

fraijó
religione
dworkin *ateismo*
antropologia

bellah

La società degli individui



50

2014/2

FrancoAngeli

Direttore: Ferruccio Andolfi.

Segreteria di redazione: Simona Del Bono, Donatella Gorreta, Italo Testa. **Redazione:** Silvano Allasia, Simona Bertolini, Elio Canali, Thomas Casadei, Marco Deriu, Antonio Freddi, Sandra Manzi, Chiara Marchetti, Federica Montevicchi, Teresa Paciariello, Corrado Piroddi, Anna Maria Ricucci, Marina Savi, Mauro Simonazzi, Timothy Tambassi, Chiara Tortora.

Comitato editoriale: Nicola Antonetti, Laura Boella, Alessandro Bosi, Paolo Costa, Enrico Donaggio, Roberto Escobar, Alessandro Ferrara, Rino Genovese, Marco Ingrosso, Sergio Manghi, Elena Pulcini, Loredana Sciolla, Alberto Siclari, Silvia Vegetti Finzi.

Comitato scientifico internazionale: Gabriel Amengual, Zygmunt Bauman, Thomas Baumeister, Ronald Beiner, Fina Birulés, Nancy Fraser, Ágnes Heller, Axel Honneth, Charles Larmore, Steven Lukes, Emmanuel Renault, Jordi Riba, Fernando Savater, Jacques Texier, Carlos Thiebaut, Adriana Verissimo Serrao, Maurice Weyemberg.

Consulenti e collaboratori: Angela Ales-Bello, Carlo Altini, Andrea Borsari, Francesca Brezzi, Rosa Calcaterra, Antonella Cutro, Annamaria Contini, Franco Crespi, Marcella D'Abbio, Dimitri D'Andrea, Fulvia De Luise, Giuseppe Farinetti, Francesco Fistetti, Gregor Fitz, Marisa Forcina, Vittoria Franco, Wolfgang Huemer, Antonino Laganà, Carmen Leccardi, Anna Mandich, Aldo Meccariello, Rita Messori, Stefano Petrucciani, Gianfranco Ragona, Annamaria Rivera, Fabio Rossi, Davide Sparti, Gabriella Turnaturi, Nadia Urbinati, Maria Luisa Wandruszka, Adriano Zamperini.

Tutti gli articoli inviati alla rivista sono valutati da referee anonimi

Direzione e redazione: Dipartimento di Filosofia – Via D'Azeglio 85 – 43100 Parma – Tel. 0521-902340. Fax: 902551. e-mail: ginestra@unipr.it
Sito: www.laginestra.unipr.it

con il contributo della:



Progetto grafico: Rossana Capasso.

Amministrazione, distribuzione, abbonamenti: FrancoAngeli, V.le Monza 106 – 20127 Milano – Casella postale 17175, 20100 Milano – Tel. 02-2837141 – www.riviste@francoangeli.it

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore. Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione (ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento, la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi e con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata).

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun fascicolo dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali (www.clearedi.org; e-mail autorizzazioni@clearedi.org).

In caso di copia digitale, l'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Autorizzazione del Tribunale di Parma n. 25 del 25 ottobre 1997 – Quadrimestrale – Direttore responsabile: Ferruccio Andolfi – Poste Italiane Spa – Sped. in Abb. Post. – D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 1, DCB Milano

Copyright © 2014 by FrancoAngeli s.r.l. – Stampa: Digital Print Service srl - sede legale: via dell'Annunciata 27, 20121 Milano; sedi operative: via Torricelli 9, 20090 Segrate (MI) e via Merano 18, 20127 Milano.

Il quadrimestre 2014 – Finito di stampare nel mese di settembre 2014.

SOMMARIO

5 *Questo numero*

RELIGIONE SENZA DIO

9 Manuel Fraijó
Religione senza Dio?

39 *Commenti*

Ferruccio Andolfi, Victoria Camps, Adriano Fabris,
Eugenio Lecaldano, Alberto Siclari, Mauricio A. Yushin
Marassi, Aldo Tollini

A PIÙ VOCI

71 *Ateismo religioso*
Interventi di Paolo Costa, Rino Genovese, Davide Zordan
su *Religione senza Dio* di Ronald Dworkin

ARCHIVIO

83 Robert N. Bellah
Cosa c'è di assiale nell'epoca assiale?
a cura di Matteo Bortolini

SCRITTURE

- 113 *Dire l'individuale.*
Tra poesia, romanzo e filosofia
Un dialogo tra Andrea Inglese, Guido Mazzoni e Italo Testa

ANTROPOLOGIA

- 133 Nicolò Bellanca
Vulnerabili e appassionati.
Sui fondamenti antropologici della scienza economica

INTERSOGGETTIVITÀ

- 149 Eleonora Piromalli
Axel Honneth e la psicoanalisi

NOTE DI LETTURA

- 165 Christoph Türcke, *Il sogno di Gesù. Psicoanalisi del Nuovo Testamento* (Carlo Brosio), Shin'ichi Hôseki Hisamatsu, *Religione senza Dio. Satori e ateismo* (Aniello Castaldo), Charles Taylor, *La democrazia e i suoi dilemmi* (Matteo Santarelli)

- 173 **ABSTRACT E AUTORI**

Questo numero

La rivista festeggia con il cinquantesimo fascicolo, dedicato all'evoluzione delle forme religiose, il compimento di una fase del suo cammino, iniziato diciassette anni or sono. L'ispirazione originaria della rivista è stata mantenuta come il suo asse tematico, l'analisi dell'individualismo moderno e insieme dei valori comunitari che possono convivere con esso. Anche l'attenzione ai fenomeni religiosi è stata costante e si giustifica pienamente nel contesto programmatico prescelto. La religione infatti è uno dei luoghi sensibili in cui l'individualismo si manifesta, mentre sul piano valoriale non è raro che le trasformazioni religiose precorrano altri spostamenti culturali.

Il deperimento della religione annunciato da più di due secoli dai suoi critici illuministi e più tardi positivisti, e tuttora auspicato da un ampio fronte di cultura laica, sembra contraddetto da vistose manifestazioni di attaccamento a valori e simboli religiosi da parte di un'ampia fascia della popolazione mondiale, e di vasti settori dello stesso mondo occidentale secolarizzato. Il fatto che le religioni si presentino in molti casi accompagnate da atteggiamenti intolleranti o fanatici non è sufficiente a screditarle. Resta l'interrogativo se queste manifestazioni trovino o meno una radice nella 'natura umana', come continuano a chiedersi fenomenologi, psicologi e filosofi della religione, che certamente intolleranti non sono e che anzi rappresentano a volte un fronte avanzato della riflessione teologica.

Il fascicolo prende le mosse da un lungo saggio, Religion sin Dios?, che un filosofo e teologo madrileni, Manuel Fraijó, ha pubblicato due anni fa sulla rivista "Isegoria", che ringraziamo per averci concesso di tradurlo. Per la sua ampia prospettiva storica esso si presta bene a fornire la base di una discussione sul significato da attribuire al passaggio, che secondo molti osservatori sarebbe avvenuto, dal primato della figura di Dio a quello della religione come qualità dell'esperienza. I sette studiosi che hanno accettato di intervenire a commentarlo presentano, come il lettore potrà vedere, una varietà di posizioni, che attesta quanto avanti si sia spinto il processo di differenziazione delle prospettive religiose e/o irreligiose. Sono, oltre allo scrivente, Victoria Camps, Adriano Fabris, Eugenio Lecaldano, Alberto Siclari e i due studiosi di buddhismo Mauricio Yushin Marrasi e Aldo Tollini.

Per una fortunata coincidenza nei mesi scorsi, mentre il fascicolo era in preparazione, è uscito un saggio postumo di Ronald Dworkin, Religion without God, prontamente tradotto in italiano. Così alla sezione scaturita dai commenti al saggio di Fraijó abbiamo fatto seguire tre interventi, rispettivamente di Paolo Costa, Rino Genovese e Davide Zordan, che discutono la tesi del filosofo statunitense sulla possibilità di un «ateismo devoto».

L'Archivio è dedicato anch'esso a un'esplorazione dell'evoluzione della religione, a partire dalle tesi di Robert Bellah sul cosiddetto periodo assiale, definito da Karl Jaspers come quell'epoca in cui l'intera umanità, tra l'800 e il 200 a.C., in India, in Cina, in Palestina e in Grecia, avvia una rottura rispetto al proprio passato 'mitico' e in cui nascono nuove forme di consapevolezza religiosa e spirituale. Ciò sembra riportarci in un contesto originario assai lontano dalle domande degli uomini dei nostri tempi, ma nell'introdurre il saggio di Bellah Matteo Bortolini ci ricorda come l'epoca che si pretende postmoderna non possa sottrarsi a quell'intreccio di teoria e narrazione che rappresenta il lascito di quel lontano periodo.

(f. a.)



È singolare che Dio
disponesse di prove della
sua esistenza finché non
ne aveva bisogno, finché
l'Europa fu cristiana.



religione senza Dio



Religione senza Dio?*

Manuel Fraijó

La religione all'ombra di Dio

Introduzione. «Quanto più gli uomini si allontanano da Dio, tanto più progrediscono nella conoscenza delle religioni»¹. È possibile che questo aforisma di Emil Cioran, a prima vista strano e sorprendente, risulti abbastanza calzante rispetto al nostro divenire storico. Pare che le religioni stiano prevalendo di gran misura su Dio. Mentre la fede in lui decade, cresce l'interesse – non saprei se anche la conoscenza, come afferma Cioran – per le religioni.

Sotto il tema *Pensare la religione*, un'espressione felice divenuta familiare tra noi, sono apparsi diversi saggi sulla religione nei quali si allude appena a Dio². Una cosa che alcune decadi fa non sarebbe stata possibile. Nell'Occidente monoteista Dio e la religione si davano la mano. Parlare di religione significava riferirsi a Dio. Oggi invece la religione sembra capace di camminare da sola. Ci sono segni che è sopravvissuta a Dio. Mi viene in mente l'esclamazione di Hermann Timm quando finì di leggere l'opera di Schleiermacher *Sulla religione. Discorsi alle persone colte che la disprezzano*: «Dio è morto, viva la religione». Era la religione dei romantici, intesa come «religione del cuore», come «istinto sacro», come «esperienza interiore». Erano i tempi in cui alcuni poeti esclamavano «maledette siano le matematiche», «maledetto sia l'uomo newtoniano». Solo il sentimento riceveva apprezzamenti entusiastici.

* M. Fraijó, *Religión sin Dios? XXI Conferencias Aranguren*, "Isegoria", 47, 2012/2, pp. 381-419. Traduzione a cura di Ferruccio Andolfi (leggermente abbreviata e approvata dall'autore). Si tratta di un ciclo di conferenze inaugurato da José Luis López Aranguren, artefice del rinnovamento dell'etica in Spagna, che da ventidue anni viene organizzato a Madrid dall'Istituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. In ogni ciclo si invita un pensatore di lingua spagnola a sviluppare un tema rilevante della sua specialità. Le conferenze non trattano la figura di Aranguren, ma cercano di restare fedeli al suo spirito dialogico, aperto e sensibile alle sfide del nostro tempo.

¹ E.M. Cioran, *L'inconveniente di essere nati*, Adelphi, Milano 1991, p. 31.

² Cfr. E. Trias, *Pensar la religión*, Ensayos Destino, Barcelona 1996.

Che genere di religione resterà in un continente di millenaria tradizione monoteista quando si prescinde da Dio? Il fatto è che le religioni monoteiste puntarono sempre sull'elemento storico. Alla letteratura, per esempio, non interessa sapere se Faust o don Chisciotte sono personaggi storici; al cristianesimo invece preme sapere se Dio esiste e si è rivelato nella persona di Gesù. La stessa cosa si può affermare del giudaismo e dell'islam. La questione si porrebbe naturalmente in modo diverso nelle religioni mistiche e sapienziali, meno compromesse con la storia. Ma cerchiamo di fare chiarezza facendo un po' di storia.

Niente permetteva di sospettare che un giorno la religione avrebbe goduto degli onori che le si rendono oggi. Né nell'antichità cristiana né nel Medioevo c'era spazio per una considerazione autonoma della religione. Era Dio che occupava il campo. Si credeva in lui e si ragionava su di lui. La religione non era un problema. Anzi, non era neppure tema di riflessione. Si accettava con fiducia che il cristianesimo fosse l'unica vera religione. Ancora all'inizio del secolo XX, il grande teologo protestante Adolf von Harnack affermava, senza vergogna, che chi conosce il cristianesimo conosce tutte le religioni. Si tratta di un'affermazione chiaramente etnocentrica. Nello stesso periodo Max Müller, l'iniziatore della moderna scienza delle religioni, sosteneva che chi conosce solo una religione non ne conosce nessuna.

Benché abbiano un'indubbia aria di famiglia, ci sono grandi differenze tra le religioni *profetiche* (giudaismo, cristianesimo e islam) e *sapienziali* (confucianesimo e taoismo). Differenze che persistono anche tra le religioni: si suole riporre la forza del giudaismo nella *speranza*, mentre si elogia l'insistenza del cristianesimo sull'*amore* e si ammira l'integra *fede* dell'islam. Sono tratti differenzianti, anche se è più ciò che unisce che ciò che separa.

William James, nelle *Varietà dell'esperienza religiosa*, dedica un paragrafo alla "Inutilità delle definizioni semplici della religione".

E Leszek Kolakowski scrive: «Non sono mai sicuro di che cosa sia la religione, e meno ancora di che cosa sia la filosofia, ma, sia quel che sia, la religione include la storia degli dèi, degli uomini e dell'universo»³. Non è il momento di analizzare il significato plurale del termine «religione». La sua origine è cristiana e occidentale. Questo è il motivo per cui alcune culture lo rifiutano e altre lo disconoscono. La tendenza attuale tra gli studiosi è di parlare di «religioni» (al plurale). Credo tuttavia che anche il singolare abbia assicurata una lunga vita. In realtà ogni essere umano conosce solo 'una' religione, quella che pratica o ha praticato. Delle altre si hanno solo

³ W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Morcelliana, Brescia 2008², p. 29 ss.

dati, informazioni diverse; ma 'possedere informazioni' è qualcosa di ben distinto da 'conoscere'. Conoscere una religione significa guardarla dal di dentro, familiarizzarsi con essa, sentire che fa parte della propria vita. Ernest Renan affermava sagacemente che si conosce una religione solo quando la si abbandona. Probabilmente si riferiva al potere conoscitivo dell'assenza. L'esperienza insegna, per esempio, che l'assenza definitiva degli esseri amati accresce la conoscenza che abbiamo di loro. È possibile che la nostalgia, il 'rimpianto' sia una fonte di conoscenza migliore del contatto diretto. In riferimento al tema che ci interessa: l'abbandono di quella che un giorno è stata la nostra religione può inquietare internamente e portare a conoscere meglio e a valutare maggiormente ciò che avveniva un tempo. La religione appartiene all'ambito del 'significativo' più che a quello della scienza. E ciò che è significativo ci tocca sempre e ci commuove interiormente.

Tra parentesi: ancora più inutile che cercare una definizione semplice della religione sarebbe cercarla di Dio. Etimologicamente il termine deriva dalla radice *div* o *deiv*, che significa risplendere. È un termine che ha origine nell'esperienza della contemplazione del cielo o del firmamento. Esprime ammirazione, invocazione, sorpresa, dipendenza, fascinazione di fronte alla realtà. Viene subito alla mente il «cielo stellato» che impressionava tanto Kant. Ed è impossibile non ricordare «il silenzio degli spazi infiniti» che stupiva Pascal; senza dimenticare l'esperienza del «tremendo» e del «numinoso» di Rudolph Otto.

Un'altra etimologia, propria delle lingue germaniche e anglosassoni (*Gott*, *God*) rimanderebbe alla radice indogermanica *hu* (chiamare, invocare), vale a dire all'esperienza di invocare il fondamento ultimo, il Mistero, a partire da una situazione umana di profonda necessità e abbandono. Tuttavia alcuni fenomenologi della religione sostengono, credo a ragione, che Dio è giunto tardi nella storia delle religioni. La prima ora, un'ora che non si sa quanto durò, la occupò il «Mistero». L'importante, fino all'inizio della modernità, era «vivere» secondo i modelli della «unica vera religione». Il Medioevo fu, come si sa, un'epoca di angosciata ricerca di salvezza. Ancora Lutero è completamente orientato verso un Dio «che salva». Non nutre nessun dubbio che Dio esista. La sua tormentosa domanda è se questo Dio avrà misericordia di noi. Solo molto tardi la religione divenne un tema inquietante di riflessione. Dio invece lo fu sempre. L'accesso a lui trascorse per strade di crescente complessità. Vediamolo, sia pure a larghi tratti. Ma non perdiamo il filo dell'esposizione: stiamo parlando dell'egemonia teocentrica, di secoli (in pratica fino al Rinascimento) di predominio della fede nel Dio cristiano. A questa fase seguì, come fenomeno relativamente recente, l'auge delle religioni e l'eclissi di Dio. Per questo abbiamo intitolato

queste conferenze “Religione senza Dio?”. Il punto interrogativo pretende di mitigare forzature assertive. L’ambito in cui ci muoviamo non è propizio al dogmatismo. È possibile parlare solo di prevalenze.

Ricerca iniziale di Dio? La ricerca iniziale di Dio fu priva di incertezze. Si appellava alla *teologia rivelata*, ricca di dati, date e luoghi geografici familiari. Erano i giorni, ormai assai lontani, in cui si credeva fermamente che «la Bibbia aveva ragione». Un’interpretazione letterale del grande libro giudaico-cristiano dissipava i dubbi prima che affiorassero. L’autorità della rivelazione, unita a un’altra grande autorità, quella dell’iniziale esperienza cristiana, situavano l’esistenza di Dio in un terreno libero da tormenti. Dai suoi inizi il cristianesimo attinse da due pozzi: la testimonianza e l’argomentazione. Tra loro ci fu un fluido travaso. Frequentemente la principale argomentazione a favore della fede era la testimonianza di coloro che la vivevano ed erano morti per difenderla. Persino in tempi assai vicini a noi Bergson si chiedeva se la molteplicità e la coincidenza delle testimonianze dei mistici non fosse un’argomentazione sicura a favore dell’esistenza di Dio.

E quando questa ingenuità biblica si incrinò, si cercò riparo in un’altra grande ingenuità, quella della *teologia naturale*. In un certo senso era una via di accesso a Dio più severa di quella precedente. Anche se timidamente, faceva posto all’argomentazione, alla ragione. Ma si trattava di una ragione colorata di rivelazione. Di sottocchi si guardava sempre al lascito biblico. Quando mancavano le buone ragioni, ci si appellava alla sicurezza della fede.

Tutto si complicò drammaticamente quando anche la teologia naturale perse la sua millenaria plausibilità. Accadde nei tempi agitati dell’Illuminismo europeo. Il manto protettore della rivelazione cessò allora di avvolgere le menti filosofiche. Osarono pensare, come consigliava Kant, senza l’appoggio delle vecchie tutele. L’autonomia del pensiero sloggiò l’ancestrale eteronomia biblico-teologica. Il resto lo fecero le sorprendenti scoperte della scienza, le convulsioni politiche, la scoperta di nuovi mondi e la profonda trasformazione dei modelli morali. Dio cessò di essere un dato rivelato, un dogma accettato ciecamente. Il pensiero dogmatico subì uno dei maggiori fallimenti che ha conosciuto l’Occidente. Né la teologia rivelata né la teologia naturale erano capaci di far fronte alle nuove sfide. Il loro posto fu assunto, senza che la loro eredità andasse perduta, dalla filosofia della religione, una forma più libera di pensare la religione. L’argomento d’autorità lasciò spazio all’argomentazione, alla perplessità, alle deboli ragioni che sostengono la realtà del fatto religioso. Dio fu in parte sostituito dalla religione.

Dalla teologia rivelata alla filosofia della religione. Per molti secoli l'Occidente assunse dal cristianesimo il proprio discorso su Dio. Parlò cioè di Dio a partire dalla *teologia cristiana rivelata*. Il fatto di Dio divenne quasi ovvio e routinario. Dio esisteva perché lo dicevano la Bibbia e la Chiesa. La sua esistenza era un dato sicuro. C'era poco spazio per il dubbio. Dio non era un problema ma un'acquisizione pacifica. Si faceva filosofia a partire da una specie di normatività cristiana.

Il merito, bisogna dirlo, fu del cristianesimo. Nel suo andamento iniziale il cristianesimo optò per il Dio dei filosofi. Interrogati circa l'identità del loro Dio, i cristiani non lo misero in relazione con Zeus, Ermes, Dioniso o qualche altro dio del pantheon grecoromano. Paolo osò avvicinarlo al Dio di cui parlavano i saggi ateniesi (At 17, 28). La nuova religione nascente tracciò così una linea divisoria tra sé e i culti già stabiliti. Insistette sul fatto che quando diceva «Dio» si stava riferendo all'essere stesso, a ciò che i filosofi chiamavano il fondamento di ogni essere. Di fatto i nomi biblici di Dio – Padre, Signore, Salvatore – cedettero il posto alla nomenclatura filosofica: Infinito, Necessario e, a partire da Cusano, Assoluto.

