione trascendentale anche della sua negazione che, quindi, può essere soltanto una negazione determinata, regionale. Può essere soltanto negazione di un senso determinato. Impossibile è negare la condizione di essere già posto nel senso per poter negare l'aver senso. Per poter affermare un nonsenso, o un controsenso, si utilizza la disposizione sensata (magari volutamente caotica, sregolata, incomprensibile) che la può far individuare come negazione di un certo senso che si vuole additare come falso, o superato, morto.

2. Le figure storiche del sacro e la civiltà dell'accumulazione economica

L'equivalente in termini di antropologia filosofica di questa pervasività innegabile del senso è il sacro, se per sacro si intendono gli orientamenti di fondo che orientano la vita dei gruppi umani. Ma ogni particolare figura del sacro è soggetta al divenire, al mutamento, alla crisi: è quindi "storica". Di qui una dinamica, spesso dialettica, tra lo sfondo trascendentale immutabile per ogni cultura e le sue manifestazioni storicamente determinate.

Il passaggio epocale che ci riguarda, perché le sue conseguenze mettono in prospettiva il nostro presente, è quello della modernità stessa. Si sono date molte definizioni della modernità. Per l'argomentazione che pone il sacro come modalità antropologica della ubiquità necessaria del senso, scelgo di avvicinare le nozioni – per se stesse differenti e spesso in contrasto – di feticismo (Marx), disincantamento del mondo (Weber), secolarizzazione (da Durkheim a Troeltsch, Löwith, Luckmann), morte di Dio (Nietzsche), legittimità del moderno (Blumenberg). In tutti i casi queste teorie cercano di spiegare la crisi del sacro nel mondo cristiano-borghese occidentale (ma con riflessi mondiali, data

l'egemonia che alcuni paesi europei – e poi gli USA – conquistano ed esercitano dal XVII secolo in poi).

Il passaggio di costellazione di civiltà, in quanto insieme che si riferisce a uno sfondo culturale comune di lunga durata, dalla cristianità feudale e signorile alla modernità come civiltà dell'accumulazione economica, depotenzia progressivamente le istituzioni religiose e la loro capacità di orientare costumi e valori dei popoli. Chiamo "civiltà dell'accumulazione economica" l'ascesa e la diffusione mondiale del capitalismo, ma comprendo, con questa espressione, anche i tentativi di costruire il socialismo – prima nell'URSS e poi in Cina e in altri paesi – poiché, pur senza stingere le differenze e i conflitti tra le due forme economico-sociali, fino ad oggi nessuna alternativa mette in questione la supremazia, il dominio della dimensione economica come criterio collettivo guida in ogni settore della divisione del lavoro produttivo e distributivo, della riproduzione e dell'educazione. Ovviamente ci sono, e ci sono state, infinite voci e molti tentativi sperimentali, su piccola scala, che si oppongono all'autarchia del denaro che si deve accumulare (cioè Sua Santità Il Capitale), ma nessun progetto organizzato sembra, fino ad oggi, in grado di catalizzare un processo di trasformazione radicale.

Ora, proprio il capitalismo sembra la perfetta confutazione della tesi che individua nel sacro la dimensione antropologica della inevitabilità del senso come condizione di esistenza fisioculturale dell'umano. Eppure anche i pensatori radicalmente antireligiosi, come Marx, scrivono della "religione della vita quotidiana" come propria del capitalismo, in quanto trasforma, e dissimula, i rapporti sociali tra gli agenti umani facendoli diventare, e apparire, movimento delle cose-categorie economiche (salario, profitto e rendita). Feticci che guidano, come fossero animati, le forze umane, ridotte a cose. O Nietzsche che nella trasvalutazione di tutti i valori invoca di fatto una dimensione sacra "altra": la Terra, il Corpo, la Vita dell'al di qua come divinità neodionisiache. Possiamo leggere la modernità come progetto, e realizzazione, della sostituzione di una sacralità rappresentata da istituzioni specificamente religiose con una sacralizzazione dell'accumulazione economica (più o meno "nobilidata" da idee di accrescimento di energia e di "potenza", oppure ideologizzata nella prospettiva del "progresso"). Una economia e una cultura che non contengono in sé nessuna altra misura che il proprio autoaccrescimento.

3. *La crisi delle istituzioni religiose e la divinizzazione dell'accumulazione senza altro limite che se stessa*

Si tratta di un Dio in perpetuo movimento, poliedrico e variopinto nelle sue possibilità infinite di incarnazione, trasformista e rivoluzionario, dissimulatore e incantatore seriale, scettico così profondamente da potersi travestire in ogni sorta di principio, moralista e libertino al di là di ogni immaginazione, prestigiatore tossicomane del divenire e dell'apparire tanto da incapricciarsi persino dell'essere, della permanenza, dell'assoluto (salvo negare ogni affermazione e cancellare ogni memoria proprio con il catalogarla in una estensione-accelerazione esponenziale delle capacità di registrazione).

La miriade delle opinioni possibili esclude ogni verità senza escluderne nessuna, e quindi decostruisce con il movimento stesso della costruzione. Soprattutto il re delle maschere riesce nell'operazione del mascheramento assoluto: impedire che se ne colga la regalità e la sacralità, dileggiandole e squalificandole senza bandirle, anzi giocando la carta dell'accoglimento più ampio e liberale. Infatti, non capendone niente, anzi diventandone l'inconsapevole e involontaria armata di riserva, ogni genere di fondamentalismo appare sulla scena come tribuno vendicatore dei valori della tradizione, senza neppure accorgersi di aver bevuto il latte, velenoso, di una tradizione tutta contraffatta proprio da chi ha già truccato la ricerca delle radici in una succursale del sistema di intrattenimento (per la parte di consumatori arrabbiati o annoiati dal gioco prevalente).

4. *Il licitazionismo: il desiderio come legge nel capitalismo globale*

Il nuovo regno della religione senza religione riesce a offuscare il suo comando perentorio, comandando l'illegalità della proibizione: tutto è permesso, tutto è lecito in linea di principio (quello che ho chiamato "licitazionismo", cioè il far diventare legge il desiderio, o meglio il "libito", la voglia, come Dante dice di Cleopatra nel quinto canto de *L'Inferno*). Salvo i rapporti di forza, ovviamente. Ma anche questo il nuovo dio ascondito ama nascondere: imbelletta i crudi rapporti di forza con trucchi seducenti, si erge a

paladino della libertà assumendone i birignao valoriali, dissimula da dio, e cambia ogni volta le carte in tavola. Marx l'aveva detto, in modo asciutto, valorizzandone l'effetto rivoluzionario contro la staticità decrepita del mondo premoderno e precapitalistico nel quale le persone dominano direttamente le persone: «tutto ciò che è solido svanisce nell'aria». Marx, a trent'anni, ne *IL Manifesto del Partito Comunista* del 1848, era già più in là della società liquida di Baumann, aveva capito che ci saremmo sempre più inoltrati in un cosmo di metamorfosi rapidissime, inafferrabili per la rapidità delle infinite possibilità di trasmutazioni di valore.

L'astuzia inintenzionale della storia del mondo borghese è arrivata lentamente a dispiegare la sua essenza. Ci sono voluti più o meno quattro secoli, passando per diverse configurazioni della sua cultura materiale e spirituale: ha prima incamerato le movenze del vecchio mondo nell'etica del lavoro e del risparmio (predicato soprattutto alle classi subalterne, ma spesso anche eroicamente autoimposto dai capitani d'impresa a se stessi), ha qui e là conservato, quando utile, ogni tipo di antico servaggio e persino di schiavitù, ha predicato e imposto la morale patriarcale della repressione pulsionale, del predominio maschile, della sottomissione femminile e della clandestinità di ogni altro genere. Fino a che è tornato utile a una produzione limitata per un mercato limitato. Ma dall'inizio del Novecento, con gli inizi della produzione di massa e la conseguente necessità di un mercato di massa, ha sfondato i limiti di ogni tradizione e, in una impressionante *escalation*, traversando e sfruttando due guerre mondiali calde e una fredda, dal 1945 in poi ha creato un sistema capitalistico globale. Globale non nel solo, ovvio, senso geografico di "esteso a tutto al pianeta", ormai conquistato al suo modo di produzione e di scambio, ma globale nel senso di pertinente ad ogni aspetto della vita, esteriore e interiore. Una dinamica sistemica ha portato e porta alla formazione di una umanità da plasmare in bisogni, desideri, emozioni, percezioni, sentimenti e pensieri tali da incarnare, e accrescere, la disperata corsa ad accumulare, tanto le cose quanto i vissuti.

Il prodotto storico-antropologico della configurazione culturale del capitalismo globale è l'umanità come dispositivo di accumulo.

Ci sarebbero mille obiezioni alla tesi che si tratti di una riformulazione, per quanto paradossale, del "sacro". Voglio quindi chiarire in che senso, invece, il sacro sia riproposto sotto il tra-

vestimento apparente di una pervasiva desacralizzazione. Le mie considerazioni echeggiano una prospettiva di pensiero che si può avvicinare alla formula di Paul Tillich: nella vita e nelle culture si può rintracciare un *ultimate concern*, ciò che ci riguarda, che ci sta a cuore, che fa da architrave del nostro modo di vivere. Dunque che ha la funzione del sacro, che costituisce una gerarchia di preferenze: una espressione che designa il posto del divino. In una conversazione radiofonica, il pastore valdese Paolo Ricca disse che nel nostro mondo ci sono due dei – o idoli – mammona e il nostro io, insomma il denaro (preciserei: il denaro che deve generare denaro, cioè il capitale) e l'autoriferimento narcisistico come criteri di valore supremo.

Scrivevo ne *La carta del senso*:

«Non si può non avere nessun dio, avere una cultura significa avere un dio. Non credo in questo di essere molto lontano dall'apostolo Paolo, se avviciniamo questi due versetti: al capitolo 16, versetto 18, della *Lettera ai Romani*, scrive che “quei tali non servono al nostro Signore Gesù Cristo, ma al proprio ventre” e, nella *Lettera ai Filippesi* (3,19), “la fine dei quali è la perdizione, il cui dio è il ventre”: dunque anche al di là delle credenze dichiarate si ha comunque un dio, si ordinano valori e comportamenti secondo un ordine di senso, che lo si voglia o no».

5. Un nuovo periodo di caos sistemico: le quattro contraddizioni fondamentali

Ora siamo nel vortice, nel *maelstrom*, di un nuovo periodo di crisi. Una crisi che il nuovo virus, il Covid-19, non ha creato dal nulla, ma ha scatenato trovando una situazione già gravemente compromessa, appena ripresasi dall'altra crisi, quella del 2008. Per mettere in prospettiva i conflitti che percorrono l'economia nel mondo attuale, il sistema degli stati e la sempre più traballante egemonia statunitense, citerò qualche riga folgorante di Giovanni Arrighi da *Caos e governo del mondo*. Le quattro controversie teoriche delle quali parlava sono le quattro contraddizioni fondamentali del nostro mondo:

«Quattro controversie tra loro collegate inquadrano la nostra indagine. La prima riguarda i cambiamenti negli equilibri di potere tra gli stati, e in particolare se è probabile o no che emerga un nuovo stato egemo-

nico. La seconda riguarda gli squilibri di potere tra stati e imprese, e in particolare se la “globalizzazione” abbia irrimediabilmente minato alle fondamenta il potere degli stati. La terza riguarda la forza dei gruppi subordinati e in particolare se ci troviamo in piena “caduta libera” nelle condizioni di lavoro e di vita. La quarta si riferisce ai cambiamenti nei rapporti di potere tra civiltà occidentali e non occidentali, e in particolare se ci stiamo avvicinando alla fine di cinque secoli di predominio occidentale nel sistema mondiale moderno».

Riprendo qui, a commento, alcuni passi di un mio articolo apparso sulla “Rivista di Psicologia Analitica”:

«Secondo Arrighi e Silver la crescita finanziaria globale è segno “che ci troviamo nel bel mezzo di una crisi egemonica”, per niente risolta dalla sconfitta dell’URSS, dalla lunga espansione interna e dal boom della Borsa di New York (che poi crollò nel 2007). Già alla fine degli anni ‘90 si diceva “l’America è tornata”, oggi lo slogan è *make America great again*, ma proprio il comportamento dell’amministrazione Trump nei confronti del commercio internazionale e dei suoi alleati europei, mostra che l’egemonia USA (la capacità di indicare un modello di crescita in grado di soddisfare molteplici richieste di molte altre unità del sistema) sta rovinosamente disintegrandosi e che la “tirannia delle piccole decisioni”, a vantaggio di qualcuno contro l’interesse sistemico generale, sta prevalendo. Intanto, benché niente affatto completato, si delinea in modo sempre più marcato l’emergere dell’Asia orientale: dopo il Giappone, Hong-Kong, Singapore e Taiwan, anche la Repubblica Popolare Cinese. Siamo nel caos, senza una direzione nuova e minacciati dalla cecità della vecchia potenza egemone. Che il nuovo si sviluppi catastroficamente, o attraverso una transizione controllata, non lo sappiamo».

Quanto al secondo conflitto, quello tra stati e imprese,

«la proliferazione – in numero e varietà – di imprese e comunità d’affari internazionali è una caratteristica nuova e probabilmente irreversibile della presente crisi egemonica. Essa è stata un fattore importante nella disintegrazione dell’ordine egemonico statunitense e si può prevedere che continui a incidere profondamente sul mutamento sistemico in corso, attraverso una generale, benché per nulla universale, perdita di potere degli stati».

Questo conflitto e questi sviluppi – confermati nei venti anni seguiti al 1999 – comportano un disorientamento su scala mondiale di intensità ineguagliata, perché sempre più fuori della portata della sensibilità e dei quadri concettuali delle singole unità

del sistema: la moltiplicazione, in numero e grandezza, delle forze economiche organizzate in imprese transnazionali, e la loro necessità di compiere un salto tecnologico di digitalizzazione-robotizzazione, rende ulteriormente imprevedibile il destino lavorativo, e quindi reddituale, della maggioranza della popolazione mondiale e, con ciò, delle prossime generazioni.

La terza controversia, secondo Arrighi, riguarda il conflitto tra gruppi sociali subordinati e dominanti, comprese le burocrazie politiche che dirigono gli stati. Arrighi e Silver concordano su questo punto con Immanuel Wallerstein circa l'incapacità del capitalismo attuale di conciliare le domande combinate delle classi lavoratrici del terzo mondo (avere relativamente poco a persona, ma per molte persone) e del mondo occidentale (per relativamente poche persone, ma molto a persona). La loro tesi è che

«l'espansione finanziaria e la ristrutturazione dell'economia politica globale che ne è alla base sono indubbiamente riuscite a disorganizzare le forze sociali che erano portatrici di queste richieste nelle sollevazioni della fine degli anni sessanta e degli anni settanta. Ma il processo sta creando nuove forze sociali che l'ordine egemonico in declino avrà ancora maggiori difficoltà a conciliare».

Quest'ultima affermazione mi pare esprima più una speranza che una tendenza rilevabile, non perché non sia visibile un diffuso sobbollire di scontento, un emergere punteggiato di gruppi sociali – i movimenti femminili e ambientalisti su tutti – progressisti e critici, ma perché la dimensione delle organizzazioni potenzialmente alternative e, soprattutto, il loro livello di consapevolezza, sono ancora a uno stadio embrionale.

La quarta contraddizione, quella tra Occidente e Oriente per semplificare, dipende ovviamente da quello che cambierà negli altri scenari. Ma la tendenza a vedere la consumazione della egemonia occidentale di cinque secoli mi pare si rafforzi: il provincialismo senza prospettive degli USA che crede che qualche tira e molla sui dazi e un po' di protezionismo anticinese nelle nuove tecnologie possa davvero resuscitare la grandezza perduta. Una nuova Guerra Fredda è alle porte, stavolta più economica che militare.

In questa nuova lotta per l'egemonia del sistema mondo, che non sappiamo quanto possa durare e che esito avrà, il Caos regna sovrano e un diverso ordine mondiale non è in vista. Ciò impli-

ca un picco esponenziale nel disorientamento percepito, anche, e proprio perché, siamo collettivamente inconsapevoli dei mutamenti, e dei conflitti, che sottintendono le manifestazioni di disagio sociopsichico visibili e oggetto di varie forme di contenimento, di eufemizzazione o di cura.

6. *La sacralizzazione del caos*

Su un altro piano – altro perché astratto rispetto alle concrete vicende storiche del mondo realmente “terrestre” – il Caos viene salutato come possibilità salvifica per superare l’egemonia culturale cristiano-borghese nella sua versione ottocentesca: nel “Prologo” di *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche, nel quinto paragrafo, si dice che si deve avere ancora caos in se stessi per “partorire una stella danzante”. L’intento di Nietzsche era violentemente critico, sospettava l’avvento dell’ultimo uomo, assuefatto a vogliuzze, una per la sera e una per la mattina, che lo rendono incapace di lanciare il suo desiderio al di là della condizione umana data. Tuttavia, contro l’intento del suo pensiero, questo elogio del caos suona come l’appello rivoluzionario che, al contrario, consacra il sacro-antisacro presente. Questa è l’antinomia della nostra epoca: la credenza di aver relegato il sacro nel passato, di poterlo confinare nel religioso, di attribuirlo ai rigurgiti fondamentalisti di passati immaginari, nasconde l’attualità potente del Dio Nascosto della nostra epoca: la sacralizzazione del caos che non si dice come tale, ma si nasconde nelle ben più accettabili, corrive predilezioni per il nuovo quale che sia, nel disagio per i divieti e per le rinunce, nell’ideale del non avere regole e leggi, nel non interiorizzare il limite. Non lo chiamiamo caos e non lo chiamiamo dio, né immaginiamo che sia una nuova – e perversa, perché raggiunge il sacro per via di una apparente dissacrazione – incarnazione del Senso. Già scriverlo con la maiuscola è una sorta di bestemmia contro l’acquiescente convenzione a escludere che qualcosa del genere si dia, se non per qualche nostalgico o dogmatico fuori tempo. Ma l’adorazione di ogni possibilità di controsenso e di nonsenso non fa che affermare, come sua stessa autonegazione, la persistenza e l’inevitabilità del Senso e, dunque, del Sacro.

Rimane un'altra possibilità: lavorare a togliere il terreno sotto i piedi a queste facili, quanto ben cementate nelle nostre pratiche di azione e di pensiero quotidiane, assunzioni della cultura dominante, dedicarsi a sperimentare e a teorizzare la necessità di una presa di coscienza responsabile della scelta, peraltro ineluttabile, del Dio che si vuole seguire.

IL SACRO E LA *POLIS*

Simbolo vs idolo in Simone Weil

IOLANDA POMA*

1. *Sacro e simbolo*

Il pensiero di Simone Weil rappresenta un prezioso contributo per una riflessione sul rapporto tra il sacro e la *polis*. Volendo ripercorrere alcune premesse generali sul tema, bisogna anzitutto ricordare del sacro ciò che diciamo del simbolo, ossia: non ci troviamo di fronte a qualcosa che, rimandando a una trascendenza nella sua concezione metafisica tradizionale, compiuta e irraggiungibile, appende la realtà alla croce di una sua incolmabile deficienza ontologica. Il simbolo non racconta la storia di un dualismo tra termini sostanziali, in cui vale il primato di un termine sull'altro, che – povero e manchevole – è costretto a cercare “fuori” un senso a esso estraneo¹.

La storia che si racconta riguarda ciò che accade dentro la relazione, *tra* i contraenti del patto che il simbolo suggella. La frattura che percorre il simbolo non è quindi la separazione semplicisticamente oppositiva tra trascendenza e immanenza, ma è quell'interruzione da cui si dispiega una trama che racconta di un legame (e in questo ha già in sé natura comunitaria). Il vincolo simbolico esclude la sintesi e si presenta come un meccanismo di rimando, reso necessario e possibile da un vuoto, da una fessurazione. Questo perché un troppo pieno impedirebbe movimento e comunicazione, comprimendo la possibilità di operare simbolicamente.

* Questa ricerca ha ricevuto il sostegno dell'Università del Piemonte Orientale e si configura come un prodotto originale/ This research is original and has a financial support of the Università del Piemonte Orientale.

1 Come dice Jaspers, «è impossibile separare il simbolo da ciò che è simboleggiato» (K. JASPERS, *Philosophie* (1932), Springer, Berlin 1973; *Filosofia*, vol. III, Utet, Torino 1978, p. 1081).

L'etimologia stessa della parola simbolo contiene il significato relazionale di un accordo celebrato con un gesto di rottura, di cui il patto promette un nuovo ricongiungimento. In questo senso allora, ciò che invece scardina un ordine senza intenzione di relazionarne le parti è dia-bolico (*dia-bállō*). Come termine opposto al diabolico, il simbolico rivela quindi da subito un suo collegamento al carattere sacro.

L'inevitabile movimento di rimando – che può anche partire da un gesto umano, ma come accade per l'opera d'arte rispetto all'artista – esclude che i simboli si possano propriamente “fare”, produrre, fabbricare ed è ciò che contrasta con i tanti esempi di elaborazione strategica e strumentale di costruzioni simboliche atte a persuadere e a sedurre. Il carattere di evento del simbolo è la prova della sua autenticità, in cui uno o più individui possono riconoscersi, come ciò che li riguarda in maniera essenziale, senza appartenere a nessuno. Non a caso, Simone Weil collega il carattere simbolico del linguaggio istituzionale e politico alla necessaria processualità naturale, dicendo che «le istituzioni politiche costituiscono essenzialmente un linguaggio simbolico. Un linguaggio non è mai qualcosa d'arbitrario, una convenzione; al contrario, esso germoglia come una pianta»². Nello stesso senso è elevato a modello il valore simbolico del linguaggio geometrico, che rappresenta «un doppio linguaggio, che nello stesso tempo fornisce informazioni sulle forze che agiscono nella materia e parla dei rapporti soprannaturali fra Dio e le creature», e della matematica, «questo linguaggio a due fini, (che) è la stoffa di cui è tessuto l'ordine del mondo»³.

L'espressione simbolica del sacro, che rinvia al compito di una coniugazione, ha la funzione essenziale di respingere l'esito idolatrico, come adorazione di una sola parte del simbolo, oggettiva

2 S. WEIL, *Légitimité du gouvernement provisoire*, in EAD., *Écrits de Londres et dernières lettres* (1943), Gallimard, Paris 1957 (EL); *Legittimità del governo provvisorio*, in EAD., *Una Costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, a cura di D. Canciani e M.A. Vito, Castelvecchi, Roma 2013, p. 91 (CE).

3 S. WEIL, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949; *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, trad. it. di F. Fortini, SE, Milano 1990, pp. 259-260 (E).



o soggettiva. L'idolatria conferisce arbitrariamente carattere di sacralità a supporto del potere di qualcosa o di qualcuno.

2. *Idolatria oggettiva e soggettiva*

Per quanto riguarda l'aspetto oggettivo, forse non è un caso che il simbolo, luogo epifanico del sacro, si presenti spesso in una forma materiale povera, umile, anche di poco conto (e la costruzione del vitello d'oro dell'Esodo ne conferma la deformazione idolatrica). Anche nel linguaggio comune il termine "simbolico" sta a indicare qualcosa di approssimativo per difetto: un'offerta simbolica, un risarcimento a titolo simbolico. Il mondo di cartapesta bruciato durante una manifestazione per il clima ha avuto un impatto simbolico, perché, disponendo di quell'oggetto povero, ha rimandato a ciò che non è e non dev'essere a nostra disposizione, ma riguardare il nostro impegno⁴.

Nella sua capacità evocativa, il simbolo si offre come specchio riflettente, con quanto d'indeterminato vi è nel riflesso: in esso si mostra qualcosa di altro in cui si rispecchia la nostra stessa immagine, in un movimento che, evocando la teologia catafatica, afferma dei riflettenti le stesse qualità. Bloccare questo movimento di rimando, o credere di potersene impossessare, fermandosi ad esempio all'oggetto, significa uccidere il simbolo. Come scrive Weil, «noi siamo costituiti da un movimento verso il bene. Ma sbagliamo a ricercare il bene in una certa cosa [...]. L'oro non è buono a mangiarsi, né un cucchiaino d'oro a mescolare la zuppa. Il bene è solo nel nostro stesso movimento. Ma non possiamo afferrarlo [...]. Possiamo solo lasciarlo a vuoto»⁵. La dialettica di

4 Ricordando la nonna ebrea, avventurosamente scampata alla furia nazista, Jonathan Safran Foer le attribuisce il significato autentico del simbolo: «L'abbracciavamo perché le volevamo bene ma anche perché sentivamo, già da bambini, un obbligo verso tutto quello che le nostre braccia non potevano avvolgere» (J.S. FOER, *Possiamo salvare il mondo, prima di cena. Perché il clima siamo noi*, Guanda, Milano 2019, p. 248).

5 S. WEIL, *Cahiers*, III, Plon, Paris 1956; *Quaderni*, III, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988, p. 186 (Q III).



assenza-presenza che si gioca all'interno del simbolo lo sottrae a facili identificazioni⁶.

«In ogni oggetto a cui molti uomini si sono rivolti con sentimenti intensi s'insedia un potere. Adorare questo potere è idolatria. L'adorazione vera consiste nel contemplare l'oggetto in quanto reso divino da una convenzione ratificata da Dio»⁷. Nella sua espressione simbolica, il sacro non si riduce quindi semplicemente all'oggetto. E non s'identifica neppure con il soggetto. Per quanto riguarda il tema del Convegno, questo significa che *il sacro non è la polis*. Lo comprendiamo intuitivamente quando ci riferiamo alla folla o alla massa, che sono termini d'immediata accezione negativa. Ma neanche la comunità è sacra, come magari potremmo invece pensare, considerando i vincoli e le relazioni che qualificano una comunità e che possono ricordare il *modus operandi* della simbolizzazione con cui si manifesta il sacro. Com'è facile intuire, l'affinità può scivolare verso un'impropria identificazione, e occorre ribadire: la comunità in sé, come entità, non è sacra, così come non è sacra la persona. Mi riferisco qui all'opera di Weil, *La persona e il sacro*, che potrei declinare al plurale: *La comunità e il sacro*. La persona non è sacra, dice Weil. Può suonare sconcertante, ma occorre ricordare che l'obiettivo è quello di distruggere l'idolo. Anche se traduco in termini assoluti la "persona", ossia nel suo significato astratto e concettuale, che cosa m'impedirebbe di cavarle gli occhi?⁸ Resterà una persona, ma così avrò profanato la sua sacralità, che quindi non consiste nell'*idea* di persona, ma nel movimento dell'essere umano verso il bene, che è l'unica fonte del sacro, e che si dà in tutto ciò che egli è: «braccia, occhi, pensieri, tutto»⁹.

6 Come dice Ricoeur, la struttura di significazione del simbolo «è a un tempo funzione dell'assenza e funzione della presenza; funzione dell'assenza perché significare è significare "a vuoto", cioè dire le cose senza le cose (...); funzione della presenza perché significare vuol dire significare "qualche cosa" e, infine, il mondo» (P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, Aubier, Paris 1960; *Finitudine e colpa*, trad. it. di M. Girardet, Il Mulino, Bologna 1970, p. 263).

7 S. WEIL, *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris 1950; *Quaderni*, IV, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 2005, p. 353 (Q IV).

8 Cfr. S. WEIL, *La personne et le sacré*, Gallimard, Paris 1957; *La persona e il sacro*, a cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 2012, p. 12 (PS).

9 *Ibidem*.

Di per sé «il sociale e l'io sono i due idoli»¹⁰. La vuota astrazione del “popolo” conduce al populismo, e l'assolutizzazione concettuale della persona rischia di rimanere cieca e sorda alla sua concreta umanità: «l'errore che attribuisce alla collettività un carattere sacro è idolatria (...). Colui agli occhi del quale importa soltanto lo sviluppo della persona ha perduto totalmente il senso stesso del sacro»¹¹.

3. *Sacro e polis*

Il bene, che è fonte del sacro, investe l'insieme delle condizioni della nostra esistenza e si esprime nei bisogni fisici e spirituali di ognuno¹². Questi bisogni costituiscono gli obblighi di cui tutti, come singoli e come comunità, siamo chiamati a farci carico per realizzare il rispetto dovuto alla sacralità di ogni singolo essere umano¹³ ed è ciò che contribuisce a realizzare il radicamento di ognuno e di un intero popolo¹⁴ e la sua dovuta ubbidienza ai poteri pubblici:

«L'ubbidienza del popolo ai pubblici poteri, essendo esigenza della patria, è quindi un obbligo sacro e conferisce il medesimo carattere sacro a quei pubblici poteri perché essi ne sono l'oggetto. E questa non è idolatria verso lo stato (...). È, anzi, l'opposto. Lo stato è sacro, non come un idolo, ma come gli oggetti del culto, le pietre dell'altare o l'acqua del battesimo (...). Tutti sanno che si tratta solo di materia. Ma determinate parti di materia sono considerate sacre perché servono come strumento del culto. Questo è il tipo di maestà che si addice allo stato»¹⁵.