Vale la pena dedicare alcune righe a Cusano. Quasi un secolo prima di Lutero, Niccolò da Cusa, l'uomo-ponte fra il Medioevo e il Rinascimento, il pensatore che unì amabilmente la *humilitas* del Medioevo con la *curiositas* del Rinascimento, considerò «impertinente» porsi la questione dell'esistenza di Dio. Per Cusano Dio era evidente, non aveva bisogno di dimostrazione. Il problema era come conoscerlo. Niccolò da Cusa si rifugiò nella teologia negativa di Meister Eckhart e dedicò una trilogia al tema dell'esistenza di Dio. Il primo opuscolo si intitolava *De Deo abscondito*. In esso si metteva in risalto l'assoluta trascendenza divina. Un anno dopo, nel 1445, scrisse il secondo volume: *De quaerendo Deo*. Proprio perché è trascendente, bisogna continuamente cercarlo e, secondo Cusano, lo si trova solo nel cristianesimo. Di qui il titolo del terzo volume: *De filiatione Dei*. Il cristianesimo ci dichiara figli di Dio. Ma su Dio possediamo solo una *docta ignorantia*. Conoscere significa confrontare grandezze diverse, ma con chi confronteremo Dio se ci è sconosciuto? Sappiamo solo che è la *coincidentia oppositorum*.

Cusano afferma che mentre viaggiava da Costantinopoli diretto al Concilio di Firenze, nel 1437, nel contemplare l'immensità del mare ricevette «come un regalo dall'alto, dal Padre delle luci, la visione della coincidenza dei contrari nell'infinito». Questa visione diede luogo alla sua prima e più importante opera filosofica: *De docta ignorantia*. Su Dio, vi sostiene, si possono affermare solo generalità, per esempio che è il massimo e il minimo, che in lui coincidono possibilità e attualità, ovvero che Dio è tutto ciò che può essere. È l'idea che espresse nello scritto *De possesset*. O che Dio è

«il non altro», come dichiara nel *De non aliud*, redatto nel 1462, poco prima della morte, dove torna a far risaltare l'assoluta trascendenza di Dio. Tutto il suo pensiero si potrebbe riassumere nella sua formula preferita: *quia ignoro, adoro*. Con essa il suo autore si iscrive in una tradizione che accetta con umiltà il *sacrificium intellectus* quando è in gioco la conoscenza di Dio. Una tradizione su cui bisognerà riflettere in futuro. È persino possibile che la sua applicazione ecceda l'ambito filosofico-teologico e dia una specie di avallo per la sopravvivenza dell'umanità. Anche la ragione può morire dei suoi successi, dei suoi smisurati risultati tecnico-scientifici.

L'opzione cristiana per il Dio dei filosofi, praticata da Cusano e da tanti altri pensatori cristiani, ebbe conseguenze incalcolabili. Con essa il cristianesimo si avvicinò più al *logos* che al mito, iniziando così un potente processo di demitologizzazione. Poté farlo perché, da Senofane fino a Platone, i miti erano già stati scossi. Platone tentò di rimpiazzare il classico concetto omerico di mito con un altro più concordante con il *logos*.

Questa opzione per la filosofia fu ampiamente ricompensata: la filosofia accettò la matrice cristiana e, per secoli, si filosofò a partire dalla filosofia rivelata. Nella lunga lista dei filosofi occidentali sarebbe assai complicato separare l'elemento cristiano da quello filosofico. Ovviamente, finché durò questa situazione, non ci fu spazio per un discorso insicuro o problematico su Dio. La teologia rivelata escludeva questa possibilità.

Le acque si agitarono un po' quando la teologia rivelata dovette far posto alla *teologia naturale*. La situazione divenne più precaria. Il punto di partenza non era più la fede né l'autorità della Bibbia, bensì le possibilità della conoscenza umana. Sia pure timidamente, la ragione cominciò a far valere i suoi diritti. La Bibbia cessò di essere l'unico oracolo. Per accedere a Dio, per esempio, si cominciò a partire dal visibile e dallo sperimentabile. È il caso delle cinque vie di san Tommaso.

L'atteggiamento della teologia naturale fu sempre più modesto di quello della teologia rivelata. Sopravvenne, inoltre, qualcosa che le complicò l'esistenza: il secolo XVII sviluppò una grande sensibilità filosofica di fronte al problema del male. Leibniz coniò il termine «teodicea», che fu inglobato nella teologia naturale. Il nuovo compito implicò un notevole sovraccarico. Non era né è facile giustificare Dio di fronte al problema del male.

Ma le responsabilità della teologia naturale non furono mai opprimenti, perché essa non lavorò mai da sola. Poteva sempre contare sulla buona disposizione della teologia rivelata a darle una mano. In realtà tra le due non ci fu mai una separazione vera e propria. Si può affermare persino che la teologia naturale ha vissuto sotto la tutela di quella rivelata. La fine di questa tutela, la conquista della sua autonomia e indipendenza, implicò un processo arduo e laborioso. E quando questo processo giunse al suo punto cul-

minante, era già tardi per sfruttarlo. A partire dalla seconda metà del secolo XVII e soprattutto durante tutto il secolo XVIII le sicurezze offerte dalla teologia naturale subirono un profondo rifiuto. Nacque una forma più problematica di gestire il tema religioso, del quale non poteva più farsi carico la pacifica, sicura e ben intenzionata teologia naturale. Fu allora che ne assunse le funzioni la *filosofia della religione*.

Il fallimento della teologia naturale si verificò quando Dio cessò di essere un tema per divenire un *problema*. È il momento in cui l'Illuminismo europeo, con Kant in testa, volge le spalle alle prove tradizionali dell'esistenza di Dio. È singolare che Dio disponesse di prove della sua esistenza finché non ne aveva bisogno, finché l'Europa fu cristiana; invece, quando Dio entrò in crisi, cessò l'affanno delle prove. Si percepì subito – è il caso di Hegel – che le prove, su cui insisteva tanto la teologia naturale, mostravano solo la finitezza e contingenza dell'uomo e del mondo. Ma non erano in alcun modo la risposta a questa finitezza e contingenza.

La missione delle prove divenne quella di rendere manifesto che è necessario andare al di là dell'uomo e del mondo se si aspira a guadagnare un fondamento solido per la realtà. È il senso che gli attribuì Hegel. Egli era cosciente che si trattava di un procedimento illegittimo, poiché, a partire dalla realtà finita, si passa ad affermare l'esistenza di Dio, che appartiene a un altro ordine di realtà. Nonostante tutto Hegel le mantenne come espressione formale del fatto che l'uomo supera il finito. Proprio perché era cosciente che non è legittimo far dipendere l'esistenza di Dio dalla realtà finita, rinnovò l'argomento ontologico e lo difese di fronte alla critica kantiana. Il grande vantaggio di quest'argomento risiede proprio nel fatto che il suo punto di partenza non è la finitezza ma il concetto di Dio.

Le prove dell'esistenza di Dio non dimostrano quindi che Dio esiste, bensì al massimo che l'uomo ne ha radicalmente bisogno. Questo è anche il senso che attribuisce loro la teologia attuale. Uno dei suoi massimi rappresentanti, Dietrich Bonhoeffer, fu duro con esse: *einen Gott den es gibt, gibt es nicht*. Tradotto liberamente: un Dio la cui esistenza fosse constatabile non sarebbe realmente Dio. E un teologo avido di fondamenti come Wolfhart Pannenberg scrisse: «Un Dio la cui esistenza potesse essere dimostrata mentre il mondo va di male in peggio e le sofferenze degli uomini gridano al cielo non sarebbe la soluzione dell'oscuro enigma della nostra vita»⁴.

Il fallimento della teologia naturale e del suo principale baluardo, le prove dell'esistenza di Dio, rese manifesto il carattere problematico della realtà di Dio. Negli ultimi tre secoli Dio – se ci è permesso parlare così – è vis-

⁴ W. Pannenberg, *Wie kann heute glaubwürdig von Gott geredet werden?*, in F. Lorenz, a cura di, *Gottesfrage heute*, Stuttgart 1969, p. 52.

suto in un permanente soprassalto. Filosofi, e persino alcuni teologi, accumularono punti interrogativi circa la sua esistenza. Di fronte a una situazione così allarmante la teologia naturale ha ceduto il testimone alla filosofia della religione. A partire dal secolo XVIII sarà essa a gestire gli interessi di un Dio in difficoltà. Ma conviene fare una precisazione importante: Dio non divenne un problema ad opera della filosofia della religione; le cose andarono all'inverso: poiché Dio era pensato e vissuto come un problema, come qualcosa di insicuro, nacque la filosofia della religione.

Di più: la filosofia della religione è il risultato di un affaticamento. L'epoca – Hegel insiste su questo punto – si era stancata di speculare su Dio e le sue prove. L'attenzione si centrava ora sull'altro polo della relazione religiosa, sull'uomo. La svolta antropologica, lentamente preparata da Lessing, Herder, Hamann e, ancora prima, da Niccolò Cusano, cominciò a dare i suoi frutti. Quest'ultimo, Cusano, osò parlare dell'uomo come «*humanus Deus*», «*secundus Deus*», o come «infinite relativo» di fronte all'infinito assoluto che è Dio. Arrivò persino a scrivere: «Dio è colui che conia le monete, ma l'uomo è il banchiere che determina il loro valore». L'antropologizzazione della domanda su Dio si era dunque avviata. Non si partirà più, per accedere a Dio, dal cosmo, bensì dall'uomo. Kant, con la sua enfasi sulla soggettività umana, fece il resto.

Si giunse persino a dubitare che ci fosse posto per Dio nella filosofia della religione. Ci fu chi sostenne che questa dovesse centrarsi esclusivamente sull'uomo. La mozione non ebbe esito. È risaputo che i grandi iniziatori della filosofia della religione – Hume, Kant, Hegel – continuarono a filosofare *su* Dio (Hume e Kant), o persino *a partire da* Dio (Hegel). Neppure i grandi critici della religione – Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud – prescindettero dal tema «Dio».

La filosofia della religione si decise a essere generosa con il suo repertorio di temi. Ritenne di non dover vincolare la propria identità a un *catalogo di temi* bensì a uno *stile di pensiero*: stile che doveva essere critico, rigoroso, aperto, libero e, naturalmente, 'filosofico'. La filosofia della religione è anzitutto 'filosofia'. Hegel la legò alla «lucidità» e la liberò da qualsiasi compito missionario: la filosofia della religione non si preoccupa di convertire nessuno ma solo che gli esseri umani si avvicinino al fatto religioso con lucidità. Lucidità che impedirà fanatismi, intolleranza e fondamentalismi di ogni genere. La ragione, la filosofia, sostiene Max Horkheimer, si occupa di evitarci gli inganni, anche gli autoinganni. La storia insegna che gli inganni nell'ambito delle religioni sono stati particolarmente tragici e virulenti.

In quanto 'tema' ha quindi posto nella filosofia della religione. Ma in quanto 'Dio' lo si ammette solo come 'problema'. In nessun caso gli si per-

mette di farsi valere come ‘dato rivelato’ (teologia rivelata) o come ‘dato sicuro’ (teologia naturale). Queste esigenze sono condivise dalla teologia critica dei nostri giorni. Anch’essa rifiuta quella che è stata chiamata da Gerhard Sauter *teologia posizionale*, cioè una teologia ben stabilizzata che accumula enunciati senza preoccuparsi di giustificare la sua interna plausibilità. In sua vece il medesimo Sauter difende una *teologia argomentativa* che ha cura di ragionare i propri contenuti⁵.

Uno sguardo fugace al presente. La questione di Dio resta aperta. Tanto aperta che alcuni pensatori dei nostri giorni praticano la sua negazione decisa e serena, senza «agonie» unamuniane né rotture esistenziali. Nel secolo XXI Dio non è un dato sicuro. Non lo è per la filosofia, né lo è per le società secolarizzate dei nostri giorni. Dopo Kant il riferimento a Dio non viene preceduto da un «io so» ma da un «io vorrei». Tutti ricordiamo il suo lapidario «sopprimere il sapere per far luogo alla fede». Dio, nel migliore dei casi, è un postulato, un’aspirazione, la condizione di possibilità per evitare il fallimento fatale, quell’approdo finale degli esseri umani nel nulla che tanto tormentava Unamuno; non si rassegnava ad accettare che «il nostro travagliato lignaggio umano» si riducesse a «una fatale processione di fantasmi che vanno dal nulla al nulla».

Ma è certo che, a parte i desideri, nulla e nessuno può assicurare che Dio esista. Dio manca ormai di detrattori ostinati come di difensori accalorati. La sua egemonia di una volta ha cominciato a declinare. Sarebbe ozioso applicare il verbo «dimostrare» alla sua esistenza come alla sua non-esistenza. Si è fatto un grande silenzio intorno a lui. Secondo il consiglio di Martin Heidegger: mettere sotto silenzio il tema di Dio nell’ambito del pensiero. Egli anzi ritenne «più consigliabile rinunciare non solo alla risposta, ma alla stessa domanda»⁶. Ma già prima di Heidegger sappiamo che la maggioranza delle più raffinate ricerche di Dio sfociarono nell’apofatismo, nel silenzio. Di nuovo Heidegger: «onoriamo la teologia in quanto su di essa facciamo silenzio»⁷. È comprensibile che Dio incorra nello stesso destino della teologia.

Heidegger aveva affermato che la sua filosofia era «uno stare in attesa di Dio». La frase è del 1948, ma la ripeté nel 1966 nella nota intervista pubblicata da “Der Spiegel” sotto il titolo *Ormai solo un Dio può salvarci*. In essa sostiene che non possiamo attirare Dio a noi «pensandolo». Al massi-

⁵ Cfr. G. Sauter, *Zukunft und Verheißung*, Theologischer Verlag, Zürich 1973².

⁶ M. Heidegger, *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag “Zeit und Sein”*, in *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen 1969, p. 21.

⁷ Citato da R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, TEA, Milano 1994, p. 165.

mo «possiamo stare in attesa». È possibile solo un *sich-offen-halten* (mantenersi aperti) per l'avvento o per l'assenza di Dio. L'*attesa* è la tempra del pensiero che si dispone a contare su Dio. Nell'*attesa* lasciamo aperto ciò che attendiamo. Attendere vuol dire introdursi nell'ambito di ciò che è aperto, lontano e oscuro.

In dialogo con Eugen Fink, Heidegger contrappose l'*attesa* alla speranza. La *speranza* conta su qualcosa, si occupa fermamente di qualcosa; l'*attesa* consiste in conformità, ritegno e discrezione; la *speranza* include un momento di aggressività, l'*attesa* uno di contenimento. Heidegger elogia l'*attesa* in un tempo che, secondo lui, non sa sperare. Ostinarsi a obbligare Dio a uscire dal suo silenzio può risultare inopportuno. Ogni tempo umano è essenzialmente tempo di attesa, e questo implica imparare a vivere in uno stato di insicurezza. L'età del silenzio di Dio è epoca di rinuncia, povertà e sacrificio, incluso il *sacrificium intellectus*. Rinuncia, povertà e sacrificio accompagnano la rivelazione dell'essere. E la rivelazione dell'essere è requisito per la rivelazione di Dio⁸.

Dio sta dunque conoscendo tempi di silenzio. La filosofia tace su di lui. Da quando morirono i suoi grandi critici del secolo XIX e degli inizi del XX – Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud – Dio non viene molestato né richiesto dai filosofi. Esistono naturalmente eccezioni, ma si tratta di eccezioni che offrono solo «discorsi interrotti», titubanti e insicuri. È il caso di Benjamin, Horkheimer, Adorno, Bloch, Wittgenstein e dello stesso Heidegger. Tutti loro rinunciarono al discorso lineare, sicuro e forte delle epoche precedenti. In quasi tutti loro l'aforisma fugace prevale sul trattato compatto e ambizioso.

Negli ultimi tempi tuttavia i 'discorsi interrotti' su Dio vengono rimpiazzati da 'discorsi compatti' che negano la sua esistenza con gravità asseritiva. È il caso per esempio di Marcel Gauchet, che accetta un «assoluto», ma «terreno». «L'assoluto è umano, non troppo umano, ma niente più che umano: se smettiamo di riguardarci completamente nello specchio di Dio, potremo infine vedere l'uomo»⁹. «L'essere umano può essere o non essere religioso, ma non può accantonare l'immateriale». Si rifiuta l'idea di Dio, ma si reclama, a ragione, l'immateriale, lo spirituale, l'ineffabile.

Su una linea simile si muove il libro di Michel Onfray¹⁰. Solo attraverso una «scristianizzazione radicale della società – afferma – si può raggiungere il nostro unico vero bene: la vita terrena». Esiste solo una trinità: «uomo, materia e ragione». La meta è «decostruire i monoteismi e smontare le

⁸ Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001⁷.

⁹ L. Ferry, M. Gauchet, *Il religioso dopo la religione*, Ipermedium, Napoli 2005, p. 20.

¹⁰ Cfr. M. Onfray, *Trattato di ateologia*, Fazi, Roma 2009².

teocrazie». Siamo di fronte a una difesa polemica e appassionata dell'ateismo e dell'edonismo etico.

Anche Richard Dawkins mira alla più severa decostruzione. Il suo libro *L'illusione di Dio*¹¹ vuole mostrare: 1. L'irrazionalità della credenza in Dio; 2. Il danno arrecato dalle religioni alla società dalle crociate all'11 settembre; 3. La felicità che può godere l'ateo. Dawkins proclama, con ardente zelo missionario, i vantaggi e l'orgoglio di essere ateo.

Questa severità atea è difesa anche da Paolo Flores D'Arcais. La sua tesi è che dopo Kant, Hume e Freud

siamo in condizioni di affermare apertamente e *ragionevolmente*, la non esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima. Sappiamo chi siamo. Scimmie appena modificate, benché questo *appena* (una percentuale irrisoria del DNA) abbia aperto all'animale-uomo possibilità impressionanti.

E aggiunge: «Sappiamo dove andiamo: da nessuna parte...»¹². Non posso evitare di ricordare che quando Ernst Bloch si chiedeva «dove andiamo», rispondeva, con invariabile ostinazione antropologica, «sempre a casa». Per Bloch, ateo come Flores D'Arcais, questa «casa» non era certamente il «cielo» cristiano, ma non era neppure «nessuna parte». In realtà non so che cosa fosse, e credo che neppure Bloch lo sapesse. Forse si trattava solo di una strizzata d'occhi, ma di una strizzata d'occhi esigente, al dinamismo postulatorio kantiano. Da kantiano praticante qual era, Bloch non si rassegnava che alla fine dei giorni restassimo 'senza casa'. Sarebbe, per esprimere la cosa in termini tristemente attuali, uno sfratto doloroso e ingiusto. Bloch, come Kant, Unamuno e tanti altri, rifiuta il 'nulla' come dimora finale; essi ritenevano tutti che noi esseri umani, nonostante la nostra a volte deplorabile storia morale, meritassimo qualcosa di meglio. Bloch resisteva, «per dignità personale», all'idea che dovessimo «finire come le bestie». D'altra parte egli faceva distinzione, quantunque non implacabilmente, fra le «esigenze» (*das Verlangte*) e i «risultati» oggettivi (*das Erlangte*). Noi esseri umani abbiamo saputo da sempre che l'oggetto dell'aspirazione non coincide mai con quanto è realmente conseguito.

Forse per vicende di questo genere Gianni Vattimo conclude che «Dio continua ad essere in circolazione»¹³. La sua posizione è ben diversa da quella del suo connazionale Flores D'Arcais. In dialogo con Richard Rorty, egli afferma: «Mi professo credente, ma credente nel Dio della Bibbia. La

¹¹ R. Dawkins, *L'illusione di Dio*, Mondadori, Milano 2007.

¹² P. Flores D'Arcais, M. Onfray, G. Vattimo, a cura di, *Atei o credenti?*, Fazi, Roma 2007, p. 14.

¹³ R. Rorty, G. Vattimo, *Il futuro della religione*, Garzanti, Milano 2005, p. 124.

Bibbia è la base di una tradizione alla quale appartengo e senza la quale non riesco a pensarmi¹⁴. Vuole credere in un Dio come quello in cui crederono Leibniz, Descartes, Kant, Voltaire, Rousseau e tanti altri. E desidera anche credere nell'immortalità, intesa come «capacità di trasmissione “spirituale”, di dialogo tra epoche e generazioni, assicurato dalla cultura...»¹⁵. Desidera che resusciti persino il suo gatto: «povero il mio gatto; confido che resusciti in me...»¹⁶. Vattimo ricorda che una parte importante del PIB è legata al culto dei morti, alla speranza nella sopravvivenza. In realtà Vattimo ci ricorda un dato che abbiamo già ricordato: che almeno culturalmente siamo cristiani (Kolakowski).

Desidero concludere questo paragrafo con un racconto che suscita in me una particolare emozione. Mi riferisco a Hans Jonas, filosofo della religione ebraico, la cui madre fu sacrificata ad Auschwitz nel 1942. Nel suo libro *Pensar sobre Dios y otros ensayos* sostiene che quando si tratta di Dio «il voto di chi è stato felice si può accantonare, mentre quello di coloro che soffrirono, degli infelici, conta doppiamente per peso e validità»¹⁷. Una tesi alquanto diversa da quella difesa da Stuart Mill nel suo libro *L'utilità della religione*: «Sono proprio quelli che non sono mai stati felici che hanno questo desiderio (di perdurare in un'altra vita). Coloro che hanno posseduto la felicità possono sopportare l'idea di cessare di esistere; ma deve esser duro morire per chi non è mai vissuto»¹⁸. E questo è proprio il problema di Jonas: quelli che non hanno mai goduto di una vita elementarmente riuscita. Per questo egli propone di «ascoltare l'opinione delle vittime della miseria, di quanti non si possono vantare delle gioie godute»¹⁹. L'opera di Jonas è tutta una perorazione a favore della normatività delle vittime di Auschwitz. Una normatività che raggiunge tinte drammatiche nel crudo dilemma proposto da Benjamin e Horkheimer: se si mantiene vivo il ricordo delle incalcolabili generazioni di esseri umani sacrificati nel corso della storia universale, è impossibile assaporare la propria felicità; come soluzione bisognerebbe ricorrere all'oblio, ma una felicità ottenuta attraverso l'oblio è forse umana? Pertanto, se si ricorda, è impossibile essere felici; e, se si dimentica, si raggiungerà la felicità, ma a costo di prescindere dalla solidarietà. Personalmente non ho mai saputo come sfuggire a questo dilemma, a meno che non si accetti, con la sicurezza senza garanzie propria della fede, la pro-

¹⁴ P. Flores D'Arcais, M. Onfray, G. Vattimo, *op. cit.*, p. 20.

¹⁵ *Ibidem*, p. 21.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ H. Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona 1998, p. 99.

¹⁸ J. Stuart Mill, *L'utilità della religione*, in *Saggi sulla religione*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 79-80.

¹⁹ H. Jonas, *op. cit.*, p. 99.

messa palingenesi cristiana universale, in virtù della quale sarà definitivamente stabilita la giustizia che le vittime della storia non sperimentarono. Non pare che ci sia altra via d'uscita.

È particolarmente commovente il racconto dell'incontro di Hans Jonas con Hannah Arendt. Jonas racconta che Arendt lo sfidò con la seguente domanda:

“Credi in Dio?” Così direttamente nessuno me l'aveva chiesto. E una persona quasi sconosciuta! Dapprima la guardai un po' sconcertato, ma poi ci ripensai e dissi – con mia propria sorpresa – “Sì”. Hannah ebbe un tremito, ricordo ancora che mi guardò allibita. “Davvero?” Io risposi: “Sì, in definitiva sì. A parte ciò che possa significare, credo che la risposta ‘sì’ corrisponda alla verità più di un ‘no’”. Poco dopo, a quattr'occhi con Hannah, tornammo a parlare di Dio, e lei mi disse: “Non ho dubitato mai di un Dio personale”. Al che risposi: “Ma Hannah, non lo avrei mai immaginato! Ora sì che capisco perché sei rimasta così sorpresa l'altra notte”. E lei di rimando: “Ero commossa per il fatto di sentirlo dalle tue labbra, perché mai lo avrei immaginato”. Di modo che entrambi ci siamo sorpresi vicendevolmente con quella confessione²⁰.

Ragioni per il cambiamento. I dati su Dio sono scarsi. Al tempo stesso cresce l'esigenza di informazione. Dopo l'Illuminismo si desidera sapere in che cosa si crede. «Abbi il coraggio di sapere», esortò Kant. Tuttavia a proposito di Dio c'è poco da sapere. Anni fa Alfredo Fierro scrisse: «A proposito di Dio mancano notizie che siano assolutamente credibili; si raccontano soltanto storie che permettono di formarci certe congetture»²¹. La storia di Dio è un gran racconto delle percezioni che gli esseri umani hanno avuto di lui. Dio stesso, invece, conserva il silenzio.

È vero che le religioni monoteiste parlano della «rivelazione» del loro Dio. Karl Barth insistette – prima lo aveva fatto Hegel – sul fatto che la rivelazione è «automanifestazione» di Dio. Ma questa automanifestazione non è mai diretta. Il verbo «rivelare», nel Nuovo Testamento, non ha mai Dio come complemento diretto. Questo si verifica nella gnosi. Il Dio cristiano rivela solo «qualcosa» di sé: il suo amore, la sua ira, la sua misericordia, la sua giustizia. Mai invece se stesso.

Anche un teologo teocentrico come Wolfhart Pannenberg ha scritto: «Secondo le testimonianze bibliche l'autorivelazione di Dio non si è realizzata in forma diretta, al modo di una teofania, ma indirettamente, attraverso le opere di Dio nella storia»²². Siamo dunque invitati a scoprire le opere di

²⁰ H. Jonas, *Memorie*, Il nuovo melangolo, Genova 2008, p. 156.

²¹ A. Fierro, *Historia de Dios*, Laia, Barcelona 1981, p. 8.

²² W. Pannenberg et al., *Rivelazione come storia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1969, p.163.

Dio nella storia. Un compito evidentemente arduo. Bisognerebbe essere davvero ben audaci per osar attribuire a Dio determinati eventi intrastorici e sottrargliene altri. Con quale criterio? Pannenberg osò offrire il seguente: «Nel momento in cui un evento ci illumina la realtà totale in cui viviamo e a cui siamo interessati, in questo momento tale evento ci rivela l'intervento di Dio»²³. Dio resta vincolato alla *Erhellungserfahrung* che Pannenberg riprende dal suo maestro di filosofia, Karl Jaspers. Siamo quindi rimessi a una «esperienza di illuminazione». Illuminare significa, per Jaspers, «dar senso». Ma identificare l'azione di Dio con l'esperienza del senso sembra eccessivamente generoso. Concede a Dio tutti i vantaggi. E restano aperti molti interrogativi. Il più cruciale di tutti sarebbe questo: come la mettiamo con l'assurdo? Dio non ha nulla a che fare con esso? Biblicamente Dio è il Signore di *tutta* la realtà. Con quale diritto gli sottraiamo il lato oscuro delle cose? Che ne facciamo del male? È obbligatorio sottrarre a Dio quest'amara particella della realtà?

Inoltre, l'automanifestazione indiretta di Dio nella storia va incontro a un'altra difficoltà: la storia non è arrivata alla fine. Wilhelm Dilthey la formulò con precisione: «sarebbe necessario aspettare la fine della storia per disporre di tutto il materiale che permetta di pronunciarsi sul suo significato»²⁴. E, convinto che nessuno conosca la fine della storia, Dilthey trasse la conclusione rassegnata che non sono possibili affermazioni definitive. Abbiamo accesso solo a verità parziali e relative. «Il tutto – egli insiste – ci si rende presente solo nella misura in cui le parti lo rendono comprensibile»²⁵. A loro volta le parti senza il tutto rimangono mute. Non c'è quindi modo di evitare il relativismo.

Al curriculum precario di Dio corrisponde una recezione problematica. Fu Martin Buber che coniò l'espressione «eclissi di Dio»²⁶. Probabilmente Dio ha conosciuto molte eclissi. Nel secolo XIX Nietzsche certificò la sua morte. Annunziò al mondo che alla fine Dio, e la metafisica che vi si collegava, avevano cessato di essere determinanti. Con grande solennità chiari in dettaglio le ragioni della sua insignificanza. Tuttavia l'attuale eclissi sembra più decisiva delle precedenti, personalmente la considero la più decisiva di tutte le eclissi. Si prescinde da Dio distesamente, senza i tormenti di un tempo, serenamente. Kolakowski trova preoccupante che alla domanda «che ne è della questione di Dio?» si risponda con naturalezza: «ma esi-

²³ *Ibidem*.

²⁴ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1933, vol. VII, p. 233.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cfr. M. Buber, *Eclissi di Dio. Considerazioni sulle relazioni tra religione e filosofia*, Passigli, Firenze 2001.

ste realmente una tale questione?». Non esiste, sostiene Kolakowski, per i credenti, «se ve ne sono». Kolakowski pensa a credenti «la cui fede ereditata è ferma e irremovibile». Per essi non esiste la «questione di Dio». E neppure esiste naturalmente per gli atei convinti – Kolakowski aggiunge anche qui la postilla «se ve ne sono» – giacché «essi sanno senza dubbio alcuno che la scienza ha espulso definitivamente Dio dal mondo»²⁷.

È indubbio che esistano credenti dalla fede «ferma e irremovibile», ma essi non esauriscono lo spettro. Si dà anche una recezione problematica della fede in Dio. Ci sono credenti che si dibattono tra la fede e l'incredulità, tra il sì e il no. Alcuni si sentono tentati di ripetere con Primo Levi, un sopravvissuto di Auschwitz: «Esiste Auschwitz, pertanto non può esserci Dio». Ma forse è più frequente che si sentano presi nella dialettica di Elie Wiesel, altro sopravvissuto dell'olocausto: «Auschwitz mai si può comprendere con Dio; Auschwitz non si può comprendere senza Dio»²⁸. Altri, non so quanti, è possibile che diano ragione a Wiesel quando constata che, dopo quella crudeltà, «qualunque cosa facciamo, siamo perduti»²⁹.

È altrettanto indubitabile, come sostiene Kolakowski, che «ci sono atei convinti». Ma neppure essi esauriscono il repertorio. Esiste una recezione problematica della convinzione atea. Di fatto, gli atei di ieri sono, in parte, gli agnostici di oggi. Ciò non si deve probabilmente solo, come afferma Fernando Savater, alla mancanza di coraggio a definirsi atei in una società dominata ancora dalla «turba levitica», bensì alla possibilità che l'agnostico mantenga aperta alla credenza qualche finestra che l'ateo chiude invece accuratamente. E forse esiste il non credente eterodosso, o flessibile, che non esclude completamente la soluzione escatologica cristiana.

Il successo delle religioni: l'eclissi di Dio

Dio come problema. La recezione problematica che la fede in Dio sta conoscendo giustifica un discorso su 'Dio come problema'. Mi ha sempre impressionato un frammento di Protagora: «Intorno agli dei non posso sapere se esistono o se non esistono, e nemmeno quale sia la loro forma; perché ci sono molti impedimenti a saperlo con sicurezza: l'oscurità della questione e la brevità della vita umana». *L'oscurità della questione* corrisponde a ciò che ho chiamato «un curriculum divino precario». *La brevità della vita*

²⁷ L. Kolakowski, *Die Sorge um Gott in einem scheinbar gottlose Zeitalter*, in H. Rössner, a cura di, *Der nahe und der ferne Gott*, Severin und Siedler, Berlin 1981, p. 9.

²⁸ E. Schuster, R. Boschert-Kimmig, *E tuttavia sperare. In dialogo con Johann Baptist Metz, ed Elie Wiesel*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 92.

²⁹ *Ibidem*.

umana forse gioca a favore di Dio, se è permesso parlare così. In effetti, le ricerche si succedono le une alle altre. Quando, stanchi di domandare e ricercare, ci accoglie la morte, nascono altri che iniziano la loro avventura religiosa con la stessa ingenuità ed entusiasmo che un giorno lontano avevano contrassegnato la nostra. In questo modo Dio non resta mai senza interlocutori. Tra quanti lo cercarono a tempo pieno vi fu, senz'altro, Pascal. Uno dei suoi *Pensieri* viene in aiuto di coloro che sperimentano Dio come problema, come questione incerta. «Incomprensibile che esista Dio e incomprendibile che non esista»³⁰. Se Dio non esiste restano molte cose da spiegare; ma, se esiste, si accumulano ugualmente gli interrogativi.

Platone, già anziano, diede un saggio consiglio:

Figlio mio [...], il passare del tempo ti farà cambiare opinione in molte questioni e pensare il contrario di quel che pensi ora. Aspetta dunque fino ad allora per affrontare questioni di tale importanza. E, anche se a te può sembrare una cosa da nulla, la più importante è *pensare correttamente* sul tema degli dèi³¹.

Mi pare di capire che Platone inviti a lasciare aperto il tema. Qualcosa, forse, non troppo lontano da quel che vengo proponendo in queste pagine. Parlare di Dio come problema vuol dire restare in qualche modo 'attaccati' a lui, non escludere completamente la sorpresa, l'enorme sorpresa, che esista. La teologia tedesca preferisce parlare di Dio come «domanda» (*Frage*) piuttosto che come «problema» (*Problem*). In generale le religioni inclinano verso il termine «mistero»³².

In fatto di recezione bisogna distinguere due ambiti. Il primo è generalmente denominato *contesto della scoperta*. È l'ambito dell'esperienza diretta e originaria, che precede qualsiasi riflessione filosofica o teologica. È l'autentico linguaggio primario del credente. A questa esperienza, che mescola fascino e timore, incanto e desiderio, non si possono fissare limiti. È il «riconoscimento estatico del mistero» (Mircea Eliade), l'abbandono di tutto ciò che è penultimo e provvisorio a favore di una realtà totalmente diversa che riceve molti nomi. È un ambito in cui non si può prescrivere nulla. Non si può per esempio obbligare nessuno a sperimentare Dio come problema. È lo spazio in cui comanda ciò che ci «riguarda incondizionatamente» (Paul Tillich).

³⁰ B. Pascal, *Pensieri*, Garzanti, Milano 2007, n. 130.

³¹ Platone, *Leggi*, X, 888 a-b.

³² Ho trattato questa problematica nel mio *Dios, el mal y otros ensayos*, Trotta, Madrid 2006, pp. 181-207.

Le cose cambiano quando ci riferiamo al secondo ambito, al *contesto di fondazione*. Qui si tratta di articolare concettualmente l'esperienza religiosa. È l'ora della filosofia e della teologia. Qui non domina l'immediatezza percettiva, bensì un discorso pacato, rigoroso e coerente. È l'ambito del pensiero, del concetto, dell'argomentazione, della ricerca razionale della verità. È la sfera delle asserzioni, delle asseverazioni, dei pronunciamenti dottrinali, delle formulazioni. È il turno del linguaggio, sempre relativo, inadeguato e storicamente condizionato. È un ambito nel quale è possibile parlare di Dio come problema. Per alcuni sarà persino obbligatorio.

Infine, la recezione di un discorso problematico su Dio non sarà la stessa per la teologia e per la filosofia. Il ritmo di approssimazione al tema «Dio» è differente. È un terreno in cui la teologia ha obblighi di maggiore entità. Il ritmo filosofico di accesso a Dio sarà sempre laborioso, titubante, interrogativo, problematico. Il ritmo della teologia invece può essere più diretto, più assertorio e fermo. La filosofia può ritardare indefinitamente la comparsa del tema di Dio nell'orizzonte delle sue preoccupazioni. Può metterlo fra parentesi senza cattiva coscienza, sebbene storicamente ciò sia accaduto a malapena in Occidente. Wilhelm Weischedel ha dedicato due volumi per mostrare fino a che punto la filosofia occidentale è divenuta una dottrina filosofica relativa al Dio cristiano. La sua tesi è che quando ciò ha cessato di accadere, la filosofia occidentale è entrata in crisi³³. Ciò che non so è se la filosofia possa ovviare completamente il tema «Dio». Immagino che una filosofia settoriale forse possa farlo. Ma una filosofia – non saprei se dire «metafisica» – che si interroghi sulla realtà nel suo complesso è possibile che si veda obbligata a gettare un'occhiata alla questione di Dio.

La categoria principale del pensiero filosofico è la ragione. È essa che segna tappe e possibilità di accesso a Dio. La teologia invece concede maggior protagonismo a facoltà meno severe: l'immaginazione, il sentimento (Schleiermacher), gli affetti. Anche se, per essere giusti, bisogna segnalare che le tradizioni occidentali – sia filosofiche che teologiche, del resto difficili da separare – hanno coltivato entrambe le vie. La via, diciamo, più *affettiva*, ha le sue pietre miliari in Platone, Sant'Agostino, San Bonaventura, Meister Eckhart, Cusano, Pascal, Kierkegaard, Schleiermacher, Unamuno... È stata, questa, una via d'accesso a Dio generosa, ampia e di grandi orizzonti.

L'altra via, più austera e *razionale*, può rifarsi ad Aristotele, Sant'Anselmo, san Tommaso d'Aquino, Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel, Heidegger... Ha coltivato una fedeltà quasi eroica alla ragione. Il suo elemento è stata la sobrietà razionale. Trascurò così altre strade a cui oggi sia-

³³ W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, 2 voll., Il melangolo, Genova 1991.

mo più sensibili. L'ideale sarebbe naturalmente un incrocio di tradizioni che Unamuno formulò così: «Il sentimento pensi, il pensiero senta». Si tratta di una doppia cittadinanza – Atene e Gerusalemme – difficile da ottenere. Unamuno passò la vita cercandola, ma non la conseguì mai. Restò nella «agonia», nella lotta, fino alla sua morte, il 31 dicembre del 1936. Alcuni anni prima, nel 1924, aveva scritto: «Agonizza colui che vive lottando, lottando contro la vita stessa. E contro la morte». Ma quest'ultima battaglia si perde sempre.

La svolta antropologica. I cambiamenti sono sempre lenti e travagliati. I protagonisti non sono facili da identificare. Nel nostro caso la perdita dell'egemonia divina non è attribuibile a un solo fattore né a una sola persona. Ma è certo che la soggettività umana è diventata poco a poco l'istanza suprema. Esaurite le possibilità del divino, fu giocoforza esplorare l'umano. La filosofia della religione si tramutò in una specie di antropologia filosofica fondamentale.

La svolta antropologica si mise dunque in marcia. Era suonata l'ora delle religioni. Da questa svolta non rimase indenne neppure la teologia cristiana. Schleiermacher, il padre della teologia protestante del secolo XIX, nei suoi *Discorsi*, trova a malapena posto per Dio. «Il Kant della teologia protestante», come David Strauss chiamò Schleiermacher, parla appena – mi riferisco ai *Discorsi*, non al resto della sua opera – di Dio e dell'immortalità, ammessi da Kant come postulati. Con tutta la chiarezza desiderabile scrive: «Essa – la religione – rimase in piedi per me quando Dio e l'immortalità svanirono di fronte ai miei occhi vacillanti»³⁴. Schleiermacher ci racconta di aver fatto una breve visita a Kant, senza che questo gli suscitasse una speciale impressione. Come gli altri romantici Schleiermacher pare contentarsi di una escatologia immanente. Non aspira a un'altra vita garantita da Dio, bensì a un'intensificazione di questa nell'aldilà. L'immortalità consiste nel fondersi con l'Infinito qui e ora. Si tratta di «essere eterno nell'istante», di compenetrarsi con l'Universo. È sorprendente: mentre Schleiermacher identifica l'essenza della religione con il gusto per l'universo, George Santayana afferma: «Il maggior risultato della religione è stato di non permettere all'uomo di sentirsi a suo agio nell'universo»³⁵. Il fatto è che per Schleiermacher *Universo* e *Infinito* sono termini intercambiabili; per Santayana invece l'infinito verso cui tende la religione sta al di là del-

³⁴ F.D.E. Schleiermacher, *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, Queriniana, Brescia 1989, p. 65.

³⁵ Citato da W. Kaufmann, *Critica de la religión y filosofía*, FCE, México 1983, p. 315.

l'universo. Di qui la sua convinzione che la meta della religione consista nel proiettare l'uomo fuori dell'universo.

Il «genio religioso della filosofia trascendentale tedesca» – così Dilthey chiama Schleiermacher nella geniale biografia che gli ha dedicato – cercò per la religione la stessa autonomia che Kant aveva dato alla morale. Le volle assegnare «una provincia propria nell'animo», nel sentimento. «Ciò che io sento è l'elemento fondamentale», concluse Strauss terminando di leggere i *Discorsi*. Si tratta di un elogio della soggettività netto e categorico. Non può sorprendere che Feuerbach prenda Schleiermacher, che considera l'ultimo teologo del cristianesimo, come decisivo avallo del suo tentativo di antropologizzazione della teologia e della religione in generale. E neppure susciterà sorpresa nei conoscitori di Hegel l'enorme reticenza con cui questi trattò il soggettivismo religioso dei romantici e di Schleiermacher in particolare. Hegel non poteva concepire che tutto si riducesse ad «avere religione» e si considerasse «indifferente sapere o meno qualcosa di Dio». Di qui i suoi famosi scontri con Schleiermacher.

Ma lo Schleiermacher dei *Discorsi* lo ha ben chiaro: la religione è come un orto che si coltiva per se stesso, senza pensare al possibile rendimento. È un «territorio particolare» che non si confonde con l'etica né con la cultura. La sua autonomia è così netta che non dipende dai suoi dogmi né dai suoi contenuti. Questi possono sfumare, ma la religione permane. Anzi, di fronte al vecchio asserto «nessun Dio, nessuna religione» Schleiermacher difende la possibilità di una religione senza Dio. Sostiene che una tale religione può essere persino migliore, più disinteressata, di un'altra con Dio. È la «pietà atea» dei romantici, la «mistica della vuota trascendenza» di Baudelaire, la «mistica del nulla» di Mallarmé, o «il trascendere senza trascendenza» di Bloch.

Ma, per ironia della storia, malgrado la grande considerazione goduta tra i romantici, la religione giunse al secolo XX malconcia e disprezzata.