10 WEIL, *Q III*, p. 402.

11 WEIL, *PS*, p. 20.

12 Rientrano tra i bisogni fisici: protezione, abitazione, nutrizione, sonno, vestiario, caldo, igiene, cura ecc. Costituiscono bisogni spirituali: consenso, responsabilità, uguaglianza, considerazione, gerarchia, onore, castigo, libertà di opinione, sicurezza, proprietà privata e collettiva, verità (cfr. WEIL, *Prima parte di E*).

13 Cfr. S. WEIL, *Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain*, in *EL*; *Dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*, in *CE*, p. 115.

14 Riavere radici non significa radicalizzarsi: chi si radicalizza cede al fanatismo di certo fondamentalismo, che è una forma idolatrica di chiusura (Cfr. U. FABIETTI, *Materia sacra*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014, pp. 140-141).

15 WEIL, *E*, p. 165.

Rispetto al carattere sacro dei poteri pubblici, risalta la de-generazione incarnata dalla figura del cardinale Richelieu che, «ponendo come assoluta una cosa la cui realtà totale è di questo mondo, si faceva idolatra»¹⁶.

Ciò che legittima il potere politico è il libero consenso del popolo¹⁷, il quale, nella sua realtà internamente articolata e sinergica di corpi intermedi e reciprocamente sussidiari, pratica l'arte della mediazione, che argina l'arbitrarietà del potere e resiste all'inganno demagogico di una comunicazione diretta tra un fantomatico popolo e il potere politico. Questo spiega come, pur essendo figlia di una cultura internazionalista, Weil sostenga un concetto autentico di patria (non di nazione), depurato dalla forza e dal prestigio¹⁸, le cui dimensioni storico-simboliche sono capaci di dare nutrimento spirituale al popolo, disponendolo a partecipare alla creatività istituzionale, quale si diede ad esempio nella Francia rivoluzionaria con i *Cahiers de doléances*¹⁹.

Perché ci sia consenso e vera giustizia, è necessario che si dia qualcosa da amare, ossia è necessario che di un Paese si possa amare la sua capacità di nutrire spiritualmente i suoi membri, attraverso l'ordine sociale e tutto ciò (linguaggio, cerimonie, costumi) che dà bellezza e poesia alla vita di quel Paese²⁰, che diventa

16 *Ivi*, p. 109 e p. 120, come «idolatra della storia» è stato Hitler (cfr. *ivi*, p. 204) e idolatra della società futura è stato Marx, cfr. S. WEIL, *Fragments. Londres, 1943*, in EAD., *Oppression et liberté*, Gallimard, Paris 1955; *Frammenti (1943)*, in EAD., *Oppressione e libertà*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 164 (OL).

17 Cfr. S. WEIL, *Remarques sur le nouveau projet de constitution*, in *EL*; *Osservazioni sul nuovo progetto di costituzione*, in *CE*, p. 109; *Legittimità del governo provvisorio*, cit., p. 96.

18 «Non è desiderabile che la nazione sia sovrana, ma unicamente che lo sia la giustizia» (WEIL, *Osservazioni...*, cit., p. 104). «Una nazione in quanto tale non può costituire oggetto d'amore soprannaturale. Essa non ha anima. È un grosso animale» (WEIL, *Q III*, p. 206). Chiaro il riferimento a Platone che, nella *Repubblica*, si scaglia contro un'entità politica collettiva che, facendo leva sulle emozioni e sulle capacità sofistiche dei capi politici, ammaestra quel "grosso animale".

19 Cfr. WEIL, *Legittimità del governo provvisorio*, cit., pp. 93-94 e *Note sur la suppression générale des partis politiques*, in *EL*; *Nota sulla soppressione dei partiti politici*, in *CE*, pp. 126-127.

20 Cfr. WEIL, *Q III*, p. 206.

«una cosa da amare non per la sua gloria, il suo prestigio, il suo splendore, le sue conquiste (...), ma in se stessa, nella sua nuda realtà, come una madre – il cui figlio si sia classificato primo in graduatoria al Politecnico – ama ben altro in lui (...). Occorre qualcosa che una popolazione possa amare in modo naturale, dal fondo del cuore, dal fondo del proprio passato, delle proprie aspirazioni tradizionali, e non per suggestione, propaganda o apporto estraneo (...). Occorre che le forme di vita associata siano organizzate in modo da ricordare continuamente alla popolazione, con il linguaggio simbolico a lei più comprensibile, più conforme ai suoi costumi, alle sue tradizioni, ai suoi legami, il carattere sacro di questa fedeltà, il libero consenso da cui è sorta, gli obblighi vincolanti che ne discendono»²¹.

In questa concezione del popolo e del bene comune possono svilupparsi le condizioni che rispettino l'equilibrio dello spirito e del corpo, in tutti gli ambiti. A cosa pensa Weil? A «una vita pubblica in cui fosse possibile leggere le verità soprannaturali in tutti i lavori, in ciascuno degli atti del lavoro, in tutte le feste, in tutti i rapporti di gerarchia sociale, in tutta l'arte, in tutta la scienza, in tutta la filosofia»²². Lavoro, arte, istruzione e cultura sono i luoghi simbolici in cui emerge la connessione tra i meccanismi terrestri e quelli soprannaturali²³.

Quindi la persona e la comunità di per sé non sono sacre, ma non tanto per una loro carenza ontologica, quanto perché è impossibile ridurre a un unico termine una struttura – quella simbolica del sacro – che prevede invece una dialettica di questi termini con la sorgente del sacro che è il bene.

4. *La mistica e la polis*

I popoli si sono trovati spesso esposti al rischio dell'irreligiosità o dell'idolatria: entrambi giudicati da Weil fallimenti di civiltà²⁴, di cui la collettività e la vita sociale sono puro riflesso, per questo costantemente prese di mira dalle sue critiche. Ma, riconoscendo

21 S. WEIL, *Luttons-nous pour la justice?*, in *EL*; *Stiamo lottando per la giustizia?*, in *CE*, p. 185.

22 WEIL, *Q III*, p. 272.

23 Cfr. WEIL, *E*, p. 91.

24 Cfr. S. WEIL, *Cette guerre est une guerre de religions*, in *EL*; *Questa guerra è una guerra di religione*, in *CE*, pp. 69-76.

un carattere sacro che proviene dal radicamento nel bene, si fa strada nel suo pensiero l'idea di un'ispirazione mistica del popolo che, proprio perché nutrita da una fonte soprannaturale, non può mai cedere al nichilismo etico o a forme d'idolatria.

La mistica, che contempla il sacro, non va immaginata come un mistero dell'azione divina, privo di metodo, perché non vi è nulla di arbitrario o di magico²⁵. La mistica guarda a una realtà posta al di là della sfera in cui il bene e il male si oppongono, a cui corrisponde, «al centro del cuore umano, l'esigenza di un bene assoluto che sempre vi abita»²⁶. Ecco che individuo e comunità vengono recuperati alla dimensione sacra, al di là di ogni deriva idolatrica.

Tra i popoli antichi privi di mistica, Weil menziona il popolo romano e il popolo ebraico, che rappresentano, seppur in modo diverso, una «città artificiale fatta di fuggitivi»²⁷. Sono popoli sradicati, che a loro volta producono sradicamento: «I romani erano un manipolo di fuggiaschi conglomerati artificialmente in una città; ed essi hanno strappato alle popolazioni mediterranee la loro vita, la loro patria, la loro tradizione, il loro passato (...). Gli ebrei erano schiavi evasi, e hanno sterminato o ridotto in schiavitù tutti i popoli della Palestina»²⁸. Romani ed Ebrei rappresentano l'esempio di popoli idolatri, o nella forma dell'oggetto (per Roma è il prestigio della forza da cui deriva l'idolatria del popolo dominatore e a cui si associano le forme di patriottismo moderno e di nazionalismo) o nella forma del soggetto (per Israele è il Dio onnipotente da cui deriva la propria identità di popolo eletto)²⁹.

Roma e Israele rappresentano dei modelli paradigmatici, ripresi anche nel periodo moderno e contemporaneo da nazioni che ne replicano l'indizio inequivocabile dello sradicamento. Lo sradicamento ha reso possibile a Hitler d'impadronirsi della Germania e ai popoli colonialisti di sradicare sistematicamente popoli, indifesi proprio perché essi, a differenza dei loro con-

25 Cfr. WEIL, *E*, pp. 171-172.

26 WEIL, *Dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*, cit., p. 114.

27 S. WEIL, *Cahiers*, II, Plon, Paris 1953; *Quaderni*, II, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 249 (*Q II*).

28 WEIL, *E*, p. 52.

29 «Roma è il grosso animale ateo, materialista, che adora solo se stesso. Israele è il grosso animale religioso» (WEIL, *Q III*, p. 177).

quistatori che erano avventurieri senza patria, avevano ancora un contatto profondo con la vita del loro Paese³⁰. Nel periodo a lei contemporaneo due sono le nazioni che rappresentano dei casi sintomatici di parziali assolutizzazioni del sociale o dell'io e queste sono la Germania hitleriana e la Francia repubblicana: la Germania con l'idolatria del sociale e il culto di uno Stato arbitro assoluto del destino del popolo (e qui Weil fa valere un'analogia tra l'Impero romano e l'hitlerismo³¹); la Francia repubblicana, invece, con una sacralizzazione dell'individuo e della morale privata, come reazione a uno Stato percepito fino al 1918 come assoluto mondano³². Contro la Germania ella auspica una sollevazione di tutte le popolazioni oppresse, con uno spirito di rivolta animato da uno slancio spirituale prima che politico-militare³³. E ciò che accomuna tutte le popolazioni oppresse, prima e al di là dell'orgoglio esclusivo della grandezza nazionale, è la compassione, che «può varcare i confini senza trovare ostacoli, estendersi a tutti i paesi sventurati, a tutte le patrie, senza eccezioni; perché tutte le popolazioni umane sono soggette alle miserie della nostra condizione»³⁴.

Fra i Paesi coinvolti nella Seconda Guerra mondiale un popolo che riveste invece un ruolo di assoluta positività – se vogliamo, di simbolo – è l'Inghilterra, perché è stata in grado di fermare la forza con un eroismo che è «consistito nella volontà di non cedere e non nella capacità di vincere»³⁵, ossia nella capacità di resistere, tenendo fermo a ciò che conta e non cedendo alla logica della forza, che continuamente rovescia, come una clessidra, i rapporti tra oppressori e oppressi:

30 Cfr. WEIL, *E*, p. 52. Cfr. EAD., *À propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français* (1943), in EAD., *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, Paris 1960; *La questione coloniale e i suoi rapporti con il destino del popolo francese*, in CE.

31 Cfr. WEIL, *PS*, p. 29; EAD., *Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme* (1939), in EAD., *Écrits historiques et politiques*, cit.; *Riflessioni sulle origini dello hitlerismo*, in EAD., *Sulla Germania totalitaria*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1990; EAD., *Lettre à un religieux*, Gallimard, Paris 1951; *Lettera a un religioso*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 2011, p. 79 (LR).

32 Cfr. WEIL, *E*, pp. 120-122 e *PS*, pp. 20-21.

33 Cfr. WEIL, *E*, p. 195.

34 *Ivi*, p. 159.

35 WEIL, *Réflexions sur la révolte*, in *EL*; *Riflessioni sulla rivolta*, in CE, p. 86.

«C'è stato un momento in cui l'Inghilterra s'è trovata, davanti alla Germania, come un bambino a mani vuote, solo, al cospetto di un bruto che impugna un revolver con entrambe le mani. In una situazione del genere, un bambino non può fare granché. Ma se fissa il bruto negli occhi con freddezza, è sicuro che il bruto per qualche istante esiterà. Questo è ciò che è accaduto (...). L'attimo di silenzio e d'immobilità dell'Inghilterra, tuttavia, merita in misura molto maggiore un ricordo incancellabile. L'arresto delle truppe tedesche sulla Manica è la parte svolta dal soprannaturale in questa guerra. Una parte come sempre negativa, impercettibile, infinitamente piccola, ma decisiva. Le onde del mare si spingono lontano, ma poi qualcosa le arresta. Il mondo antico sapeva che Dio è ciò che assegna un limite»³⁶.

Simbolo del popolo nel suo rapporto con il sacro è per Weil la città, come l'antica Ilio, che era una comunità radicata e per questo sacra, e la cui distruzione è un delitto³⁷, o come la città di Venezia, a cui dedica la tragedia incompiuta in tre atti, *Venezia salva*: la città come simbolo del radicamento e di una collettività al servizio dell'essere umano, che nutre l'anima di coloro che ne fanno parte; e che, con la sua durata, unisce le radici che ha nel passato con le ramificazioni che si protendono verso il futuro. Messa in pericolo dal tentativo spagnolo di impadronirsene³⁸, esposta quindi al rischio dello sradicamento, la città di Venezia viene salvata dalla compassione del capo militare dei congiurati, colpito dalla sua lancinante bellezza, che egli sa esposta alla rovina e all'oltraggio. Quindi egli denuncia il complotto, perché «una cosa come Venezia, nessun uomo può farla. Dio solo. Ciò che un uomo può fare di più grande, che più lo avvicini a Dio, poiché non gli è dato creare simili meraviglie, è preservare quelle che già esistono»³⁹. Egli prova l'amore contenuto nella compassione⁴⁰, come quella del Cristo

36 WEIL, *Questa guerra è una guerra di religione*, cit., p. 74.

37 «Città, non evoca qualcosa di sociale. Ilio sacra. Il radicamento è altra cosa dal sociale» (WEIL, *Q II*, p. 248).

38 La tragedia trae ispirazione dalla novella storica seicentesca dell'Abbé de Saint-Réal, che s'ispira alla congiura di Bedmar, ordita dalla Spagna per impadronirsi di Venezia.

39 S. WEIL, *Venise sauvée*, Gallimard, Paris 1955; *Venezia salva*, a cura di C. Campo, Adelphi, Milano 1987, p. 65.

40 «La compassione per la fragilità è sempre legata all'amore per la vera bellezza, perché sentiamo intensamente che alle cose veramente belle dovrebbe essere assicurata un'esistenza eterna e che così non è» (WEIL, *E*, p. 157).

che «non ha pianto per il mondo»⁴¹, ma «ha pianto sulla città, prevedendo (...) la distruzione che prossimamente si sarebbe abbattuta su di essa. Le ha parlato come a una persona»⁴².

5. Simboli per l'Europa

Il discorso del sacro e della *polis* coinvolge anche la questione europea. Nelle tenebre di un'epoca malata, che necessita di guarigione⁴³, prefigurando la fine del conflitto, Weil insiste sull'urgenza di un nuovo modello di civiltà per l'Europa, che le può provenire dal recupero di una tradizione spirituale che l'Europa ha dissipato, inseguendo una falsa idea di grandezza, una grandezza «indipendente da ogni considerazione del bene»⁴⁴, volta alla conquista del mondo e al potere. Per questa rigenerazione è indispensabile la virtù della povertà spirituale, dell'umiltà, grazie alla quale l'Europa possa tornare a rivolgersi a quell'antichità che ha dato origine alla sua civiltà, e da cui è stata recisa: la sorgente greca, ma anche Fenici, Egizi, Arabi; lo spirito evangelico delle origini, ma anche l'antichità precristiana e i mistici di diverse tradizioni religiose (India, Grecia, Cina)⁴⁵.

L'Europa ha saputo lavorare all'idea di un'unificazione politica ed economica, ma se è rimasta una sommatoria di singole realtà,

⁴¹ WEIL, *Q II*, p. 247.

⁴² WEIL, *E*, p. 156. Il riferimento è a Mt 23,37: «Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi quelli che ti sono inviati, quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli, come una gallina raccoglie i pulcini sotto le ali; e voi non avete voluto».

⁴³ «Non bisogna dimenticare che l'Europa non è stata soggiogata da orde arrivate da un altro continente o dal pianeta Marte, e che basterebbe scacciare. L'Europa soffre di una malattia che è dentro di lei. Ha bisogno di una guarigione» (WEIL, *Questa guerra è una guerra di religione*, cit., p. 75).

⁴⁴ WEIL, *E*, p. 228.

⁴⁵ Cfr. WEIL, *LR*, p. 34 e p. 49; EAD., *OL*, p. 165. Si veda inoltre D. CANCIANI, M.A. VITO, *La resistenza in una stanza*, Introduzione a WEIL, *CE*, pp. 36-41. L'Europa ha bisogno periodicamente di «un'iniezione di spirito orientale», per preservare la vocazione spirituale del genere umano (cfr. *La questione coloniale...*, cit., p. 152). Sul tema della questione europea, rimando al bel testo curato da R. FULCO e da T. GRECO, *L'Europa di Simone Weil. Filosofia e nuove istituzioni*, Quodlibet, Macerata 2019, con prefazione di R. Esposito e introduzione di G. Gaeta.

forse è perché non ha investito abbastanza sulla necessità di convergere sui valori spirituali di una tradizione di civiltà. E per lavorare in questo senso, bisognerebbe forse guardare alle narrazioni dei diversi Stati non come a «racconti bensì simboli cosicché miti differenti possono corrispondere alla medesima verità vista sotto tale o talaltro aspetto»⁴⁶. Questo sarebbe in grado di disegnare un'unità plurale, capace di esaltare le differenze, coniugandole tra loro. Ma per questo è necessario un costante processo di attenzione a ciò che consentirebbe tale unità plurale e dialogante e che si manifesta in piccole tracce, che solo chi è parte del vincolo ospitale può riconoscere. Il simbolo è ciò che, dalla dispersione da cui proviene, tiene saldo il desiderio di una ricomposizione.

Il principe della fiaba albanese, che la sposa può vedere nella sua meravigliosa bellezza solo di notte, di giorno ha forma di serpente e persone moleste ne bruciano la pelle per farlo sparire. La sposa può ritrovarlo solo perché tra le ceneri è rimasta una scaglia intatta: «È il σύμβολον del *Simposio*, la scarpetta di vaio di Cenerentola, l'anello della principessa nella fiaba del calzolaio. Dio, quando è venuto a trovarci ed è sparito, ci ha lasciato qualcosa di se stesso. Altrimenti la ricerca sarebbe vana»⁴⁷.

46 S. WEIL, *Descente de Dieu* (1942), in EAD., *Intuitions pré-chrétiennes*, La Colombe, Paris 1951; *Discesa di Dio*, in *La rivelazione greca*, a cura di M.C. Sala e G. Gaeta, Adelphi, Milano 2014, p. 196.

47 WEIL, *Q IV*, p. 318.

PARTE TERZA

PERCORSI



ELOGIO DEL RUVIDO.

Estetica, anestetica, anaestetica

CLAUDIO BELLONI

È incredibile quanto il mondo sia bello. Belli sono i prodotti nel loro packaging, gli abiti di marca con i loro loghi stilizzati, i corpi palestrati, rimodellati e ringiovaniti con la chirurgia plastica, i visi truccati, ritoccati o stirati, [...] gli spazi quotidiani arredati con le invenzioni del design, [...] il cibo “mix” in piatti decorati con schizzi artistici – o più modestamente impacchettato in borse multicolori nei supermercati [...]. Se qualcosa non è bello diventa necessario che lo sia. La bellezza regna. È comunque diventata un imperativo: sii bello [...]. Noi, uomini civilizzati del XXI secolo, viviamo il tempo del trionfo dell'estetica, dell'adorazione della bellezza – il tempo della sua idolatria¹.

La bellezza è il nuovo sacro, ma si tratta di un culto idolatrico perché ciò che è stato fatto sacro è il bello nella forma del mero piacevole. Per la polis, dominata dalla sacralizzazione di una bel-

¹ Y. MICHAUD, *L'Art à l'état gazeux*, Stock, Paris 2003, tr. it. di G. Matteucci, *L'arte allo stato gassoso*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 49s. Il tratto idolatrico dell'estetizzazione è sottolineato da coloro che la interpretano come compensazione associata al processo di secolarizzazione: F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, Schmeltzner, Chemnitz 1878, tr. it. di S. Giametta, *Umano, troppo umano*, vol. I, Adelphi, Milano 1992⁴, IV, §150, p. 123; F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann J., Frankfurt a. M. 1921, tr. it. di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1985, pp. 155s.; T. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, tr. it. di E. De Angelis, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1977, p. 4; O. MARQUARD, *Krise der Erwartung – Stunde der Erfahrung. Zur ästhetischen Kompensation*, in “Konstanzer Universitätsreden” (1982), n. 139, pp. 15-37, tr. it. di T. Griffero, *Crisi dell'attesa – Ora dell'esperienza. Sulla compensazione estetica*, in: ID., *Compensazioni: antropologia ed estetica*, Armando, Roma 2007, pp. 109-138.

lezza estetizzante, si rende necessario un processo di desacralizzazione perché possa regnare una bellezza che sia verità.

L'intento di questo lavoro, muovendo da una discesa alle radici del simbolico (estetica), è seguire il processo novecentesco di estetizzazione con i suoi effetti narcotici sulla polis (anestetica), per rinvenire di nuovo nell'estetica (anaestetica), ovvero nella disciplina filosofica dell'analisi critica del sensibile, l'antidoto per il risveglio della coscienza.

1. *L'impatto estetico del simbolico (estetica)*

L'estetica, scrive Elio Franzini, è la disciplina filosofica che si occupa di cose reali – come opere d'arte e cose belle – che per la loro natura evocano altre cose possibili¹, quindi la materia dell'estetica è a pieno titolo *mater*, piena e feconda di significati. Lo spessore simbolico dell'oggetto estetico “intrappola” il tempo nello spazio, perché l'immagine simbolica conserva traccia di ciò che è stato e rimanda a ciò che potrebbe essere, “rappresenta”, rende presente l'assente; e l'estetica ne afferra «le profonde potenzialità di pensiero»². Per la sua densità il simbolo dà a pensare³, come le idee estetiche di Kant, «quelle rappresentazioni dell'immaginazione, che danno occasione a pensare molto»⁴.

Il simbolo alimenta il pensiero. Il metabolismo del simbolico si attiva per catabolizzare e anabolizzare composti ad alta densità di significato. La formazione del simbolo, infatti, insegna la psicoanalisi, avviene per condensazione. Grazie a tale processo ogni cosa può diventare interessante – “cibo del pensiero”, dice Donald Meltzer –, e i prodotti del lavoro onirico, di quello ar-

1 Cfr. E. FRANZINI, *Introduzione all'estetica*, il Mulino, Bologna 2012, p. 7.

2 Cfr. *ivi*, p. 36.

3 Cfr. P. RICŒUR, *Le symbole donne à penser*, “Esprit” (1959), n. 7-8, tr. it. di I. Bertolotti, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002.

4 I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft*, Lagarde, Berlin 1790, tr. it. di A. Gargiulo, *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1991⁵, § 49, p. 138. Già prima di Kant: «fecondo è solo ciò che lascia libero gioco all'immaginazione. Quanto più vediamo, tanto più dobbiamo di conseguenza pensare» (G. E. LESSING, *Laokoon*, Voss, Berlin 1766, tr. it. di M. Cometa, *Laocoonte*, Aesthetica, Palermo 1991, p. 33).

tistico, i simboli in generale sono tutti oggetti ad alto “impatto estetico”⁵. La potenza di tale impatto non può essere sottovalutata, tanto più che l’esperienza *estetica* del rapporto con la madre «è la sorgente e la base di tutti i processi di sviluppo del pensiero»; per l’«aspetto primordiale e centrale del senso estetico», la nostra esperienza sensibile del simbolico è in grado di mostrare «l’essenza dell’apprezzamento estetico» ogni volta che la risonanza tra l’interno e l’esterno «svolge la duplice funzione di avvolgimento e incorporazione»⁶. La potenza dell’arte sta nella capacità di «svegliare e dar forma al nostro bisogno di essere conosciuti e di conoscere noi stessi»; di fronte all’opera «ha luogo un’esperienza emozionale che deve essere inserita nella mente in forma di un simbolo reciproco»⁷. Infatti, «un rapporto simbolico, nella valutazione estetica, non è la prospettiva di una cosa sull’altra, né un riferimento attraverso una cosa ad un’altra, oltre e a parte ciò che si suppone essere l’oggetto “reale”; piuttosto è un’esplorazione a doppio senso [...] il mistero parla attraverso la sua forma oggettiva, sensoriale; ma può essere solamente osservato da colui che ha anche abbandonato il proprio Sé interiore all’osservazione»⁸.

Il “mistero”, come qui dice Meltzer, o il simbolo, possono dunque passare inosservati, ma non per questo diminuisce l’efficacia del loro impatto estetico. La risonanza interiore dell’esperienza estetica del simbolico agisce infatti a un livello talmente “primordiale” di identificazione e proiezione che può benissimo sfuggire alla coscienza. Ed è esattamente questo potere arcano del simbolico che può divenire la forza oscura capace di operare la distorsione dell’estetico.

5 Cfr. D. MELTZER – M. H. WILLIAMS, *The Apprehension of Beauty*, Clunie, Perthshire 1988, tr. it. di F. Lussana, *Quaderni di psicoterapia infantile. Vol. 20: Amore e timore della bellezza*, Borla, Roma 1989, p. 168.

6 Cfr. *ivi*, pp. 211-213. Secondo Wilhelm Worringer il godimento estetico è godimento oggettivato di noi stessi e godere esteticamente significa godere di noi stessi in un oggetto sensibile diverso da noi immedesimandoci in esso: cfr. W. WORRINGER, *Abstraktion und Einfühlung*, Piper, München 1908, tr. it. di E. De Angeli, *Astrazione e empatia*, Einaudi, Torino 2008, p. 7.

7 MELTZER – WILLIAMS, *Amore e timore della bellezza...*, cit., p. 208.

8 *Ivi*, pp. 217s.

2. Estetizzazione (anestetica)

Il primo a rilevare la distorsione è Walter Benjamin con la celebre denuncia dell'estetizzazione fascista della politica che culmina nella celebrazione estetica della guerra⁹. Occorre dire che la risposta individuata da Benjamin all'estetizzazione della politica perseguita dal fascismo – ovvero la politicizzazione dell'arte perseguita dal comunismo – non mostra nemmeno lontanamente la medesima efficacia. Si tratta infatti di una risposta riflessa e consapevole, dunque di tipo superficiale. Lo scontro tra estetizzazione della politica e politicizzazione dell'estetica è impari, perché la prima agisce su strati profondi caratterizzati da apoliticità, impoliticità, antipolitica, strati impermeabili alla riflessione ma di estrema rilevanza politica. La politica estetizzata, infatti, «risulta anestetizzante»¹⁰.

L'effetto anestetico dell'estetizzazione non riguarda soltanto la politica, ma è molto più generale e si radica nella capacità del bello di nascondere il brutto e di distrarre la coscienza. Ciò non è di per sé un male, anzi¹¹, ma intento di queste pagine è mettere a tema la distorsione anestetica in funzione ideologica che il bello è in grado di produrre. L'ideologia nel suo versante estetico estetizza, ovvero usa il bello come legittimazione da un lato e dall'altro come efficace strumento di distrazione e di trasfigurazione, ovvero di mistificazione. Se, in generale, l'ideologia *razionalizza* ciò che razionale non è, dal punto di vista estetico l'ideologia *estetizza* ciò che bello non è: «ogni ad-

9 Cfr. W. BENJAMIN, *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée*, "Zeitschrift für Sozialforschung" V (1936), tr. it. di E. Filippini, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 1966, pp. 36-39. Già il Futurismo compie un passaggio decisivo verso l'estetizzazione di morte e distruzione: «9) Noi vogliamo glorificare la guerra – sola igiene del mondo – il militarismo, il patriottismo, il gesto distruttore dei libertari, le belle idee per cui si muore e il disprezzo della donna. 10) Noi vogliamo distruggere i musei, le biblioteche, le accademie di ogni specie, e combattere contro il moralismo, il femminismo» (F. T. MARINETTI, *Manifesto del Futurismo*, "Gazzetta dell'Emilia", 5 febbraio 1909).

10 E. TAVANI, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo. Estetica e politica*, manifestolibri, Castel S. Pietro (RM) 2010, p. 11.