Il concetto di religione in difficoltà. Malgrado la «santa rivoluzione» dei romantici (Novalis, Hölderlin, i fratelli Schlegel) a favore della religione, questa subì uno spettacolare collasso. Dire «religione» nella Germania del principio del secolo XX era come nominare un malato terminale. I grandi filosofi del secolo precedente l'avevano trattata con una severità forse mai raggiunta prima. I nomi di Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud sono paradigmatici. Osarono infrangere la moderazione con cui l'Illuminismo tedesco aveva trattato i temi religiosi. È noto che, in contrasto con il carattere iconoclasta dell'Illuminismo francese, gli illuministi tedeschi furono costruttivi e rispettosi dell'orientamento religioso dell'Europa. Invece di mettere in contrasto la ragione e la fede, dedicarono le loro migliori energie nel

cercare di accordarle. Hegel pretendeva di sopprimere «la crepa», «il muro divisorio» che s'interponeva tra la ragione e la fede, tra la filosofia e la teologia. E, prima di Hegel, prestarono questi buoni servizi pensatori quali Leibniz, Lessing, Herder e, naturalmente, Kant.

Ora tutto era diverso. L'attacco decisivo contro la religione venne proprio da Feuerbach, inizialmente discepolo entusiasta di Hegel. Egli diede alla religione un compagno estremamente scomodo: l'associò al termine tedesco *Bedürfnis* (necessità, indigenza, precarietà, abbandono). La religione, sentenziò, è il parafulmine con cui gli esseri umani cercano di deviare mali e infortuni. È, come dirà Marx, oppio per il popolo. Feuerbach la vede come un calmante di effetto passeggero che non solo non cura ma anzi aliena gli esseri umani. La religione raccomanda al cielo, a Dio, ciò a cui solo la terra, gli uomini, possono porre rimedio. Feuerbach lo ha ben chiaro: di coloro che guardano in alto, verso il cielo, bisogna fare dei lavoratori.

E si sa, il primo premio in fatto di disgrazia e di radicale abbandono spetta sempre alla morte. «Se l'uomo non dovesse morire – ripeteva Feuerbach – non avrebbe religione». Si potrebbe forse obiettare che anche per vivere si richiede religione. Non solo la morte richiede sostegno e consolazione, ma anche la vita. *Il coraggio di esistere* è il titolo di un fortunato libro di Paul Tillich. La religione deve la sua permanenza nel tempo non solo al fatto che dobbiamo morire, bensì anche al fatto che dobbiamo vivere e vogliamo farlo sensatamente. Tutti e due i momenti, il vivere come il morire, richiedono aiuto. Quest'aiuto le religioni lo offrono generosamente mediante i propri simboli e le proprie promesse. In realtà le religioni sono istanze di accompagnamento, offerte di senso, promesse di giorni futuri più benevoli e luminosi di quelli presenti. Il cristianesimo, per esempio, accompagna i suoi fedeli, attraverso i sacramenti, dalla culla alla tomba. Nessun tempo di dolore resta senza conforto. Forse per questo Karl Rahner diceva che non aveva incontrato niente di meglio che il cristianesimo. Moriamo in una radicale solitudine che forse solo le religioni alleviano con l'annuncio di «un'altra vita». Può darsi che siano esse l'ultima compagnia, il nostro ultimo interlocutore, l'estrema consolazione di molti esseri umani.

Marx sostenne che Feuerbach, facendo risalire l'origine e la permanenza della religione alle preoccupazioni di sopravvivenza al di là della morte avesse fatto un buon lavoro. Per questo scriveva: «Per la Germania la critica della religione è, nell'essenziale, conclusa». In un certo senso Marx aveva ragione. Dopo i grandi critici del secolo XIX niente è tornato a essere come prima. Né Dio né la religione hanno recuperato completamente la loro posizione. All'interno della credenza religiosa e dei suoi contenuti si è installato il sospetto persistente della «semplice proiezione». Le diverse trame religiose sarebbero solo audacie della fantasia umana, finzioni, paradisi

immaginari, finali felici per una realtà crudele, in definitiva frutto della ribellione di fronte alla morte.

La parte peggiore, come abbiamo visto, è toccata a «Dio». La religione, come vedremo, sta conoscendo nuovi ritorni. Ma la divinità, constatata Jaspers, «permane occulta». Senza di essa l'unico «appoggio solido» che ci resta è di «tenderci la mano» l'un l'altro. Non può sorprendere quindi che dai giorni dell'Illuminismo l'etica venga occupando il posto che prima nessuno conteneva alla religione. «Solo l'etica – scrisse Feuerbach – è la vera religione». È istruttiva la 'confessione' di Bertrand Russell: ho visitato, dichiara, molti paesi e in nessuno di essi mi chiesero quale fosse la mia religione; mentre in nessuno di essi mi permisero di ammazzare, rubare, mentire o commettere abusi sessuali. La sua conclusione, una conclusione che nel mondo occidentale è oramai quasi un bene comune, è che senza religione si può vivere, ma senza etica no. Tra parentesi, le proibizioni sperimentate da Russell nei suoi viaggi coincidono con l'antichissimo catalogo di precetti morali delle più antiche filosofie.

Il ritorno della religione. Feuerbach seminò una profonda inquietudine tra gli studiosi del fatto religioso. Molti, soprattutto i fenomenologi, si accinsero a trovare alla religione un compagno più affidabile di quello che le aveva assegnato Feuerbach. Il grido di guerra fu: la religione non nasce solo dal *Bedürfnis* (bisogno, precarietà) ma dalla *Erlebnis* (esperienza, vissuto). Si voleva render chiaro che la religione non era, come sosteneva Feuerbach, una proiezione umana priva di contenuto, bensì un fatto oggettivo in cui qualcuno si incontra con Qualcuno, o almeno con Qualcosa. Lo sforzo si orientò a mostrare che l'esperienza religiosa è qualcosa più di un sofisticato processo di autoascolto. Non tutto si riduce a percepire l'eco della propria voce, dei propri desideri di durare al di là della morte, in un vuoto insondabile. Si voleva trovare per la religione un fermo ancoraggio alla realtà, un appuntamento con la realtà al di là di sentimenti e aspirazioni soggettive. Si tratta di una reazione comprensibile, tenendo conto che gli uomini che cercarono di rivalorizzare il concetto di religione nella Germania dell'inizio del Novecento erano cristiani credenti. Alcuni, come Rudolph Otto, il noto autore di *Il sacro*³⁶, erano teologi.

Ma, paradossalmente, questa volta il pericolo venne dalla teologia. In quei giorni la *teologia liberale* era in declino. Il suo massimo rappresentante, Harnack, nell'atto di assumere il rettorato dell'Università di Berlino (nel 1901) aveva pronunciato un solenne discorso nel quale rifiutava radical-

³⁶ Cfr. R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1976².

mente la possibilità che la teologia si aprisse allo studio accademico delle religioni non cristiane. La ricerca della storia delle religioni non doveva rientrare nel curriculum dello studente di teologia. Disgraziatamente la voce di Harnack, assai potente in quel periodo, fu ascoltata. La Germania tardò molto ad aprirsi allo studio scientifico delle religioni non cristiane. La convinzione generale che il cristianesimo fosse l'unica vera religione rendeva superfluo quello studio. Perché studiare religioni che non sono vere se si ha la fortuna di condividere l'unica vera?

E nemmeno la *teologia dialettica*, che prese il testimone della teologia liberale, mostrò maggiore sensibilità in questo campo. Il suo principale rappresentante, Karl Barth, condivideva, almeno all'inizio, il rifiuto delle religioni non cristiane operato dalla teologia liberale. Anzi, Barth accettò il verdetto di Feuerbach sulla religione come proiezione. Questo verdetto non toccava il cristianesimo che, secondo lui, non era religione bensì fede. Per religione Barth intende lo sforzo umano per accedere a Dio. Uno sforzo che il cristianesimo ci risparmia, poiché in esso è Dio che prende l'iniziativa e ci si rende vicino. Il cristiano deve sapere solo che Dio ha parlato. *Dominus dixit*, predicava Barth.

La parola del Dio cristiano è, secondo Barth, la *krisis* di tutte le religioni, cioè il giudizio negativo su di loro. Le religioni sono solo tentativi di autogiustificazione umana. Non vale dunque la pena di studiarle. Solo un pazzo, afferma il padre della teologia dialettica, può sperare che lo studio delle religioni non cristiane contribuisca a una migliore comprensione della fede cristiana. Per rendergli giustizia, bisogna riconoscere che in vecchiaia egli concedeva che accanto alla «unica luce» c'erano «altre luci» minori.

La critica della teologia liberale e della teologia dialettica fu una vera mazzata per il concetto di religione e per i suoi studiosi, soprattutto per i fenomenologi. Anche la religione, erede dell'antica fede in Dio, finì per conoscere giorni di futuro incerto. Il trionfo della religione non fu lineare. Anche le religioni conobbero giorni oscuri e successi altalenanti. Parve che restassimo senza l'uno né l'altra, cioè senza Dio e senza la religione.

L'ambiente delle università tedesche si tinse di teologia dialettica. A Marburgo, dove insegnava Otto, i suoi alunni, in numero insignificante, si videro sopraffatti dalle grida degli altri studenti, che facevano professione di barthianesimo, del resto generosamente semplificato. Un barthianesimo al quale univano il loro entusiasmo per la teologia di Rudolf Bultmann e per l'esistenzialismo heideggeriano imperante.

Si trattava degli stessi studenti che ridicolizzavano il pensiero di Otto e facevano motteggi sulla collezione di oggetti religiosi che questi aveva raccolto. Erano gli oggetti che Otto aveva collezionato nei numerosi viaggi compiuti per conoscere le religioni non cristiane. Fu il primo teologo euro-

peo viaggiatore. Dotato di grande sensibilità, l'autore di *Il sacro* non poté sopportare queste derisioni e, nel 1929, a soli sessant'anni, richiese e ottenne il pensionamento.

Ma il buon lavoro dei fenomenologi era stato comunque fatto. Passò l'ora della teologia liberale e anche della teologia dialettica. Le scienze della religione (fenomenologia, psicologia, sociologia, storia, filosofia) invece godono un'invidiabile salute. E le religioni non cristiane, di cui le sunnominate teologie avevano ripetutamente annunciato la morte, vengono oggi a far proseliti in Europa. Un teologo perspicace come Pannenberg avvertiva, quando ancora si considerava il marxismo come grande contendente del cristianesimo, che il suo autentico avversario sarebbero state le altre religioni. Bisogna riconoscere che non si era sbagliato.

Gli studiosi delle religioni contribuirono dunque a porre fine al discredito sofferto dal concetto di religione durante il secolo XIX. Feuerbach seguita a non essere confutato, ma è diventato evidente che tutto era più complesso di come lui aveva immaginato. È certo che Dio non esiste per il solo fatto che l'uomo lo desidera, ma non sarebbe neppure corretto affermare che, poiché lo desideriamo, allora non esiste.

La rivalutazione del concetto di religione fu più facile nei paesi senza tradizione teologica. Negli Stati Uniti d'America, che mancavano di facoltà teologiche, fiorirono Departments of Religion come da nessun'altra parte. Le Facoltà di teologia, invece, puntavano tutto su un'unica carta, il carattere assoluto del cristianesimo. E se il cristianesimo possiede un carattere assoluto, non c'è spazio per le altre religioni.

Si osserverà che il protagonista delle vicende che vengo narrando fu il protestantesimo. Il cattolicesimo restò piuttosto al margine di questi avvenimenti. In quel periodo dedicava le sue energie a lottare contro il modernismo. La rigidità del suo schema dogmatico e il ferreo controllo della sua autorità magisteriale impedirono che al suo interno sorgessero figure come quelle di Kant o di Hegel, grandi maestri nel *pensare la religione*. Ma in realtà, senza Kant e Hegel, non ci sarebbe stato spazio neppure per Schleiermacher, maestro nel *sentire* la religione. E una religione né pensata né sentita può dar luogo a una religione imposta, o a nessuna religione. Certamente non favorisce una religione come «interiorità appassionata», come la consideravano Kierkegaard e tanti altri.

E per finire: a che tipo di religione dà luogo l'eclissi di Dio? Si può prescindere, e con quali conseguenze, dalla tradizione teista nelle aree geografiche in cui le religioni monoteiste hanno avuto un forte radicamento?

Religione senza Dio? In una religione senza Dio ci troveremmo forse dinanzi a ciò che il fenomenologo della religione Gerardus van der Leeuw ha

chiamato religione «della fuga». Fuga, s'intende, da Dio e appello a stessi. Saremmo in presenza di un concetto «debole» di religione in base al quale s'intende per religione ogni processo di autoascolto, ogni metodo di rilassamento per vincere lo stress, ogni specie di cura umanistica grazie a cui si recuperano le forze. La funzione di questo concetto di religione potrebbe essere assunta dalla musica, dalla poesia o da qualunque altro messaggero di bellezza e armonia. Insomma saremmo di fronte a una serie di tappe sul cammino verso se stessi, la propria pace e serenità interiore, la propria autorealizzazione.

Un altro modo di intendere un concetto di religione che fuga via da Dio sarebbe quello riflesso nella terza visione metafisica del mondo di Dilthey, che questi qualifica come «idealismo oggettivo». È la religione come la vissero e sentirono Goethe, Hegel, Bruno, Spinoza, e alcuni pensatori dell'India e della Cina. Ovvero la religione come atteggiamento contemplativo, di attesa, estetico e artistico di fronte alla vita. L'individuo è coinvolto in una specie di simpatia universale. Un monismo confortante, consolatore, lo invade totalmente. La persona si sente unita a tutti i membri e gli elementi della creazione. Si intravede la soluzione di tutti i problemi in una specie di armonia universale. La parola magica, come in Schleiermacher, è «sentimento». L'idealista oggettivo è soprattutto un esteta. Non si sente «credente», ma di certo «religioso». Una religiosità diffusa, quasi invisibile, generosa, profonda, tollerante, senza dogmi vincolanti. Una religiosità che viene perfettamente riflessa nelle parole di Goethe: se cerchi l'Infinito, inseguì il finito in tutte le direzioni. Mi chiedo se non sia questa l'unica religiosità che ammettono molti nostri contemporanei. Non stiamo vivendo di nuovo l'estetizzazione della religione che appare nei *Discorsi* di Schleiermacher?

Ma che ne è della verità della religione quando – in paesi di tradizione monoteista – la si separa dalla fede in Dio e la si converte in un sollievo della melanconia e in un'istanza estetica? Dobbiamo renderci conto che pensare la religione è innanzitutto pensare la sua verità. E non semplicemente la sua verità *funzionale*, vale a dire la funzione – positiva o negativa – che svolge nella vita dei suoi adepti. Wilfred Cantwell Smith, missionario canadese e grande studioso delle religioni, insiste sul criterio dell'*autoriconoscimento*: le asserzioni in tema di religione sono valide solo se sono riconosciute dai seguaci di tale religione. Mi chiedo se il criterio dell'autoriconoscimento, sul quale insiste anche Eugenio Trias³⁷ e di cui ammetto l'importanza cruciale, sia sufficiente. Non sarebbe il caso di ricorrere, sulla scia di parecchi studiosi del tema, a un doppio criterio di verità: uno *interno* (fe-

³⁷ Cfr. E. Trias, *Porqué necesitamos la religión*, Plaza & Janés, Barcelona 2000.

deltà al fondatore e ai documenti fondativi, interpretati criticamente) e uno *esterno* (accordo ineludibile con le esigenze etiche)? Forse non sarebbero ugualmente 'vere' una religione che favorisse e difendesse i diritti umani e una che non lo facesse. Né potrebbero vantare un ugual grado di verità una religione che sottoponesse il suo lascito originario al rigore dell'analisi storico-critica e una che si appellasse a un'autorità divina diretta, inaccessibile alla critica³⁸.

Un punto di importanza cruciale su cui soffermarsi è il seguente: se si impone a Dio il silenzio, se si consuma la separazione tra la religione e Dio, quale istanza potrebbe colmare il 'desiderio radicale' di 'salvezza', così presente nella storia delle religioni? Affideremo i nostri morti all'estetica? O alla religione senza Dio? La scommessa sulla non frustrazione definitiva di questo desiderio, su un senso finale dell'esistenza, costituisce anche il nerbo di molte filosofie. Sono molte, e molto nobili, le pagine che la filosofia ha consacrato a postulare un finale felice per la vita degli esseri umani.

Ma, senza Dio, l'unico finale possibile sono le «palate di terra» che qualcuno getterà sulle nostre spoglie e che velavano la speranza di Bloch. Se ci si congeda da noi a suoni di musica, non sarà la musica a salvarci. In altri termini, la salvezza che essa ci offre non è la 'salvezza radicale' invocata dagli esseri umani e annunciata dalle loro religioni. Il «trascendere senza trascendenza» di Bloch ha un termine: la morte. I cadaveri non hanno nulla da trascendere. Nella sua accezione forte, nella sua radicalità ultima, la salvezza ha a che vedere con il destino finale dell'essere umano, quindi con la possibilità che la morte non lo riduca a nulla. Parlare di salvezza significa iscrivere la morte in un quadro di drammaticità non assoluta. Impresa impossibile, credo, se non ci si appella alla Trascendenza con la maiuscola, cioè a Dio. Unamuno racconta il suo incontro con un contadino che gli assicura che un Dio che non resuscita i morti non serve a nulla.

La salvezza quindi è una promessa di futuro, di indole escatologica, che non resiste ad alcuna verifica storica. Non è databile né verificabile. Si capisce il disagio della filosofia di fronte a essa. La grande maggioranza dei suoi dizionari non includono il termine. Anzi, negli anni settanta, dominati dalla febbre della secolarizzazione, ci furono teologi che rimpiazzarono «la salvezza dell'uomo» con «il bene dell'uomo». Consideravano il concetto di salvezza gravato da un'aura eccessivamente sacrale. Oggi simili scrupoli e una simile ignoranza ci sono lontani. La fenomenologia della religione avalla inequivocabilmente la centralità del termine «salvezza» nella storia delle religioni. La disperazione finirebbe per essere completamente vitto-

³⁸ Cfr. H. Küng, *Progetto di un'etica mondiale*, Rizzoli, Milano 1991.

riosa se, al di là della morte, non esistesse alcuna istanza capace di «ricomporre ciò che è scisso» (Benjamin), di offrire una «salvezza radicale».

Ha ragione Savater quando, in nome del suo ateismo, analizzando il libro di Vattimo *Credere di credere*, lamenta in esso la mancanza dei temi forti del cristianesimo, come la resurrezione dei morti. Sostiene che «se si deve credere [...] è questo e non qualche altra cosa più debole che vale la pena di credere»³⁹. Da tempo immemorabile molti esseri umani, non sapremo mai quanti, sembrano aver confidato nel fatto che i loro desideri più costitutivi ed essenziali conoscano un destino migliore di una forzata estinzione nel nulla. Non era solo Unamuno che resisteva all'idea che la vita si esaurisca in «una fatale processione di fantasmi, che vanno dal nulla al nulla».

Ci sono tuttavia altre voci che non conviene passare sotto silenzio. Lo stesso José Aranguren, cristiano eterodosso, credeva che le religioni non dovessero puntare tutto sulla carta della resurrezione. Per questo aspetto egli si riconosceva poco unamuniano, non gli importava la durata del suo 'io' tanto quanto a Unamuno. Lasciava la possibilità della resurrezione tra punti di sospensione. Si tratta di un'opzione altamente rispettabile e in accordo con la natura misteriosa dell'annuncio cristiano.

Tuttavia, al di là dei sempre rispettabili desideri personali, c'imbattiamo nella memoria delle vittime della barbarie umana. Se postuliamo la resurrezione, lo facciamo soprattutto in loro onore. A noi, nati in paesi e tempi di benessere materiale, può darsi che basti la vita presente, ma le vittime di Auschwitz e di tanti altri olocausti mancarono di ogni cosa. Qualcuno decise che erano materiale eliminabile, pura merce. Savater suole dire che l'importante non è che ci sia vita dopo la morte, ma che ce ne sia prima. D'accordo. Ma quando questo non accade è legittimo attaccarsi al 'dopo', fosse pure solo come gesticolazione impotente o come protesta testimoniale. Hegel scrisse che quando si insiste molto sul lato oscuro della vita è perché si desidera far finta di essere «buone persone» e di avere «buoni sentimenti». È possibile, benché non debba sempre essere così. L'insistenza sulla negatività può anche avere origine dal fermo convincimento che gli incartamenti delle vittime dell'ingiustizia non dovrebbero essere archiviati senza riparazione. Le origini giudeo-cristiane della fede nella resurrezione sembrano rendere evidente che questa era destinata solo ai martiri. Era il loro martirio che non poteva restare ingiustamente dimenticato. Si era in debito con loro, si doveva loro un'altra opportunità, offerta appunto dalla resurrezione. La credenza nella resurrezione è dunque un canto levato a una

³⁹ F. Savater, *Babelia*, "El País", 27 luglio 1996, p. 11.

giustizia finale che impedisca dimenticanze definitive. È il rifiuto del nulla come condizione finale.

Come non ricordare in questo contesto i versi di Heine? «E seguitiamo a domandare / di ora in ora / fino a che un pugno di terra / ci chiuda la bocca. / Ma è questa una risposta?».