11 Basti qui citare il ricordo commovente di Primo Levi riportato nel *Canto di Ulisse*: «Per un momento, ho dimenticato chi sono e dove sono» (P. LEVI, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1976, p. 135).

dobbare va di pari passo con coperture e menzogne. [...] L'arte, allora, serve appunto ad ogni abbellimento politico, e, di nuovo non senza ragione, anche l'annebbiamento ideologico viene spesso chiamato abbellimento»¹². Persino Nietzsche, che individua nell'estetica l'unica possibile giustificazione dell'esistenza, denuncia: gli artisti «furono in tutti i tempi valletti di una morale o di una filosofia o di una religione; [...] purtroppo sono stati abbastanza spesso troppo malleabili cortigiani dei loro ammiratori e mecenati, nonché adulatori dal fiuto sagace di potenze antiche o appunto di fresco affermatesi. Per lo meno, hanno sempre bisogno di una salvaguardia, di un appoggio, di una autorità già costituita»¹³; quanto ai poeti, «alleviatori della vita», «essi trattengono addirittura gli uomini dal lavorare a un reale miglioramento del loro stato, sopprimendo e scaricando con palliativi proprio la passione degli insoddisfatti»¹⁴. Tra gli intenti del lavoro di Marquard sull'anestetica c'è anche quello di mettere in guardia

«dal pericolo di un capovolgimento dell'estetico nell'anestetico, di una trasformazione della sensibilità in insensibilità, dell'arte in addormentamento. Soprattutto allorché l'arte estetica, dimentica dei confini artistici, trascina tutta la realtà nel sogno e nell'ebbrezza dell'arte, sostituendo in certo modo la realtà con l'arte, al punto che non si ha più soltanto un'estetizzazione dell'arte, bensì un'estetizzazione della realtà stessa. Ciò non è un bene, poiché si realizza allora, tramite questa estetizzazione della realtà, l'anestetizzazione nell'uomo. Gli *Aesthetica* divengono, pericolosamente, *Anaesthetica*»¹⁵.

12 E. BLOCH, *Experimentum Mundi*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975, tr. it. di G. Cunico, *Experimentum mundi*, Queriniana, Brescia 1980, p. 229.

13 F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, Neumann, Leibniz 1887, tr. it. di F. Masini, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1990⁴, III, §5, p. 94.

14 ID., *Umano, troppo umano*, cit., vol. I, p. 122. Secondo Nietzsche «per la maggior parte degli uomini conta più del bello [...] il bisogno di stordirsi e l'arte funge da narcotico. [...] si tratta di piccoli borghesi insoddisfatti con un bisogno artistico di second'ordine. Del resto tutta l'organizzazione della vita nell'«epoca del lavoro» è avversa all'arte che è funzionalizzata alla «ricreazione»» (L. PERUCCHI, *Da Nietzsche a Lukács*, in M. DUFRENNE – D. FORMAGGIO, *Trattato di Estetica. Vol. I*, Mondadori, Milano 1988², p. 291).

15 Cfr. O. MARQUARD, *Aesthetica und Anaesthetica*, Schönningh, Paderborn 1989, tr. it. di G. Carchia, *Estetica e anestetica*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 22 e 28.

La critica dell'ideologia deve essere sempre al lavoro per cercare di contrastare, per quanto possibile, l'inarrestabile creatività e produttività del pensiero ideologico; ma la critica dell'ideologia, sapendo di essere sempre essa stessa a rischio di ideologia, deve rivolgere la sua critica sempre anche su di sé¹⁶. Come per la critica della razionalizzazione ideologica si deve ricorrere allo strumento della ragione, così per la critica dell'estetizzazione ci si può avvalere proprio, di nuovo, dell'estetica.

3. Critica dell'ideologia estetica (anaestetica)

Se il problema posto dall'ideologia è pensare bene, ovvero pensare ciò che le idee lasciano di impensato, il problema dell'estetica è vedere bene, ovvero vedere ciò che l'immagine nasconde. Nonostante gli inevitabili condizionamenti, l'estetica può essere un antidoto per l'estetizzazione anche perché nasce come disciplina della sensibilità, non dell'insensibilità, come tentativo di estensione della coscienza, non certo come fattore anestetico. La pianta illuminista dell'estetica cresce sul terreno razionalista della ricerca di ciò che è chiaro e distinto, ma affonda programmaticamente le sue radici in ciò che è *oscuro e confuso*. Scopo dichiarato della nuova disciplina è portare chiarezza nell'oscurità e distinzione nella confusione¹⁷.

Come già accennato, però, anche la dimensione estetica si mostra contraddittoria: da un lato, è storicamente condizionata,

16 Anche questo è uno scontro impari, perché da un lato vi è una spontanea alleanza, senza freno alcuno, della malvagità più raffinata con la più diffusa, spensierata, inconsapevole creatività, dall'altro una vigile, puntuale, faticosa, sorvegliata consapevolezza sempre in dubbio su di sé.

17 Secondo Alexander Baumgarten l'estetica si occupa di «tutto ciò che è sensibile, come fantasmi, favole, turbamenti affettivi, ecc. Il filosofo [...] non ammette che tanta parte della conoscenza umana gli rimanga estranea» (§6); «La confusione genera errore [...] è però condizione irrinunciabile per poter scoprire la verità, dato che la natura non fa salti passando dall'oscurità alla distinzione. Il mezzodì viene dalla notte, passando per l'aurora [...] e proprio per questo bisogna prendersi cura della confusione [...]. Non lodiamo la confusione, ma intendiamo perfezionare la conoscenza in quanto le sia, come necessariamente le è, misto un po' di confusione» (§7) (A. G. BAUMGARTEN, *Aesthetica*, 1750-1758, tr. it. di F. Piselli, *Estetica*, Vita e Pensiero, Milano 1992).

parte di un mondo, di un sistema di valori, espressione di autori e gruppi che sono radicati per lo più dalla parte degli interessi forti che più di altri possono finanziare e strumentalizzare arte e bellezza; dall'altro, però, l'estetico si oppone all'ideologico in quanto arte e bellezza evocano pur sempre un mondo diverso per la loro componente irriducibilmente utopica.

Con la società di massa si è fortemente accentuato, e in modo deliberato, il primo aspetto; il *soft power* dell'estetica si è mostrato utilissimo per le classi dirigenti che si sono trovate di fronte al compito inedito di dover produrre il consenso e contenere il dissenso – sia, ovviamente, nei regimi democratici sia in quelli autoritari. Il fenomeno si è sicuramente manifestato nella forma più marcata e smaccata nei totalitarismi – ovvero in quei regimi in cui la totalità della vita della società e dell'individuo dovevano essere metabolizzate e rigenerate dall'ideologia al potere –, ma, proprio per questo, in quei contesti c'è molto da studiare e poco da capire, mentre la sfida più interessante è rilevarne la presenza in forma diluita in quei paesi in cui se ne nega l'esistenza.

Per far questo occorre tornare alla rilevanza dell'impatto estetico e delle sue possibili perversioni. Se, secondo l'etimologia, la dimensione "sim-bolica" del bello *tiene insieme* (l'apparenza sensibile e il rimando a una verità ulteriore – non esauribile, ma presente nella dimensione sensibile), allora si può giocare con le etimologie e dire che ci sono anche fenomeni estetici "dia-bolici" più o meno consapevolmente pensati per *separare* la loro apparenza sensibile dalla loro verità, ciò che si può e si deve percepire da ciò che invece non deve apparire. La luce sinistra che emana da questi fenomeni dipende dal fatto che fondamentale per essi non è rendere manifesto, ma nascondere; del resto, si sa, la massima astuzia del diavolo sta nel negare la sua stessa esistenza.

Xingjian Gao, premio Nobel per la letteratura cinese naturalizzato francese, rappresenta con la sua parabola esistenziale il passaggio dai regimi autoritari a quelli democratici. Secondo lo scrittore la letteratura asservita all'ideologia (nel suo caso quella comunista cinese) tradisce la propria natura, ma essa non è al sicuro nemmeno in Occidente: «in questi tempi di globalizzazione [...] l'interesse economico ha largamente rimpiazzato

l'ideologia [...]. Se la letteratura contemporanea, liberata in questo modo dall'ideologia, potesse ignorare le mode lanciate dal mercato e osasse affrontare i dilemmi reali dell'uomo contemporaneo, potremmo considerarla salva»¹⁸. Gao conosce il prezzo della libertà dello scrittore e non esclude la si possa ottenere; la vera questione è capire se egli «sia in possesso di una parola propria o se sia solo il prolungamento della voce del potere o dei media»¹⁹. La constatazione di Gao che interesse economico, mode del mercato, voce del potere e dei media sostituiscono in Occidente l'ideologia comunista cinese implica che questi fenomeni costituiscono i pilastri dell'ideologia liberal-capitalista occidentale. Sia lecito osservare al riguardo che vedersi attribuito un pensiero ideologico stride sempre, tanto più all'orecchio occidentale abituato al ritornello del superamento delle ideologie. Inoltre, "ideologia" è sempre il pensiero dell'altro, mai il proprio. Non si tratta soltanto e semplicemente di relativismo per cui ciò che si pensa appare reciprocamente ideologico, ma del carattere adesivo di tale pensiero che si afferma fin tanto che rimane fuori dal campo visivo perché coincidente con il punto di vista del soggetto. L'ideologia risulta invisibile, perché per la propria natura essa è il punto da cui si vede, dunque vede tutto tranne sé stessa. Quando, invece di giudicare l'altro, il soggetto ideologico dovesse riflettere su di sé e riconoscere l'ideologia del proprio pensiero, allora, in quel preciso istante, egli prenderebbe le distanze dal proprio pensiero, per cui quello ideologico non sarebbe già più il suo pensiero.

Meritano dunque una riflessione critica innanzitutto i fenomeni squisitamente estetici del nostro panorama ideologi-

18 X. GAO – C. MAGRIS, *Letteratura e ideologia*, Bompiani, Milano 2012, p. 13.

19 *Ivi*, p. 20. Il condizionamento è un fattore che non si può sottovalutare; lo conferma Claudio Magris nel suo dialogo con Gao: «Un letterato completamente assorbito dai riti del suo clan culturale non è certo meno alienato di un operaio alla catena di montaggio e non conta nulla [...] che una macchina produca libri o simposi e l'altra bulloni. Non a caso, nei tragici momenti di crisi politica e di abbagliamento collettivo, non sono stati sempre i ceti più colti o quelli che si autoproclamano tali a mostrare le maggiori capacità di resistenza» (*ivi*, p. 40); d'altra parte, a conferma della natura dialettica e contraddittoria dell'arte, «ogni romanzo, a prescindere dall'ideologia professata dall'autore, è democratico, perché ci mette nei panni e nella pelle degli altri» (*ivi*, p. 46).

co, per esempio moda e design, lubrificanti e carburanti del mercato. Nella loro apparente lieve e innocente irrilevanza – che per certi aspetti, peraltro, è veramente tale – essi, oltre che estetizzare la merce, contribuiscono a neutralizzare l'utopia. Senza demonizzare il fenomeno in sé, occorre però rilevare come queste dimensioni estetiche finiscano per spostare l'attesa e l'attenzione dalla speranza alla soddisfazione del bisogno, dal desiderio della bellezza al desiderio dell'oggetto bello. Tra gli effetti anestetici di moda e design c'è la riduzione dell'orizzonte temporale del consumatore, perché il presente della tendenza nega il passato e non vede il futuro. La concentrazione sul presente toglie profondità storica, quindi riduce la consapevolezza del soggetto a vantaggio della rilevanza dell'oggetto, ed è una forma di alienazione. L'attesa dell'oggetto nuovo – che poi, per lo più, è la nuova versione del vecchio oggetto – sostituisce progressivamente l'attesa del nuovo, del *novum*, del radicalmente nuovo. Si tratta di fattori ideologici sottili che però rafforzano la tenuta del sistema neutralizzando i potenziali elementi critici:

«Quando il nuovo diventa tradizione e persino routine, la dimensione utopica svanisce [...]. Il nuovo deve allora essere riconcepito nel contesto della moda e delle tendenze, in relazione al ritmo e alla vita dei *media* e dell'industria del divertimento: occorre che arrivi senza sosta qualcosa. Cosa? Qualcosa di nuovo. Tutti sanno bene che ad arrivare è semplicemente un'altra cosa, senza forza critica, instauratrice o fondatrice, ma con la sola, formidabile capacità di far scomparire il presente e l'anteriore, di squalificarli a ripetizione. Il nuovo divenuto routine non critica il vecchio [...]: lo spinge semplicemente nell'oblio»²⁰.

Ogni merce (ma la legge del mercato tende a considerare merce ogni cosa), per stare sul mercato, deve essere bella, ben presentata e deve promettere bellezza. Con l'estetizzazione diffusa il bello è uscito dal tempio ed è a disposizione, basta poterlo pagare – dunque il bello esonda dai territori dell'essere verso quelli dell'avere. I prodotti più esclusivi emanano fascino e contano sull'impatto estetico, tanto che negli spot pubblicitari dei profumi più raffinati ricorrono evocazioni mitologiche del sacro e

20 MICHAUD, *L'arte allo stato gassoso...*, cit., p. 154.

la presentazione di un nuovo *smartphone* è paragonabile a una moderna lustrissima teofania. A conferma della convinzione di Benjamin che il capitalismo sia una religione, i temi del sacro sono sempre sullo sfondo:

«il design è la forma che le cose e gli esseri umani si danno quando stanno aspettando un investimento. Per sedurre Dio si costruivano cattedrali. [...] Oggi tutte le cose vengono preparate, vengono abbellite, in attesa di diventare merce oppure di offrirsi come capitale da investire. Questa posa dell'attesa, della seduzione che aspetta, questo offrirsi allo sguardo divino ovvero allo sguardo del capitale, è precisamente ciò che caratterizza l'estetica del nostro tempo: tutti siamo impegnati nel design di noi stessi»²¹.

4. Il ruvido e il levigato

L'ideologia del superamento delle ideologie aborre sopra ogni altra cosa il negativo, ciò che può contraddire o anche solo disturbare il pensiero unico. Il conflitto va esorcizzato e tutto deve filare liscio: «la levigatezza è il segno distintivo del nostro tempo» scrive Byung-Chul Han²². Dalle sculture di Jeff Koons²³ allo *smartphone*, l'attuale “kalocrazia” assolutizza il sano e il levigato, il liscio e l'arrotondato. Secondo Koons, «l'arte non è altro che “bellezza”, “gioia” e “comunicazione”»; l'artista usa materiali riflettenti per «rafforzare nell'osservatore il senso della sua esistenza. [...] di fronte all'oggetto ci si rispecchia e ci si sente sicuri di se stessi»²⁴. Degli oggetti lisci conta la superficie, e dietro le superfici levigate e riflettenti non si intravede nient'altro, nessuna alterità. Il consumo e l'arte diventano spazi per l'eco dell'ego.

-
- 21 M. JONGEN (a cura di), *Der göttliche Kapitalismus*, Fink, München 2007, tr. it. di S. Franchini, *Il capitalismo divino*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 63. Estetizzare è funzionale al vendere e, se qualcosa deve andare sul mercato, allora occorre confezionare bene il prodotto, se necessario anche sé stessi. Il CV è una forma di estetizzazione di sé e nelle scuole italiane più innovative lo si propone già come elaborato per l'esame di terza media.
- 22 B.-C. HAN, *Die Errettung des Schönen*, Fischer, Frankfurt a. M. 2015, tr. it. di V. Tamaro, *La salvezza del bello*, Nottetempo, Milano 2019, p. 9.
- 23 Nel 2019 un suo celebre coniglio d'acciaio è stato venduto alla cifra di 91 milioni di dollari.
- 24 Cfr. *ivi*, pp. 11-13.

L'estetizzazione è rassicurante, pacificante²⁵; ma l'eliminazione di ogni asperità è la negazione del negativo, e senza negativo non è possibile un'autentica esperienza estetica.

«L'estetizzazione si mostra nel modo dell'anestetizzazione»²⁶ e una delle componenti del fenomeno è la velocità con cui si ripropone un presente astratto dalla storia. Per un'autentica esperienza estetica, invece, occorre tempo, e di fronte all'arte bisogna "indugiare" per esperire l'eternità in forma finita. «Non è l'immediata presenza delle cose a essere bella. Per la bellezza sono essenziali le segrete corrispondenze fra le cose e fra le idee, che si stabiliscono oltrepassando grandi spazi di tempo. [...] La bellezza, come la verità, è un evento *narrativo*»²⁷. L'elemento temporale è essenziale anche nella rivalutazione del bello naturale, contrapposto da Han al bello artificiale per eccellenza del nostro tempo, il bello digitale la cui temporalità è «il presente immediato senza futuro, senza storia. Il bello digitale è semplicemente lì presente. Nel bello naturale è insita una *lontananza*»²⁸.

Nel contesto dell'estetizzazione occorre tornare all'esperienza estetica autentica per salvare il bello, sperando che esso possa poi salvare noi: «La crescente estetizzazione della vita quotidiana rende impossibile proprio l'esperienza del bello come esperienza dell'impegno vincolante, e produce solo oggetti destinati a un piacere effimero. [...] Oggi ci troviamo in una *crisi del bello* proprio perché il bello è stato levigato divenendo oggetto del piacere, del *like*, del piacevole e confortevole. La salvezza del bello significa la salvezza di ciò che vincola e impegna a una responsabilità»²⁹. L'estetica deve poter disturbare, deve rifare spazio all'altro, all'utopico, al negativo, al ruvido, persino al brutto³⁰. In una vera esperienza estetica, infatti, «al cospetto

25 «L'individuo cerca oggi un mondo senza attrito né vincoli, protetto e levigato» (MICHAUD, *L'arte allo stato gassoso...*, cit., p. 153).

26 HAN, *La salvezza del bello*, cit., p. 15. «Il trionfo dell'estetica fa perdere all'arte le sue antiche e venerate caratteristiche: intellettuali, religiose, politiche, formali, simboliche, storiche» (MICHAUD, *L'arte allo stato gassoso...*, cit., p. 169).

27 HAN, *La salvezza del bello*, cit., p. 90.

28 *Ivi*, p. 37.

29 *Ivi*, p. 97.

30 «Mentre tutte le ideologie dominanti tendono a propagare e a proteggere un'arte superficiale, pacificata, capace di promettere non la felicità ma

del bello il soggetto si eclissa, fa spazio all'altro. Questa radicale revoca del soggetto a favore dell'altro è un atto etico [...]. La revoca del sé è essenziale per la giustizia. La giustizia è dunque una condizione *bella* dell'essere insieme»³¹.

La sfida dell'arte e dell'estetica consiste nel fare i conti con il ruvido, con la profondità e la stratificazione del senso, con il simbolico che dà da pensare. Spesso, però, ciò che va pensato non è affatto piacevole; eppure, senza estetizzare, senza edulcorare, l'arte sa ancora conciliare il bello col negativo, persino con l'orrore: lo hanno dimostrato scrittori come Paul Celan, Primo Levi, Osip Mandel'stam; continuano a dimostrarlo nuovi artisti e nuovi generi, quali la distopia o l'arte della memoria, del memoriale. Tra gli artisti contemporanei, per esempio, Fabio Mauri ha fatto dell'inquietante una cifra del suo lavoro sulla memoria: «Se l'ideologia, come falsa coscienza, [...] serve a congelare ogni forma di ansia e di incertezza, tutto il contrario accade con l'idea [...] dell'opera d'arte come "oggetto ansioso"»³². L'esempio paradigmatico, forse il più disturbante, è l'installazione e performance del 1971 *Ebrea*, in cui l'artista espone al centro del locale un cavallo delle SS con finimenti in pelle umana, alcune saponette prodotte con grasso umano (e i nomi dei Lager di provenienza), una poltrona in pelle sempre derivata dai prigionieri dei Lager (con i relativi nomi) e alcuni gioielli prodotti con denti e oro asportati ai cadaveri. Si tratta ovviamente di una simulazione, ma l'impatto estetico è devastante, e Mauri la presenta come «un'agghiacciante pratica di corrosiva analisi critica del design: "Intralcio di sfuggita la sicurezza laica del 'design' contemporaneo così fiducioso nel progresso"»³³.

L'arte continua a forzare gli orizzonti temporali – a fare memoria del passato, a denunciare il presente, a guardare al futuro

l'accettazione seducente del mondo così com'è e di farne tacere [...] le contraddizioni interne, per Adorno è il brutto, e non il bello, a racchiudere in sé il germe di una conciliazione futura, la speranza di una redenzione del mondo da un ordine oppressivo che si spaccia per naturale» (R. BODEI, *Presentazione*, in K. ROSENKRANZ, *Estetica del Brutto*, tr. it. di S. Barbera, Aesthetica, Palermo 1994², p. 14).

31 HAN, *La salvezza del bello*, cit., pp. 75s.

32 U. ECO, *Uno smarrimento convinto*, prefazione a F. MAURI, *Ideologia e memoria*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. XI.

33 Cfr. MAURI, *Ideologia e memoria*, cit., p. 47-64.

– nello sforzo di destabilizzare, sensibilizzare, far pensare, tenere deste le coscienze contrastando l'effetto anestetico dell'estetizzazione, proponendo il ruvido, alterando l'armonia dell'ovvio e del pensiero unico. Resta pur sempre la speranza che abbia ragione Marcuse quando scrive: «Schiller dice che per risolvere il “problema politico” di una migliore organizzazione della società “bisogna prendere la via attraverso il problema estetico, perché alla libertà si giunge solo attraverso la bellezza”. E nella poesia *Gli artisti* esprime nei versi seguenti il rapporto tra la cultura presente e quella avvenire: “ciò che noi abbiamo sentito come Bellezza / ci verrà incontro un giorno come Verità”»³⁴.

34 H. MARCUSE, *Über den affirmativen Charakter der Kultur*, “Zeitschrift für Sozialforschung” VI (1937), n. 1, tr. it. di C. Ascheri, *Sul carattere affermativo della cultura*, in *Id.*, *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1969⁵, p. 70.



SACRO E SANTO NEL PENSIERO DI ITALO MANCINI

LUCA GHISLERI*

L'analisi del rapporto tra le nozioni di sacro e di santo può trovare un istruttivo ambito di delucidazione e di approfondimento prendendo in considerazione – secondo quanto mi prefiggo di svolgere nel presente contributo – il modo attraverso cui tali nozioni sono state utilizzate da Italo Mancini all'interno delle diverse fasi del suo pensiero. Procederò nella mia indagine secondo due prospettive organicamente connesse tra di loro: anzitutto mostrerò come il pensatore urbinato consideri il concetto di sacro e di parola sacra all'interno della sua nota filosofia della religione e poi, alla luce di ciò, mostrerò come in riferimento alla critica da lui svolta della nozione di sacro egli proponga una concezione teorico-pratica di «cristianesimo radicale» che – in rapporto al nesso tra le dimensioni della fede, della ideologia e della cultura e in relazione soprattutto alla nozione di santo – può risultare significativo richiamare anche nel contesto attuale.

1. *Parola sacra e parola di Dio*

a. Com'è noto¹, nella prima fase del suo pensiero Mancini è impegnato in ricerche di natura ontologico-metafisica che, sulla scia in particolare del suo maestro Gustavo Bontadini, si soffermano sull'analisi del nesso tra assoluto ed esperienza e tra essere e non essere e sulla sottesa dimostrazione raziona-

* Questa ricerca ha ricevuto il sostegno dell'Università del Piemonte Orientale e si configura come un prodotto originale/This research is original and has a financial support of the Università del Piemonte Orientale.

1 Cfr. il mio saggio *Metafisica, religione ed ermeneutica nel pensiero di Italo Mancini*, "Annuario filosofico" (2014), n. 30, soprattutto alle pp. 341-346.

le dell'esistenza di Dio in forza anzitutto del principio di non contraddizione secondo cui l'essere non può non essere, della constatazione poi che l'esperienza è abitata dalla compresenza di essere e di non essere e infine della inferenza della non immanenza della realtà dell'essere assoluto. Un tale Dio, il Dio dei filosofi – cui sono sottesi un «discorso sul sacro»² concepito come «trascendentale dell'essere» e una connessa teoria metafisica connotata dalla necessità logica senza alcuno spazio per la libertà³ – è però un Dio che non parla e che non salva dal male che corrompe l'uomo e proprio per questo al filosofo e teologo cristiano Mancini non può bastare.

b. Il Dio che parla e che salva – la cui analisi trova una anticipazione nel libro del 1964 *Linguaggio e salvezza*⁴ – è al centro della *Filosofia della religione* (1968)⁵, la quale intende presentare «una teoria della religione, una teoria della filosofia e una teoria del loro congiungimento nella filosofia della religione»⁶, ovvero la «religione della “parola” di Dio» (cui è sotteso il «principio di rivelazione»), la «filosofia dell'“essere”» (che rimanda al «principio di creazione») e la «teoria del loro congiungimento» (la quale si realizza mediante l'ermeneutica). L'articolazione del nesso tra religione, metafisica (perché la filosofia dell'essere è compresa da Mancini in rapporto alla metafisica bontadiniana) ed ermeneutica è indagata richiamando l'oggetto, il metodo e il fondamento della filosofia della religione, ma su tale articolazione non è il caso ora di soffermarsi⁷.

Per i nostri scopi è opportuno invece richiamare il fatto che Mancini distingue accuratamente la «parola di Dio» dalla «pa-

2 Cfr. I. MANCINI, *Ontologia neoclassica*, in: ID. (a cura di), *L'essere. Problemi, teoria, storia*, Studium, Roma 1967, p. 294.

3 Cfr. M. PETRICOLA, *Pensare Dio. Il Cristianesimo differente di Italo Mancini*, Cittadella, Assisi 2011, p. 62.

4 Cfr. I. MANCINI, *Linguaggio e salvezza*, Vita e pensiero, Milano 1964. Sul tema del sacro in quest'opera cfr., tra l'altro, le pp. 198 e 341-342.

5 Cfr. ID., *Filosofia della religione*, ora in: ID., *Opere scelte I. Filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 2007 (FR).

6 FR, 31.

7 L'ho fatto nel mio saggio *Metafisica, religione ed ermeneutica ...*, cit., soprattutto alle pp. 347-358.

rola sacra»⁸, sostenendo che solo la prima, e in nessun modo la seconda, costituisce l'oggetto della filosofia della religione. Approfondiamo la questione.

Mancini ricorda anzitutto che nei primi capitoli della sua *Epistola ai Romani* (1922) Barth ha rifiutato radicalmente la «dimensione del sacro»⁹ identificata con la «fanghiglia religiosa», mentre ha messo in luce l'essenzialità della parola di Dio che non è nozionale e verbalistica, ma effettuale e reale¹⁰. Il pensatore urbinato, sulla scia del teologo svizzero, evidenzia il «primato dell'oggetto»¹¹ ovvero del Dio che si rivela nella storia e che è altro dalle proiezioni idolatriche umane e in riferimento a ciò sottolinea il «primato dell'ontologia sulla psicologia, del *kerygma* sul numinoso, della religione sul sacro, del movimento divino sull'esperienza umana»¹².

In questa luce egli contrappone in modo netto la «parola di Dio» alla «parola sacra»¹³ perché, a suo modo di vedere, la parola sacra – come avviene, ad esempio, nella fenomenologia della religione di G. van der Leeuw – è «potente per il suo strumento fonico e lessicale»¹⁴, mentre invece la parola di Dio oltrepassa completamente tale «strumentalità espressionistica» e si radica solo nell'«intenzionalità». La parola sacra per Mancini non è «discorso, parola dall'intenzione logica o noetica, ma se è parola lo è in forza del suono, della magia letteraria, del ritmo, della ripetizione»¹⁵ e «si fonda non sulla persona di Dio, ma sull'indeterminatezza del sentimento e sulla volontà di potenza»¹⁶. Essa non è «concreta» ma è «indeterminata», non è «soteriologica» ma è «magica», «non è in funzione dell'uomo ma di elementi cosmici e di potenze occulte», «non è il roccioso tu che non può essere riportato a io così come non si può mordere nel granito, ma è una esplosione espressionistica della carica volitiva e sentimentale dell'uomo»¹⁷.

8 Cfr. FR, 32.

9 Cfr. FR, III.

10 Cfr. *ibidem*.

11 FR, 224.

12 *Ibidem*.

13 FR, 270.

14 *Ibidem*.

15 *Ibidem*.

16 FR, 270-271.

17 *Ibidem*.

Mancini sottolinea anche che contrapporre parola di Dio e parola sacra non implica però scegliere «la semplicità contro la profondità, la compiutezza logica contro l'inesaustività semantica, il logo (definibile) contro il mito (sorgente inesausta di significati)»¹⁸, perché il *lógos* sotteso al significato religioso è inseparabile dal «wunder» nel senso che anche esso è abitato da inesaustività e profondità, le quali però promanano non dallo sforzo umano ma dalla «stessa potenza della parola di Dio»¹⁹.

In ultima istanza, per Mancini la «parola sacra o santa»²⁰ – è da notare come ora, a differenza di quanto avverrà, come vedremo, nei decenni successivi, i due aggettivi siano da lui utilizzati come sinonimi – è una «variante dell'antropocentrismo nella sua forma linguistica» e per questo motivo le è sotteso un «istinto interiore» che nulla ha a che fare con la religione e la fede connesse all'alterità della parola di Dio²¹.

Della dettagliata indagine condotta da Mancini è opportuno rilevare ancora due aspetti. Da un lato, riprendendo le analisi di van der Leew, egli afferma che molti degli aspetti magici ed efficaci, tipici della parola sacra, si riscontrano anche nella parola di Dio (sottesa alla tradizione biblica), quando questa venga considerata «nel suo sembrare»²² ovvero ad un esame meramente fenomenologico che indaga i significati da catalogare e che lascia tra parentesi «il riferimento all'esistenza personale o storica»²³. Mancini evidenzia però in proposito come per van der Leew l'«opera del fenomenologo rest[i] sempre legata all'oggetto», mentre egli sottolinea come «il vero essere della parola divina [sia] inoggettivabile»²⁴. La fenomenologia sembra cioè, a suo modo di vedere, non poter cogliere la parola di Dio proprio perché quella in quanto tale indaga il fenomeno, mentre dell'essere (inoggettivabile) di questa «non c'è fenomeno»²⁵.

18 FR, 272.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*.

21 Cfr. *ibidem*.

22 FR, 289.

23 *Ibidem*.

24 *Ibidem*.

25 *Ibidem*. Del resto, Mancini afferma in proposito: «Sorge allora netta l'aporia della fenomenologia descrittiva o religionistica: come descrivere quello che non si mostra, quello che è oltre al fenomeno? Van der Leeuw ha piena

Dall'altro lato, Mancini richiama – e, per la sua rilevanza, non potrebbe non farlo – la tematica del sacro di cui parla R. Otto, sostenendo in proposito che esso sarebbe inteso dal pensatore tedesco come «una primalità del sentimento» ovvero come «un totalmente altro nell'ordine del sentire»²⁶, un totalmente altro elevato però alla «infinita differenza qualitativa» tra Dio e uomo solo da parte di Barth sulla scia della paradossale posizione kierkegaardiana. Mancini sembra apprezzare dal punto di vista della connotazione teologica la descrizione compiuta da Otto del sacro come «*mysterium tremendum*», anche se poi lo critica per avere in ultima istanza concepito il sacro solo come un sentimento che chiarifica le dinamiche del «soggetto empirico» ma che non apre ad alcuna «intenzionalità obiettiva»²⁷.

c. Per sintetizzare la differenza tra «parola sacra» e «parola di Dio» proposta da Mancini in *Filosofia della religione* si possono richiamare alcune osservazioni da lui presentate in un'altra sua opera di poco posteriore, *Kerygma* (pubblicata nel 1970)²⁸, che ripercorre alcune linee essenziali del volume del 1968.

In essa il pensatore urbinato sostiene, tra l'altro, che in un caso è «Dio che parla», la parola ha quindi una intenzionalità, una «sovvrana forza oggettiva»²⁹ e una «capacità autodimostrativa, legata com'è all'evento»³⁰, ovvero in riferimento al fatto che, a suo modo di vedere, il *kerygma* si articola alla luce del nesso tra parola ed evento, un nesso secondo cui – sulla scia di Kant – «la parola senza l'evento è vana», mentre «l'evento senza la parola è cieco»³¹.

Nell'altro caso per lui «la forza della parola sta nell'atteggiamento dell'uomo e nella sua capacità di caricarla»³² ed è quindi essenziale l'espressività della parola, una parola che «acquista

consapevolezza di quella che chiama “l'antinomia capitale” della fenomenologia religiosa» (FR, 447).

26 FR, 444.

27 *Ibidem*.

28 Cfr. I. MANCINI, *Kerygma*, Argalia, Urbino 1970 (KE).

29 KE, 16.

30 *Ibidem*.

31 Cfr. FR, 247.

32 KE, 16.

valore dalla posizione, dal ritmo, dal colore, dalla cadenza, dalla ripetizione»³³.

Per Mancini si tratta in sostanza dell'opposizione tra «*kerygma* e *teurgia*», tra «un reale, intenzionale, gratuito, fattuale e misterioso parlare di Dio» e «ogni forma di rivelazione surrogatoria, ogni forma di sequestro teologico mediante la potenza dell'espressionismo linguistico e rituale»³⁴.

Certo, è scontato richiamare il fatto che sia quella di Dio sia quella sacra sono parole che si esprimono in forma umana e non potrebbe essere altrimenti (essendo la parola un carattere costitutivo dell'uomo, *zoon logon échon*): la parola di Dio però sottende anzitutto l'aspetto del contenuto e della intenzionalità, ovvero il riferimento all'evento della rivelazione e quindi all'atto attraverso cui Dio nella sua alterità entra in relazione con l'uomo, mentre la parola sacra implica il riferimento esclusivo alla forma e all'espressività e rimanda anzitutto al ruolo dell'uomo che non si pone in ascolto di un evento-parola che lo precede e che lo sovrasta – come nel primo caso – ma che vuole dominare ogni evento e ogni parola a partire dal proprio potere erroneamente presunto come illimitato. La contrapposizione tra *kerygma* e *teurgia* mi pare particolarmente chiarificatrice: il *kerygma* è una parola-evento che non deriva dall'uomo e che nella sua alterità libera il rapporto dell'uomo con il mondo, mentre la *teurgia* è invece il potere magico della parola mediante cui l'uomo intende asservire il mondo a sé.

Del resto, solo il metodo ermeneutico – che infatti, come si diceva, è per Mancini l'unico metodo possibile per la filosofia della religione – può consentire, nel suo rapporto con la fede³⁵, la distinzione tra la parola di Dio e la parola sacra proprio perché solo grazie ad esso l'uomo è in grado di porsi in ascolto di ogni aspetto di novità e di salvezza proveniente dalla storia, aprendosi a ciò che la supera e che in essa si può eventualmente rivelare. Connesso a ciò si può aggiungere che è in forza della sua alterità che la parola di Dio sottende la distinzione tra Dio e mondo e la critica della parola sacra che invece li confonde, tendendo a ridurre la potenza di Dio al controllo dell'uomo. È proprio in riferimento

33 *Ibidem.*

34 KE, 82.

35 Cfr. FR. 149 e 157.

alla sua concezione della differenza tra Dio e mondo che Mancini articola la sua critica della concezione sacrale del potere e la sua riflessione sulla questione della laicità, intorno all'analisi delle quali è ora opportuno soffermarsi adeguatamente.

2. *Fede, cultura e ideologia*

a. Nell'opera del 1974 *Teologia, ideologia, utopia*³⁶ Mancini sostiene che l'atteggiamento dottrinale da lui proposto implica una «attitudine secolarizzata» che non va intesa come «secolarismo» ovvero come «estinzione del valore kerygmatico» bensì come rivendicazione della completa alterità del *kerygma* nei confronti dei «valori mondani»³⁷. Per lui l'alterità del *kerygma* è fonte di liberazione della chiesa e del mondo da ogni forma integralistica sottesa alla sacralità e alla connessa sacralizzazione del potere.

Più originariamente, a suo avviso, si tratta di riflettere – si veda in proposito, tra l'altro, il saggio *Radicalismo cristiano* (1977)³⁸ – sulla dialettica tra Dio e mondo, una dialettica complessa e tragica perché, da una parte, di fronte a «Dio quale realtà presente» il mondo non vale nulla e perde di senso ma, dall'altra parte, di fronte al fatto che «Dio è sempre» ma è anche assente perché «non si rivela mai come valore sfolgorato»³⁹ «il mondo finisce per essere tutto» (nel senso del «tutto di ciò che rimane a portata di mano»).

Sulla scia del pascaliano «far professione dei due contrari» (posto anche in relazione con la nozione maritainiana di «cristianità profana»⁴⁰), Mancini parla della «doppia autonomia» ovvero, da

36 Cfr. ID., *Teologia, ideologia, utopia*, ora in: ID., *Opere scelte III. Teologia, ideologia, utopia*, Morcelliana Brescia 2011 (TIU).

37 Altrove Mancini contrappone secolarità e secolarismo, intendendo la prima come «il valore» e il secondo come «la sua distruzione» (cfr. KE, p. 76).

38 Cfr. I. MANCINI, *Radicalismo cristiano*, in: G. MOSCI (a cura di), *Agonie del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1977, pp. 19-67 (RC).

39 RC, 54.

40 Per Mancini infatti alla professione pascaliana dei due contrari si può avvicinare la nozione di «cristianità profana» proposta da Maritain la quale per il pensatore francese è animata dagli stessi principi della concezione «temporale cristiana» (sottesa al «sacrum imperium» dell'età medioevale) anche se però tali principi vengono applicati analogicamente (ovvero in maniera in parte identica e in parte diversa, cfr. RC, 30), aprendo così alla possibilità del pluralismo. È istruttivo ricordare anche che, declinando «il

un lato, di quella «del valore teologico assoluto», che non deve essere secolarizzato ma che va mantenuto nella sua «infinita differenza qualitativa»⁴¹ e, dall'altro lato, di quella «del valore mondano pure assoluto», che va conservato nella sua «profanità» e sciolto da «catture clericali» e «venature sacrali»⁴².

b. Articolando ulteriormente l'analisi del rapporto tra Dio e mondo, Mancini indaga il nesso tra verità ed efficacia⁴³, parlando in proposito della nozione di «dignità delle ideologie»⁴⁴. Essa è tale perché consente alla religione di «prendere carne» nella storia in modo che l'istanza teologica abbia una sua visibilità e in modo che l'elemento politico sia animato e ispirato nel suo presentarsi come «progetto libero e rischioso» senza però che alcuna consacrazione lo assolutizzi. Per lui la verità è altra dal «mondo ideologico», ma non si oppone ad esso nel senso che quella mediante questo si apre all'«analisi dei fronti di lotta» della storia. Del resto, le ideologie, proprio in riferimento alla verità, prendono consapevolezza della «provvisorietà dei loro progetti» e quindi non si innalzano ad «assoluti terreni».

Approfondendo la questione, Mancini sostiene che l'ideologia costituisce il luogo di mediazione tra fede e cultura⁴⁵ e in questa prospettiva essa attiene al nesso tra teoria e prassi e all'istanza

far professione dei due contrari» in riferimento al partito politico di ispirazione cattolica, Mancini afferma: «Democrazia cristiana è ben altro che una naturale continuità tra sostantivo e aggettivo, ma la coesistenza paradossale di due logiche per sé irriducibili, quella della fedeltà a Dio, "Dio come Dio" e non come "un pezzo di mondo prolungato" e fedeltà alla terra, non angariata da pretese clericalizzanti del sacro. Penso che riprendere quest'anima sovranamente teologica e rigorosamente laica del movimento cattolico, nella sua storia come nella sua idea, risponde non solo allo spirito del tempo ma anche al rigore della verità» (I. MANCINI, *Con quale cristianesimo*, Coines, Roma 1978, p. 13).

41 RC, 60.

42 *Ibidem*.

43 TIU, 31.

44 Per Mancini l'ideologia ha essenzialmente tre significati, indicando anzitutto la «descrizione dettagliata delle idee», poi la «coscienza falsa» in senso marxiano-engelsiano e infine la «volontà di potenza» in senso nietzschiano (cf. G. RIPANTI, *Introduzione*, in TIU, 16). Parlare di «dignità delle ideologie» sottende quindi un quarto significato del termine, l'unico positivo secondo il pensatore urbinato.

45 Cf. I. MANCINI, *Come continuare a credere*, Rusconi, Milano 1980 (CC), p. 75.

che permette alla fede di essere efficace nella storia⁴⁶. Così per lui l'ideologia è «il pensiero ben dotato della coerenza pratica»⁴⁷, è quel pensiero cioè che «non va astrattamente per suo conto, ma s'incarna nell'azione, da speculativo diventa programmatico, e intende decisamente fare i conti con le forme della pratica»⁴⁸.

Del resto, per Mancini si tratta di articolare il nesso tra la fede e la sua «necessaria ideologizzazione» evitando, da una parte, «il rischio del daltonismo verso il mondo»⁴⁹ (ovvero il fatto che non si colgano le differenze tra le diverse situazioni storiche perché non si entra in relazione con loro, secondo il tipico atteggiamento di una fede disincarnata) ed evitando però anche, dall'altra parte, una cattura integralistica delle ideologie che sono di per sé plurali⁵⁰ (come quando si giunge all'abuso della «identificazione della fede cristiana con una forma ideologica» che usualmente è «di stampo reazionario» e che, pur nella sua necessaria parzialità, «sacralizza il potere»⁵¹ e rimuove così il vero significato della mondanità).

Secondo Mancini, si tratta quindi di «rendere carnale e resistente la posizione cristiana» senza cadere «nella estenuazione mondana e secolare» (come avviene nella «riduzione borghese») ovvero in un secolarismo in cui il vigore della fede è completamente assente e senza però neppure cadere «nell'allagamento del mondo con le cataratte del sacro» ovvero in una presenza del sacro nel mondo che lo divinizza e che quindi elimina «la specificità eteronoma del dato cristiano» e insieme anche «la laicità della realtà mondana»⁵².

In quest'ottica egli chiarisce che il suo intento è quello di rendere la fede concreta e solidale «con la grande produzione umana

46 È istruttivo ricordare che alcuni anni prima (cfr. *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, pp. 93-187) Luigi Pareyson aveva sostenuto che l'ideologia è un pensiero solo storico e pragmatico perché è privo di verità. Per questo motivo la filosofia non può scendere ad alcun compromesso con essa. A suo modo di vedere, è il pensiero rivelativo e non l'ideologia che può mediare tra fede e cultura.

47 CC, 88.

48 *Ibidem*.

49 CC, 89.

50 Cfr. *ibidem*.

51 *Ibidem*.

52 CC, 90.

delle ideologie» che anima il «mondo della cultura», inteso «quale laborioso progetto globale di salvezza dell'uomo e della sua storia»⁵³. Insomma, per lui è nell'ambito della cultura che convergono le diverse ideologie, tra cui anche quelle che incarnano e rendono efficace la fede cristiana nella verità divina. Ed è proprio in rapporto alla «salvezza dell'uomo», intesa come lo scopo della cultura, che sorge quel «criterio della affinità»⁵⁴ che consente alle declinazioni ideologiche della fede (ovvero a un cristianesimo non integralistico e plurale) di collaborare con altre ideologie storiche (in particolare con il radicalismo e con il marxismo non dogmatico e assolutista)⁵⁵.

Approfondiamo questa istanza del «criterio di affinità» strettamente connesso per Mancini con la questione delle cosiddette «convergenze etiche».

3. *Sacro e santo*

a. Mancini considera – in particolare nell'opera *Tornino i volti* (1989)⁵⁶ – la riconciliazione come «la linea di fondo dell'età moderna»⁵⁷ nel suo rappresentare l'obiettivo sia della dialettica logica sostenuta da Hegel sia di quella rivoluzionaria prospettata da Marx, due dialettiche che però non riescono per motivi diversi⁵⁸ a realizzare tale riconciliazione. La dialettica moderna non è in grado di mantenere ciò che ha promesso e questo lo si constata anche, a suo modo di vedere, in riferimento alla contemporanea «logica della disgregazione», che nel suo essere «postdialettica

53 *Ibidem*.

54 Cfr. TIU, 32.

55 In RC Mancini parla del passaggio dalla difformità storica tra cristianesimo, marxismo e radicalismo alla loro «riconciliazione in contesti inediti» (p. 26).

56 I. MANCINI, *Tornino i volti*, Marietti, Genova 1989 (TV).

57 TV, 42.

58 La prima avviene infatti solo nell'idea e non anche nella realtà, mentre la seconda si compie sì nella realtà ma mediante una rivoluzione che, confluendo nella burocratizzazione statuale, sopprime le libertà civili.

e postmarxistica»⁵⁹ implica una «situazione di irrimediabile radicalità»⁶⁰.

In tale contesto Mancini propone quella che egli chiama una «cultura e una prassi della riconciliazione»⁶¹, insieme laica e cristiana, la quale – come si diceva – sottolinea, da un lato, la laicità del mondo, consentendo il «sano» sviluppo del «processo della secolarizzazione»⁶² e, dall'altro lato, evidenzia la rilevanza attribuita alla trascendenza divina, implicando così il riconoscimento della pluralità delle visioni e dei progetti mondani, in rapporto ai quali il cristianesimo purifica se stesso (non identificandosi nella sua infinità in nessuno di essi) e che insieme esso stimola (in rapporto all'orizzonte escatologico che lo abita) verso la loro mai definitiva realizzazione.

All'interno di una simile prospettiva si tratta concretamente di «fare attenzione alle “tracce” di verità che non scompaiono mai»⁶³ e che sono «sentieri giusti e grumi di luce»⁶⁴, sui quali è possibile trovarsi «d'accordo e consentire in movimenti sempre più ampi e liberanti»⁶⁵. Tale cultura e prassi della riconciliazione – in cui si declina quello che ora Mancini chiama «cristianesimo radicale»⁶⁶

59 TV, 44.

60 *Ibidem*. Per Mancini il dibattito culturale contemporaneo è connotato da quello che egli chiama «pensiero negativo» o, sulla scia di Adorno, «logica della disgregazione», una visione che sulla scia del «Dio è morto» nietzschiano frantuma il «primato del logos» e la sottesa «categoria dell'unità» su cui si è fondata la cultura dell'Occidente e fa trionfare l'immediatezza e la diversità, prospettando il ritorno del politeismo, la mancanza della «continuità della persona» e la conseguente fine della responsabilità morale e giungendo anche a non interessarsi della storia con pericolose fughe all'indietro (ovvero con la difesa acritica del passato e dei «principi autoritari o fideistici», TV, 35) e in avanti (con la prospettazione rivoluzionaria del «tutto e subito» che non rispetta leggi e istituzioni).

61 TV, 45.

62 CC, 234.

63 TV, 45.

64 *Ibidem*.

65 *Ibidem*.

66 Per Mancini nel contesto attuale della cultura della disgregazione può risultare parlante solo il «cristianesimo radicale» – un cristianesimo «evangelico, paradossale, agonico, terribile, tragico, radicale, impossibile dal punto di vista umano» (TV, 39) che è in grado di ripresentare «l'inaudito e lo straordinario» (*ibidem*) e di far sorgere «un nuovo risveglio del senso» (*ibidem*) all'interno dell'Areòpago contemporaneo – e non anche gli altri due

– è chiamata cioè ad attuarsi mediante il confronto con tutti gli uomini e in riferimento a «grandi parole» come quelle di «pace, fraternità senza terrore, alleggerimento della terra»⁶⁷.

Mancini evidenzia in particolare l'importanza del versante etico di tale cultura, proprio perché il richiamato contesto contemporaneo della disgregazione, che sembra accettare senza problemi la mancanza di distinzione tra il bene e il male sottesa alla nietzschiana «innocenza del divenire», è connotato dalla «crisi del consenso e delle evidenze etiche»⁶⁸. È necessario allora attuare quelle che Mancini chiama «convergenze etiche» ovvero la ricerca comune «dei valori sostanziali che interessano tutti»⁶⁹ attorno ai quali cercare di realizzare «coaguli, fronti di lotta, lavorando tutti insieme, mano nella mano, oltre e al riparo dalle divisioni ideologiche, perché nessun sabato vale più dell'uomo»⁷⁰. Su temi come quelli connessi, tra l'altro, alla pace, al pane, alla casa e al lavoro è possibile cioè per Mancini realizzare tali *convergenze etiche* che i cristiani sono chiamati a promuovere attingendo all'insegnamento evangelico e che, del resto, risiedono anche nella «ragione comune» e nelle aspirazioni profonde della «gente». Secondo Mancini, queste convergenze etiche che realizzano atti concreti di riconciliazione possono risvegliare, in rapporto a Dio e al mondo, la «sensatezza perduta»⁷¹.

b. È istruttivo evidenziare in proposito che, mentre negli anni Settanta le «affinità» e le «convergenze etiche» erano de-

cristianesimi che egli menziona (sull'analisi di questi tre cristianesimi mi sono soffermato nel contributo *Il cristianesimo radicale di Italo Mancini*, in: G. LINGUA (a cura di), *Secolarizzazione e presenza pubblica della religione*, Pensa MultiMedia, Lecce 2015, soprattutto alle pp. 270-272): il cristianesimo della presenza (che nasce dal risentimento e dalla paura e che implica che «ci si conta, si sta nella cittadella, ci si chiude entro spazi sacri e propri, disertando gli spazi comuni», TV, 7-8) e il cristianesimo della mediazione (che sottende non una «visione integristica» come quello della presenza ma una «visione aperta e solidale», anche se esso risulta essere impraticabile perché ora i significati non vanno mediati ma risuscitati, cfr. TV, 13).

67 TV, 45.

68 TV, 46.

69 *Ibidem*.

70 *Ibidem*.

71 TV, 47.

clinate, come si diceva, in riferimento alle ideologie, negli anni Ottanta Mancini – confrontandosi con uno scenario culturale differente – attenua questo aspetto (è istruttivo l'inciso richiamato relativo al porsi «oltre e al riparo dalle divisioni ideologiche») e radica tali convergenze nell'*etica dei volti*. Sulla scia di Levinas (letto proprio a partire dai primi anni Ottanta)⁷², egli sostiene infatti che la pace, cui prima si faceva riferimento, si fonda sul «rispetto del volto» dell'altro, un volto da mantenere nella sua singolarità irriducibile senza attendersi da parte sua alcuna reciprocità⁷³.

L'essenziale quindi sembra essere ora per Mancini difendere la singolarità individuale da ogni indebita (e potenzialmente ideologica) generalizzazione e insieme – all'interno di un contesto connotato dalla diffusione della cultura decostruzionista, cui non è estranea la prospettiva strutturalistica proponente la morte dell'uomo – ridurre l'eccessivo antropocentrismo. Si tratta, dunque, secondo Mancini, di aprirsi al primato dell'altro e alla «coesistenza dei volti»⁷⁴, vivendo alla luce della responsabilità, che risponde anzitutto all'altro, e in riferimento al dis-inter-esse, che – come indica la tripartizione del termine – pone il depotenziamento del mio essere (dis-esse) come condizione della relazione (inter) tra i volti. In questo modo si realizza quella che Mancini chiama la «proposta di [una] nuova umanità»⁷⁵.

c. Ma la richiamata etica dei volti sottende, sempre sulla scia di Levinas, il riferimento biblico alla santità di Dio⁷⁶ e alla sua

72 In proposito si può richiamare il fatto che «a Lévinas si è rifatta la cosiddetta "filosofia della liberazione" dell'America Latina [a cui Mancini era attento] dopo aver preso le distanze dal riferimento al marxismo» (G. FERRETTI, *La filosofia di Lévinas*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, pp. 316-317 nota 52).

73 Cfr. TV, 52.

74 TV, 55.

75 TV, 65.

76 È opportuno ricordare in proposito che Mancini ricorda come l'ebraico *kabod* e anche il greco *doxa* (cfr. I. MANCINI, *Frammento su Dio*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 317) sottendano una «incrostatura cosmologica» e l'«indicazione naturalistica di un Signore di particolari fenomeni atmosferici soprattutto di natura straordinaria» che non consente «il gioco laico del mondo» in modo tale che in questa luce «il sacro diventa il capestro del Santo e si presenta come una fonte di violenza» (*ivi*, 318). A riguardo egli aggiunge: «Eppure la Bibbia dovrebbe stare tutta dalla parte del Santo e il

separazione rispetto all'uomo e a ogni sua proiezione sacrale⁷⁷. In proposito Mancini sostiene infatti che la prospettiva neoebraica sia abitata da una «corretta metafisica» che, oltre a mandare in crisi la dialettica (di matrice hegeliana), raggiunge anche il risultato di «allontanarci dal sacro», inteso come «via non agibile per la sua violenza verso le opere e i giorni dell'uomo», e di aprirci alla «invocazione del Santo». Quest'ultimo, a motivo della sua «assoluta separatezza», non solo non può essere coordinato «con le normali possibilità dell'uomo» e non può essere catturato «per fini di mestiere e di potere», ma nella sua infinita alterità originaria è tale – lasciamo la parola direttamente a Mancini – «da regnare in un mondo in cui è lui che fissa la logica peculiare, quella dell'impotenza mondana e dell'agonia fino alla fine del mondo, e da lasciare l'uomo, ora che il divino si è alzato al livello che gli compete, nel dominio della terra, resa franca dagli assoluti terreni, sacralmente fondati, non più fatta oggetto di predica e di moralismo senza fine, ma messa fresca tra le mani dell'uomo»⁷⁸.

Come si vede, il modello concettuale proposto riguardo al nesso tra Dio e uomo è sempre quello pascaliano del «far professione dei due contrari»⁷⁹. La novità rispetto, tra l'altro, a *Filosofia della*

suo monoteismo dovrebbe rappresentare la sconfitta dell'impasto tra sacro e terra, un vero «cortocircuito», che brucia entrambi i termini in un appiattimento che svigorisce il Santo e inturgida la terra di umori che non sono suoi» (*ibidem*). Per un'analisi della storia delle nozioni di sacro e profano (e di puro e impuro) in riferimento alla Bibbia e ad altri scritti della cultura ebraica dai suoi esordi sino alla nascita del cristianesimo cfr. P. Sacchi, *Sacro/profano impuro/puro – nella Bibbia e dintorni*, Morcelliana, Brescia 2021 (1a ediz. 2007).

77 Per Mancini – si veda in proposito l'istruttivo saggio *De profundis per la dialettica*, in *Id., Frammento su Dio*, cit., pp. 63-121 – nell'epoca contemporanea entra in crisi «la progressiva identificazione tra metafisica e dialettica» (A. AGUTI, *Dire Dio, necessario e impossibile. Italo Mancini: filosofo della religione, testimone del secolo*, «Il Regno» (2003), n. 16, p. 554) verificatasi nella filosofia moderna e, a suo modo di vedere, tale crisi consente il costituirsi di una nuova forma di metafisica non più caratterizzata dalla «continuità idolatrica fra Dio e il mondo che caratterizza il sacro» (*ibidem*), ma dalla cesura tra di loro radicantesi nella trascendenza infinita – e nella sottesa santità divina – la quale sola consente alla differenza di non trasformarsi in mera disgregazione.

78 I. MANCINI, *Violenza dell'ermeneutica*, «Hermeneutica» (1985), p. 44.

79 Mancini riporta il passo di *Totalità e infinito* in cui Levinas sostiene che

religione, sta nel fatto che nell'opera del 1968 *sacro e santo*, come si è visto, erano considerati come sinonimi nella loro distinzione rispetto alla parola di Dio, mentre ora la distinzione è proprio tra *sacro e santo*, un *santo* che indica la separazione di Dio e l'alterità della sua parola e che insieme sottende la dimensione etica.

È per questo forse che Mancini ora – come già si diceva – non parla più di ideologia. La parola di Dio in precedenza era considerata soprattutto nel suo aspetto teorico e quindi necessitava di una mediazione pratico-ideologica, mentre ora la santità divina, trasparendo sul volto dell'altro uomo, implica di per sé l'impegno etico. Questo lo si inferisce, tra l'altro, dalla citata «invocazione del santo», un'espressione particolarmente istruttiva perché dischiude l'orizzonte teorico-pratico della dossologia⁸⁰ così importante per l'ultimo Mancini, ad avviso del quale l'invocazione a Dio perché si riveli a noi nel nostro stato di debolezza implica anche la partecipazione attiva in favore degli altri uomini⁸¹.

In riferimento a ciò Mancini ribadisce, da un lato, di porre «a fondamento di tutto il faccia a faccia dei volti, con il primato di quello dell'altro e del prossimo» e insieme l'«identificazione teologica del Santo, ossia nel separato e nell'incaturato, altro per eccellenza o totalmente altro, difesa di tutti gli altri che ci sono nel mondo o ci saranno, di fronte alla violenza del sacro che altro non è se non accrescimento di potenza mondana e dell'io»⁸². Dall'altro lato, in rapporto a tale distinzione tra *sacro* e *Santo*, egli ricava «l'esigenza morale prima ancora che teorica di mantenere salda la differenza dell'altro e l'incaturabilità del volto», dal momento che anche quello di Dio è «un volto che non può essere manipolato dall'esigenza del nostro essere, fosse pure quella di

riferirsi «all'assoluto da ateo, significa accogliere l'assoluto epurato dalla violenza del sacro. Nella dimensione di altezza dove si presenta la sua santità – ossia la sua separazione – l'infinito non brucia gli occhi che si portano verso di lui. Parla, non ha il formato mitico impossibile da affrontare e che terrebbe l'io nelle sue reti invisibili. Non è numinoso: l'io che l'avvicina non è annientato dal suo contatto, né trasportato fuori di sé, ma resta separato e salvaguarda il suo rapporto a sé» (MANCINI, *Frammento su Dio*, cit., p. 318).