Proprio perché questa non è una risposta, sorse la fede in Dio e negli dèi, sorsero le religioni con i loro libri sacri e i loro «uomini decisivi» (Jaspers), i templi, il culto dei morti, i cimiteri ben curati, le loro filosofie e teologie. Tutto in esse è rivolto verso nuove aurore, vite nuove e risanate, futuri luminosi, una generosa ricomposizione di quel che fu e cessò di essere, e nuovi inizi di vite troncate. La storia dell'umanità mostra che non siamo stati inclini alla rassegnazione.

Eliade ha approfondito le tradizioni di una tribù Arunta, gli Achilpa. Il loro dio, Numbakala, trasformò il tronco di un albero della gomma in un palo sacro. Lo unse di sangue, vi si arrampicò e ascese al cielo. Questo palo è per gli Achilpa una specie di asse cosmico. Tutta la vita gira intorno a esso. Lo portano con sé durante i loro spostamenti. È esso che permette di stare in comunicazione con il cielo in cui scomparve Numbakula. I problemi nascono se si rompe il palo, sopravviene allora la catastrofe. Secondo Eliade si assiste in certo modo alla «fine del mondo», alla regressione, al caos. Il mito racconta che «essendosi rotto una volta il palo sacro, la tribù intera fu presa dall'angoscia, i suoi membri andarono errando per un certo tempo e alla fine si sedettero a terra e si lasciarono morire»⁴⁰.

Questa storia può essere una testimonianza a favore di punti fissi, fedeltà, tradizioni, valori, pilastri solidi, pali orientatori. Per secoli questa funzione è stata svolta dalle religioni. È possibile che in forma non cosciente continui a essere ancora così. Forse una specie di 'religione invisibile' continua a muovere segretamente, più di quanto pensiamo, i fili dei comportamenti. Ma, se così non fosse, bisognerebbe cercare nuove fonti di energia spirituale. Senza pali sacri, senza grandi principi, senza simboli privilegiati, senza segni portatori di orientamenti vincolanti, non è possibile la vita sulla terra. Da sempre si è assegnata alla religione la funzione di segnalare limiti, di porre argini all'illimitata capacità umana di trasgredire. C'è timore di una trasgressione estesa, egoista, disconoscitrice del limite. Di nuovo: se la religione mancasse ormai di autorità per compiere questa funzione regolatrice, occorrerebbe orientare la ricerca verso altre fonti.

Queste "Conferenze Aranguren" pretendevano solo di spezzare una lancia a favore di un concetto forte di religione che non rifugga dal disagio filosofico di affrontare il problema di Dio e di interrogarsi sul destino finale

⁴⁰ M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1967.

degli esseri umani dopo la morte. L'Occidente è abituato alla dismisura di tali domande. Le religioni monoteiste che gli sono toccate in sorte sono un permanente andare e venire da Dio all'uomo. Sembra perciò legittimo e persino obbligatorio chiederci, come abbiamo fatto, a che tipo di religione darebbe luogo l'assunzione della morte di Dio e l'estinzione delle grandi domande che a lui sono collegate. Saremmo di fronte a una religione della fuga, occupata maggiormente ad abbellire l'immanenza che a porre domande sulla trascendenza. In ultima analisi una religione della cura di sé, estetizzante e ben conciliata con quasi tutto.

Nel 1931, di ritorno da un prolungato soggiorno negli Stati Uniti, Bonhoeffer, che allora aveva solo venticinque anni, confessava a un amico il desiderio di visitare l'India per vedere se «da lì viene la grande soluzione». Riteneva che in Europa si fosse già verificata la grande morte del cristianesimo» (*das große Sterben des Christentums*)⁴¹.

Non pare probabile che l'Europa possa diventare, dal punto di vista religioso, una specie di succursale dell'Oriente. La storia monoteista pesa molto. Né dall'India, né da alcun altro luogo può venire la «grande soluzione». In primo luogo, perché la grande soluzione non esiste. Dall'India, e da altre latitudini, verranno, anzi sono già venuti, impulsi, integrazioni, correzioni di unilateralità. In secondo luogo, perché la soluzione dovrà essere europea. E pertanto culturalmente monoteista e prevalentemente cristiana.

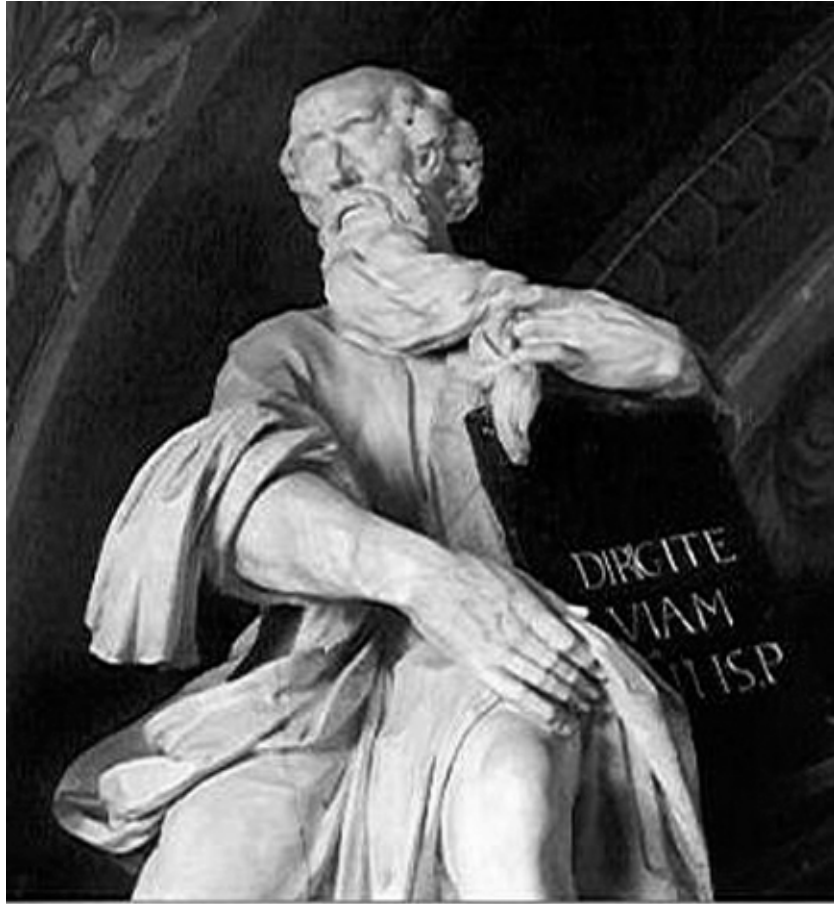
Con questa posizione sembra esser d'accordo Jürgen Habermas:

Il cristianesimo rappresenta per l'autocomprensione normativa della modernità non solo una forma precorritrice o un catalizzatore. L'universalismo egualitario, da dove procedono le idee di libertà e di convivenza solidale, come quelle di forma di vita autonoma e di emancipazione morale della coscienza individuale, diritti umani e democrazia, è direttamente un'eredità dell'etica ebraica della giustizia e dell'etica cristiana dell'amore. Sostanzialmente inalterata, quest'eredità è stata assimilata in maniera critica e interpretata di nuovo. Qualsiasi altra cosa sarebbe chiacchiericcio postmoderno⁴².

È quindi molto ciò che L'Europa ha ereditato dal giudaismo e dal cristianesimo. Ma non si è mai obbligati ad accettare le eredità nella loro integrità. Habermas rinuncia all'eredità escatologica, quella a cui la mia esposizione ha voluto prestare maggiore attenzione. Senza di essa, credo, il cristianesimo subisce una mutilazione essenziale.

⁴¹ Cfr. H. Zahmt, *Gott kann nicht sterben*, Deutscher Bücherbund, Stuttgart 1979, p. 113.

⁴² Cfr. J. Habermas, *Israele o Atene*, in *Tempo di passaggi*, Feltrinelli, Milano 2004. Dello stesso Habermas si veda pure *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2008.



Isaia



Buddha



Commenti

Ferruccio Andolfi
(Università di Parma)

Manuel Fraijó, uno studioso che ha dedicato tutta la sua vita a interpretare i fenomeni religiosi, ci pone di fronte all'interrogativo se sia possibile una religione senza Dio. Uno dei pregi del suo saggio è di affrontare la questione in un'ampia cornice storica. Questo approccio lo porta a concludere che da una epoca di lunghissima durata in cui i due termini sono apparsi inseparabili si è passati, in tempi relativamente recenti – cioè approssimativamente dal primo Ottocento, con la nascita della teologia liberale – a una diversa intuizione del mondo, che ha reso possibile una modalità di essere religiosi fino ad allora quasi sconosciuta. L'esistenza di Dio, con tutto l'armamentario delle 'prove' addotte a suo sostegno, non viene più considerata essenziale. Il rapporto degli individui, di ciascun individuo, all'Assoluto, comunque interpretato, acquista la dignità di una legittima posizione religiosa. La fede non ha più un significato univoco: i credenti in dio, che occupavano l'intero campo del religioso, si affiancano e si confrontano con credenti in espressioni variegiate del 'divino' o del 'sacro'. William James (che Fraijó richiama) ci ha dato una mappa di queste molteplici forme di religiosità, cercando di definire i tratti dell'atteggiamento religioso, al di là del referente 'oggettivo' a cui esso di volta in volta si ricollega. Ma l'Ottocento è anche il secolo in cui compaiono, su una base illuministica, le forme più radicali di critica della religione, che fanno dipendere il progresso dell'umanità e l'uscita da ogni forma di 'alienazione' proprio dall'abbandono di ogni credenza.

La critica parte tuttavia dal presupposto che l'essenza della religione risieda nell'assunto di un dio onnipotente, che assicura salvezza e felicità, nella forma dell'immortalità personale. Con l'altra posizione, quella che potremmo chiamare 'monista', non si confronta o, se lo fa, è per negare che abbia una propria consistenza. Il sentimento religioso, argomenta Feuerbach, uno degli esponenti più illustri di questa critica, non è altro che il sentimento *tout court*, e quindi la verità di ogni teismo o panteismo va riposta nell'antropologia, cioè in un'affermazione della essenzialità dell'uomo e della natura e della loro relazione. L'etica, che regola appunto i rap-

porti tra gli uomini e degli uomini con la natura, ha le credenziali per soppiantare la religione. La pretesa dell'etica di sostituirsi alla religione resta un elemento costante nella tradizione del pensiero laico, che contesta la 'fondamentalità' e insuperabilità dello stesso bisogno religioso. È questa la terza principale opzione che riscontriamo, ancora ben presente e combattiva nel dibattito contemporaneo in tema di religione, accanto alle due già richiamate della fede in Dio e dell'ammissione di una diffusa religiosità dell'esperienza, che qualcuno, per esempio Ronald Dworkin, ha caratterizzato anche come «ateismo religioso» o «devoto».

Perché mi preme seguire Fraijó nel suo percorso storico attraverso la successione delle credenze? Perché sono convinto che alcuni cambiamenti di prospettiva sono irreversibili e che quindi una certa semplificazione di un problema così complesso possa derivare dall'esclusione delle strategie religiose che hanno perso plausibilità. Così la fede in un Dio costruito a misura dell'uomo sembra aver esaurito, in linea di principio almeno, la sua forza di attrazione. Troppi argomenti si sono accumulati contro i meccanismi proiettivi che intervengono a crearlo. Di questo Dio si può dire davvero che sia 'morto', senza che l'annuncio faccia più scalpore, per quanto numerose possano essere le persone che ancora ne avvertono il bisogno. Per loro, certamente, esso resta una realtà vitale che produce effetti positivi e sarebbe, dunque, una ben sciocca intolleranza pretendere che se ne liberino. Una certa alleanza sembra anzi possibile, e prima ancora una comprensione, tra questi uomini di fede e coloro che con maggior disincanto si sono adattati a vivere la religiosità in altre forme. Si trovano sullo stesso fronte sia nel soccorso dell'umanità indigente come nella 'lotta' contro i negatori 'materialisti' di dimensioni della vita non riportabili a parametri 'scientifici'. Naturalmente il quadro delle 'alleanze' è mobile: gli atei devoti potranno sempre trovare momenti d'intesa con i loro avversari illuministi tutte le volte che si tratti di contrastare l'intolleranza dei fondamentalisti religiosi.

Ma vorrei uscire da questo quadro un po' militaresco delle relazioni tra fazioni religiose (e irreligiose) per concentrarmi su un paio di questioni teoriche relative alla qualità dell'atteggiamento religioso in quanto elemento strutturale della natura umana. Un altro punto che ritengo acquisito, infatti, è che nel trattare la questione della religione si debba sempre partire da un'analisi antropologica e psicologica (per questa dichiarazione otterrò il plauso dei non credenti e susciterò invece qualche dubbio nei credenti, che mi consideravano ormai tutto dalla loro parte). La tesi che vorrei sostenere è che l'unica trincea (ancora una metafora militaresca) da cui la religione appare difendibile è appunto quella di una ricognizione di ciò che fa parte sostanziale della natura umana. Non sono poi tanto originale. Già Schleier-

macher, nei suoi *Discorsi* (1799), fece qualcosa del genere e proprio per questa sua vena 'apologetica' si attirò i rimproveri di un teologo fondamentalista come Karl Barth.

Ora appunto la domanda centrale è: c'è un'attitudine nella natura umana che può trovare sviluppo solo nella dimensione religiosa dell'esperienza e che non può essere soddisfatta dall'impegno in altre forme di attività, ad esempio nell'agire etico? Gli autori a cui Fraijó attribuisce la responsabilità del passaggio dal primato di Dio a quello della religione hanno dato indicazioni preziose proprio su questo punto.

La religione per loro rimanda in primo luogo a un atteggiamento, relativamente passivo, di accettazione del mondo. In esso l'uomo si trova in una posizione di solitudine, di silenzio, di contemplazione e di ascolto, anche se non di acquiescenza, piuttosto che di intervento sulla realtà secondo le modalità dell'*homo faber* e dell'uomo morale. La riduzione minacciata della religione ad etica impedirebbe proprio l'esplicazione di questa capacità.

Ma questa modalità di reazione al mondo non potrebbe essere solo una variante dell'etica? Che ragione c'è di ricorrere al linguaggio della religione? In effetti i saggi stoici non hanno proposto qualcosa del genere? James ha rimarcato «la tremenda differenza emotiva e pratica» che corre tra «la stoica rassegnazione alla necessità» e «l'appassionata felicità dei santi cristiani». In un caso «la moralità pura e semplice accetta la legge dell'intero che trova dominante», mentre per la religione «il servizio all'Altissimo non è mai sentito come un giogo» ed è esercitato con «uno spirito di serena accoglienza» (*Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Morcelliana, Brescia 1998, p. 55 ss.). Per quante trasformazioni possa subire la fede religiosa nella sua evoluzione sembra che questo tratto permanga a caratterizzarla come una sorta di dimensione 'trascendentale' che attiene alla natura umana nella ricchezza delle sue espressioni. Lo stato di grazia dell'accettazione è il felice punto d'arrivo di un percorso che parte dal riconoscimento della propria finitezza, magari trasfigurata luteranamente in «peccaminosità». La buona ragione per dare a queste dinamiche una caratterizzazione religiosa piuttosto che semplicemente etica o 'spirituale' è essenzialmente storica. Sono state (e a volte sono anche ora) le religioni a gettar luce su questi tratti della natura umana, al punto che tuttora non è raro che persone prive di qualsivoglia formazione e cultura religiosa ne abbiano una scarsa avvertenza. Non mi avventurerei a fare previsioni su quel che accadrà in futuro, quando intere generazioni saranno cresciute in un clima culturale essenzialmente non religioso.

Di più: nel contagio con l'attitudine religiosa la stessa moralità può essere modificata nel suo orientamento, fino a perdere o ad attenuare il suo

universalismo astratto per diventare espressiva della 'legge individuale' di ogni singola vita. L'uomo religioso (e quello etico che si trovi in sintonia con esso) è così appunto un essere che si pone in contatto con le proprie esigenze vitali più profonde ed accentra le proprie energie attorno ad esse. La 'serietà' del suo animo deriva appunto dalla ricerca di un simile contatto. Gli sviluppi etici di questo segno sono stati messi in moto da pensatori profondamente religiosi anche se non riconducibili ad alcuna ortodossia.

La giustificazione puramente teorica dell'esistenza a sé degli oggetti religiosi non è decisiva per un uomo così orientato. Il valore di verità della realtà a cui fa appello non rappresenta il cuore del suo atteggiamento, nonostante la forza con cui può accadere che lo rivendichi. Questa relativa irrilevanza della oggettività del valore – qui mi rendo conto di scostarmi da alcuni degli stessi autori che ho preso per guida – permette di pensare un'evoluzione della religione compatibile con le insidiose istanze della soggettività secolare, ed anche di stabilire un ponte tra credenti e non credenti. O meglio, la verità viene ricompresa all'interno di un processo pragmatico che ha al centro l'espressione della propria autenticità e la ricerca della salvezza e della felicità propria e altrui. Una ricerca che può essere più o meno serena o melanconica a seconda che a intraprenderla sia uno spirito «sano» o «malato», per riprendere le categorie usate, non senza qualche ironia, da James.

Con questo riferimento alla salvezza vorrei tornare conclusivamente a uno dei punti più alti ma insieme più deboli della proposta di Fraijó. Egli ritiene che ci siano alla fine buone ragioni, dopo aver abbandonato Dio per la religione, di tornare ad affidarsi a lui. La ragione più seria, a suo giudizio, è che non possiamo accettare che il destino di coloro che dalla vita hanno ricevuto colpi irreparabili si compia senza alcun risarcimento. Con ciò egli fa valere un'esigenza appunto di «salvezza». Ma la salvezza, mi sentirei di obiettare, è solo il polo necessario del nostro orientamento vitale, in quanto siamo e riconosciamo di essere «derelitti», e niente e nessuno è in grado di garantircela, come accadeva quando il finalismo della natura ci sembrava ovvio. Proprio perché i «sommersi» sono definitivamente esclusi da ogni risarcimento, è così orribile e senza rimedio privare i nostri simili delle risorse che gli rendano la vita accettabile e piena di qualche grazia.

Victoria Camps
(Universidad Autónoma de Barcelona)

Da quando si è cominciato a riflettere sul processo di secolarizzazione in Occidente non sono mancate voci dirette a conciliare credenti e non credenti, con l'intenzione di considerare ciò che gli uni e gli altri sono disposti a condividere sull'insieme di credenze che originariamente furono monopolio della religione. Negli anni sessanta del secolo scorso, i cosiddetti «teologi radicali» o anche «teologi della morte di Dio» rafforzarono pienamente questa tendenza con la smania di eliminare dalla teologia tutto ciò che, in un modo o nell'altro, disturbava l'incontro tra credenti e non credenti. Era un tentativo di conciliazione, ma soprattutto uno sforzo di ridurre la fede religiosa a termini minimi che la rendessero meno anacronistica e più comprensibile per coloro che non si ritenevano capaci di restare nei confini dell'ortodossia religiosa. Stiamo parlando quasi esclusivamente del cristianesimo, e specialmente del cristianesimo protestante, sempre maggiormente disposto ad aprirsi a interpretazioni nuove dei contenuti della fede.

Ronald Dworkin ci ha sorpreso con un libricino postumo che, sotto il titolo *Religion Without God*, svolge una serie di argomenti per mostrare che teisti e atei condividono più di quanto si tende abitualmente a pensare. Dico che *ci ha sorpreso* perché la religione non è stata proprio uno dei temi a cui si è consacrato, benché si sia sempre occupato della discrepanza insanabile che si nota nelle democrazie attuali a proposito di certe questioni etiche, una discrepanza che rende manifesta la impossibilità di conciliare le dottrine religiose e le credenze degli atei. Il suo fortunato saggio *Life's Dominion* divenne subito una lettura imprescindibile per la riflessione su tre temi che non hanno cessato di essere discussi in bioetica: l'aborto, l'eutanasia e l'incapacità mentale. Sullo sfondo della discussione s'incontra l'eterna domanda circa l'universalità dei valori morali e il loro fondamento, come pure la necessità di scoprire che cos'hanno in comune le varie ideologie o semplicemente le credenze che confluiscono nelle società democratiche. Detto in altro modo, come far sì che posizioni radicalmente antagonistiche aderiscano a progetti normativi che possano essere accettati da tutti.

La tesi di Dworkin è forte: non è necessario credere in Dio per essere religiosi. Egli pensa che l'atteggiamento religioso sia «qualcosa di più profondo» della fede in Dio, qualcosa che condividono sia i teisti che gli atei. Il suo riferimento è Einstein, un uomo religioso ma ateo, che si riferisce all'universo come a qualcosa di «impenetrabile per noi», ma che esiste real-

mente e per di più è bello. Questa sensazione di qualcosa di ammirevole, che ispira rispetto e a volte timore, è per Dworkin una sensazione profondamente religiosa. Una sensazione che, aggiungerei, ci ricorda la celeberrima frase con cui Kant comincia la parte conclusiva della sua *Metafisica dei costumi*: «Due cose riempiono il mio animo di ammirazione e rispetto: il cielo stellato sopra di me e la legge morale nel mio cuore». Analogamente egli ricorda il Wittgenstein della *Lecture on Ethics*, dove questi stabilisce un'analogia tra etica e religione intendendo per religione il sentimento di sentirsi in salvo o l'esperienza di stupore dinanzi all'esistenza del mondo. Né Kant né Wittgenstein pensano la legge morale come qualcosa di empirico, e nemmeno la pensano come un semplice comandamento divino, bensì come qualcosa di intrinseco alla condizione umana che vive o fronteggia il mistero. Qualcosa che, come il medesimo Dworkin riconosce, rimanda alla visione che William James ha dell'esperienza religiosa: «La religione aggiunge alla vita un incanto che non è razionale né logicamente deducibile da alcun'altra cosa».