80 Cfr. il mio saggio *Metafisica, religione ed ermeneutica ...*, cit., *passim*.

81 Cfr. I. MANCINI, s.v. *Dio II*, in G. BARBAGLIO e S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Alba 1982, p. 323.

82 TV, 58-59.

essere assicurati, un resistere del roccioso tu, anche se il tu di Dio non è mai del tutto dato ed evidente»⁸³.

Al termine del nostro percorso relativo alla ricostruzione teorica del rapporto tra le nozioni di sacro e di santo all'interno del pensiero di Mancini, o meglio riguardante la critica da lui svolta della parola sacra (o della sacralizzazione del potere che essa, nella sua presunta volontà – umana, troppo umana – di impossessarsi dell'assoluto, sottende) in forza della parola del Dio biblico e poi della sua connessa santità, possiamo ricordare che in una riproposizione del proprio cammino ermeneutico il pensatore urbinato ha sostenuto che esso si è radicato in «una specie di doppia fedeltà, la fedeltà a Dio e la fedeltà alla terra, quella che sposa il *kérigma* alla radicale laicità e nella terra cerca “uno spazio” per l'invocazione»⁸⁴. L'indagine della tematica quanto mai attuale riguardante il rapporto tra sacro e *pòlis* mi pare possa essere illuminata anche dall'articolazione manciniana di tale “doppia fedeltà” che di certo – nel suo rapportarsi al nesso di identità e di differenza tra finito e infinito – “dà [molto] a pensare”.

83 TV, 59.

84 Id., *Il mio itinerario ermeneutico*, “Hermeneutica” (1995), p. 225.

GIOCO E SIMBOLO CULTUALE NEL PENSIERO DI EUGEN FINK

RICCARDO LAZZARI

I. *Gioco e culto*

Dall'apparizione nel 1938 del libro di Huizinga intitolato *Homo ludens* la relazione gioco-culto è stata variamente studiata sotto il profilo antropologico-culturale e filosofico, muovendo sia dall'uno che dall'altro termine della questione. Quando si pone l'accento sul momento del gioco – inteso come una forma di attività circoscritta nello spazio e nel tempo e fornita di regole proprie, non finalizzata a una modificazione utile del reale e nondimeno dotata di un senso interno – il culto (o azione sacrale) è visto come qualcosa che gli è profondamente affine, ovvero come un fare che rientra (o meglio: «si incunea», «si innesta») nel gioco, inteso come «fatto primario»¹ della civiltà, di cui il primo condivide anzitutto l'esigenza di delimitarsi rispetto alla realtà circostante, portando questa esigenza a un piano superiore rispetto al secondo. Ma non tutto ciò che ritroviamo nel culto si lascia spiegare sulla base di una nozione, per quanto estesa, di gioco, concepito come una costante fondamentale dei comportamenti culturali dell'uomo. Si può anche invertire l'ordine di dipendenza tra questi due fenomeni strutturali dell'attività e della civiltà umane, e vedere il gioco sorgere storicamente dal culto – è noto infatti che la maggior parte dei giochi che noi pratichiamo trae origine da cerimonie sacre, da rituali e da pratiche divinatorie –, ma anche rappresentarne per più aspetti il capovolgimento, la “profanazione”².

1 J. HUIZINGA, *Homo ludens*, trad. it. di C. v. Schendel, Einaudi, Torino 2002³, p. 23.

2 Vd. nel merito le dense considerazioni di É. BENVENISTE, che in un articolo

Ai fini d'una possibile ridefinizione del rapporto fra gioco e culto assume un particolare rilievo la riflessione che svolgeva Eugen Fink nella sua opera del 1960 sul *Gioco come simbolo del mondo*¹ nell'ottica di un'antropo-cosmologia, le cui premesse sono da ricercare tanto in una trasformazione di alcune delle principali istanze teoriche della fenomenologia risalenti sia a Husserl che a Heidegger e riconducibili a titoli quali "mondo", "essere", "fenomeno", quanto in una ripresa di alcuni nuclei filosofici del pensiero di Nietzsche e in particolare dell'intuizione "eraclitea" che era alla base della sua "ontologia del divenire" (del divenire cosmico come il «gioco che l'Eone gioca con se stesso»)². Per Fink – che nelle sue analisi riprende implicitamente più d'una considerazione di Huizinga, oltre che rifarsi a un ricco materiale di ricerche etnografiche e di storia delle religioni – è vero che nel culto l'azione sacrale e il gioco si compenetrano intimamente, sicché non si può determinare l'una cosa prescindendo dall'altra, come ci indicano la magia della maschera, il

del 1947 (*Le jeu comme structure*, in "Deucalion", 2, 1947, pp. 159-167) caratterizzava il gioco come «un'operazione desacralizzante»: cfr. la trad. it. *Il gioco come struttura*, in "Aut aut", 337, 2008, p. 128. Il saggio di Benveniste trovò una significativa rispondenza nell'evoluzione della teoria del gioco di Roger Caillois e nella sua rimessa in discussione dell'equivalenza tra gioco e sacro (cfr. R. CALLOIS, *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris 1939, 1949², 1963³; trad. it. di R. Guarino, *L'uomo e il sacro*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, in partic. pp. 146-156; ID., *Les jeux et les hommes: le masque et le vertige*, Gallimard, Paris 1958, 1967²; trad. it. di L. Guarino, *I giochi e gli uomini*, Bompiani, Milano 2010). Sulla linea interpretativa tracciata da Benveniste vd. il saggio di G. AGAMBEN, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2006, in partic. p. 86.

- 1 E. FINK, *Spiel als Weltsymbol* (1960), in *Eugen Fink Gesamtausgabe*, vol. 7, a cura di C. Nielsen e H.R. Sepp, Alber, Freiburg/München 2010, pp. 30-224; trad. it. di N. Antuono, Lerici, Roma 1969. Nelle citazioni faremo riferimento a questa traduzione, pur effettuando talune modifiche nel lessico.
- 2 Vd. il testo inedito di Fink del 1946 sulla "metafisica del gioco" nietzschiana, dove l'autore si richiamava alla *Philosophie in tragischer Zeitalter der Griechen* e all'impiego che Nietzsche vi effettuava delle «inattese metaforiche cosmiche» di Eraclito, con particolare riguardo al fr. 52 (Diels-Kranz): FINK, *Nietzsches Metaphysik des Spiels*, in C. Nielsen/H.R. Sepp (Hg.), *Welt denken*, Alber, Freiburg/München 2011, p. 32 s. (trad. it. a cura di V. Cesarone, in FINK, *Per gioco. Saggi di antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2016, p. 36 s.). Cfr. F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 2010⁶, pp. 169, 172.

rito e soprattutto lo spettacolo (*Schau-Spiel*) mitico, i quali possono essere guardati tanto come forme di culto quanto, ciascuno, come una specifica “prassi di gioco”³. Nondimeno, più che il corrispettivo o l’antecedente sacrale del gioco, il culto sembra definirsi in Fink a nostro avviso come l’*ombra* del gioco: “ombra” sia nel senso della figura che lo accompagna durevolmente nel tempo, come quel riflesso mitico che non è meno reale del gioco medesimo⁴, sia nel senso di ciò che manifesta e al tempo stesso dissimula la natura profonda della relazione al mondo che si stabilisce nel gioco. Se infatti per Fink il gioco umano è simbolo cosmico, in cui si riflette il mondo come “gioco” dell’apparizione degli enti, del loro sorgere e perire incessanti, allora il culto è quel suo riflesso che duplica e travisa – attraverso la “presentificazione” immaginosa di potenze sovranaturali, di demoni e divinità – l’apertura al tutto universale che si realizza simbolicamente nel *menschliches Spiel*. Potremmo anche dire: il culto consiste nell’immagine riflessa nel medium del mito di quel rapporto dell’uomo al mondo, di quel *Weltbezug* di cui per Fink il gioco – come comportamento umano in cui il mondo è per così dire “presentificato” in maniera non-oggettuale – è simbolo in senso primario.

3 Questa osmosi fra culto e gioco è stata sottolineata, com’è noto, anche da H.G. GADAMER in *Verità e metodo (Wahrheit und Methode)*, Mohr, Tübingen 1960; trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983), il quale muove dal tema del gioco come *Leitfaden* di un’esplicazione ontologica dell’opera d’arte. In particolare, il “gioco rituale” e il “gioco scenico” danno vita entrambi per Gadamer a un “mondo in sé conchiuso”, dove pure – per via del movimento dell’“autorappresentazione” che ne è alla base – viene a mancare una “quarta parete”: infatti «il gioco culturale o profano, scenico [...] è come aperto dal lato dello spettatore» (trad. it. cit., p. 141). Dal canto suo Fink era portato piuttosto a sottolineare il fatto che il gioco culturale si concepisce anzitutto come un gioco di fronte alla divinità, «sotto lo sguardo di Dio» (vd. FINK, *Spiel als Weltsymbol*, cit., p. 153; trad. it. cit., p. 195). Sia pure con motivazioni e con esiti diversi – in un caso onto-cosmologici, nell’altro onto-ermeneutici – la ripresa del concetto di gioco da parte di Fink e di Gadamer, in due opere che appaiono nel medesimo anno, è debitrice, per più spunti, della riscoperta in chiave ontologica del tema del gioco da parte di Heidegger (vd. *infra*, n. 11).

4 Sottintendiamo qui l’interpretazione ontologica di fenomeni d’“irrealtà” quali l’“ombra”, l’“immagine-copia” e il “riflesso speculare”, che Fink ci dà in *Spiel als Weltsymbol*, cit., pp. 94-97; trad. it. cit., pp. 100-106.

II. La “coincidenza” simbolica del gioco con il mondo

Tutto ciò esige alcuni chiarimenti. Cominciamo col dire che la relazione tra gioco e culto, così com'è esposta da Fink nel capitolo terzo (intitolato “L'interpretazione del gioco nel mito”) del testo del 1960, è fondata essenzialmente sulle nozioni di “irrealtà” e di “simbolo”. Prescindendo qui dalle radici fenomenologiche della domanda di Fink sul “senso d'irrealtà” di quelle forme di “presenzificazione” e d’“immagine” in cui rientra per più aspetti il “gioco” come peculiare “costituzione d'apparenza”⁵, possiamo dire che per lui l’“irrealtà” (*Unwirklichkeit*) del gioco consiste nel suo essere una simulazione della vita seria, ovvero un “fare improprio e apparente”, un “fare-come-se”. L'irrealtà di un qualsiasi “mondo di gioco” come mondo in sé conchiuso – di cui un caso limite è la rappresentazione scenica, dove attori reali interpretano ruoli irreali; ma si pensi anche alle diverse forme del “gioco culturale” (quali l’*ῥογία*, la danza, la festa, il rito e la sacra rappresentazione) – non è quella del non-essere, ma quella di un’“apparenza” (*Schein*), che non comporta tuttavia un rango inferiore dell'essere. Attraverso il gioco legato al culto, infatti, fa irruzione nella realtà comune qualcosa di superiore, che ci sovrasta come «ontologicamente più forte, più potente»⁶ e che si distingue come ciò che è più vero e autentico rispetto alla sfera quotidiana dell'esistenza. La maschera rituale, per es., porta in scena il demone; il sacerdote è “più” dell'uomo reale, che ne veste i panni; la consacrazione culturale di certe “cose” – che diventano il tempio, l'altare, il pane e il vino consacrati – sottrae queste stesse cose alla quotidianità, per innalzarle a un piano d'essere più elevato. Ciò comporta un complesso gioco di “rappresentanze” o “supplenze” (*Stellvertretungen*). Una certa immagine dotata di senso (*Sinnbild*), un'azione magica o rituale, una “cosa” consacrata possono “stare in luogo” di realtà divine e rappresentarle nell'ordine delle cose quotidiane, e al tempo stesso sono realizzazioni “supplenti” di quest'ultime nella sfera sacrale: «le cose sacre del culto [...] agi-

5 Vd. lo studio di FINK, risalente al 1930, *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*, in ID., *Studien zur Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag 1966, in partic. p. 71; trad. it. di N. Zippel, *Studi di fenomenologia 1939-1939*, Lithos, Roma 1010, p. 132.

6 FINK, *Spiel als Weltsymbol*, cit., p. 124; trad. it. cit., p. 148.

scono nell'insieme in rappresentanza delle cose non sacre: la casa dell'uomo, la mensa ove consuma il pasto, il vino che beve e il pane che mangia»⁷.

Diventa qui fondamentale la nozione di *simbolo*, che nel discorso finkiano funge anzitutto da “termine medio” nella relazione tra “gioco”, da una parte, e “mondo”, dall'altra. Fink si limita essenzialmente a una “indicazione formale” del concetto di simbolo, affermando che il gioco è simbolo del mondo anzitutto perché attraverso il gioco avviene il peculiare “completamento” di un “frammento” – l'esserci umano finito – con il tutto. Si assume qui come primario il significato greco-antico della parola “simbolo” (σύμβολον), la quale si riferiva a ciascuna delle due metà accostate di un oggetto spezzato, che due ospiti o parti contraenti potevano esibire come prova d'identità o segno di riconoscimento; «*symbolon* – scrive Fink – viene da *symbollein*, da “coincidere”, e significa una coincidenza del frammento col suo completamento»⁸ – una “coincidenza”, si badi, che, nella scelta finkiana di tradurre *symbollein* con *zusammenfallen*, suggerisce piuttosto l'idea dell'*accadere in concomitanza* di due eventi, che della congruenza fra due parti. La domanda di Fink riguarda più esattamente quella peculiare coincidenza del simbolo con l'altra sua metà, in cui non è più questione di una corrispondenza fra due cose, entrambe interne al mondo. Il “completamento” cui rinvia il gioco umano consiste infatti in ciò che non è un ente o una cosa, trattandosi del mondo come il tutto dell'essere che dà spazio e concede tempo agli enti – come il “gioco” dell'individuazione degli enti. Proprio perché il gioco non ha finalità, scopi o un senso al di fuori di sé, essendo ogni finalità, scopo o senso *nel* gioco medesimo, esso è quanto mai atto a fungere da simbolo del mondo come di ciò che per eccellenza è «senza fondamento»⁹. O per meglio dire: nella sfera di

7 *Ivi*, p. 132; trad. it. cit., p. 162.

8 *Ivi*, p. 122; trad. it. cit., p. 145.

9 *Ivi*, p. 220; trad. it. cit., p. 299. È appena il caso di sottolineare qui la stretta vicinanza della tesi di Fink sulla “infondatezza” del “gioco del mondo” – come ciò che fonda senza essere fondato – alle conclusioni cui era pervenuto Heidegger in *Der Satz vom Grund*, dove il rimanere “*grund-los*” dell'essere in quanto essere era pure pensato nei termini di un “gioco” (con esplicito riferimento al gioco eracliteo dell'αἰών). M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1957, p. 185 s.; trad. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p. 191 s.

apparenza del gioco il mondo si riverbera in un frammento al suo interno; il simbolo del gioco assume così la struttura del *totum in parte*, in virtù della quale possiede una peculiare “profondità” cosmica; vale anche a dire che ogni simbolo-frammento – non solo il gioco o l’azione di culto, ma ogni cosa o evento che in certe circostanze assume una rilevanza cosmica – “rappresenta” il tutto universale non rinviando lontano da sé, ma «al fondo di se stesso» e alla caducità che lo pervade¹⁰.

III. La funzione simbolica del culto

Come si rapportano in questa cornice problematica (qui solo sommariamente richiamata) il culto e il gioco? Entrambi condividono per Fink il ruolo di rappresentanza simbolica; entrambi producono una peculiare sfera d’apparenza, la quale – combinando al suo interno realtà e irrealtà – è connotata da un tratto di ambiguità, di duplicità. Tutto questo vale per ogni forma di gioco, così come per la magia della maschera, la festa o la struttura del *temenos*, dove ciascun ambito di produzione simbolica, mentre dà vita a un irrealistico mondo apparente, è un’immagine del “tutto” universale, di ciò che supera in termini di realtà effettuale ogni cosa che diciamo “reale”. Proprio la delimitazione del *temenos*, del recinto sacrale, come azione per cui «un frammento interno al mondo viene destinato a rappresentanza dell’intero del mondo»¹¹, impone per Fink la domanda se il gioco – come evento in sé concluso e auto-delimitato (i cui effetti tendono però a irradiarsi sul mondo circostante) – non sia in definitiva una forma di vita derivata dalla struttura del culto sacrale, ancorché avviata a subentrargli nel tempo; oppure se il momento del gioco sia già alla base del culto (come ci mostra in particolare la “festa”), sebbene per lo più oscurato dal momento magico o cerimoniale. Nell’ottica di Fink si può dire che l’indubbia origine culturale di tanta parte dei giochi umani – il fatto che storicamente essi affondino le loro radici nei culti arcaici – non toglie una precedenza ontologica del gioco rispetto al culto: è il gioco infatti, più del servizio divino ce-

10 Cfr. FINK, *Spiel als Weltsymbol*, cit., p. 135; trad. it. cit., p. 166.

11 *Ivi*, p. 217; trad. it. cit., p. 295.

lebrato nel tempio, la condizione di possibilità perché il «regno del mondo» (*Walten der Welt*)¹², il suo “prevalere”, si rifletta in un campo particolare al suo interno. Nel culto arcaico, semmai, l’apertura “estatica” dell’uomo al tutto – che è l’aspetto essenziale del gioco – è sopraffatta dalla paura dei demoni e sottomessa all’esigenza di dominarli attraverso la “tecnica” sacrale.

È vero però che il culto – delimitando una sfera sacra e santificando indirettamente le cose non sacre, profane – svolge una funzione “simbolica” di elevazione e innalzamento di certe cose al di sopra della quotidianità ed evoca frammentariamente un’apertura al mondo, che rimane oscurata nell’affaccendamento umano nelle occupazioni abituali. Nel culto il momento d’irrealtà del gioco assume una peculiare gravità, rinviando a un più alto modo di essere. Fink spinge la sua riflessione fino a definire il culto come un tentativo di reintegrare l’originaria luce del mondo su tutte le cose finite, che finisce tuttavia per smarrirsi teologicamente. Ciò lo induce a chiedersi se il culto medesimo non sia il ricordo di una profondità cosmica delle cose, l’eco di una lontana «età dell’oro»¹³ che non conosceva ancora alcun culto, perché tutte le cose e le azioni dell’uomo – le azioni della semina e del raccolto, della condivisione del pane e del vino intorno alla mensa, oppure del dare sepoltura ai morti – possedevano un significato che riconduceva al tutto, alla vicenda cosmica dell’entrare degli enti nella presenza e del ritorno di tutte le cose individuali nel fondo anonimo che tutto nasconde. Nella veste di un mito degli albori dell’umanità, Fink sembra rinviare alla possibilità di una comprensione dell’essere e del mondo che si situa al di là del tramonto del sacro nella nostra epoca, e che non ipotizza più una mediazione “divina” del rapporto dell’uomo con il tutto universale.

12 *Ivi*, p. 210; trad. it. cit., p. 283. L’espressione è di origine heideggeriana: cfr. la *Vorlesung* friburghese di Heidegger del sem. inv. 1929-30 dal titolo *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, ora nella trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica*, Il melangolo, Genova 1983, p. 450.

13 Vd. FINK, *Spiel als Weltsymbol*, cit., p. 131; trad. it. cit., p. 160. Che le asserzioni finkiane a questo riguardo non siano da interpretare come “tesi storiche”, ma come un tentativo di pensare alla possibilità di una diversa *Weltdeutung* da quella culturale-religiosa e metafisico-teologica, veniva sottolineato da H.-G. GADAMER nella sua recensione del 1961 al libro di Fink (in “*Philosophische Rundschau*”, 9/1, p. 3 s.).

IV. *Il gioco culturale come riattivazione della simbolicità delle "cose significative"*

Fink sembra dunque rivolgersi, nella sua meditazione sul gioco, al pensiero di una possibile apertura al mondo non più mediata e dissimulata da potenze divine o da un ente sommo. L'ultima parola non è però quella dell'ottica del disincanto, della *Entzauberung der Welt*. Se una riflessione filosofica sul gioco, come quella intrapresa da Fink, conduce indubbiamente a un distanziamento della "mondanità" del gioco umano dalla sua origine sacrale, essa non vi conduce tuttavia nella prospettiva della "profanazione". Il profano è sin dalle origini legato alla dimensione del sacro – come il vestibolo del tempio, come ciò che è estraneo al culto ma pur sempre congiunto ad esso – e la profanazione resta una possibilità storica che appartiene pur sempre al sacro come tale, come un effetto del suo decadimento nel corso corrosivo del tempo. A un effettivo riconoscimento della mondanità del gioco umano si può invece pervenire per Fink solo attraverso un passo distanziante rispetto alla dialettica di mito e disincanto, che ci apre a una dimensione "al di là" della distinzione di sacro e profano.

Lasciando qui ingiudicata la questione – meritevole di altri approfondimenti – della possibilità di un pensiero cosmologico che si pone come alternativo tanto all'onto-teologia metafisica quanto al nichilismo contemporaneo, ci sembra possibile evidenziare nella riflessione finkiana una propensione a pensare sottotraccia l'elemento culturale nel senso di una *riattivazione della simbolicità* di quelle "cose significative" che per un verso rendono trasparenti i «fenomeni fondamentali dell'esserci umano»¹⁴, ma che per un altro vanno incontro, nella quotidianità, a uno scolorimento dei loro orizzonti di significatività. Si tratta di quelle particolari cose finite – soprattutto i manufatti umani o *technēi onta*, ma non soltanto – che in certe circostanze diventano simboli, risplendendo di una nuova luce, perché si rivelano "frammenti" in cui si riflette un significato mondano in-finito e attraverso cui si realizza una peculiare "coincidenza" con il tutto (rammentiamo qui la defi-

14 Non a caso tra questi fenomeni fondamentali ve ne è perlomeno uno in cui il culto, come *Totenkult*, appare imprescindibile: «Il culto dei morti

nizione finkiana di *symbolon*: «un frammento che è destinato al completamento»¹⁵ – dove il completamento in senso assoluto è il mondo). Fra di esse sono ricordate da Fink la “culla” e la “bara”, che veicolano i significati della nascita e della morte; la “casa” e la “mensa”, come luoghi in cui è implicitamente presente il tutto di un mondo umano condiviso; il “letto” o giaciglio in cui l’uomo cerca il sonno (pensato fenomenologicamente come uno «stato di chiusura del mondo»), ma in cui si ricongiungono anche le due “metà” dell’uomo e della donna¹⁶ e la partoriente genera una nuova vita; la “brocca” e l’“aratro”, l’“arco” e la “spada”, i cui significati rinviano al di là della loro determinatezza fisico-spaziale.

Per meglio comprendere lo statuto simbolico di queste cose, occorre risalire a un motivo fondamentale del pensiero di Fink, che lo avvicina e al tempo stesso lo distingue dall’insegnamento di Heidegger. L’essere-nel-mondo proprio dell’esserci umano non è mai per Fink un’indistinta relazione al tutto, ma è un intreccio articolato attraverso quei fenomeni fondamentali dell’esistenza umana – oltre al “gioco”: il “lavoro”, la “lotta”, l’“amore” e la “morte” –, che sono le modalità di fondo in cui l’uomo esperisce il suo abitare nel mondo. Non solo, ma vale per Fink che l’esistenza non si esaurisce mai in un ambito auto-referenziale, libero dal condizionamento delle “cose” esteriori. L’apertura dell’uomo all’essere e al mondo è sempre vincolata a cose fisiche, così come è resa possibile attraverso la sua corporeità. Ogni comprensione della vita e della morte e dell’intero essere-nel-mondo necessita, per svolgersi, della mediazione di determinate “cose significative”, che non sono mai semplici

non è un “lato” del culto; è il culto più originario. Nel culto noi abbiamo il *genuino* aspetto sociale della morte. Il culto amministra i misteri, anzitutto il mistero del morire. Ciò non significa semplicemente un insieme di riti, di forme, elevate sacralmente, di aver rapporto con la morte umana, ad esempio nelle cerimonie del funerale e della cura delle tombe. Il culto è anzitutto un’esperienza originaria sovra-individuale, un’apertura sociale al problema della morte, una posizione fondamentale della *polis* nei confronti della morte» (FINK, *Die Grundphänomene des menschlichen Daseins*, a c. di E. Schutz e F.A. Schwarz, Alber, Freiburg/München 1979, p. 193; trad. it. di A. Lossi, *Fenomeni fondamentali dell’esistenza umana*, ETS, Pisa 2006, p. 147 s. qui modificata).

¹⁵ FINK, *Spiel als Weltsymbol*, cit., p. 129; trad. it. cit., p. 157.

¹⁶ Frequente in Fink è il richiamo a Platone, *Simposio* 191 d, come fonte d’un significato del simbolo come “metà” dell’“intero” essere umano.

oggetti-frontali per la percezione, e nemmeno soltanto mezzi o cose pronte all'uso. La "significatività" (*Bedeutsamkeit*) che pertiene a queste cose non è compresa appieno se la si considera solo – pragmaticamente – come l'"opportunità" (la *Bewandtnis* teorizzata da Heidegger in *Essere e tempo*), per cui ogni cosa è utile e rimanda all'altra (come nella sequenza di tavolo-pasto-nutritivo, oppure culla-bambino-nascita). È vero invece che tale significatività consiste nel carattere per cui la culla, la bara, il letto, il tavolo, la spada, l'aratro acquistano, in determinate circostanze, una valenza simbolica, non nel senso che rimandino lontano da sé ad altro, o perché la loro materialità sensibile veicoli un significato astratto, "spirituale", ma in quanto queste cose rivelano in loro stesse una «profondità mondana» (*Welttiefe*)¹⁷. Con ciò si intende che la vita (la nascita) e la morte, l'amore e il succedersi delle generazioni, i rapporti di produzione e di dominio – insomma: i tratti generali del "gioco del mondo" e dell'umano prendervi parte – sono in un certo modo presenti in queste cose, e ogni umana comprensione dell'essere-nel-mondo ha bisogno di esse per manifestarsi; ma si intende anche che proprio attraverso determinate cose e azioni significativo-simboliche – per es. il tavolo e il pasto comune, oppure la sepoltura dei morti – diventa palese ciò che rende per noi il mondo un mondo condiviso che assume i contorni di una polis, e fa del nostro esistere, sin dalla radice, un co-esistere. Il gesto per esempio – così carico di risonanze culturali – di spezzare il pane e di ripartire il vino intorno alla stessa mensa introduce per Fink a una dimensione che può definirsi la «simbolica originaria di ogni riunione», costituendo quella "partizione" (*Teilung*) che è alla base della stessa "comunicazione" (*Mitteilung*) e, per di qui, dell'unità di ogni associazione umana¹⁸.

Ma vi è un altro aspetto da rimarcare. Leggiamo quanto scrive Fink in un passaggio alla fine di *Sein und Mensch* intorno alla valenza di quelle cose simboliche che, più di altre, possiedono una peculiare "trasparenza" cosmica:

17 Cfr. FINK, *Existenz und Coexistenz*, in *Eugen Fink Gesamtausgabe*, vol. 7, a cura di A. Hilt, Alber, Freiburg/München 2018, p. 127.

18 Cfr. *ivi*, p. 123. Vedi nel merito le puntualizzazioni di Annette Hilt nel "Nachwort" al volume finkiano: *ivi*, p. 992 s.

«La vite si libera dalla gravità del terreno che la trattiene e in cui getta le sue radici, verdeggiando e fiorendo al sole e alla pioggia del cielo; il grano matura nel vento estivo. Pane e vino sono i doni della terra e del cielo. E dove uomini si riuniscono per spezzare il pane e bere il vino, può avvenire – al di là dell'impellenza della fame e della sete – il raccogliersi nel rimemorare la terra che dona e il cielo che benedice, e pane e vino possono diventare simboli per il sacramento, per la cerimonia di iniziazione al mistero del mondo. Se però l'epopte di questo mistero vede "proprio il volto di Dio", se egli esperisce attraverso il pane e il vino la vicinanza di terra e cielo come delle potenze che fanno essere tutto l'ente, non spariscono mai per lui, tuttavia, il pezzo finito di pane nella mano e la bevanda nel calice; le cose mantengono ancora la loro stabilità nel loro essere caduche, anche quando sono rapite nel tutto dal potere del simbolo»¹⁹.

È evidente il rinvio del pane e del vino qui evocati al culto religioso cristiano, ma è anche trasparente, nel passo citato, l'inclinazione di Fink a reimmergere entrambi i simboli in un sottofondo mitico-religioso più esteso (e indistinto), che gli sembra meglio consentire di esprimere il "completamento" cosmico che ha luogo nelle azioni che si ricollegano allo spezzare il pane e bere il vino; è chiara anche la tendenza finkiana a "saltare" in modo metaforico e speculativo dalle cose finite al mondo, caratterizzato come contesa originaria di "cielo" e "terra", come tensione fra l'apparizione degli enti nella loro singolarità e il nascondimento da cui provengono e in cui ritornano. Ciò che conta qui rimarcare, però, è la duplicità del nesso che Fink sembra stabilire fra culto e simbolo, fra le azioni legate al pane e al vino sacramentali e la "coincidenza" con il loro completamento cosmico. Da un lato nel culto questa coincidenza sembra cristallizzarsi nella consacrazione divina²⁰, sicché per Fink ogni simbolo culturale – come abbiamo visto – traveste o fraintende l'originaria relazione dell'uomo al mondo rinviando a un essere superiore. Ma dall'altro tale coincidenza cosmico-umana sembra presupporre comunque, per manifestarsi, l'elemento culturale, in cui si fondono insieme le dimensioni del gioco e del sacro. È in questo senso – o per lo meno *anche* in

19 FINK, *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, a cura di E. Schutz e F.-A. Schwarz, Alber, Freiburg/München 1977, 2004², p. 309.

20 «Il simbolo per l'homo religiosus non è coincidenza di cosa finita e mondo infinito, ma è coincidenza di cosa e consacrazione divina» (FINK, *Spiel als Weltsymbol*, cit., p. 144; trad. it. cit., p. 180).

questo senso, come ci sembra – che Fink poteva scrivere che il simbolo culturale è «simbolo del simbolo»: non solo “forma preliminare”, ma anche similitudine del «simbolo più originario»²¹, la quale attiva di nuovo – nella quotidianità dimentica del mondo – la simbolicità di quelle cose significative attraverso cui avviene la ricongiunzione dell’uomo al mondo.

21 *Ivi*, p. 150; trad. it. cit., p. 189.

JÜRGEN HABERMAS E LA CONTRAZIONE DELL'INTENZIONALITÀ SIMBOLICA NELL'INTERPRETAZIONE DEL SACRO

FRANCESCO TOTARO

1. *Sulla struttura intenzionale dell'umano*

L'intenzionalità è una struttura portante dell'esperienza umana e del suo fuoco centrale, la mente. Diciamo infatti propriamente umana quell'esperienza che si situa in un campo di riflessione il quale ha anzitutto una dimensione spaziale e temporale. All'intenzionalità umana appartiene però, oltre alla capacità di stare in uno spazio e in un tempo, la capacità di smarcarsi sia rispetto allo spazio sia rispetto al tempo. L'intenzionalità umana aderisce sempre a una situazione e insieme la trascende; diciamo che è intenzionalità dell'intero o intenzionalità interale. Come tale, è caratterizzata dalla capacità di intenzionare l'essere sia nelle condizioni specifiche o determinate nelle quali esso si dà, sia oltre ogni condizione specifica.

L'intenzionalità ontologica è però segnata, nell'esperienza, dalla consapevolezza che l'intero dell'essere non appare nella nostra esistenza attuale. Noi facciamo l'esperienza dell'*idea* dell'intero, e non solo nel pensiero filosofico ma anche nel pensiero poetico e nelle forme del linguaggio simbolico in cui la parte è presa come cifra del tutto. All'intero ci volgiamo sempre, appunto, attraverso la parte. I modi con cui avviene il nostro accesso all'intero sono sempre parziali. La nostra esperienza dell'intero è allora *mancante*. Quindi *per noi* si dà in una contraddizione. Più precisamente, possiamo dire che, per un verso, l'intero produce per noi la contraddizione della sua mancanza e, per altro verso, suscita in noi l'impulso al superamento della contraddizione.

Come è possibile superare la contraddizione? Vivendo la contraddizione stessa come tensione orientata all'intero che ci manca: la mancanza si rovescia nella indicazione di una meta

positiva. Uno degli ambiti privilegiati del superamento della mancanza è il pensiero simbolico, pensiero della parte che evoca il tutto. Il simbolo è intrecciato non solo con il pensiero, ma anche con l'agire. Dove cercare la dimensione del simbolo e quale spessore attribuirgli?

2. La riflessione habermasiana sul simbolo e sul rito

Con questa domanda possiamo procedere nell'apprezzamento della riflessione di Jürgen Habermas sul sacro e sul simbolo che, nel legame con il rito, ne intesse la trama. Al tempo stesso, possiamo impegnarci nel rilievo della sua compatibilità o meno con l'intenzionalità dell'intero in tutta l'ampiezza cui sopra accennavamo. Questo confronto non è affatto estrinseco, dal momento che Habermas, pur prendendo le distanze dalla sua valenza "metafisica", fa dell'*intero* una prerogativa costitutiva del "mondo vitale".

In effetti, nella visione di Habermas il simbolo pervade la storia dell'umano, come ingrediente essenziale dei riti e dei miti offre immagini del mondo, da quello naturale a quello delle relazioni interpersonali, è intrecciato con la vicenda ultramillenaria del sapere e con i modelli di azione. Questo agglomerato teorico-pratico è il cardine dell'esperienza del sacro, dalla sua espressione primordiale fino alla sua riemersione nell'età che dal secolarismo sembra aprirsi al "post-secolare". L'analisi di Habermas riesce però a soddisfare la connotazione interale del simbolo e del suo intreccio con il sacro?

È opportuno richiamare i tratti salienti della teoria habermasiana dell'agire comunicativo e del modello di razionalità che in essa è implicato. Perno della teoria dell'agire comunicativo è il paradigma dell'intesa intersoggettiva esposta nella sua processualità dinamica. L'atto comunicativo avviene tra interlocutori portatori di enunciati con pretese di validità. Esse riguardano la verità degli stati di fatto e di cose, la giustezza dei valori e delle norme, la veridicità-sincerità del parlante. Non si tratta di criteri di adeguazione a *mondi* presupposti all'atto comunicativo, poiché sono intrinseci alla costituzione del *medium* di

comprensione¹. Pertanto Habermas ritiene di poter abbandonare il paradigma della “filosofia della coscienza” quando installa gli atti comunicativi nel “mondo vitale”, considerato come una provvista (*Vorrat*) di modelli interpretativi tramandati culturalmente e organizzati in un linguaggio sempre immerso in pratiche comunicative della quotidianità. Linguaggio e mondo vitale, potremmo dire, sono una sorta di liquido amniotico dei partner della comunicazione. Il mondo vitale non è momento di un’apertura coscienziale che potrebbe anche trascenderlo, ma è esso stesso il “luogo trascendentale”, quindi non superabile, dell’incontro tra “parlante” e “ascoltatore” scandito dal nesso dissenso-intesa.

L’agire quotidiano è però più ampio della sua giustificazione linguistica. Ai fini conoscitivi il concetto di mondo vitale, al cui interno avviene la relazione comunicativa, deve essere delimitato in termini di oggettualità indagabile da parte delle scienze sociali come “totalità dei fatti” suscettibili di interpretazione. Occorre cioè indagare, più specificamente, la comprensione quotidiana del mondo vitale in contesti determinati nei quali le persone offrono esposizioni in grado di narrare gli accadimenti nella loro collocazione storico-sociale nel corso del tempo. La narrazione si presenta come un *upgrade* della semplice interazione linguistica.

In questo quadro categoriale si situa l’opera comparsa in italiano con il titolo *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*². Qui Habermas compie una ricostruzione delle tappe del sapere nella relazione con i mondi-di-vita e con il mondo della quotidianità. Egli considera il passaggio dalle immagini cosmologiche-metafisiche del mondo, con l’annessa funzione di normatività pratica, al sapere oggettivante della scienza; pertanto sottolinea per un lato lo sganciamento dalle proiezioni dei

1 Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell’agire comunicativo*, trad. it. sulla terza edizione, di P. Rinaudo a cura di G.E. Rusconi, voll. 2, il Mulino, Bologna 1986, p. 420; ed. originale *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bdd. 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981.

2 HABERMAS, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, trad. it. di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2015; ed. originale *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Berlin 2012. L’opera segue il volume *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988; trad. it. di M. Calloni, *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991.

mondi-di-vita di natura soggettiva nella rappresentazione delle dimensioni esterne al soggetto, dall'altro respinge il monopolio del sapere scientifico sulla totalità dell'esperienza. La sfera della soggettività rimane irriducibile alla conoscenza oggettivante e anzi, nella modernità, essa trova espressione nelle forme della coscienza trascendentale, nel percorso che da Cartesio conduce a Kant e poi a Husserl. Dal suo canto, Habermas sostiene una posizione *detrascendentalizzante*, la quale approda a un modello di razionalità incardinato, come sopra si diceva, nell'agire quotidiano e connotato da una logica pragmatico-performativa che impregna la triplice articolazione di verità, normatività e veridicità-sincerità.

Con la concretizzazione antropologica del modello pragmatico-performativo della razionalità comunicativa, Habermas affronta soprattutto il problema socio-culturale delle condizioni in grado di dare consistenza e durata a una *normatività condivisa* quale perno imprescindibile della convivenza. In tale prospettiva viene valorizzata la dimensione primordiale del rito, considerato anche nel suo nesso con il mito, a partire dalla simbiosi originaria del sacro, e della sua simbolicità, con la comunicazione linguistica profana relativa ai rapporti di scambio delle cose o degli oggetti intramondani.

Habermas individua nel sacro e nella *performance* rituale una valenza di extramondanità che viene resa icasticamente con la metafora della freccia rivolta verso il "vuoto", la quale evidenzia, potremmo dire, una operazione intenzionale indipendente da contenuti identificabili nel mondo esterno. Collegando il rito alla primordiale comunicazione gestuale egli dice:

«Noi vediamo nel rito una variante della comunicazione gestuale; anch'esso, come forma mimetica di comunicazione, produce un mondo di significati simbolici che sono comuni e condivisi. Nei movimenti ritmici del ballo s'intrecciano modalità diverse di rappresentazioni iconiche. Tuttavia, dalle altre rappresentazioni iconiche il comportamento rituale si distingue per una autoreferenzialità del tutto *particolare*; il rito *non* si riferisce a qualcosa di esterno, identificabile nel mondo. La *terza* freccia della struttura triadica [*scil.* la struttura triadica della comunicazione: io-tu-mondo] punta sul vuoto – almeno finché s'insista a cercare, nel mondo empirico, un oggetto o una situazione esterna che corrisponda a ciò che stiamo vivendo e sperimentando nel rito. In questa comunicazione autosufficiente il referente – materialmente inafferrabile – si

colloca in un'altra dimensione, per così dire extramondana. I mali cui il rito cerca di reagire nascono dall'interno del collettivo; si collegano alla vulnerabilità della nuova forma comunicativa di socializzazione»³.

Il rito è quindi “reazione” alle tensioni e al trauma vissuti nel “collettivo” a seguito del passaggio dagli *standard* della comunicazione gestuale a quella simbolico-linguistica, che pone l'accento sul ruolo dei soggetti individuali; esercita però tale funzione se si struttura come comunicazione autoreferenziale. Il rito cura i mali del collettivo sporgendo verso una dimensione che lo trascende. Più in generale, nel referente cui il rito allude si cerca una risposta di “salvezza” all'esperienza esistenziale della “rovina”. Con questa tesi Habermas vuole radicalizzare le considerazioni proprie dell'antropologia culturale:

«Il complesso sacrale deriva dal modo con cui i primati [umani] hanno risolto il problema dell'oltrepassamento di una fondamentale soglia evolutiva, quella rappresentata dalla comunicazione simbolica. Nell'evoluzione della specie umana la nascita del linguaggio segna una cesura. Oggi che riacquista attualità la vecchia ipotesi che fa derivare il linguaggio dalla comunicazione gestuale, diventa anche verosimile affiancare [ted.: *drängt sich eine Beziehung*] al primitivo linguaggio quotidiano dei gesti quel linguaggio quotidiano del *rito* che si è specializzato nell'appello alle potenze della salvezza e della rovina [ted.: *auf den Umgang* – rapporto di fiducia – *mit den Mächten des Heils und des Unheils*]. In entrambi i casi abbiamo a che fare con forme di condotta mimetica [*Nachahmung*] o di rappresentazione iconica, le quali ci suggeriscono di mettere a confronto il comportamento *rituale* con la comunicazione gestuale *profana*»⁴.

3. La curvatura sociologica della posizione habermasiana e i limiti del funzionalismo normativo

La genealogia del rapporto fede-sapere in cui Habermas si impegna lo porta a rilevare che l'autocomprensione collettiva ha come fonte primaria, in ordine temporale, il “sacro”. Questa auto-

3 *Ivi*, p.74.

4 *Ivi*, p. 69 s. Habermas ha presente in modo speciale M. TOMASELLO, *Le origini della comunicazione umana*, trad. it. di S. Romano, Raffaello Cortina, Milano 2009; ed. originale *Origins of Human Communication*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge 2008.

comprensione è legata alle pratiche rituali. Ai riti si accompagnano i miti e quindi le immagini-di-mondo fornite dai contenuti della loro narrazione⁵. La loro funzione è stata quella di aver fatto da ponte tra sacralità del rito e sapere empirico-mondano legato al commercio profano con la natura. Anche nel mondo contemporaneo la vitalità della religione è connessa al sacro risorgente come humus remoto e condizione “archeologica” ancora attiva⁶, dal momento che la semplice ragione secolare non basta a sostenere da sola le istanze di una convivenza bisognosa di supporti radicati in un mondo vitale la cui tenuta è a rischio.

Non mancano oscillazioni, nell’analisi habermasiana, quanto alla precisazione del rapporto tra comunicazione rituale e comunicazione profana: «I riti sacri del sacrificio potrebbero perfino essere derivati da [...] rituali profani dello scambio. Infatti lo scambio istituisce e rinnova una reciprocità che mette pace nei nemici potenziali»⁷. Questo effetto pacificatore riconosciuto anche ai rituali “profani” permette a Habermas di tenersi fermo a una linea durkheimiana di interpretazione del rito come funzione di integrazione sociale: «Con ciò ci avviciniamo al vero significato del comportamento rituale, a quel significato che Émile Durkheim aveva già mostrato di intuire. Egli vede nel rito una pratica autoriflessiva che stabilizza la compattezza del gruppo sociale»⁸.

Ciò che Habermas aggiunge di seguito fa capire che la sua preoccupazione è quella di drenare in un ambito filosofico “secolare” – operazione che egli chiama *linguistificazione* – i potenziali semantici ancora legati alla “arcaica produzione rituale di vincolanti energie normative”. A Habermas, interessa, in modo specifico, fornire ragioni e motivazioni in ordine al livello normativo del linguaggio e della comunicazione, il quale, a suo avviso, si distingue – in quanto bisognoso di una peculiare mediazione

5 *Ivi*, p. XIII.

6 *Ivi*, p. XIII s.

7 *Ivi*, p. 67.

8 *Ibidem*, e p. 62: «Un rapido sguardo alle principali teorie antropologiche mi fa pensare che *proprio nel rito* possa nascondersi quell’esperienza filogenetica che consenti di elaborare il passaggio dal comportamento innato, biologicamente ancorato alla specie, al comportamento cooperativo attuato tramite mediazione simbolica».

fondativa – dai livelli di verità (constatare come le cose stanno) e di veridicità (dire sinceramente ciò che si dice). Per questo la filosofia avrebbe oggi il compito di dare una traduzione concettuale dei potenziali semantici religiosi in un linguaggio generale, “cioè oltrepassante i confini delle diverse religioni”, in modo che esse si inseriscano nel gioco discorsivo delle ragioni pubbliche. In questa visione si colloca la valorizzazione del rito, inteso come collante normativo di cui disporre nell’esperienza del mondo della vita orientata a un senso condiviso.

Su questo punto si innesta la nostra critica. Una tale valorizzazione ci sembra per altro verso una *diminutio* di quella struttura intenzionale che Habermas ha riconosciuto, pur con qualche oscillazione, nella sua autonomia referenziale extramondana. Il *downgrade* funzionalistico del rito è a nostro avviso connesso alla interpretazione insufficiente della intenzionalità dell’intero da lui fornita in termini di filosofia “postmetafisica”. Indubbiamente si può riconoscere a Habermas un’acquisizione importante nel ri-pensare l’intero: essa consiste nella incorporazione dell’intero nelle viscere, per così dire, del mondo della vita. Nella misura in cui tale acquisizione ritiene però di ergersi sulle macerie della visione trascendentale dell’intero, contraendo in modo *esclusivo* la trascendentalità nella sfera del mondo della vita, si va incontro al suo impoverimento concettuale.

Pertanto si intrecciano due riduzioni; la lettura del rito come funzione sociale di compattezza normativa e la contrazione dell’intero nella sfera del mondo della vita procedono di pari passo.

4. *L’intero habermasiano tra incorporazione e contrazione*

Dobbiamo ora rendere conto di una tale imputazione. Sin dalle prime battute Habermas ritiene che oggi la filosofia, nella forma del pensiero post-metafisico, fa bene a prendere le distanze da una produzione di immagini-del mondo semplicistica (*bloß*) o ingenua. Come può allora evitare di abbandonare il rapporto con l’intero (*Ganze*) che non può essere soddisfatto dallo scientismo e che è pur indispensabile a una “filosofia generale” che si prefigge di andare oltre la frammentazione degli specialismi? Il rinvio alle immagini-di-mondo cosmologiche o teocentriche dell’età

assiale, compreso il pensiero greco classico, può essere solo retrospettivo e non può coltivare l'ambizione di una riproposizione di contenuti. Il percorso verso l'intero, o la via che conduce a una filosofia generale, passa oggi attraverso il mondo-di-vita⁹. D'altra parte, a differenza delle immagini di mondo, il mondo di vita non offre «né il significato di un cosmo superiore o di un ordine esemplare delle cose né di un *saeculum* o di un'età del mondo carico di destino, cioè di una successione ordinata di eventi rilevanti per la salvezza»¹⁰. Come, allora, al suo interno può essere tematizzato l'intero? Già Husserl ne parlava come "orizzonte" e "funzione di sostegno" (*Bodenfunktion*). Per Habermas esso è, di volta in volta, l'inoltrpassabile orizzonte dell'esperienza [*Erfahrungshorizont*] che procede con noi intuitivamente e lo sfondo ineludibile, presente solo in modo inoggettivabile [*ungegenständlich*], dell'esperienza vissuta [*Erlebnis*] nella esistenza quotidiana personale, storicamente situata, incarnata fisicamente e socializzata comunicativamente.

A Habermas interessa evidenziare che nel mondo di vita è implicito un sapere di tipo performativo che sta sullo sfondo [*Hintergrundwissen*] e viene tematizzato solo nel caso di dissonanze e di disturbi nella vita quotidiana. Questo sapere non appartiene più a un Ego trascendentale, come in Husserl, bensì alla relazione comunicativa nello spazio sociale e nel tempo storico. All'orizzonte trascendentale *classico* subentra l'orizzonte performativo-comunicativo del mondo della vita.

Se ci mettiamo poi nella prospettiva dell'osservatore, si dà un mondo oggettivo che tutto abbraccia: le nostre attività intenzionali, le nostre interazioni e il nostro sfondo. Questa è la inclusività del mondo quotidiano (mondo del *common sense*), dove noi applichiamo la categoria di "persone" quando esse ci incontrano in un rapporto di comunicazione articolato in norme, atti linguistici, azioni, testi, simboli e artefatti comprensibili come un qualcosa che viene prodotto o estrinsecato (*her-vorgebrachtes*) da persone; applichiamo le categorie "animali" e "piante" se essi ci coinvolgono in forme di relazione (protezione, cura, coltivazione) proporzionate alla loro peculiarità orga-

9 *Ivi*, p. 6.

10 Mi discosto dalla trad. italiana e rinvio all'originale tedesco, p. 20.

nica in quanto sistemi che si autoriproducono e si mantengono da sé entro certi limiti. Oppure noi cogliamo (*begreifen*) le cose come corpi manipolabili quando prescindiamo dalle loro qualità connesse al mondo vitale¹¹.

A Habermas preme sottolineare che le immagini di mondo (*Weltbilder*) incorporate nel mondo vitale prendono le mosse dagli strati più banali della quotidianità. Proprio in essi è radicata la possibilità che, nel contesto contemporaneo del sapere, non abbia l'ultima parola un radicale naturalismo scientifico e si arrivi invece a sostenere un "fondamento di senso" (*Sinnesfundament*) che, per quanto formalmente indeterminato, non si appiattisca sul *trend* di progressiva oggettivazione-reificazione (*Versachligungstrend*) del mondo.

5. Ripresa e valutazione critica

Come si diceva, Habermas si cimenta con la figura dell'intero nel pensiero metafisico¹² e, dopo aver accolto in buona misura le ragioni del pensiero postmetafisico, intende recuperare l'intero, con le annesse immagini di mondo, nell'ambito del mondo della vita. Assumendo il "simbolo" nella cornice degli atti linguistici e dell'agire comunicativo, egli non riesce però a valorizzarne tutta l'ampiezza semantica e ne inibisce la comprensione come cifra o rinvio a un orizzonte interale eccedente il mondo della vita o da esso non saturato. Il simbolo viene da lui collocato nel tragitto che dall'esercizio della comunicazione gestuale conduce alla formulazione linguistico-proposizionale¹³ e si definisce nel ruolo di designazione semantico-oggettuale¹⁴. Egli abbozza an-

11 Cfr. *ivi*, p.12.

12 Vedi specialmente HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, cit., cap. 7.

13 HABERMAS, *Verbalizzare...*, p. 44: «Come funziona il medium della espressione corporea (*Verkörperung*) di contenuti simbolici si lascia già esaminare, al disotto del livello di complessità del linguaggio differenziato in proposizioni, nell'impiego di simboli singoli, come nella semplice comunicazione mediante l'espressione di gesti»; ho modificato la trad. it. per motivi di maggiore aderenza al testo tedesco, p. 59.

14 A dire il vero, le definizioni di simbolo rintracciabili in Habermas sono semanticamente *povere*: per esempio, in *Il pensiero post-metafisico*, cit., p. 107, il simbolo viene inteso come segno significativo (*bedeutsames*

che una trascendenza interna al mondo della vita e, pur tenendosi al di sotto di audacie utopiche, ritiene di poter offrire, con il suo apparato concettuale, almeno «la caratterizzazione formale di condizioni necessarie per forme non anticipabili di una vita non fallita»¹⁵. Ma è da chiedersi se questo scenario progettuale di “umanismo storicamente situato” è configurabile senza un investimento simbolico-intenzionale – prima ancora che categoriale – che non si esaurisce nella descrizione del mondo della vita e, possiamo aggiungere, nemmeno può essere soddisfatto dai criteri “universali” di validità nei quali viene riposto, da Habermas, il senso di una grammatica linguistica condivisa ai fini della comunicazione orientata all’intesa (*Verständigung*).

Nell’apprezzamento del “sacro” in funzione normativa è implicita, a nostro avviso, l’istanza di una integrazione dei contenuti semantici di un mondo della vita esposto altrimenti all’atrofia di senso o all’insufficienza di procedure linguistiche che non sono in grado di superare, di per sé sole, un consenso di natura formale. Da un punto di vista storico, la ritualità del sacro si configura, concretamente, come un ingrediente pragmatico funzionale al coordinamento normativo dell’azione comunicativa in una situazione secolare interessata a non recidere i legami con la religione, significativa anche per chi si pone in una posizione agnostica, non però conflittuale, rispetto al suo valore intrinseco. Per questo aspetto, la posizione agnostica viene ribadita nel confronto con i teologi cristiani che avanzano interpretazioni “religiose” della razionalità comunicativa, dai quali Habermas non può che smarcarsi¹⁶.

6. Sacro, metafisica, simbolo

A sostenere la ricerca, da parte di Habermas, di un ponte diretto con i significati religiosi sta la dichiarazione della fine del sape-

Zeichen) di un *designatum* o di un oggetto denominato mediante il suo impiego; in *Verbalizzare...*, cit., p. 44 se ne dà una versione di funzionalità linguistica: «Parlando di simbolo linguistico, io intendo dire che – nel mettersi d’accordo su qualcosa nel mondo – un certo *segno* (*Zeichen*) viene adoperato con lo stesso significato da almeno due attori competenti».

15 HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, cit., p. 182.

16 Cfr. HABERMAS, *Verbalizzare...*, cit., *Parte seconda*.

re metafisico. Ciò vuol dire, sostanzialmente, lo scetticismo nei confronti dell'affermazione di principi incondizionati e l'assunzione del paradigma fallibilistico di verità, nonostante egli voglia difendere la validità incondizionata della "grammatica universale", anche nei confronti dei relativisti¹⁷. Un sapere filosofico demetafisicizzato ritiene così di poter prendere direttamente dalla religione ciò che in precedenza era il portato della metafisica. Bypassando la inutile complicazione metafisica, si può cercare il contatto diretto con la "fede". È la fede a poter offrire insomma quei contenuti di senso che prima erano elaborati dalla metafisica: una fede definitivamente depurata di ogni alleanza con le categorie speculative del "sostanzialismo" metafisico e assunta come serbatoio di buone pratiche di solidarietà, quindi di potenzialità terapeutiche dei disagi della convivenza. Naturalmente, tali contenuti per Habermas sono pregnanti ai fini del dibattito da accendere nella sfera pubblica, dove dovrebbero essere opportunamente metabolizzati.

In ultima analisi, e riassuntivamente, la mediazione simbolica propria del sacro è funzionale al comportamento cooperativo. Miti e riti sono il tessuto della mediazione simbolica. Hanno a che vedere con la struttura complessiva del mondo della vita e con il suo nucleo di permanenza (cultura, tradizione, istituzioni preposte alla tenuta del patrimonio buono del mondo della vita). Eminentemente, possono corroborare il mondo della vita come elementi di tipo normativo. L'extraquotidianità del sacro, con i suoi caratteri di trascendenza e di tutela dal rischio della rovina, si risolve in un beneficio per la stabilità dell'esperienza quotidiana.

Qui ritorna la domanda per noi fondamentale: si può esaurire il simbolo nella funzione di mediazione cooperativa? Che ne è

17 HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, cit., p. 174: «Anche nel più complesso processo d'intesa tutte le parti si appoggiano sul comune punto di riferimento di un possibile consenso, anche se rispettivamente concepito a partire dal proprio contesto. Infatti concetti come verità, razionalità e giustificazione giocano in ogni comunità linguistica il medesimo ruolo grammaticale, nonostante che vengano interpretate in modo differente e applicate secondo criteri differenti». Il superamento del contestualismo illimitato viene affidato a una ragione linguisticamente orientata. Per la formulazione di un paradigma veritativo su base ontologico-metafisica mi permetto di rinviare a F. TOTARO, *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, Vita e Pensiero, Milano 2013.

della relazione del simbolo con l'intero? Il simbolo riesce a essere vigente in modo pieno se è relazione con un "incondizionato" che non è configurato come un prodotto della proiezione della nostra potenza e nemmeno delle nostre istanze di compensazione. Miti e riti possono aprire a una extraquotidianità che sia incisiva sul vissuto quotidiano se non si appiattiscono sulle condizioni già date e trascendono i limiti dei rapporti di causa-effetto dominanti. L'evanescenza del senso di un referente incondizionato, con la conseguente riduzione del simbolo a segno che designa le oggettivazioni mondane, ne rende inoltre inattendibile la stessa pregnanza normativa.

D'altro canto il pensiero postmetafisico, decretando la fine dell'intero pensato metafisicamente, si preclude la necessaria "depurazione" del simbolo dalle scorie di immagini del mondo non più sostenibili e inibisce la sua "protezione" dall'invasione di un sapere scientifico che presume di erigersi a sapere totale. La riflessione ontologico-metafisica potrebbe invece sorvegliare sia la regressione del simbolo in immagini del mondo obsolete, sia la debordanza della conoscenza scientifica in uno scientismo senza confini.

7. Il punto di vista dell'*homo fidelis* e la prassi radicale

La domanda cruciale può essere formulata dal punto di vista dell'*homo religiosus* o, meglio, *fidelis*. Può un messaggio religioso "adulto", e in grado di essere significativo nella situazione storica secolare, affidarsi al fascino di racconti mitici e di pratiche rituali funebri che dovrebbero scandire il "complesso sacrale" nel compito consolatorio di «dare sollievo alla consapevole finitezza dell'esistenza umana» grazie a una dimensione spirituale evocatrice di forze sovrumane?¹⁸

La religione è rapporto all'incondizionato e all'assoluto che anima l'insieme dell'esistenza. Lo può essere se coltiva una pretesa duplice: a livello veritativo e a livello etico. Nel suo orizzonte si compie il bene se si è connessi al vero e viceversa. Le due dimensioni non possono essere separate.