Mi interessa specialmente la relazione tra una religione senza Dio e l'esperienza morale. Ad essa allude espressamente Dworkin quando afferma che l'atteggiamento religioso consiste, per prima cosa, nella considerazione del mondo come qualcosa di sublime e degno di ammirazione, e, in secondo luogo, nel sentire che ciascuno è responsabile di vivere bene e di fare della propria vita qualcosa che abbia successo. Nel separare i giudizi di valore dalla fede in Dio, Dworkin non fa che sottoscrivere qualcosa che in filosofia non è nuovo: valori e fatti appartengono a sfere distinte. Per spiegarlo, lo stesso Dworkin rinvia al «principio di Hume», che poi sfociò nella celebre «fallacia naturalista». Effettivamente, come spiegò Hume, il fatto che qualcuno soffra non genera di per sé il dovere di accorrere in suo aiuto. Deve darsi un principio indipendente, il principio che indica che abbiamo l'obbligo di alleviare o prevenire la sofferenza, perché si produca il passaggio dai fatti alla prescrizione morale. Neppure – aggiungerà Dworkin – la distinzione tra il bene e il male può dirsi che derivi da quello che Dio decide. Dio potrà mandare i peccatori all'inferno e far sì che la vita degli umani si attenga ai comandamenti morali, ma ciò tuttavia è qualcosa di diverso dall'affermare che i comandamenti divini sono doveri morali obiettivamente, per se stessi. Anche nel caso in cui si creda all'esistenza di Dio, bisogna dire che essa giustifica certe convinzioni normative solo se c'è un principio o un fondamento, al di là del comandamento espresso, che spieghi perché si accetta questo comandamento.

L'equiparazione tra i fatti nudi e puri e l'esistenza di Dio come un fatto ulteriore – di un essere che impone un comandamento morale – è da mettere in relazione con un'altra tesi difesa da Dworkin, cioè che, per il

credente, la credenza nell'esistenza di Dio rinvia a un fatto scientifico, come pure la credenza nel fatto che Dio creò il mondo e che vi sia un'altra vita oltre la morte. Nell'eliminare Dio dal mistero che avvolge l'universo e nel considerare che la morale deve dar conto di se stessa, Dworkin pensa di aver posto le basi per conciliare il teista e l'ateo, affermando che gli atei possono accettare i teisti come compagni delle loro ambizioni religiose più profonde e i teisti possono accettare che gli atei abbiano gli stessi loro fondamenti per le loro convinzioni morali e politiche. Gli uni e gli altri si trovano d'accordo nel ritenere che ciò che ora intendono come una spaccatura intransitabile è solo un disaccordo 'scientifico', privo di implicazioni morali e politiche.

Condivido con Dworkin – e con altri filosofi come Rawls – l'idea che una delle difficoltà per conciliare credenti e non credenti in decisioni normative che toccano la ragion pubblica sta nell'attaccarsi a quelle che Rawls chiama «dottrine comprensive», tra le quali bisognerebbe includere la fede in Dio. Non credo, tuttavia, che le discrepanze diminuiscano con la proposta di Dworkin. Da una parte, chiamare «atteggiamento religioso» lo stupore di fronte all'universo e alla ricerca del senso morale è eccessivo e crea confusione su ciò che debba intendersi per religione. D'altra parte, distinguere le persone tra teisti e atei è ben lungi dall'essere una distinzione reale. Nelle società secolarizzate esistono, certamente, atei militanti e teisti dogmatici per i quali la legge morale si basa unicamente su una dottrina ecclesiastica precisa. Ma esiste anche un'ampia gamma di credenti che, in un modo o l'altro, hanno adattato la fede religiosa alla loro misura e che, in materia di morale, condividono molti punti di partenza con agnostici e atei. Ovviamente, l'essere umano possiede una dimensione spirituale che suscita in lui dubbi e lo induce a trascendere in qualche modo l'ambito del materiale e dell'empirico. Ma è una dimensione che io chiamerei *spirituale*, e non *religiosa*. Ho sostenuto in varie occasioni e scritti che, a mio giudizio, in un mondo secolarizzato, la dimensione di trascendenza di cui l'essere umano ha bisogno, si radica nell'esperienza etica o morale: l'incontro con l'altro, il riconoscimento della dignità di ogni essere umano, l'obbligo del mutuo rispetto e della lotta per un mondo più equo. Questa esperienza è condivisa da molti credenti; lo è sicuramente da quelli che prescindono dai dogmi ecclesiastici e dall'ortodossia morale. Perfino sui temi più conflittuali come il diritto a morire, non è raro trovare punti comuni tra credenti e non credenti. In proposito mantengono posizioni inflessibili solo quei credenti che professano posizioni fondamentaliste, come quella della non disponibilità della vita umana. A mio modo di vedere, la differenza di base tra una morale religiosa e una morale laica sta nel fatto che la prima tende a fondare i doveri nella fede in un Dio che detta le norme che devono essere

osservate; la morale laica si basa anch'essa su credenze, che però non hanno affatto bisogno dell'esistenza divina, quali la fede nella dignità umana o nel valore della giustizia o del rispetto reciproco. Ma credenze laiche si trovano anche nelle concezioni morali di molti credenti che non esigono l'esistenza di un Dio per sentirsi impegnati con l'ingiustizia e la sofferenza. Solo una fede dogmatica da cui derivino norme morali inflessibili separa e rende impossibile la conciliazione tra il teista e l'ateo. Gli universali della morale non sono tali per la loro provenienza religiosa: è esattamente il contrario. Concordo con Bertrand Russell, quando scrisse che in nessuno degli svariati paesi che visitò gli rivolsero domande sulla sua religione; ma in nessuno di essi gli permisero di ammazzare, rubare, mentire o commettere abusi sessuali

In definitiva, dunque, vedo possibile e salutare un'etica senza Dio, etica che tuttavia non esclude una fede debole nella divinità, debole nel senso che non predetermina un'unica interpretazione dei comandamenti divini. Questa fede è ciò che distingue il credente religioso dal credente laico. Che entrambi i credenti condividano certe credenze morali non è, a mio giudizio, una ragione sufficiente per unire tutti sotto l'etichetta di *religiosi*. Non c'è dubbio che l'autentica secolarizzazione non è niente di diverso dalla dichiarazione della morte di Dio e, con lui, delle religioni monoteiste. È la constatazione, a sua volta, che l'uomo si trova solo di fronte al mistero della vita e alla realtà della morte. E che, malgrado tutto, vede come parte del proprio essere la scissione tra un essere e un dover essere. Affronta questa scissione a partire dal nichilismo o dalla speranza, ma non gli è dato ignorarla senza rinunciare alla propria condizione umana. Questa coscienza è una coscienza religiosa? Siamo di fronte a una *estetizzazione* melanconica della religione, come dice Manuel Fraijó rinviano a Schleiermacher? Temo di sì, che non ci resti che assumere questa «trascendenza senza Trascendenza», che permette solo di scrivere la speranza con la minuscola.

Adriano Fabris
(Università di Pisa)

Una situazione complicata. Ha ragione Manuel Fraijó a mettere a fuoco, per le sue *Conferenze Aranguren*, il tema della «religione senza Dio». E ha ragione pure a farlo corredando consapevolmente quest'espressione con un punto interrogativo. Il tema infatti è di grande attualità. Non solo: è una questione controversa, come mostra Fraijó nella sua dotta ricostruzione storica, sia nel passato che nel presente. E dunque vale la pena di domandarsi quale spazio può avere la religione nel nostro tempo, se ancora ne può avere, in quale forma lo può avere.

Ma andiamo con ordine. Il tema, ho detto, è all'ordine del giorno. Una ben radicata tendenza del presente, quale si manifesta ad esempio nei fondamentalismi religiosi, vede proprio nella messa fra parentesi di Dio, a favore dei modi umani in cui Dio stesso si è rivelato, una modalità alquanto diffusa di vivere oggi l'esperienza religiosa. I fondamentalismi non comportano infatti solamente l'affermazione di un Dio intransigente, che non lascia spazio all'essere umano e che chiede solo assoluta obbedienza. Essi instaurano soprattutto un'immediata relazione tra Dio e l'essere umano, a seguito della quale Dio si risolve senza residui nell'immagine che di lui gli uomini hanno elaborato. A dispetto dell'apparente e reiterata affermazione dell'indisponibilità divina, infatti, il fondamentalista sacralizza un certo testo, specifici atti, un particolare annuncio: che risultano comunque tutti, nei modi in cui sono formulati, espressioni umane.

Tale situazione richiede dunque guardiani, non già interpreti. Dio, come dicevo, collassa nelle parole che gli si attribuiscono – sempre umane, troppo umane – e si perde nell'essere mortale che le ripete. Da questo punto di vista il fondamentalismo è davvero la celebrazione della morte di Dio nella religione: dal momento che l'interpretazione letterale appiattisce Dio nelle parole e nei riti umani; dal momento che la voce del profeta finisce per sostituire la voce divina.

Oggi però il quadro che abbiamo davanti non si limita a questa sostituzione di Dio con la religione, di cui anche i fondamentalismi sono un sintomo. E neppure, nella nostra epoca, assistiamo solamente a una reiterata, e sempre più stanca, proclamazione della morte di Dio. Oggi ci troviamo di fronte, nel contempo, anche a un percorso inverso. Da varie parti, per lo più su di un versante filosofico e teologico, viene celebrata piuttosto la morte della religione e di quell'immagine del divino che proprio nella religione viene bensì onorata, ma anche ingabbiata. Può dunque sorgere

l'idea di un Dio che è al di là di ogni religione. Tornano alla memoria non solo le riflessioni del Cusano, a cui pure Fraijó si riferisce, ma anche tutta una tradizione di pensiero che va dal *Masnavi* di Rūmī a Lessing fino a John Hick: nella quale Dio è sempre oltre le rappresentazioni, anche religiose, che gli uomini si fanno di lui.

Un ennesimo esempio in tal senso è offerto dalla recente proposta di «ana-teismo» avanzata da Richard Kearney. In un suo libro (*Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, Fazi, Roma 2012) il filosofo irlandese afferma che «l'assoluto richiede il pluralismo per evitare l'assolutismo». La religione stessa va dunque declinata al plurale. Ma non per esaltare la molteplicità delle sue concrete espressioni, bensì per superarle. La religione si configura infatti, ai fini dell'attingimento di un Dio vero, più che altro come un ostacolo. E così il Dio delle religioni può essere tranquillamente abbandonato. Addirittura fatto morire. Anzi, come viene detto: «Dio deve morire perché Dio possa rinascere, ana-teisticamente».

Le religioni e l'approccio antropologico. Non stupisce, dunque, la riflessione di Fraijó sulla religione senza Dio. Semmai essa va integrata: posto che voglia essere uno specchio fedele del modo in cui l'esperienza religiosa viene vissuta nel presente. Ma l'approfondimento più serio deve riguardare il motivo di fondo per cui oggi, più che nel passato, è possibile prendere congedo da Dio a favore di un ritorno delle religioni. Non basta infatti segnalare questo dato di fatto, che smentisce peraltro un utilizzo ideologico della tesi del secolarismo compiuto. Bisogna comprendere di che cosa esso è espressione. Va messa in luce, in altre parole, la struttura di pensiero che viene qui a manifestarsi.

Potremmo dire, in maniera un po' schematica, che il ritorno delle religioni è il risultato di un approccio esclusivamente antropologico al problema di Dio. E soprattutto che lo è l'eclissarsi di Dio nella religione. È infatti solo da un punto di vista antropologico che una religione può prendere il posto di Dio: come accade in quella forma di *Pfaffentum* (*clericalismo*) di cui Kant parla nel quarto capitolo della sua *Religione entro i limiti della semplice ragione*.

Lo mostra con chiarezza anche la ricostruzione di Fraijó. La religione sarebbe bensì una relazione: secondo l'etimologia che già Lattanzio offriva del vocabolo *religio*, collegandolo all'atto del *religare* e all'istituzione di un *religamen* (*Divinae institutiones*, IV, 28). Ma si tratterebbe di una relazione pensata in maniera unilaterale. La religione, certo, è espressione e sviluppo di una relazione fra uomo e Dio. È la dimensione in cui hanno luogo atti ben precisi. Ma la domanda è chi compie questi atti, chi ha l'iniziativa. Il problema è il modo in cui la relazione religiosa viene a essere realizzata.

Se infatti, come avviene a partire dall'età moderna, al centro di ogni rapporto c'è l'essere umano, allora necessariamente Dio è pensato e gestito a misura umana. Le religioni altro non sono che i modi in cui ciò concretamente avviene. Ecco perché, nell'epoca della morte di Dio, Dio può sopravvivere solo all'interno di un culto religioso e grazie a esso. Ma sono gli esseri umani, appunto, a farlo sopravvivere.

Di conseguenza l'umanismo – cioè, come viene normalmente inteso il concetto, la rivendicazione del ruolo centrale e istitutivo svolto dall'essere umano nei confronti di ogni forma di alterità, nella misura in cui il rapporto con quest'alterità dipende appunto da un'iniziativa umana – potrebbe coniugarsi solo con l'esistenza di una religione. Posto che non ritenesse di doverti rinunciare. Non si coniugherebbe, comunque, con la presenza di Dio. A meno che non si trattasse di quel Dio che è funzionale solo al culto. A meno che non fosse un Dio fatto a immagine e somiglianza dell'uomo: espressione del narcisismo di quest'ultimo.

Religione senza Dio o Dio senza religione? Ci troviamo dunque di fronte a un bivio. O rinunciamo a Dio e appaghiamo il nostro desiderio di una dimensione che salva per mezzo della via mondana offerta da una religione; oppure affermiamo la costante e irriducibile 'ulteriorità' divina, a scapito però della rivendicazione – per l'età moderna irrinunciabile – della centralità dell'essere umano. In una parola: *aut homo aut Deus*.

L'età iper-moderna, più che post-moderna, nella quale viviamo, ha in effetti già scelto. E ha rinunciato a Dio. Nel caso restassero ancora sussulti di trascendenza o esigenze di salvezza è possibile appagarli grazie al potere delle nuove tecnologie: che nel virtuale sono in grado di produrre davvero un 'altro mondo' e che introducono l'utopia del transumano. Nell'età iper-moderna, infatti, l'uomo è Dio all'uomo.

E tuttavia l'alternativa secca che ho delineato e a cui ci conduce la mentalità moderna – o un uomo senza Dio, o un Dio senza l'uomo – non corrisponde alla realtà della nostra esperienza. Oggi spazio per il divino, e per il legame religioso, c'è ancora. Ma non nel fondamentalismo. E neppure negli interstizi residuali lasciati dalle provvisorie carenze dello sviluppo scientifico.

Spazio per il divino c'è nell'imprevedibile: in ciò che non può affatto essere anticipato. E senza ciò che ci può sorprendere non c'è esperienza, non c'è scienza. Spazio per il divino c'è nell'incontrollabile: in ciò che non rientra nel dominio dell'essere umano. Neppure se questo dominio si esercita attraverso tecnologie potenti, perché queste sono incapaci di governare i propri effetti collaterali.

Non si tratta di mettere l'accento, ancora una volta, sull'incapacità umana o sui limiti del conoscere. Si tratta di cogliere ciò che precede l'esercizio

del potere e del sapere, e che ne costituisce lo sfondo. Si tratta di relazionarsi a esso: a ciò che Rudolf Otto aveva chiamato *mysterium tremendum*.

Si riapre dunque la possibilità di una religione. Ma a patto d'intendere la relazione religiosa in maniera corretta. Cioè come una relazione vera.

Relazione vera è quella in cui i termini non vengono assorbiti l'uno nell'altro e nemmeno restano come tali irriducibili. È invece quella in cui il legame mantiene, promuove ed esalta le diversità, senza che in ciò si produca una rottura. Non c'è infatti solo una trascendenza di Dio – del Dio delle tradizioni monoteistiche – rispetto all'uomo. Anche l'uomo, proprio perché «a immagine e somiglianza» di Dio, lo trascende. Ciascuno dei due è mistero per l'altro: come prova l'esistenza del male. Ma lo è all'interno di una relazione reciproca.

Insomma: solo all'interno di questa mutua trascendenza di umano e divino può esser fatta esperienza sia di Dio che dell'uomo. Solo nello spazio aperto da questa relazione vera può continuare a esistere una religione. L'alternativa fra un Dio senza religione e una religione senza Dio va sostituita dunque dall'idea di un Dio religioso e dalla prospettiva di una religione divina. Qui la relazione viene prima degli individui. E realizza nuove forme di esperienza.

Eugenio Lecaldano
(Università “La Sapienza” di Roma)

L'articolo di Manuel Fraijó, *Religione senza Dio?*, è una densa riflessione che aiuta a porsi non solo l'interrogativo se «è possibile una religione senza Dio» ma anche quello – che interesserà da vicino atei convinti e società secolarizzate – se «si può fare completamente a meno della religione». Nell'articolo mi sembra si argomenti che effettivamente è possibile una religione senza Dio, ma che tutto sommato sia insostituibile una religione che cerchi di mantenere uno spazio per il Dio cristiano, sia pure rivisitato rispetto a quello riconoscibile nelle teologie tradizionali. Non mi sembra sia sottoscrivibile la risposta di Fraijó, anche se credo che le argomentazioni a cui egli ricorre, oltre che fornire una significativa ricostruzione dei dibattiti centrali della filosofia della religione nell'epoca moderna e contemporanea, possono essere di aiuto per impostare una riflessione lungo le linee diverse sulle quali mi incamminerei. Il contributo principale del saggio di Fraijó sta nella delineazione di cosa può volere dire impostare una religione senza Dio dall'interno di una elaborazione teologica che invece muove accettando Dio. In questo quadro, il processo che Fraijó delinea è quello di un progressivo indebolimento della figura di Dio e della sua presenza, con il riconoscimento, da parte degli stessi teologi, di una sorta di «eclisse di Dio», che così Fraijó caratterizza con efficacia:

Ma è certo che, a parte i desideri, nulla e nessuno può assicurare che Dio esista. Dio manca oramai di detrattori ostinati come di difensori accalorati. La sua egemonia di una volta ha cominciato a declinare. Sarebbe ozioso applicare il verbo 'dimostrare' alla sua esistenza come alla sua non esistenza. Si è fatto un grande silenzio intorno a lui (*supra*, p. 17).

Ma poi, proprio a proposito del concetto di religione, Fraijó mantiene una continuità con il concetto presente nei monoteismi, per cui la religione in cui Dio è indebolito, o più radicalmente messo da parte, si qualifica come una pratica della vita umana che comunque deve soddisfare gli stessi bisogni a cui rispondeva la religione con Dio. Certo, alcune delle condotte che si collegano alle religioni con Dio possono essere messe da parte nella ricostruzione di un eventuale spazio per una religione senza Dio, in particolare quello delle preghiere rituali e della partecipazione ad una comunità ecclesiale; né certamente Fraijó attribuisce a Dio il compito di fondare la moralità, in quanto questo non sembra essere né un compito realizzabile né un compito di pertinenza specifica della religione. Il punto è che alla reli-

gione in quanto tale sembra appartenere il compito di accompagnare le persone umane di fronte alla inderogabilità della propria morte, con un orizzonte peculiare che apre nel futuro una prospettiva di salvezza. Questo punto viene fissato più volte nell'articolo e Fraijó sottolinea la centralità della salvezza e della resurrezione nella religione e dichiara di non volere rinunciare «all'eredità escatologica» del cristianesimo (p. 36): tra l'altro, l'unica a lasciare spazio alla «promessa palingenesi cristiana, in virtù della quale sarà definitivamente stabilita la giustizia che le vittime della storia non sperimentarono» (p. 21). La fede nel cristianesimo va dunque mantenuta come unica garante di «una resurrezione in onore delle vittime della barbarie umana» (p. 34) e permette inoltre di vivere meglio disponendo di «una specie di avallo per la sopravvivenza dell'umanità», altrimenti non disponibile attraverso atteggiamenti entusiasti per i successi della ragione e «i suoi smisurati risultati tecnico-scientifici» (p. 14). Secondo Fraijó la religione ha una funzione essenziale da compiere non solo per l'aspettativa della morte ma anche per il vivere:

[...] anche per vivere si richiede religione. Non solo la morte richiede sostegno e consolazione, ma anche la vita. *Il coraggio di esistere* è il titolo di un fortunato libro di Paul Tillich. La religione deve la sua permanenza nel tempo non solo al fatto che dobbiamo morire, bensì anche al fatto che dobbiamo vivere e vogliamo farlo sensatamente. Tutti e due i momenti, il vivere come il morire, richiedono aiuto. Quest'aiuto le religioni lo offrono generosamente mediante i propri simboli e le proprie promesse. In realtà le religioni sono istanze di accompagnamento, offerte di senso, promesse di giorni futuri più benevoli e luminosi di quelli presenti [...] Moriamo in una radicale solitudine che forse solo le religioni alleviano con l'annuncio di "un'altra vita". Può darsi che siano esse l'ultima compagnia, il nostro ultimo interlocutore, l'estrema consolazione di molti esseri umani (p. 28).