18 HABERMAS, *Verbalizzare...*, cit., pp. 63-64.

Ora, sull'elemento veritativo della religione la filosofia può dire qualcosa proprio in quanto pensiero metafisico, in grado cioè di mettere a fuoco il tema della verità. Una metafisica *riverduta* può sottrarre se stessa e il messaggio religioso alla cattura nelle "spiegazioni" teocentrico-causalistiche della realtà che portano ad alimentare una sterile e controproducente competizione con le spiegazioni scientifiche. Inoltre può contribuire a non ingolfare le pratiche di perseguimento della "salvezza" con un agire rituale di strumentalizzazione del sacro a fini terapeutici che attengono alla efficacia delle tecno-scienze, vale a dire delle scienze applicate.

Escludere il pensiero metafisico, che ha competenze nel mettere a tema l'*intero* ontologico e antropologico in tutta l'ampiezza della intenzionalità umana, significa anche privare i "credenti" che vogliono essere all'altezza del confronto con l'età secolare della possibilità di depurare la religione da un corredo mitico-rituale che non può più essere il perno dell'atteggiamento di fede. A esso si può ben guardare come al patrimonio di una tradizione che non va cancellata, ma deve essere riesaminata, certo con simpatia e senza derisione tardo-illuministica, mettendone a fuoco il profilo *arcaico* di surrogato storico di istanze cognitivo-predittive e terapeutiche che sono confluite nell'alveo del sapere profano. Volendo continuare a parlare della religione come patrimonio mitico-rituale, si tratterà di ricondurlo al suo mito essenziale, cioè alla narrazione della relazione Padre-Figlio e alla loro inseparabilità inclusiva di tutto ciò che è umano in un cosmo a sua volta portato a redenzione nella sintesi di condizionato e incondizionato cui allude la simbolica dello Spirito. Probabilmente, non pochi momenti mitico-rituali propriamente "popolari" sono già riscattabili in questa direzione e altri potrebbero pure essere riscattati integrando la loro simbolicità in un contesto intenzionale più degno della testimonianza e della pratica di fede.

Su questa via possono essere superati, per chi è proteso all'ascolto dell'annuncio di fede, la dissonanza cognitiva e il disagio psicologico che derivano dal contrasto tra il deposito mitico-rituale della religione e i linguaggi profani aderenti alle conoscenze e alle pratiche scientifiche. Questa revisione sfocia nella evaporazione delle pretese veritative ed etico-pratiche della religione e, quindi, dell'esperienza vitale dell'*homo religiosus*?

No, perché la sfera del sapere scientifico riposa su un paradigma di prova ed errore, cioè di tipo fallibilistico, che non soddisfa adeguatamente né l'aspirazione a un vero incondizionato né l'orientamento a un messaggio salvifico che trascende i limiti delle risoluzioni tecniche.

Si può avanzare la preoccupazione che l'orientamento a un vero incondizionato e assoluto possa fomentare il dogmatismo e il fondamentalismo, oltre allo spirito di esclusione e di intolleranza. Ma, a ben vedere, l'incondizionato, proprio perché intenzionato come tale, non può entrare in corto circuito con l'ordine delle condizioni storiche. Nessuna realizzazione storica potrebbe infatti soddisfarlo adeguatamente. I credenti possono immettere nella costruzione storica elementi di qualificazione connessi alle idee di una costruzione socio-politica personalistica e comunitaria, nella consapevolezza però che i loro suggerimenti pubblici non possono ordinare gerarchicamente la molteplicità e la poliedricità dei soggetti della convivenza. Anche ammaestrati a essere cittadini virtuosi dal "processo di apprendimento"¹⁹ derivante dall'esperienza storica della modernità, i credenti hanno motivi sufficienti per superare il modello della religione che si erge a sistema globale della società e delle istituzioni.

Infine, o al fondo, l'orientamento a un senso incondizionato dell'esistenza si connette all'esercizio di una prassi radicale imperniata sull'amore e sulla fraternità, in ultima analisi sull'esercizio della carità, che da Paolo viene presentata come "pienezza della legge" in riferimento al primo Testamento, e noi potremmo dire pienezza non adeguata da nessuna dimensione normativa.

Per concludere, bisogna apprezzare l'inserimento habermasiano dell'intero nel "mondo della vita" e la valorizzazione dei contenuti religiosi nella sfera pubblica della *polis*. Quel peculiare "mondo della vita" che appartiene all'esperienza credente non può essere però saturato da una visione riduttiva dell'intero. La sfera "extraquotidiana" che Habermas riconosce come momento non oggettivabile del mondo vitale e, per così dire, orientato da una freccia rivolta a un movimento verso il vuoto o, con parole nostre, verso l'alto – movimento senza il quale non si riuscirebbe a formulare il linguaggio in grado di dare senso alle vicende

19 Cfr. *ivi*, pp. 302-304.

cruciali dell'esistenza lungo l'asse semantico rovina-salvezza – è in connessione con una versione non degradabile, cioè metafisicamente sostenibile, dell'intero. Se l'intero che viene incorporato nel mondo di vita del credente non si presta a essere indebolito o privato del suo spessore qualificante, la mediazione simbolica esercitata dal credente non può risolversi nella funzione di aggregazione cementata da una normatività forte.

Una battuta estrema: posta la discutibilità della posizione di Habermas sulla metafisica, si deve però riconoscergli il merito, anche involontario, di consentire la ripresa di un discorso metafisico aggiornato; una metafisica dopo la metafisica. Per restituirgli il debito, non sarebbe male annoverare tra i compiti del ripensamento metafisico una integrazione *ontologica* dell'agire comunicativo.



L'AN-ARCHIA PROFETICA DEL SANTO. Religione e politica nel pensiero di Levinas

MASSIMO TURA

Un'indagine che intenda individuare il nesso tra le sfere del sacro e della *polis* nella riflessione di Emmanuel Levinas non può non collocarsi all'interno di un quadro più generale che vede la sostituzione del paradigma del soggetto con quello dell'alterità. Un paradigma, quello del soggetto della modernità, che a parere del filosofo francese di origini lituane pensa lo spazio sociale come costituito da individui definiti dal primato della libertà individuale; che vede nella logica del medesimo e dell'identico la possibilità di «tendere al riconoscimento reciproco» di istanze antagoniste; che assegna allo Stato il compito di costruire una «società di uguali, cui è assicurata la felicità»¹. Sarebbe questa «funzione di giustizia»² a conferire al *logos* una natura politica, a definire il «carattere politico di ogni razionalismo logico»; sarebbe «l'alleanza della logica con la politica» a contrassegnare la tradizione filosofica occidentale. Una tradizione che, individuando una finalità politica della ragione, rinviene nello Stato stesso lo strumento con cui «la Ragione e il sapere trovano forza e efficacia»³, il mezzo con cui esercitare quella «violenza» affinché la legge trovi la sua universalità. Un'impostazione che presuppone una socialità originaria fondata sul riconoscimento del «valore indiscusso della spontaneità»; articolata sul primato della libertà che lo Stato, in quanto «tecnica dell'«equilibrio sociale»»⁴, ha il compito di temperare.

1 E. LEVINAS, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. a cura di A. Dall'Asta, Jaca Book, Milano 1990, p. 62; ediz. orig. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961.

2 ID., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it. a cura di S. Petrosino – M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, p. 203; ediz. orig. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974.

3 *Ivi*, pp. 211-212.

4 *Ivi*, p. 199.

Questi i presupposti di una critica dello Stato egualitario che fonderebbe la sua idea di giustizia sulla ricerca di un equilibrio tra istanze tendenzialmente egoistiche; di uno sguardo sulla teoria politica dello Stato liberale che, muovendo dal primato della libertà individuale, «trarrebbe la giustizia dal valore indiscusso della spontaneità di cui bisogna garantire (...) il più completo esercizio, accordando la mia libertà con la libertà degli altri»⁵. Ma se la sfera dell'interumano viene individuata nel disciplinamento della libertà, se i «rapporti umani sono riducibili a un calcolo di danni e di interessi e tutti i problemi a regolamenti di conti»⁶, allora l'azione del politico verrebbe ridotta a un'azione regolativa volta a promuovere mediazioni e simmetrie. Se «la lotta degli egoismi porta a una città umana»⁷, se il compito del politico è garantire la reciprocità tra libertà rivali, allora, osserva Levinas, esso finirebbe col negare quell'asimmetria che struttura la relazione interpersonale non sul presupposto giuridico della libertà, ma su quello morale della responsabilità. Una negligenza che chiama in causa il piano morale, che avverte il dovere di ripensare il politico non più nel suo rapporto fondativo con l'ontologia, ma in quello pre-originario con l'etica intesa come «filosofia prima»⁸. Una relazione in cui il bisogno di simmetria e di ordine, che la politica persegue a partire dalla logica dell'identità e dell'immanenza, si misuri col registro della differenza e della trascendenza da cui l'etica non può prescindere. Solo così la precedenza della responsabilità potrà mostrare una libertà anteriore a quella spontanea libertà di scelta che la politica cerca di regolamentare; potrà rivelare una «libertà investita» dalla responsabilità⁹ in un modo in cui «la responsabilità non limiti la libertà», ma dapprima «la instauri e la giustifichi», quindi «la liberi dall'arbitrio»¹⁰, infine ne riveli la pre-originaria vocazione al bene.

5 LEVINAS, *Totalità e Infinito...*, cit., p. 82.

6 ID., *L'aldilà del versetto*, tr. it. di G. Lissa, Guida, Napoli 1986, p. 13; ediz. orig. *L'au-delà du verset*, Les Éditions de Minuit, Paris 1982.

7 ID., *Totalità e Infinito...*, cit., p. 219.

8 *Ivi*, p. 313.

9 Cfr. G. FERRETTI, *Il paradosso "ontologico" della libertà*, in: U. PERONE e F. VERCELLONE (a cura di), *Ontologia e libertà. Saggi in onore di Claudio Ciancio*, Mercurio, Vercelli 2008, pp. 213-218.

10 LEVINAS, *Totalità e Infinito...*, p. 103.

Sarà nell'asimmetria di una responsabilità gratuita al di qua della libertà che troveremo un'altra funzione del politico: non quella volta a difendere e commisurare la libertà di ognuno, ma quella intenzionata ad adeguare la responsabilità verso tutti affinché ogni uomo possa uscire dall'individualità anonima ed essere raggiunto dallo stesso Bene. La funzione di giustizia che la politica deve garantire non può dimenticare che «l'uguaglianza si produce là dove l'altro comanda il medesimo e gli si rivela nella responsabilità»¹¹. Il compito di instaurare un ordine, di ricondurre la differenza dell'altro all'identità del medesimo, cui solo il *logos* può offrire un fondamento ontologico, non può ignorare la trascendenza quale «fatto originale della comunità fraterna»¹². Qui dove fraternità e trascendenza si annodano emergerà tutta la distanza tra una politica che nel suo fondamento onto-teologico si espone alla «violenza del sacro» e una politica che nel suo «ateismo metafisico» si lascia «ispirare» da un Dio che «non brucia gli occhi (...), che non è numinoso», ma che rivela la sua santità al di là dell'essere¹³.

1. *Il prisma etico-religioso del volto*

a. *La struttura duale del sé*

Il primato etico della responsabilità sulla libertà costituisce il presupposto di una forma di vita associata che riconosce «lo statuto dell'umano nella fraternità», di uno spazio sociale in cui «l'io esiste nello stesso tempo come unico al mondo e come fratello tra fratelli»¹⁴. Sofferiamoci su tale formulazione che annoda tanto l'unicità e la fraternità, quanto il loro nesso.

Il tema dell'unicità non va inteso come la «differenza individuale» che nella «partecipazione a un'unità di genere»¹⁵ trova la sua identità. L'unicità va concepita piuttosto come singolarità assoluta, come la modalità dell'esistenza separata. Un

11 *Ivi*, p. 219.

12 *Ibidem*.

13 *Ivi*, p. 75.

14 *Ivi*, p. 288.

15 *Ivi*, p. 219.

requisito che a sua volta non va pensato come l'autoposizione di un io puro, ma che va associato piuttosto alla dinamica relazionale tra il medesimo e l'altro, la quale, a parere di Levinas, trova nell'idea cartesiana dell'infinito la sua struttura formale. L'unicità separata, in altri termini, è vista come il risultato dell'«esperienza eteronoma»¹⁶ del volto d'altri quale espressione di un'esteriorità che ipostatizza un soggetto all'accusativo, che costituisce un sé nel dovere di una risposta anteriore alla libertà di scelta. Nella frontalità del faccia a faccia, l'appello d'altri rappresenta quella chiamata che elegge un soggetto nell'unicità dell'«Eccomi» al di qua dell'io nella libertà: «l'unicità dell'io è il fatto che nessuno può rispondere al mio posto»¹⁷. In questi termini l'esteriorità dell'Altro ipostatizza una soggettività che, nella sua vocazione etica, appare come un'unicità duale che stringe l'altro al sé, inserita «in uno "spazio" essenzialmente asimmetrico»¹⁸, in una pluralità «annodata intorno alla diacronia di due». Costituito nell'obbligazione verso l'altro l'io risulta «capace di una società» in cui «l'uguaglianza di tutti» non presuppone la simmetria e la reciprocità tra le diverse libertà, ma è «portata dalla mia disuguaglianza, dal *surplus* dei miei doveri sui miei diritti»¹⁹.

b. La struttura ternaria del volto

La struttura pre-originaria della soggettività ha mostrato un'unicità duale costituita eticamente. E tuttavia l'altro nel medesimo, che costituendo il sé come unicità responsabile può vantare un primato etico, non può rivendicare l'esclusività della solitudine. Il faccia a faccia, detto altrimenti, non descrive una «relazione privata», ma stringe nel rapporto duale anche l'altro d'altri, ossia il terzo, colui che «mi guarda negli occhi d'altri»²⁰. L'intimità del volto risulta violata dalla presenza dell'altro d'altri: «nella

16 ID., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, tr. it. a cura di F. Sossi, Cortina, Milano 1998, pp. 219; ediz. orig. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967.

17 *Ivi*, p. 225.

18 ID., *Totalità e Infinito...*, cit., p. 221.

19 ID., *Altrimenti che essere...*, cit., p. 199.

20 ID., *Totalità e Infinito...*, cit., pp. 217-218.

prossimità dell'altro, tutti gli altri dell'altro mi ossessionano»²¹. A tal proposito Levinas sottolinea come il terzo non faccia il suo ingresso in una scena etica già costituita, ma la occupi da sempre come una presenza permanente che ne turba l'intimità e ne compromette l'immediatezza²². E tuttavia il terzo rischia di mostrarsi, osserva Gérard Bensussan²³, come una presenza spettrale. Una spettralità che risiede tanto nella sua molteplicità, nel fatto che non uno, bensì una moltitudine di terzi insiste anonimamente nello sguardo dell'altro; quanto nel fatto che, nel loro essere estraneità mancanti di un volto, i terzi sospendono la relazione etica rivendicando il diritto della comparazione. La molteplicità impersonale dei terzi inquieta col suo bisogno di simmetrica reciprocità «l'asimmetria assoluta»²⁴ della dualità etica, cancella quella prossimità da cui scaturisce la responsabilità gratuita.

Se un tale rischio si profila è perché il terzo non gode della frontalità del faccia a faccia esclusiva d'altri; una mancanza che gli impedisce di costituirsi come un'unicità. Il terzo non ha l'espressività diretta del volto, ma si mostra nella lateralità; egli può solo apparire «al mio fianco» grazie alla mediazione dell'altro. A differenza dell'appello d'altri, il terzo può accostare il soggetto solo indirettamente; la sua parola non è una convocazione obbligatoria. Per tale ragione il terzo non è ancora mio fratello, né la "società" dei terzi si iscrive nella fratellanza. Solo comprendendo cosa consenta al terzo di rivelarsi e di significare, ci consentirà di ritrovarlo nell'intreccio del volto; solo conciliando la frontalità etica con la lateralità ontologica, potremo cogliere il nesso tra l'unità duale e la nascita di un noi inedito, tra la relazione «a senso unico»²⁵ del volto e quella pluridirezionale di una comunità di terzi associati nella fraternità. Un rapporto che rivelerà la significazione del volto nella traccia di una trascendenza assoluta.

21 ID., *Altrimenti che essere...*, cit., p. 197.

22 Cfr. D. FRANCK, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Puf, Paris 2008, pp. 221-232.

23 G. BENSUSSAN, *Etica ed esperienza*, tr. it. a cura di S. Geraci, Mimesis, Milano 2010, pp. 29-40; ediz. orig. *Étique et expérience. Levinas politique*, La Phocide, Strasbourg 2008.

24 LEVINAS, *Altrimenti che essere...*, cit., p. 198.

25 *Ivi*, p. 197.

c. *L'intrigo etico-religioso del volto: l'Illeità*

La trascendenza, dice Levinas, non dev'essere intesa come una grandezza nell'ordine dell'essere. La trascendenza assoluta va sorpresa, ancora una volta, nella straordinaria dinamica dell'idea dell'infinito che offre alla prossimità del volto uno schema formale. Quella che dal punto di vista teoretico appare come una sporgenza eccedente il pensiero, dal punto di vista etico si mostra come uno scarto che spezza la reciprocità tra l'io e il tu. Analizzando la relazione interpersonale, notiamo che l'obbligazione verso l'altro non si manifesta come un a-priori morale, ma come un dovere subordinato alla risposta del soggetto che lo precede. L'irriducibilità dell'altro produce un doppio effetto: da un lato, instaura una logica rovesciata che, premettendo la responsabilità alla convocazione, le conferisce un carattere assoluto; dall'altro, fa in modo che l'obbligo «si accresca infinitamente»²⁶ quanto più il soggetto è rispondente. La trascendenza non è un presupposto dato, ma un movimento di infinizione che si sviluppa nei due sensi della prossimità: nella direzione della parola d'altri che si assolutizza nella risposta da cui si sottrae, dell'obbligazione che si fa sempre più esigente quanto più si trascende; nella direzione della responsabilità costantemente inadeguata e resa gravosa da una richiesta inesauribile; di una responsabilità infinita esasperata da una richiesta crescente. Quanto più il soggetto obbedisce al comando dell'altro, tanto più, da un lato, si avverte accusato e responsabile, dall'altro, chiamato a sopportare il peso di una richiesta sempre più esigente e inestinguibile: «Più io rispondo e più sono responsabile; più io mi approssimo al prossimo di cui ho il carico e più sono lontano»²⁷.

La particolare dinamica dell'infinito mostra come la relazione etica, oltre al sé e ad altri, associ anche un terzo fattore; come la significazione del volto si presenti come «un intrigo a tre»²⁸. La frontalità del duo etico, attraversata dalla lateralità del terzo, produce l'obliquità di una significazione che eccede il movimento

26 *Ivi*, p. 179.

27 *Ivi*, p. 117.

28 *Id.*, *Scoprire l'esistenza...*, cit., p. 250.

verso l'altro pur essendone testimoniato. Tale eccesso è «l'Illeità della terza persona»²⁹, «l'ordine personale» indicato dalla terza persona *ille*. L'Illeità è l'irreversibilità dell'altro che, pur significando nel volto, enigmaticamente vi si sottrae lasciando traccia del suo passaggio; è il comando che, nella responsabilità crescente per l'altro, si assolve e si assolutizza. Nell'articolazione a tre del volto, la trascendenza dell'Illeità significa la sua incondizionatezza testimoniata dalla gratuità dell'essere-per-l'altro, la lontananza che si attesta nella prossimità istituita dal suo assolutizzarsi.

d. *Dal trio al Noi*

La descrizione dell'Illeità rappresenta il passaggio di un'universalizzazione del dovere che consente alla moltitudine dei terzi di uscire dalla condizione di anonima spettralità e di trovare quell'unicità duale del volto che intreccia una società nella fraternità. Grazie all'Illeità, infatti, l'obbligazione non riguarda solo la mia responsabilità per altri, ma anche quella di tutti gli altri con la medesima radicalità e abnegazione. È grazie alla trascendenza assoluta che, oltre a «un altro dal prossimo», si può parlare anche di «un altro prossimo e di un prossimo dell'altro»; che «l'altro e il terzo, miei prossimi, sono contemporanei l'uno dell'altro»³⁰. È l'illeità che rende significante anche il terzo, consegnandogli l'unicità di volto.

Movimento che non esclude una reciprocità perché la stessa trascendenza associa nell'intrigo etico anche il medesimo in quanto altri per il suo altro. Poiché ogni volto d'altri significa nella traccia dell'infinito, anch'io sono volto per gli altri, anch'io sono, tra gli altri, un sé «capovolto in *come* gli altri». «È *grazie* a Dio soltanto che io sono altri per gli altri (...), che sono avvicinato in altro come gli altri, vale a dire "per me"»³¹. Quel comando assoluto che mi convoca e che mi elegge nell'assimetria della responsabilità gratuita verso altri garantisce una giustizia anche per me e per tutti gli altri. In tal modo la trascendenza annoda simultaneamente tanto il «non-luogo

29 *Ivi*, p. 229.

30 *Id.*, *Altrimenti che essere...*, cit., pp. 196-197.

31 *Ivi*, p. 198.

della soggettività», quanto «lo spazio di contiguità» in cui i volti si trovano accostati «insieme-in-un-luogo»³². Nella sua traccia non si iscrive solo il volto d'altri, ma vi significano egualmente tutti gli altri volti, compreso il mio. Il faccia a faccia diventa così un crocevia di volti, il raccordo di una società in cui il terzo è da sempre accolto nell'intrigo del «duo», lo snodo di una reciprocità paradossale tra relazioni irreversibili. Il «passaggio di Dio» crea la possibilità di una correlazione reciproca in cui «il soggetto incomparabile è capovolto in membro della società»³³, cittadino di un noi che «non è il plurale dell'io», la negazione della singolarità in una totalità ontologicamente partecipata, ma un noi di unicità fraterne. L'Illeità è «il fatto originale della comunità fraterna»³⁴, la condizione di una responsabilità universale, di una «giusta responsabilità» che impegna tutti nel medesimo smisurato modo. La fraternità, potremmo dire, scaturisce da un'urgenza di uguaglianza annodata alla responsabilità infinita: non l'uguaglianza che corregge gli eccessi della libertà di ciascuno, ma la giustizia insita nell'obbligazione, la misura nel dovere incondizionato.

2. La santità del volto

La descrizione del volto quale significazione della relazione interpersonale che associa il terzo al duo etico nell'obbligazione comune dell'Illeità ci consentirà di vedere come Levinas tratteggi le linee che intercorrono tra l'intrigo infinito della sfera etico-religiosa e le mediazioni finite dell'azione politica³⁵. Un nesso in cui il «sovrappiù» di senso della religione è visto come «condizione della politica»³⁶. La religione, in altri termini, è l'esperienza di un'esteriorità grazie alla quale «ogni uomo, benché assolutamente unico, diverso dall'altro», si sente parte della «fraternità

32 *Ivi*, p. 197.

33 *Id.*, *Totalità e Infinito...*, cit., p. 198.

34 *Ivi*, pp. 218-219.

35 Cfr. O. MONGIN, *La Parenthèse politique*, in: J. GREISCH – J. ROLLAND (a cura di), *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, Les Éditions du Cerf, Paris 1993, pp. 324-325.

36 LEVINAS, *Totalità e Infinito...*, cit., p. 62.

umana»³⁷; l'esperienza di una trascendenza assoluta che sottrae il politico alla categoria del sacro nell'orizzonte dell'identità e lo iscrive in quella del santo³⁸, nel registro della differenza.

a. *Unità e separazione*

La critica levinasiana del sacro va inserita nella più radicale messa in questione dell'ontologia di cui l'ambito del numinoso rappresenta, come ha mostrato Jean-Luc Marion, l'aspetto idolatrico³⁹.

L'accostamento tra l'essere e il sacro si fonda sulla comune tendenza a ridurre le differenze all'unità mediante un fattore di omologazione. Attitudine che il dispositivo ontologico sviluppa, nella sua inclinazione all'immanenza, «riducendo l'altro nel medesimo in forza dell'interposizione di un termine medio e neutro che garantisce l'intelligenza dell'essere»⁴⁰. Movimento che il sentimento del sacro replica nella tendenza a cancellare le distanze e instaurare un contatto finalizzato a una comunione fusionale. La medesima logica totalizzante, che accomuna la tematizzazione concettuale dell'ontologia e il vissuto esperienziale del sacro, offre il fondamento onto-teologico alla costruzione di uno spazio politico in cui l'uguaglianza, scaturita da un riconoscimento reciproco, è una relazione formale tra termini interscambiabili. Negando le differenze, l'ontologia si configura come un pensiero dell'uniformità grazie al quale la politica costruisce simmetrie e omologazioni.

Al dispositivo ontologico Levinas oppone la disposizione religiosa che «non porta ad alcuna comunità di concetto né (...) ad alcun abbraccio dell'essere»⁴¹; che sostituisce all'unità del sacro la separazione del santo quale «relazione in cui i termini si assolvono dalla relazione – restando assoluti nella relazione»⁴². La santità del volto «che mi impegna nella fraternità umana, non mi schiaccia come un'essenza numinosa che fa tremare e si fa

37 ID., *Transcendance et hauteur*, in: C. CHALIER – M. ABENSOUR (a cura di), *Emmanuel Levinas*, Éditions de l'Herne, Paris 1991, p. 109.

38 Cfr. F. CIARAMELLI, *La legge prima della legge. Levinas e il problema della giustizia*, Castelvechi, Roma 2016, pp. 74 -80.

39 Cfr. J.L. MARION, *Dio senza l'essere*, tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1987, pp. 21-32; ediz. orig. *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982.

40 LEVINAS, *Totalità e Infinito...*, cit., p. 41.

41 *Ivi*, p. 78.

42 *Ivi*, p. 62.

temere»⁴³. Il santo descrive l'esperienza di una trascendenza che entra nella relazione, senza insediarsi come una presenza misteriosa, tremenda e fascinosa, ma assolvendosi; un rapporto in cui l'infinito, sottraendosi, significa la sua assolutezza. In quanto esperienza della differenza, la religione non abolisce la distanza in vista di un'unione fusionale. Suo fine non è «avvicinarsi all'unità, (...) alla fusione»⁴⁴, ma instaurare una relazione di prossimità in cui i termini si allontanano quanto più si avvicinano. In questo senso la santità appare come «uno scandalo nell'essere»⁴⁵, un'assurdità ontologica⁴⁶ che all'immanenza dell'essere oppone la trascendenza di un «Dio non compromesso con l'essere»⁴⁷. Una prospettiva che ridefinisce il rapporto tra politica e religione non sulla base della partecipazione ontologica e della fusione mistico-religiosa del sacro, ma nel quadro di un «ateismo metafisico» in cui «l'assenza suprema e irreversibile» di Dio⁴⁸ è condizione dell'agire etico della politica stessa.

b. La manifestazione e la traccia

La logica della totalità perseguita dall'ontologia si traduce, a parere di Levinas, nel potere della rappresentazione, quale strumento di dominio e di possesso dell'ente. Nell'orizzonte dell'essere, la manifestazione dell'ente «si compie in termini di luce e di oscurità», ricorre alla dialettica di «disvelamento e velamento»⁴⁹ che finisce col celare l'infinito in un eccesso di visibilità. Obbligata «in un ordine immanente, la trascendenza è annullata»⁵⁰, ridotta alla misteriosità di un'apparizione accecante, nascosta dallo splendore dell'idolo che satura lo sguardo di visibilità⁵¹.

43 *Ivi*, p. 220.

44 *Id.*, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, tr. it. a cura di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 1998, pp. 147; ediz. orig. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991.

45 *Ivi*, p. 133.

46 Cfr. C. CHALIER, *La trace de l'Infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Les Éditions du Cerf, Paris 2002, pp. 203-232.

47 LEVINAS, *Altrimenti che essere...*, cit., p. 2.

48 *Id.*, *Scoprire l'esistenza...*, cit., p. 229.

49 *Ivi*, p. 216.

50 *Ivi*, p. 228.

51 Cfr. MARION, *Dio senza l'essere...*, cit., pp. 25-28.

Altra è la santità del volto che, in quanto epifania d'altri, comporta la spoliazione di ogni immagine o concetto. «Libera da qualsiasi forma» «nella quale l'ente (...) finisce col nascondersi»⁵², essa esprime la sua non integrabilità al mondo.

«Non-fenomeno perché “meno” del fenomeno»⁵³, il santo è una «trascendenza inconvertibile in immanenza»⁵⁴ che esige una «terza via» alternativa alla dialettica di manifestazione e nascondimento, irriducibile all'ordine ontologico del sacro: «il volto non funziona come segno di un Dio nascosto»⁵⁵, ma come «traccia» della trascendenza. La «santità dell'illeità al fondo del Tu»⁵⁶ costituisce «il soggetto nell'impossibilità di nascondersi», nell'obbligo di una «responsabilità che è religiosa in quanto l'Io non può eluderla»⁵⁷.

c. Origine e an-archia

La descrizione del volto ha mostrato una molteplicità sociale che si articola sul duo etico; la sua santità ne ha rivelato l'iscrizione nella traccia della trascendenza. Ma sarà solo l'emergere della dimensione del tempo, contro quella dello spazio propria del sacro, a svelare il suo enigmatico intreccio con la sfera politica.

In quanto «non-fenomeno», la rivelazione del volto non accade in un luogo, né nella contemporaneità del presente. La trascendenza contrattasi nell'intrico del volto e testimoniata nella responsabilità per l'altro «apre la distanza della diacronia senza *presente comune*»⁵⁸ che si dispiega tra il «passato immemoriale» dell'appello inaudito dell'altro e il «futuro puro»⁵⁹ di una responsabilità gratuita che «significa *dopo e nonostante la mia morte*»⁶⁰.

52 LEVINAS, *Totalità e Infinito...*, cit., p. 37.

53 ID., *Altrimenti che essere...*, cit., p. 112.

54 *Ivi*, p. 179.

55 *Ivi*, p. 119.

56 ID., *Di Dio che viene all'idea*, tr. it. a cura di G. Zennaro, Jaca Book, Milano 1983, p. 92; ediz. orig. *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982.

57 ID., *Transcendance et hauteur...*, cit., p. 110.

58 ID., *Altrimenti che essere...*, cit., p. 113.

59 Cfr. G. FERRETTI, *Passato immemoriale e futuro puro*, in: ID., *Il bene al-di là dell'essere*, ESI, Napoli 2003, pp. 143-177.

60 LEVINAS, *Tra noi...*, cit., p. 208.

Visto dal punto di vista del «passato non recuperabile»⁶¹, il comando assoluto dell'Infinito viene da un tempo anteriore all'origine del tempo di coscienza che si traccia profeticamente nel Dire responsabile verso il prossimo. L'immemorialità della «parola di Dio», che risuona nella dedizione incondizionata all'altro e che le assegna un valore profetico, costituisce il tempo an-archico del santo. Un'«anteriorità an-archica» irriducibile al tempo dell'esperienza archetipica del sacro, un anacronismo contrapposto al tempo originario di un'unità primigenia. Il «non-luogo» del santo avversa lo spazio del sacro in cui si cela la presenza misteriosa del divino; la «contrazione della trascendenza»⁶² nel volto d'altri si oppone alla potenza immanente della ierofania in cui il fisico e il soprannaturale si confondono e si concentrano in uno spazio chiuso.

Visto dal punto di vista del «futuro puro», «l'autorità infinita» di Dio non si estingue nell'adempimento di una promessa. Nella diacronia etica l'obbligazione assoluta si estende in un futuro senza tempo compiuto. In tal modo Levinas delinea un'escatologia che infinitizza «l'assoluto di un'esigenza»⁶³ mai stata; un'escatologia profetica che non comporta «una predizione dell'avvenire attraverso l'oracolo»⁶⁴, ma che futurizza quel passato assoluto dell'obbligo nella responsabilità senza fine, che lo glorifica nel profetismo dell'Eccomi. «L'avvenire è il tempo della profetia in quanto ordine morale, messaggio di un'ispirazione»⁶⁵. Futuro la cui purezza risiede nella gratuità infinita, nell'incondizionatezza di un Bene «senza speranza per sé»⁶⁶. Un'escatologia etica il cui tratto profetico (non divinatorio) è rinvenibile nell'espressione enigmatica «ad-Dio (*à-Dieu*) della teologia»⁶⁷. Formula in cui la negazione dell'ente sommo dell'onto-teologia e del signore di un futuro ultimo che redime la storia contemplano il rimando a un Dio «strappato alla presenza, all'essere»⁶⁸ e contrattosi in un appello immemorabile testimoniato dalla parola profetica di una gratuità futura.

61 ID., *Altrimenti che essere...*, cit., p. 113.

62 ID., *Tra noi...*, cit., pp. 208-210.

63 *Ibidem*.

64 ID., *Altrimenti che essere...*, cit., p. 189.

65 ID., *Tra noi...*, cit., p. 150.

66 ID., *Scoprire l'esistenza...*, cit., p. 220.

67 ID., *Tra noi...*, cit., p. 209.

68 ID., *Di Dio che viene all'idea...*, p. 93.

È a partire da questo nodo etico-religioso che Levinas ci invita a pensare la sfera politica. Un intrico profetico che, prolungando l'an-archia del Bene al di là dell'essere in un futuro puro, offre alla politica non un fondamento che ne delimita il campo d'azione e la prospettiva teleologica, ma un tempo a-venire che continua l'obbligo pre-originario. La vocazione del santo non è circoscrivere un luogo (*templum* o *agorà*), edificare una *polis*, istituire una *res publica*⁶⁹; la sua preoccupazione è piuttosto quella di «un'inserzione» dello spazio omogeneo e sincronico dell'essere «nel tempo diacronico»⁷⁰, nel suo innesto in una «storia santa»⁷¹ che, non essendo mai entrata nella scena pubblica della storia, non la comincia, né si adegua alla sua pretesa razionalità, ma che la vivifica dall'esterno, che la «ispira» nella capacità di aprire un futuro al diapason di una parola immemoriale. L'iscrizione dello spazio politico nell'anacronismo della santità (*qedoucha*) lo carica di «una funzione nell'economia dell'essere»⁷², quella di prevenire la presunzione teleologica di poter guidare la storia al compimento, «all'ipostasi di un *eone* come un idolo»⁷³.

Questo il compito della santità enigmatica: contrastare «l'“alleanza” onto-politica della ragione con lo Stato» affinché quest'ultimo non sia «lasciato a sé stesso»⁷⁴, ma venga investito di una parola in-audita; immettere nella misura della giustizia la follia della gratuità per preservarlo dal formalismo procedurale e dalla tirannia della totalità; calare il politico in un tempo non-originario affinché l'assenza di Dio possa prodursi come un futuro a-Dio.

69 Cfr. MONGIN, *La Parenthèse politique...*, cit., p. 325.

70 E. LEVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, tr. it. a cura di A. Moscato, Il Melangolo, Genova 1985, p. 67; ediz. orig. *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972.

71 C. CHALIER, *L'histoire sainte*, in N. FROGNEUX - F. MIES (a cura di), *Emmanuel Levinas et l'histoire*, Les Éditions du Cerf, Paris 1998, pp. 235-257.

72 E. LEVINAS, *Difficile libertà, Saggi sul giudaismo*, tr. it. a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004, p. 263; ediz. orig. *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1976.

73 ID., *Altrimenti che essere...*, cit., p. 56.

74 Cfr. BENSUSSAN, *Etica ed esperienza...*, cit., p. 35.



IL SACRO E IL SANTO. POSTFAZIONE

CLAUDIO CIANCIO

Credo che il compito di una *Postfazione* a un libro come questo sia soprattutto quello di suggerire, a partire dai diversi interventi, linee di sviluppo della ricerca in esso avviata. Ora senza negare l'importanza, ad esempio, di un ampliamento della parte storica dell'indagine, che esamini le diverse modalità in cui si è definito il rapporto fra la *polis* e il sacro, o di un'analisi delle diverse forme del simbolo in rapporto alle diverse declinazioni del sacro, a me pare più importante insistere sul tema della parentela e distinzione fra sacro e santo con particolare riguardo al contesto della secolarizzazione, un tema che peraltro un certo numero di interventi ha già toccato.

Sacro e santo sono diverse declinazioni del divino e della sua presenza, che, anche nel rapporto con la *polis*, si sono significativamente differenziate. Se storicamente nell'origine delle *polis* prevale il nesso col sacro (come rilevato dagli interventi di Chiarini, Così, Trabant e Bojanić), non così avviene nella tradizione ebraica, che (come sottolinea Giuliani) non solo pone Caino all'origine della città in generale, ma anche non presenta un mito di fondazione di Gerusalemme, e che inoltre, nel Talmud, afferma che il Messia non si troverà in essa. Giuliani parla di una sacralità/santità paradossale di Gerusalemme, in quanto è sì luogo della presenza divina, ma restando una città di comuni peccatori. E, ancora, definendo Gerusalemme una città sacra e santa a un tempo, intende la sacralità come sua qualità intrinseca, mentre la santità sarebbe una qualità acquisita.

Un diverso, ma non del tutto opposto, modo di intendere la distinzione di sacralità e santità (più presente nei contributi di Bancalari, Ghisleri e Perone) è quello che identifica in esse due diverse concezioni del divino, o anche quello che, riconoscendo

nel santo il senso più proprio del divino, assimila il sacro al santo. Credo sia più opportuno insistere sul primo modo che riconosce nei due concetti una significativa divaricazione nella concezione del divino e della sua presenza. La divaricazione sta nel fatto che la sacralità definisce una presenza oggettiva del divino, che, in virtù di tale oggettività, appare come una potenza sovrumana e inviolabile, una potenza che può essere anche violenta e può giustificare la violenza, perché, in virtù della sua oggettività, s'impone senza mediazioni possibili; mentre invece il santo, che è l'assolutamente separato, trascendente fino all'inoggettivabilità, mantiene in quanto tale un rapporto di alterità, che non soverchia e non cancella la libertà dell'uomo. La santità è una presenza del divino, che non sta di fronte, non è appunto oggettiva, ma è piuttosto una presenza che pervade la realtà in cui si manifesta e traspare in essa rinviando al di là di essa. Il rapporto con la presenza della santità di Dio è quello espresso dalla mirabile tesi di Bonhoeffer: «Con e al cospetto di Dio noi viviamo senza Dio»¹. Una tesi che va integrata con quell'altra che dice: «L'aldilà non è l'infinitamente lontano, ma il vicinissimo»², e anche con quella agostiniana sull'intimità di Dio a noi stessi più di quanto noi lo siamo a noi stessi³, tesi nelle quali si evidenzia come il santo sia allo stesso tempo infinitamente più vicino e infinitamente più lontano del sacro. La polemica e la lotta contro gli idoli, che percorrono la Bibbia, sono racchiuse in questa differenza fra il sacro e il santo, che allo stesso tempo fa del santo la dimensione più profonda dell'uomo e ne esalta la relazione con la trascendenza, come una realtà sempre eccedente e che non può essere manifestata come tale, ma soltanto in un dinamismo di autotrascendimento dell'uomo, e può trovare rappresentazione soltanto in raffigurazioni simboliche nelle quali la presenza sia soltanto nel rinvio alla trascendenza. Non si può non ricordare, sia pure di sfuggita, che sta in ciò la difficoltà di rappresentare il divino inteso come santo, difficoltà che attraversa tutta la storia dell'arte figurativa e più in generale dell'iconografia.

1 D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, Siebenstern Taschenbuch Verlag, München-Hamburg 1968, p. 178; tr. it. di S. Bologna, *Resistenza e resa*, Bompiani, Milano 1969, p. 265.

2 *Ivi*, p. 187; tr. it., p. 275.

3 AGOSTINO, *Confessioni*, 3,6.

Nel contesto della secolarizzazione la distinzione fra il sacro e il santo acquisisce una nuova rilevanza in quanto contribuisce a definire in modi diversi i caratteri e gli esiti della secolarizzazione stessa. Di per sé essa, in quanto sdivinizza il mondo, elimina tanto il sacro quanto il santo, con la differenza che, come osserva Perone, il santo, a differenza del sacro, non può essere secolarizzato perché è già del tutto mondano e, come tale, può essere eliminato ma non secolarizzato. La secolarizzazione elimina invece il sacro, perché anzitutto mondanicizza quei luoghi, quegli oggetti e quelle pratiche che pretendevano di essere oggettiva presenza del divino. Si può però pensare che proprio l'eliminazione di ogni esteriorizzazione del divino favorisca la sua interiorizzazione e quindi un orientamento al santo, come ancora suggerisce Perone, che perciò vede nella secolarizzazione un'occasione di purificazione del religioso. Questo è certamente vero, anche se non credo sia vero in tutti i casi. Non solo perché oggi si ripresentano istanze di sacralizzazione della religione, che talvolta sono così radicali da voler difendere la presunta presenza oggettiva del divino attraverso l'eliminazione, anche violenta, di tutto ciò che le si oppone, ma anche perché assistiamo al nascere di nuove forme di sacralità, in alcuni casi più attenuate, come quando si parla dell'esigenza di un reincantamento del mondo, ma in altri casi più apertamente idolatriche, quali ad esempio la sacralizzazione di persone ed eventi senza più alcun riferimento alla trascendenza, come accade quando (nell'ambito dello sport, dello spettacolo o della politica) si idolatra quello che non a caso viene definito il divo, con manifestazioni di fanatismo che hanno i tratti di una perversione del religioso. In questi casi la secolarizzazione sembra rivelare la difficoltà per l'uomo di rinunciare alla dimensione religiosa dell'esistenza, o almeno a quella forma, per così dire, più facile, che è il sacro, di modo che, anche quando non si riconosce più alcuna presenza del divino, finisce per presentarsi qualche forma pervertita di sacro. Mentre il sacro tradizionale oggettivava il divino, e in questo modo lo riduceva e falsificava, quello che ritorna dopo la secolarizzazione, quando non sia una ripresa della sacralità tradizionale o una strumentalizzazione della religione, è una sacralizzazione di qualcosa che non ha più riferimento al divino. Potremmo dire che in questa forma di risorgenza del sacro si mostra meglio la dimensione

mondana della realtà sacrale: essa si fonda infatti su un'esigenza di oggettivazione del divino, che, nonostante si continui a presentarlo come l'intangibile, è in ultima istanza una messa a disposizione del divino agli interessi umani.

Come si può invece definire la presenza del divino in quanto santo? E cioè in che modo la santità si rende riconoscibile? Si potrebbe pensare che il santo si manifesti nel sacro attraverso un'interpretazione di questo che colga la presenza del santo al di sotto delle forme sacrali. Oppure si può pensare che il sacro richieda un radicale processo di purificazione. Già nell'Antico e poi più nettamente nel Nuovo Testamento assistiamo a questa purificazione del sacro, che non è un processo di astrazione ma di negazione della potenza e della mondanità a favore di una presenza spirituale. Tale processo avviene in due modi. Anzitutto nel progressivo riconoscimento che la presenza di Dio è anzitutto nella sua parola più che non in una realtà esterna. In secondo luogo nel riconoscimento che il suo agire, prima manifestato in azioni di potenza, si definisce piuttosto come ispirazione e come innalzamento spirituale. Emblematici sono il passo su Elia all'Oreb e quello sulla samaritana al pozzo. Nel primo la presenza di Dio si manifesta non nel vento impetuoso né nel terremoto né nel fuoco, ma nel «mormorio di un vento leggero», che poi si fa voce (I Re 19, 11-13). Nel secondo Gesù dice che Dio non si adora «né su questo monte né in Gerusalemme» (che dunque viene come privata della sua sacralità), ma «in spirito e verità» (Gv 4, 21-24). Questo è il santo, che, come detto, è luogo mondano (e come tale non può essere secolarizzato), nel quale si dà una manifestazione del trascendente, una trasparenza del divino nell'immanenza che resiste a farsi inglobare in essa.

Come si potrà allora caratterizzare questa presenza del divino, e – altra questione che non possiamo qui affrontare, ma meriterebbe un ampio sviluppo – come possiamo rappresentare in figure o in concetti la presenza della santità? Per tornare all'esempio di Elia potremmo dire che il vento, il terremoto e il fuoco possono essere simboli, sia reali sia raffigurativi, del sacro, di una grande potenza che sconvolge l'ordine della realtà segnalando la presenza divina, quella potenza che in molti Salmi viene riconosciuta come operante nelle lotte di Israele contro i suoi nemici. In altri passi e soprattutto nel Nuovo Testamento invece l'inter-

vento divino, il miracolo, si produce soltanto attraverso la parola di Gesù o attraverso qualche semplice segno. E sarà ancora attraverso la parola e il segno, compresi nella fede, che si daranno quei simboli propri dell'esperienza cristiana, e che in essa sono considerati reali, quali sono i sacramenti. Questi simboli sono simboli del santo, benché anch'essi possano essere poi travisati come simboli del sacro, presenze oggettive del divino. Ma – si potrebbe obiettare – se si dà comunque una presenza del divino, nella brezza dell'Oreb come nel sacramento, non si dovrà dire che anche quei simboli del divino hanno un carattere sacrale? A questa obiezione si può rispondere che non è così se, e soltanto se, ciò che in loro si manifesta e domina è un movimento di trascendimento; e ancora, se la presenza del divino in loro è pensata non come un'aggiunta alla realtà o alla relazione umana significata, ma come la sua trasfigurazione, un movimento di trascendimento in cui l'umano e il divino si toccano. Penso che un'altra importante prosecuzione dell'indagine sul sacro e sul santo e sui rispettivi simboli, o sulla rispettiva interpretazione dei simboli, indagine egregiamente svolta in questo volume, potrebbe consistere proprio in una riflessione su quei particolari e densi simboli che sono i sacramenti cristiani – che, se già nel loro nome richiamano il sacro, pure sembrano nettamente discostarsene – e in particolare sull'Eucarestia, nella quale la deriva sacrale sembra inevitabile, a meno che si sposti il senso della presenza di Cristo sulla fede e sull'amore che lega i membri della comunità fra di loro e con Cristo.



GLI AUTORI

STEFANO BANCALARI insegna Filosofia della religione presso la Sapienza Università di Roma e presso la Pontificia Università Gregoriana. È direttore dell'“Archivio di filosofia”. La sua ricerca verte prevalentemente sulla fenomenologia contemporanea, con particolare attenzione alla sua declinazione filosofico-religiosa. Ha curato un'edizione italiana delle *Opere* di Rudolf Otto. Tra i volumi pubblicati: *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione* (2015).

MARIA CRISTINA BARTOLOMEI, già professore associato di Filosofia morale e di Filosofia della religione all'Università di Milano. Fa parte di: Direzione di “Filosofia e Teologia”; Comitato Scientifico CISS; più Società e Associazioni filosofiche e teologiche; direzione di più collane. Tra i suoi lavori: *La dimensione simbolica* (2009); *Filosofia della religione* (2015); ha curato: *La filosofia e il Grande Codice* (2012); *L'interrogazione del simbolo* (2014).

CLAUDIO BELLONI, abilitato a professore di seconda fascia in Storia della filosofia e in Filosofia morale, è docente a contratto di Estetica presso l'Università di Macerata, docente di Filosofia e storia al Liceo di Oggiono (LC) e di Epistemologia al Collegio Alberoni di Piacenza; tra le sue pubblicazioni le monografie *Filosofia e rivelazione. Rosenzweig nella scia dell'ultimo Schelling* (2002) e *Per la critica dell'ideologia. Filosofia e storia in Marx* (2013).

PETAR BOJANIĆ is Professor of Philosophy at the Institute for Philosophy and Social Theory of the University of Belgrade, and the Director of the Center for Advanced Studies of the University of Rijeka. He is also a visiting professor at the University of Rijeka, as well as the International University College, Turin. He is the co-author of *Institutions in Action. The Nature and the Role of Institutions in the Real World* (2020).

GIOACHINO CHIARINI ha insegnato nelle università di Pisa, Venezia e Siena. Dirige il “Centro Warburg Italia” di Siena. Si occupa di teatro classico; di storia della cultura classica; di poesia epica e di storia della narrativa; di simbologie astronomiche in letteratura (*I cieli del mito. Letteratura e cosmo da Omero ad Ovidio*, 2005); Igino, *Mitologia astrale* (ed. con G. Guidorizzi, 2009); inoltre *Il Calice e lo Specchio. Immagini e simboli cateriniani nella basilica di San Domenico di Siena* (2016); *Il SATOR e il Duomo di Siena* (2017; trad. inglese 2019); *Alle origini del labirinto* (2019).

CLAUDIO CIANCIO è professore emerito di Filosofia teoretica presso l'Università del Piemonte Orientale. Ha svolto ricerche sulla filosofia classica tedesca, in particolare su Jacobi, Fr. Schlegel e l'ultimo Schelling. Sotto il profilo teorico ha sviluppato temi dell'ermeneutica e dell'ontologia della libertà a partire dalla filosofia di Pareyson. Le sue opere più importanti sono *Il paradosso della verità* (1999), *Del male e di Dio* (2006), *Libertà e dono dell'essere* (2009) e *Percorsi della libertà* (2012).

GIOVANNI COSÌ insegna Filosofia del diritto nel Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Siena. Si interessa principalmente di antropologia e sociologia giuridica, di etica professionale e di teoria della gestione dei conflitti. Tra le pubblicazioni recenti: *Legge, diritto, giustizia: un percorso nell'esperienza giuridica* (2013), *L'accordo e la decisione: modelli culturali di gestione dei conflitti* (2017). Da oltre 20 anni svolge attività di formazione di mediatori professionisti.

CARLA DANANI è professoressa ordinaria di Filosofia morale all'Università di Macerata; fa parte della direzione della rivista “Filosofia e Teologia” e dirige il Centro Interuniversitario di Studi Utopici. Si occupa di temi etico-politici e delle questioni connesse alla locicità trascendentale dell'essere umano. Tra i suoi volumi *Abitanti, di passaggio. Riflessioni filosofiche sull'abitare umano* (2013) e *Religion and Difference. Contested Contemporary Issues* (con T. Wyller, D. Pezzoli-Olgiati et. al., 2020).

LUCA GHISLERI è professore associato di Filosofia teoretica presso l'Università degli Studi del Piemonte Orientale e vicedi-

rettore del Centro Interuniversitario di Studi sul Simbolico. Tra le sue pubblicazioni: *L'unità nella dualità. L'ontologia della rivelazione di K.W.F. Solger* (2008); *Pensare l'Assoluto. Analogia, simbolo e paradosso tra metafisica ed ermeneutica* (2014); *Verità, simbolo, libertà. Studi sul pensiero di Luigi Pareyson* (2020).

MASSIMO GIULIANI è docente di Pensiero ebraico all'Università di Trento; di Cultura e religione ebraica all'Università di Urbino; di Filosofia ebraica nel Diploma in studi ebraici dell'UCEI (Unione Comunità Ebraiche Italiane) a Roma. Tra i suoi libri recenti: *Per un'etica della resistenza: rileggere Primo Levi* (2015); *La giustizia seguirai. Etica e halakhà nel pensiero rabbinico* (2016); *La filosofia ebraica* (2017); *Le terze tavole. La Shoah alla luce del Sinai* (2019); *Le corone della Torà. Logica e midrash nell'ermeneutica ebraica* (2021).

RICCARDO LAZZARI ha insegnato per anni filosofia e storia presso il Liceo classico "G. Parini" di Milano. Fra i suoi lavori: *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)* (2002); *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant* (2009). Collabora alla *Eugen-Fink-Gesamtausgabe* presso l'editore K. Alber (Freiburg /München), nella quale ha curato la pubblicazione del vol. 5/2 *Sein und Endlichkeit* (2016).

GRAZIANO LINGUA è professore ordinario di Filosofia teoretica presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino, nonché co-direttore del Département Humanisme numérique del Collège des Bernardins di Parigi. Si è occupato di filosofia delle immagini e del rapporto tra religioni e sfera pubblica. È autore, tra l'altro, di *Esiti della secolarizzazione. Figure della religione nella società contemporanea* (2013).

ROMANO MÀDERA è stato professore ordinario di Filosofia morale e di Pratiche filosofiche presso l'Università degli Studi di Milano Bicocca. Fa parte delle associazioni di psicologia analitica AIPA (italiana) e IAAP (internazionale). È tra i fondatori della Scuola di Pratiche Filosofiche "Philo" e della società degli analisti filosofi (SABOF). I suoi libri più recenti: *C. G. Jung. L'Opera al*

Rosso (2016), *Il caos del mondo e il caos degli affetti* (con G. Capelletty, 2020).

UGO PERONE è professore emerito di Filosofia morale presso l'Università del Piemonte orientale. Dal 2012 ricopre la cattedra Romano Guardini di Filosofia della religione presso l'Università Humboldt di Berlino. Ha pubblicato saggi storiografici su Benjamin, Bonhoeffer, Descartes, Feuerbach, Schiller e in sede teorica si è occupato di soggetto, memoria, tempo, sentimento, nonché del rapporto tra filosofia e religione. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo *L'essenza della religione* (2015) e *Il racconto della filosofia* (2016).

DARIA PEZZOLI-OLGIATI è professore di Scienze e storia delle religioni presso l'Università di Monaco di Baviera (LMU). La sua ricerca è incentrata sul rapporto tra religione, media e comunicazione (audio)visiva. È co-editrice del "Journal for Religion, Film and Media". *Handbuch Gender und Religion* (2021); *Religion and Difference* (2020), *Religion in der Kultur erforschen* (2019) e *Sichtbare Religion. Eine Einführung in die Religionswissenschaft* (2018) sono alcune delle sue ultime pubblicazioni.

IOLANDA POMA è professore associato di Filosofia morale all'Università del Piemonte Orientale e dirige il Centro Interuniversitario di Studi sul Simbolico. Tra i suoi temi di ricerca: soggettività e alterità, nella sua dimensione etico-pratica; rapporto tra autobiografia e scrittura filosofica della storia; l'azione umana tra natura e libertà. Tra le sue ultime pubblicazioni: *Una genesi ininterrotta. Autobiografia e pensiero in Jean-Jacques Rousseau* (2013); *I fondamenti dell'etica* (ed., 2016).

FRANCESCO TOTARO ha insegnato Filosofia della storia e Filosofia morale nella Università di Macerata, di cui è stato rettore. È presidente del Comitato scientifico del Centro di Studi Filosofici di Gallarate. Tra le opere principali: *Assoluto e relativo* (2013). Tra gli articoli recenti: *Persona e Lavoro 4.0* (2018); *Cultivation, Generation and Production* (2018); *La persona viene prima* (2018); *Arendt e Marx* (2018); *L'utopia della legge naturale*

(2019); *Filosofia ed economia* (2019); *Bene comune e verità per la democrazia* (2019); *The Truth of Being between Unconditional and Conditional* (2020); *Severino e l'essere che ha da essere* (2020).

JÜRGEN TRABANT si è formato alle università di Francoforte, Tubinga e Parigi; ha insegnato nelle università di Bari, Roma, Tubinga, Amburgo, Berlino, Brema; è stato Visiting professor a Stanford, Leipzig, Davis, Parigi, Limoges, Napoli, Bologna, Brasilia, Milano, Shanghai. Tra i suoi campi di ricerca: semiotica, storia della linguistica, filosofia del linguaggio, antropologia storica, politica linguistica. Tra i suoi lavori: *Cenni e voci. Saggi di sematologia vichiana* (2008); *Wilhelm von Humboldt. Menschen Sprachen Politik* (2021).

MASSIMO TURA ha compiuto gli studi di Filosofia presso l'Università di Milano presso la quale ha collaborato alla didattica delle cattedre di Filosofia morale II e di Filosofia della religione; insegna Filosofia morale allo Studio teologico "San Bernardino" di Verona e storia e filosofia al liceo. Fa parte della redazione nordoccidentale della rivista "Filosofia e Teologia" ed è socio fondatore della sezione lombarda dell'Associazione Italiana per gli Studi di Filosofia e Teologia (AISFET). Tra le sue pubblicazioni, *Infinito e molteplice. Etica e religione in E. Levinas* (2015).



INTESSITURE

Collana diretta da *Maria Cristina Bartolomei*

1. Maria Cristina Bartolomei (a cura di), *L'interrogazione del simbolo*
2. Matteo Cavalleri, *La Resistenza al nazi-fascismo. Un'antropologia etica*
3. Massimo Tura, *Infinito e molteplice. Etica e religione in Emmanuel Levinas*
4. Maria Cristina Bartolomei, *Filosofia della religione. Lineamenti introduttivi*
5. Paolo Caloni, *Hans Blumenberg. Realtà metaforiche e fenomenologia della distanza*
6. Claudio Bonaldi, *Cosmo simbolico e unità funzionale. Saggio su Ernst Cassirer*
7. Andrea Ciucci, *Il fascino di Chora. Fortuna contemporanea di una intuizione platonica*
8. Donatella Pagliacci, *L'io nella distanza. L'essere in relazione, oltre la prossimità*
9. Silvia Pierosara, *Autonomia in relazione. Attraverso l'etica contemporanea*

*Finito di stampare
nel mese di aprile 2021
da Digital Team – Fano (PU)*