Proprio da questo nucleo duro della religiosità, come Fraijó la intende, deriva la sottolineatura che tale funzione non può in definitiva fare completamente a meno di Dio: di un Dio indebolito, ma pur sempre garante del senso della vita umana inteso in termini non già solo biografici ed esistenziali, ma piuttosto oggettivi, reali e cosmici.

Possiamo procedere però su strade diverse da quelle percorse da Fraijó. Così una strada diversa è quella percorsa da Ronald Dworkin in *Religion Without God* (Harvard University Press, Cambridge Mass. 2013 cui rinviano le citazioni seguenti; si veda ora *Religione senza Dio*, Il Mulino, Bologna 2014), che si preoccupa di salvaguardare uno spazio per una religione senza Dio. Ma la religione di cui scrive non è tanto quella residuale dopo il ridimensionamento del concetto di Dio operato nel pensiero moderno e contemporaneo, ma piuttosto una dimensione dell'esperienza

umana largamente autonoma e indipendente dalla realtà dei monoteismi tradizionali. Il discorso di Dworkin ruota intorno alla percorribilità di un «ateismo religioso» che ammette che anche l'ateo possa affermare «un senso di valore, mistero e scopo della vita» e rivendicare «il diritto alla libertà religiosa» (p. 22). Dworkin indica una differenza strutturale tra la religione dei teisti e quella degli atei: nel caso delle religioni teiste la parte per così dire scientifica e quella di valore della visione sono strettamente correlate e i valori sono fondati sulla credenza ritenuta scientifica intorno a Dio e alla sua creazione di un universo con un ordine finalistico; invece nel caso della religione degli atei le due sezioni, conoscitiva e di valore, sono del tutto indipendenti e irrelate. Così gli «gli atei religiosi» rifiutano «la parte scientifica a cui si richiamano le religioni convenzionali e quegli impegni verso Dio, legati ad un dovere di rituale di culto, che dipendono da quella parte», ma «accettano che è oggettivamente rilevante come una vita umana procede e che ognuno ha una innata e inalienabile responsabilità etica di cercare di vivere tanto bene quanto è possibile nelle sue circostanze» (p. 24). L'atteggiamento religioso dell'ateo si identifica con la fede nell'oggettività dei valori (pp. 10-11). Una fede presente anche nella religiosità dei teisti per cui: «Ciò che divide la religione con Dio e quella senza Dio [ovvero la scienza teologica] non è così importante come la fede nel valore che li unisce» (p. 29). L'obiettivo di Dworkin è mostrare che al di là della superficiale contrapposizione tra religiosi e non credenti in definitiva vi è una fede che sia i religiosi come gli atei possono condividere; recuperare, dunque, la religiosità in questo senso potrebbe favorire quella convivenza di civiltà e culture che è uno dei problemi principali del nostro periodo storico. La fede religiosa trasversale su cui Dworkin insiste è quella che considera i valori morali una parte decisiva della vita umana e inoltre interpreta questi valori non già come una creazione soggettiva delle persone individuali, ma piuttosto come forniti di una loro peculiare oggettività, realtà e universalità. La diversità tra religiosi teisti e religiosi atei secondo Dworkin starebbe nel fatto che i primi fanno dipendere la fede nella realtà dei valori da un ordine dell'universo che solo un qualche Dio può garantire. Ma possiamo fare a meno di questa dottrina, ed anzi – insiste Dworkin – possiamo divenire consapevoli di quanto questa derivazione della realtà dei valori da una credenza sullo stato del mondo compia quella fallacia da cui cerca di liberarci «la legge di Hume».

Dunque la religione senza Dio con cui possiamo rimanere religiosi, secondo Dworkin, è veramente diversa da quella che ci viene concessa da Fraijó. Si tratta di una ripresa di quella religione dell'umanità largamente teorizzata da John Stuart Mill e, in fondo, di quell'umanesimo che veniva positivamente affermato da Jean-Paul Sartre. In questa sede mi limito a for-

mulare dei dubbi anche nei confronti di questo esito. Da una parte, sul piano pratico e istituzionale, nulla deve ostacolare la libertà di coloro che vogliono vivere non già solo senza Dio ma proprio senza alcuna religione. Vi sono forme di ateismo e umanesimo che indicano nella religione una delle principali fonti di divisione nella umanità: perché costringere qualcuno a dichiararsi comunque religioso? Perché non garantire le persone che vogliono vivere senza religione e limitarsi a tollerarle come portatrici comunque di atteggiamenti residuali e lievemente indecenti? I neo-atei R. Dawkins, D. Dennett, C. Hitchens, S. Harris ecc. possono essere visti non tanto come l'espressione di una prospettiva fanatica e negativa, ma piuttosto come pensatori impegnati a cercare di immaginare utopie di società in cui gli esseri umani non si odiano per le loro diversità di fede. Possiamo ritenere acquisita l'idea che il non religioso e l'ateo possono pienamente sentire una emozione non solo di *sublime naturale* ma anche di *sublime morale* (su come queste emozioni trovavano spazio nella filosofia naturalistica e sentimentalistica di Hume si veda E. Lecaldano, *Hume's Sentimentalism and the Moral Sublime*, in L. Greco e A. Vaccari, a cura di, *Hume Readings*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2012, pp. 179-192). Ed è ovvio che chi non sottoscrive o accetta alcuna religione è capace di una vita spirituale (come ho cercato di argomentare in *Religiosità e spiritualità oggi dal punto di vista del naturalismo filosofico. La questione del senso della vita*, "Humanitas", LXVI, 2011, pp. 264-274), riuscendo a dare un senso alla propria vita e comprendendo pienamente la poesia, la letteratura, la teologia e gli stessi testi centrali delle diverse religioni teiste e no. Papi e teologi sembrano accettare che anche chi non è religioso abbia una propria coscienza morale a cui rendere conto. Sul piano dell'esperienza comune sarà difficile non ammettere che ci sono esseri umani che si avvicinano alla propria morte serenamente senza avere bisogno di sperare nella propria salvezza (non crederemo certo che nella storia dell'umanità si sia dato un solo esempio di questo genere, quello del filosofo ateo David Hume visitato da James Boswell a pochi mesi dalla morte nell'estate del 1776?). Possiamo considerare valori morali quali libertà e equità come decisivi e in un certo senso imprescindibili per la cultura umana senza dovere avere fede nella loro realtà e senza dovere credere ciecamente che avranno sempre la meglio. Se di una religione in fondo abbiamo bisogno è quella passionale che ci muove a considerare importante – malgrado i dubbi e le opacità della condizione storica e sociale in cui ci troviamo – la libertà nostra e altrui e la realizzazione di rapporti sociali più equi e più giusti. Ma in questo caso si tratta veramente di una passione e di una emozione: forse è improprio caratterizzarla come una fede. Se vogliamo mantenere uno spazio per l'uso del concetto di religione, si tratta comunque di una religione

privata e del tutto personale che dipende dalla nostra biografia e nulla dice – o pretende di determinare – sulle biografie altrui o sulla realtà delle cose. Vi sono persone che vivono felicemente una vita anche senza questa sia pur minima religione e per questo non fanno alcun male agli altri e di certo non pretenderemo di avere il diritto di classificarli come folli o insani.

Alberto Siclari
(Università di Parma)

La contestazione del teismo ha comportato nel nostro mondo una profonda crisi religiosa; da qui l'interrogativo: nell'Occidente intimamente segnato dal teismo cristiano è possibile una religione senza Dio? La risposta di Fraijó, a quel che capisco, è possibilista: forse, ma nella forma estenuata di un sentimento sostanzialmente estetico. Si profilerebbe, alla fin fine, «una religione della cura di sé, estetizzante e ben conciliata con quasi tutto» (Fraijó, *Religión sin Dios? XXI Conferencias Aranguren*, "Isegoria", 47, 2, 2012, p. 415). Un giudizio che resta anche se questa «cura di sé» si colloca in un orizzonte che è frutto in larga misura della storia religiosa dell'Occidente, ben più ampio di quello individuale. Fraijó, infatti, sembra condividere la convinzione di Habermas che l'universalismo egualitario sia un'eredità dell'etica ebraico-cristiana, senza riconoscersi, tuttavia, nella posizione di Habermas. In lui vive, credo, il bisogno dell'eternità, di una prosecuzione della vita oltre la vita.

Che cosa può dire a questo proposito, oggi, la ragione? Può mettere in luce i limiti delle argomentazioni che vorrebbero tagliare alle radici ogni ipotesi teistica, nella nostra cultura intimamente collegata alla fede nella vita oltre la vita. Non sarà fuori luogo, quindi, ricordare e valutare con attenzione come il determinismo scienziato si fondi su una ontologia ridotta spacciata per esauriente. Più in generale, la ragione può argomentare a favore o contro il naturalismo ateo o il teismo, sostenere o confutare la legittimità o la plausibilità dell'uno o dell'altro anche in rapporto alla questione del senso della vita. Alla fine però, credo sia costretta a confessare i propri limiti, a riconoscere che Pascal aveva ragione: fra teismo e ateismo alla fine bisogna scegliere. Attraverso un percorso più o meno tortuoso e accidentato la domanda di Fraijó sulla possibilità di una religione senza Dio ci riporta qui.

Non per nulla quest'ipotesi, quantomeno nell'Occidente formato, o gravato, da una millenaria religiosità monoteistica, ha stentato a prendere piede anche dopo «la svolta antropologica» (*ibidem*, p. 404 ss.). Fra l'altro, Fraijó fa osservare come alla religione, al suo stesso concetto, sia stato inferto «un colpo basso» proprio dalla teologia, più precisamente dalla «critica della teologia liberale e della teologia dialettica» (p. 409). Semplificando e banalizzando alquanto il problema, potremmo dire che l'etica e la fede hanno cercato di dividersi le spoglie della religione, tendenzialmente risolta o nell'una o nell'altra. Il revival conosciuto dalle *religioni* attesta però che l'operazione non è completamente riuscita. Sia perché la

fedele deve pur tradursi in una disposizione esistenziale con caratteristiche anche religiose, sia perché dall'interno dell'etica, qualora non se ne sostenga il carattere affatto convenzionale e utilitaristico, si ripropongono le cosiddette questioni ultime che compaiono nelle prospettive religiose. Prima fra tutte, carica di implicazioni ontologiche, quella appunto del senso della vita, e con essa, perché ad essa connessa, quella della verità. La problematica è complessa, ed è impensabile affrontarla in una breve nota; si può però accennare a una riflessione che se ne è fatta carico.

Anche dall'interno della teologia, che pure stava portando il «colpo basso» di cui si è detto, la questione dei rapporti fra teismo, religiosità, etica e senso della vita è stata affrontata in termini che non la irrigidiscono in semplificazioni unilaterali difficili a sostenersi. Penso al lavoro, di notevole interesse come sforzo di ragionevole conciliazione delle diverse istanze emerse nella storia dell'Occidente, di Ernst Troeltsch. La categoria del «compromesso» è stata da lui sapientemente utilizzata per tutelare la complessità e le specificità dei diversi momenti della realtà e, assieme, per promuoverne l'aggregazione e l'unità. Operazioni condotte in contrasto con problematiche soluzioni riduttive, quali giudicava essere sia quella dell'idealismo post-kantiano, sia quella del positivismo, ritenuti incapaci di elaborare una comprensione della vita religiosa rispettosa della sua effettività. Troeltsch riconosce e difende l'esistenza di un *a priori* specifico della religione: all'interno di questa posizione trova lo spazio per la fede in una trascendenza che non implica alcun distacco dall'esistenza e si determina nell'impegno storico, individuale e sociale. Che si tratti di una fede gli è chiaro, ma ogni uomo ha una fede, e la sua gli pare avere buone ragioni per mantenersi.

I passaggi sono più d'uno. Anzitutto il riconoscimento che qualsiasi visione totalizzante è sempre, in ultima analisi, un prodotto di fede, e che ciò vale anche per le visioni del mondo elaborate muovendo dalla scienza. La fede influisce «sulla scienza ogniqualevolta quest'ultima, partendo dalle scienze empirico-esatte, si innalzi a creare immagini complessive dell'universo, del suo operare e del suo valore». Gli elementi determinanti, a tal riguardo, sono sempre «posizioni di fede, atteggiamenti psichici complessivi nei confronti della totalità dell'esistenza», che si esprimono «in forma mitico-artistica» e che, quand'anche cerchino di nasconderselo, hanno carattere religioso. Pensare di poter assumere a tal riguardo una posizione puramente scientifica, «è sempre un'autoillusione» (*Fede e storia*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 83). Come dire: piaccia o non piaccia, le parole ultime che l'uomo pronuncia sono in ogni caso parole di fede. D'altronde, nel silenzio dell'intimità l'uomo giunge sempre a pronunciare parole ultime, perché sempre porta in sé un'idea totalizzante. Questa può cambiare e

persino venir sostituita da un'idea contraria, ma ci sarà sempre un giudizio sul tutto, sul fatto e sul valore, che al limite può anche avere la forma paradossale del giudizio di non senso entro cui il pensiero si perde. In questo caso le parole ultime non sono a rigore religiose, anche se possono nascere dall'avversione nei confronti della religione o dal desiderio di non sollevare questioni inquietanti, ma restano anch'esse parole di fede.

Sebbene si esprima sempre «in forma mitico-artistica» la religiosità non si risolve, d'altronde, nella dimensione dell'estetica e neppure nella dimensione dell'etica. Per Troeltsch, memore di Kant ma non meno di Schleiermacher, la misura della verità della religione va trovata anzitutto nella sua capacità di redimere, di liberare, di elevare (*Die Selbständigkeit der Religion*, "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 1895). Proprio per questo il monismo non gli sembrava corrispondere alle effettive esigenze dell'*a priori* religioso. Il monismo comporterebbe il riconoscersi di tutti gli uomini in «un utilitarismo intramondano», oppure «una mistica quietistica; un naturalismo estetizzante; un relativismo che trasforma tutto in tutto e priva ogni singolo esistente della sua relazione non mediata con l'Assoluto; un pessimismo che elimina le aspirazioni del singolo» (*Le possibilità future del cristianesimo in rapporto alla filosofia moderna*, "La società degli individui", XIII, 1, 2002, p. 118) e risolve l'individuo nella cultura. La religione, che ha carattere sostanzialmente pratico, è in sostanza fede nella redenzione e per questo, appunto, il teismo e il personalismo ne sono la configurazione più adeguata e soddisfacente: soltanto nel quadro che essi permettono, infatti, ha pienamente senso e può avere piena soddisfazione il bisogno costitutivo di elevazione e di salvezza, non soltanto psicologico ma ontologico, che qualifica l'uomo.

Sono idee affinate attraverso una storia che possiamo sintetizzare ricordando come si modifica, nel tempo, la valutazione di Troeltsch del cristianesimo: dalla dichiarazione della sua «relativa assolutezza» del 1902 egli giunge infine a riconoscerne la natura di «ingrediente», sia pur essenziale, della cultura occidentale, e attraverso questo percorso decanta le proprie convinzioni su Dio, la persona, il mondo e i loro rapporti. Nel 1902 scriveva che il cristianesimo realizza «il completo e sostanziale stacco di Dio e dell'anima dal mondo, la loro elevazione alla sfera della personalità che plasma e supera la natura e realizza valori incondizionati» (*L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, Morano, Napoli 1968, p. 123). Vent'anni dopo sostiene che sotto il profilo formale la religione è comunione con Dio e con le altre personalità, che c'è «un comune fondamento nello spirito divino che spinge alla luce e alla conoscenza», così come «un ultimo comune fine è nell'ignoto, nel futuro e forse nell'al di là». Aggiunge però anche che «la vita divina nella nostra esperienza terrena non

è un'unità (*Eines*), ma una molteplicità (*Vieles*)». E conclude affermando che «presagire l'uno nei molti è proprio l'essenza dell'amore» (*Lo storicismo e i suoi problemi, III. Sulla costruzione della storia della cultura europea. Lo storicismo e il suo oltrepasamento*, Guida Editori, Napoli 1993, pp. 183-184).

Nel 1922 la sua attenzione si è dunque ulteriormente raccolta sulla dimensione pratica della religione, sempre ritenuta, d'altronde, la sua dimensione fondamentale. La religione è altra cosa dall'etica, e tuttavia 'si materia' dell'etica, così come questa deve tener conto dell'economia e della politica, razionalizzazioni di pulsioni naturali anch'esse costitutive dell'uomo. La religione, lo stesso cristianesimo, nelle sue effettive realizzazioni storiche è sempre dunque un «ingrediente» di una determinata cultura, è espressione del modo nel quale il mondo di cui quella cultura è forma si rapporta alle cose ultime, ai valori e all'Assoluto. Per questo il cristianesimo non può essere esportato in altre culture e per questo l'Occidente non potrà importare altre religioni restando se stesso. Forse, scrive Troeltsch, la crisi in atto della filosofia e del cristianesimo significa che la cultura europea, «non potendo formare una nuova realtà religiosa, ma non potendone neanche fare a meno, finirà per sottostare alla legge dell'auto-esaurimento di tutte le culture» (*Le possibilità future del cristianesimo*, cit., p. 116). Non finirà però la religione, che è per lui una dimensione costitutiva dell'uomo; e per chi, come lui, pensa che «presagire l'uno nei molti» richieda la loro distinzione forte, non potrà finire neppure la fede in Dio.

Termini come «presagire» risultano d'altronde particolarmente idonei ad esprimere una religiosità che vuol essere impegno e non possesso, donazione e non appropriazione, e nella quale il bisogno di redenzione si compie nell'affidamento. Una religiosità che in forma depotenziata, embrionale, sembra presente anche in chi si appoggia alla dimensione della memoria che pare garantire, nel ricordo e nelle tracce che ciascuno lascia nelle generazioni successive, una qualche forma di sopravvivenza, e corrispondere al bisogno di senso della vita. Nell'uomo c'è certamente memoria di chi lo ha preceduto. Anzi, ricordare chi è morto, faceva osservare Kierkegaard, è un atto d'amore esemplare, è la figura dell'amore libero da ogni pensiero di contraccambio; considerazioni che Adorno ha chiosato affermando che esso rappresenta l'ultima espressione di un rapporto gratuito, non mercificato, fra uomo e uomo. Ma agli occhi di Kierkegaard questo amore era anzitutto il tipo della forma umana, impotente, della carità, che nella sua pienezza e onnipotenza era per lui il Dio creatore e salvatore. Sulla memoria dell'uomo non si può far conto più di tanto. E c'è un altro punto da mettere in chiaro: se un'esistenza significativa può lasciare qual-

che traccia, ciò che l'uomo cerca è tuttavia quest'esistenza, non il perdurare della traccia. Sopravvivere come ricordo in altre identità è cosa ben diversa da una vita effettiva.

Soltanto in un'ipotetica memoria divina le due istanze, della durata e del mantenimento di una sia pur trasfigurata identità personale, sembrano poter essere soddisfatte. E qui si affaccia una prospettiva cui Fraijó accenna in una 'divagazione' delle considerazioni introduttive:

Alcuni teologi contemporanei sostengono che la forma con cui Dio resuscita i morti consiste nel 'conservarli nella sua memoria'. Non pretendono di dare istruzioni a Dio su 'come' (col corpo o senza di esso) o 'quando' (al momento della morte o alla fine dei tempi) ci sarà la resurrezione. Basta la salda confidenza che nella memoria di Dio c'è posto per tutti (Fraijó, *op. cit.*, p. 383).

Una prospettiva luminosa, ma per accoglierla ci vuole la fede.

Mauricio A. Yushin Marassi
(Stella del Mattino, comunità buddhista zen italiana)

«Il cristiano del futuro o sarà un mistico o non sarà» (Karl Rahner *Escritos de teología*, VII, Taurus, Madrid 1967, p. 25). Procediamo a partire da questa icastica affermazione. Vi sono due modi di essere coinvolti in problemi che, né materiali né tecnici né fantastici né patologici in senso stretto, riguardano quell'ambito che in Occidente è etichettato con il nome di 'religione'. Per brevità cito l'efficace rappresentazione che delle due modalità fece Simone Weil (*Lettera a un religioso*, Adelphi, Milano 1996, p. 42) seppure riferendosi al solo cristianesimo: «la religione dei mistici e l'altra». Per «religione dei mistici» intendiamo l'esperienza diretta del divino. Con «l'altra» intendiamo tutto il resto.

Se parliamo del 'divino' – o con Otto: del *numinoso* – e non di Dio allora è possibile dire qualche cosa «dal punto di vista del buddhismo zen» (qui virgolettato perché non vi è alcun punto di vista, compreso questo, che possa legittimamente presentarsi con tale dicitura). Altrimenti il discorso non ha un fondamento serio. Il buddhismo nasce come risposta fattuale al problema della sofferenza, evita i perché insolubili, si occupa dei come. Evitando le domande che non hanno risposta passa rispettosamente a fianco della soluzione o problematica che in Occidente chiamiamo 'Dio', mentre approfondisce sino a soluzione il problema del male secondo il come e non secondo il perché.

'Zen' è il nome odierno di quella parte del buddhismo che, dalle origini, ha cercato di mantenersi nell'area da noi prima circoscritta come esperienza personale del divino. La sostanza dello zen è un fatto, e come tale: muto. Tuttavia, nella tradizione sono riportate anche alcune delle parole che descrivono quel fatto, la sua verifica, le sue caratteristiche viventi e perciò mai concluse, al fine di costituire un'indicazione. Le tracce scritte di questa tensione che, dopo una quindicina di secoli, al suo giungere in Giappone fu detta 'zen', le troviamo in India sparse già nei testi più antichi *Dhammapada* e *Sutta-nipata* (IV-III sec. a.C.), poi nel *Sutra del Loto* (prima stesura I sec. a.C.), nel *Sutra del Diamante* (e la letteratura detta della *Prajnaparamita*) e Nagarjuna (II sec. d.C.), nel *Lankavatara sutra* (IV sec.). Ritroviamo quelle tracce in Cina nel testo base di tutto il buddhismo dell'Estremo Oriente, il *Dasheng qixin lun*, o *Discorso di risveglio della fede secondo il veicolo universale* (VI sec.) seguito dalle 5 raccolte dette *Della trasmissione della luce/lampada* (*Chuandenglū*, composte tra il 1004 e il 1252). In Giappone la storia continuò con lo *Shobogenzo*, o *Canone della*

corretta visione del dharma, di Dogen (XIII sec.), sino al *Jijyu Zanmai*, *Profonda esperienza dell'intima gratuità*, di Menzan Zuiho (XVIII sec.). Il resto è storia recente.

Esaminando le parole appositamente lasciate come segnavia, vediamo che attualmente è una parola giapponese, *zazen*, letteralmente «sedersi zen» o «zen seduto», ad indicare la modalità d'ingresso a quell'esperienza. *Zazen*, la realtà dello star seduti nel vivo silenzio immobile, è contemporaneamente l'ingresso e la prosecuzione nell'identificazione dell'uomo con... il 'divino', il 'numinoso', l' 'eternità', l' 'infinito'; tante sono le parole usate, nessuna ovviamente può esprimere un fatto.

Usando un linguaggio un po' grossolano, possiamo dire che lo zen evita di occuparsi di Dio per tuffarsi nel...: a voi la scelta della parola. La soluzione fattuale al problema del male, della sofferenza, del disagio, consiste nell'immersione nel bene. Possiamo anche scrivere 'Bene', perché non si tratta di nulla che riguardi i beni terreni.

Avendo udito ciò, da parte occidentale molti sostennero che il buddhismo nella sua evoluzione verso il *Mahayana*, il «veicolo universale» o «grande veicolo», aveva scoperto Dio. Ed alcuni affermarono che questa scoperta fosse avvenuta grazie all'influenza cristiana. Questa lettura del *Mahayana* ha una lunga storia che arriva almeno sino ai reverendi Samuel Beal (*Buddhism in China*, Society for promoting Christian knowledge, E & J.B. Young & Co., London-New York 1884, p. 138 s.) e Timothy Richard (*The New Testament of Higher Buddhism*, T. & T. Clark, Edinburgh 1910, p. 8 ss.). Le ipotesi suggestive sono intriganti, tuttavia occorre considerare che il *Mahayana*, uscito dall'India molto giovane, ha avuto come principale terra di sviluppo la Cina e poi tutto l'Estremo Oriente. Ovvero un humus essenzialmente non teista; non 'ateista' come invece è possibile etichettare il primo buddhismo indiano, ma più sottilmente *non teista*, visto che nei grandi spazi che vanno dall'Himalaya all'Oceano Pacifico il buddhismo non ha mai trovato un dio di cui doversi liberare: quando ha trovato esseri celesti, in Tibet e in Giappone per esempio, li ha inglobati tra i tanti abitanti del Cielo, personaggi da non far innervosire o da blandire, ma senza ruoli preminenti.

Perciò, sempre usando un linguaggio grossolano, lo zen nasce in India in ambiente buddista incline all'ateismo e si sviluppa poi in Cina, in situazioni basilamente non teiste. Quando si diffonde in Corea, Vietnam e Giappone ha già una fisionomia per la quale discorsi su «dio», «Dio», ateismo, «non Dio» e «senza Dio» sono del tutto incongruenti e perciò assenti. Salvo in un caso, moderno.

Dalle sue origini, la cultura dotta giapponese ha subito con forza, seppure non passivamente, l'influenza della cultura cinese. Confucianesimo e

daoismo assieme al buddhismo orientato dal *Discorso di risveglio della fede secondo il veicolo universale* si sono incontrati con lo *Shinto* dando origine ad un mix autoctono su basi alloctone. In questo mix, percepito grazie allo *Shinto* come 'proprio' dai Giapponesi, la metafisica è fornita dal daoismo dove, sin dall'antichità, troviamo la *Madre* di tutte le cose, il *Latente*, l'*Origine*, in Cina detta «vuoto», (scritto sia con l'ideogramma traslitterato *xu*, «vuoto», «vano», sia con quello traslitterato *kong*, «cielo», «spazio vuoto»). Ma quell'*Origine* è detta anche dall'ideogramma *wu*, letteralmente «non», «senza», usato col senso di «non esistenza», «non essere» e col senso di «il nulla». Questi «vuoto» e «nulla» daoisti, essendo l'origine (benigna) della vita e la sua destinazione futura, pur vuoti di fenomeno sono di fatto il massimo di «pieno», il massimo della potenzialità positiva.

Nel buddhismo indiano vi è un termine sanscrito, l'aggettivo *shunya*, letteralmente «zero», ma solitamente tradotto con «vuoto», che indica lo stato d'essere di tutte le cose, una per una: vuol dire che tutti gli enti sono assemblaggi di parti senza una vita propria, senza un nucleo essente che dia loro esistenza a tutti gli effetti; si può dire che il loro modo d'essere fenomenico sia un non essere noumenico. *Shunya* in cinese fu tradotto sia con il segno letto *xu* sia con quello letto *kong*, segni già in uso col senso daoista di cui sopra. Lo stile di conquista dell'impero cinese era (è?) quello di inglobare sinizzando. Così il senso di *shunya* non andò perduto: si mantenne integro ma ad esso si aggiunsero significati ipostatici oltre che concettuali provenienti dai segni usati per tradurlo e dalla loro storia. Fu così che in Giappone, grazie al portato cinese, *shunyata*, il sostantivo derivato da *shunya*, fu usato dai filosofi e dai commentatori del secolo scorso per indicare (anche) la «realtà ultima», «l'assoluto» e, a volte, lo 'sfondo trascendente' sul quale si svolge la scena del mondo. Questo zen di padre daoista, figlio legittimo dell'inculturazione cinese del buddhismo, è tornato poi verso Occidente tramite la Scuola di Kyoto, grazie anche a Keiji Nishitani e Hoseki Shin'ichi Hisamatsu, ambedue, in un modo o nell'altro, in dialogo con Martin Heidegger e con la filosofia occidentale nel suo complesso. Fu allora, nel proseguire il dialogo con l'Occidente, che nacque l'esigenza di definire ateo o «senza dio» quello zen per evitare che le suggestioni daoiste di cui era intriso fossero intese in modo teista dall'ambiente culturale occidentale, incline a tutti i dualismi, compreso quello di classificare le religioni in: «con dio» e «senza dio».

Per concludere: una religione *senza dio*, o *senza Dio*, vista da una cultura da sempre legata al teismo, può parere monca, priva di vero valore. Considerata dal punto di vista dell'efficacia, ovvero della soluzione delle richieste reali dell'uomo – al primo posto delle quali intendo l'uscita dal

dolore e l'ingresso nel *bene* (*Bene?*) – secondo la mia esperienza funziona davvero *bene*. Certamente, senza escludere che persino una religione «con dio», o «con Dio», possa funzionare.

Se qualcuno vorrà obiettare che la mia esperienza è poca cosa per sostenere un'affermazione così impegnativa, mi auguro possa esibire una prova altrettanto o più efficace per sostenere la sua opinione.

Se 'religione' è un concetto astratto, da far prevalere secondo la miglior dialettica allora... non c'è più religione.

Aldo Tollini
(Università “Ca’ Foscari” di Venezia)

Buddhismo e Zen: lo Zen è una scuola buddhista sviluppatasi prima in Cina con il nome di *Ch’án*, poi a partire dal XII secolo introdotta in Giappone dove ha preso il nome di Zen, nelle due principali sotto-scuole di Rinzai e Sōtō, oggi ancora presenti e vitali.

Diversamente dalla religione cristiana, nelle sue varie forme, il buddhismo non è organizzato in modo unitario e gerarchico, quindi ha sviluppato una notevole quantità di scuole il cui insegnamento è molto vario e spesso contraddittorio. È quindi difficile parlare di buddhismo come di un insegnamento definito, se non nelle sue linee molto generali, o riferito solo alla forma originaria, cioè all’insegnamento del Buddha storico. I tre grande «Veicoli», il Piccolo Veicolo (o *Hīnayāna*) sviluppatosi prevalentemente nell’Asia sud-orientale, il Grande Veicolo (o *Mahāyāna*), che si è diffuso in Asia Orientale, e il Veicolo Tantrico (o *Vajrayāna*), che oggi è presente nel Tibet, presentano forme dottrinali con marcate differenze.

Il buddhismo giapponese si è anche evoluto in forme autoctone influenzate dalla cultura locale e ha dato vita a scuole che si differenziano da quelle continentali. Il punto di vista dello Zen sul tema in questione è, quindi, quello di una scuola buddhista con le sue caratteristiche peculiari, che ha la sua radice nella dottrina del Buddha storico, Śākyamuni.

Religione, Filosofia, Via di salvezza. Ciò detto, per affrontare il tema dello Zen – quindi del buddhismo nella forma Zen – in quanto religione «senza Dio», è necessario stabilire preventivamente cosa si intenda per «religione senza Dio», cosa che non è né facile né scontata, e che comunque porta immediatamente nel cuore dell’argomento.

Nell’accezione occidentale, con ‘religione’ normalmente si intende il rapporto che lega tra loro l’individuo e Dio, suo creatore, in una relazione di amore, fede e culto. Questo tipo di religione si è sviluppato dapprima nel bacino del Mediterraneo con le religioni monoteiste e poi si è diffuso largamente in altre regioni e continenti.

La ragione d’essere della religione è il rapporto tra l’uomo e Dio, quindi, senza Dio non si dà religione. Sul rapporto di culto che l’uomo sviluppa nei confronti di Dio si basa l’essenza della religione così intesa. Quando la religione non prevede la presenza di un Dio cessa di essere ‘religione’, perché viene meno la spinta trascendentale.

Il buddhismo è nato e si è sviluppato in modo profondamente diverso rispetto alle religioni monoteiste: è sorto come *Via di liberazione* dal do-

lore, ossia *via di salvezza* dal perverso ciclo di nascite-e-morti (le reincarnazioni) fonte di sofferenza, al fine di condurre l'uomo verso una dimensione di superamento del dolore. In questo senso il buddhismo è una *via esperienziale* in cui un uomo chiamato Śākyamuni (Gautama), nell'India antica, dopo una lunga pratica ascetica, ha fatto esperienza della via che conduce a superare la sofferenza e l'ha poi insegnata agli altri uomini. La dottrina che egli insegna si basa su una chiara visione della realtà, oltre l'illusione che offusca la comprensione degli uomini. In altre parole, il Buddha storico ha fatto esperienza della verità e l'ha trasmessa sotto forma di insegnamento. In questo senso, piuttosto che di religione si potrebbe parlare di 'filosofia', poiché è precipuo scopo di questa la ricerca della verità. Di fatto, spesso si parla del buddhismo in quanto filosofia e certamente l'impianto dottrinale stesso ha una solida base filosofica. D'altra parte, però, anche una via di salvezza può diventare religione o spartire elementi religiosi, così come una filosofia può orientarsi verso tendenze religiose e viceversa. Religione, filosofia e via si intrecciano e spartiscono ambiti comuni, restando, tuttavia, indipendenti, con scopi e prospettive distinti.

Nella versione del Grande Veicolo, il buddhismo ha poi sviluppato anche tendenze culturali, fideistiche e salvifiche, pur restando nell'ambito fondamentale dell'insegnamento antico e originario. Qui troviamo vari Buddha che rappresentano l'aspetto universale e immanente della buddhità, sempre presente sebbene multiforme, di cui il Buddha storico è una delle tante e varie manifestazioni. Il Buddha, però, diversamente da Dio, non è né l'artefice del mondo e dell'uomo, né colui al quale rivolgere amore o devozione, ma l'espressione della certezza che nell'uomo esiste una dimensione spirituale profonda che può portare alla liberazione e all'auto-realizzazione (ossia all'estinzione nel *nirvāṇa*). Anche i *bodhisattva*, o esseri umani che giungono in prossimità della buddhità e da cui si 'trat-tengono' per venire in aiuto di tutti gli esseri senzienti, sono figure che suscitano la devozione e la richiesta di aiuto e perfino preghiere e altre forme culturali simili a quelle del cristianesimo, soprattutto nelle forme più popolari. Ciononostante, il buddhismo resta una *Via di liberazione e di salvezza* e non contempla la presenza di una divinità, ma solo di esseri con diverso grado di raggiungimento spirituale, da quelli infimi, esseri infernali, a quelli supremi, cioè il Buddha; nel mezzo si situa l'uomo che, attraverso i suoi sforzi, ha la potenzialità di raggiungere il livello massimo, quello della buddhità. Nelle rinascite ciascun essere senziente può trasmigrare verso l' 'alto' o verso il 'basso' a seconda dei meriti o demeriti acquisiti durante la vita.

Da quanto sopra, per affrontare il tema oggetto di discussione bisogna distinguere gli ambiti propri – e diversi – di religione, filosofia e via di salvezza. Ognuno di essi ha un suo proprio statuto sebbene condivida anche

ambiti comuni. Non è dunque appropriato parlare di «religione» a proposito del buddhismo; per questo, l'assenza di un dio, più che essere motivo di sorpresa o stupore, dovrebbe essere considerato un dato ovvio. Nella via di salvezza, infatti, il superamento della sofferenza non avviene affidandosi a una potenza superiore, a un dio, ma attraverso lo sforzo e la comprensione, la pratica, lo studio e tutti gli strumenti che comunque sono messi in atto dall'uomo (con una notevole ed interessante eccezione per la scuola giapponese della «Terra Pura»). È l'uomo che, con i propri mezzi e aiutato dai maestri e dagli esempi dei saggi del passato, riesce a raggiungere la liberazione.

Il fine 'ultimo' o 'precipuo' del buddhismo Zen non è l'incontro con un dio e l'unione mistica, ma l'incontro con il proprio sé, quello vero e autentico, mondato dalle illusioni che normalmente lo accompagnano. Di fatto, questo incontro è un non-incontro poiché la riscoperta del proprio sé autentico è la constatazione che il sé non esiste: è illusione, secondo la dottrina buddhista fondamentale dell'*anattā*. La ricerca del sé – che è la ragione d'essere dello Zen – porta all'abbandono e alla rinuncia del sé o, più correttamente, a lasciar cadere l'illusione che forma il proprio sé nell'immaginario di ogni uomo, ma che è costituito soltanto da aggregazioni sempre mutevoli e impermanenti, quindi privo di sostanza propria. Queste aggregazioni, dette *skandha*, come una pellicola cinematografica, danno l'impressione di sostanza e di durata, pur essendo, in realtà, singole immagini istantanee, sempre mutevoli. La ricerca si svolge tutta all'interno del proprio essere, alla ricerca del vero sé che, in definitiva, è un non-sé, o un vuoto, e in questo percorso la presenza di un Dio esterno non ha alcun senso, poiché si tratta del percorso dell'uomo alla ricerca di se stesso.

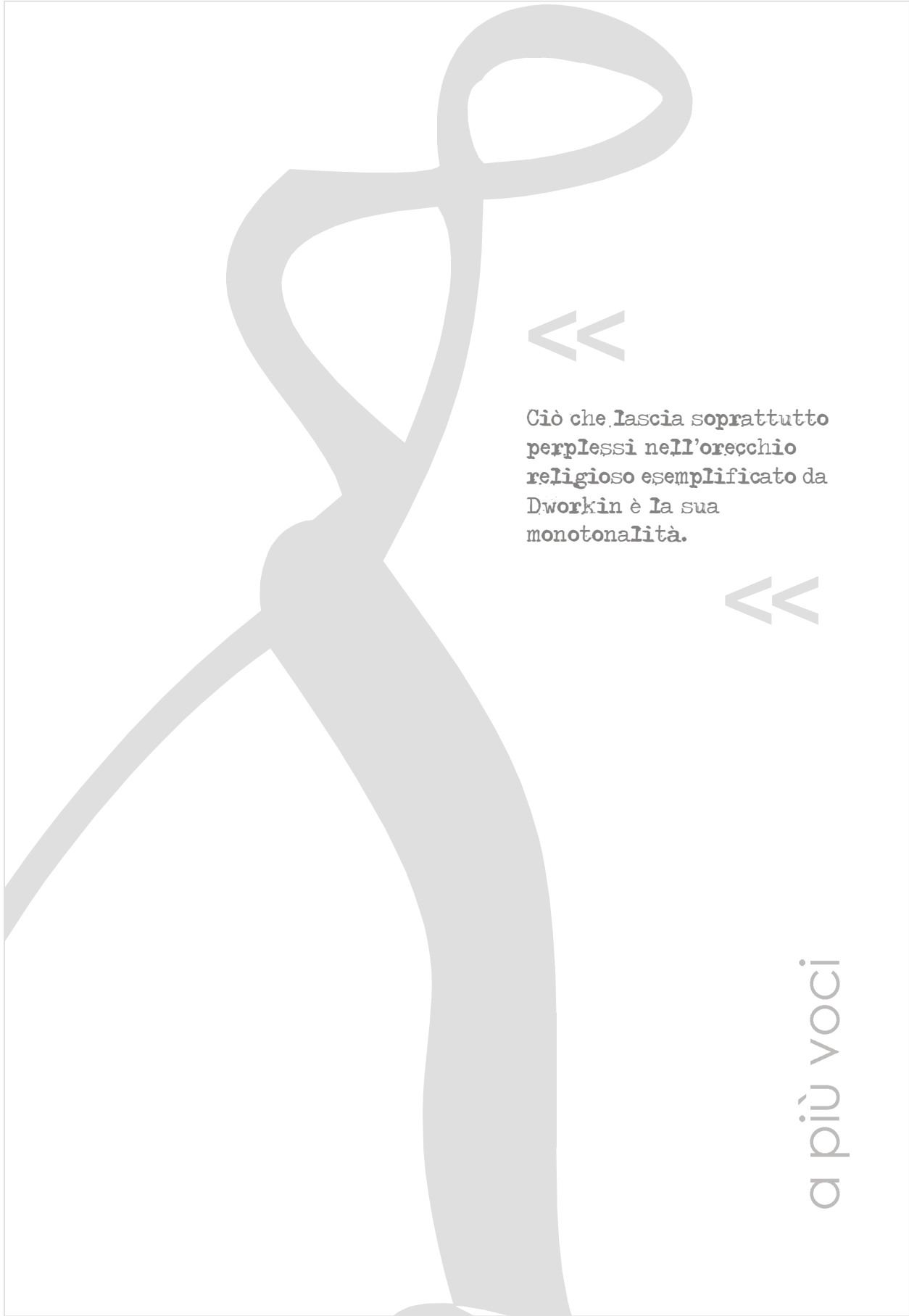
Vi sono marcate differenze sotto molti punti di vista tra una 'religione con un dio' e lo Zen, tra queste la tendenza, presente nel cristianesimo, a considerare l'individuo totalmente altro da sé, ossia identificato con la divinità, quando giunge alla fusione con essa. Nello Zen, di contro, lo scopo è l'assoluta indipendenza da ogni 'altro', poiché le dipendenze creano illusione: il 'fine' è quello di essere «totalmente se stessi» e lasciare che il proprio sé, anche quello illusorio, anzi soprattutto quello, si dissolva come neve al sole, per «vedere il proprio volto originario».

Questo rifiuto dello Zen, e in generale del buddhismo, di identificarsi con l'«altro» ha anche un'altra motivazione molto forte: il Buddha siamo noi. L'ideale che cerchiamo, quindi la liberazione, non si trova fuori di noi stessi, ma al nostro interno. In modo molto sintetico, dunque, il Buddha siamo noi, cioè il nostro io quando ogni illusione è caduta. Con le parole di Hōseki Shin'ichi Hisamatsu: «nel buddhismo, oltre all'uomo che si è risvegliato a se stesso non c'è altro Buddha» (*Una religione senza dio*).

Satori e ateismo, Il nuovo Melangolo, Genova 1996, p. 53). O con le parole del grande maestro Zen Dōgen del XIII secolo, «studiare il buddhismo è studiare se stessi» (*Shōbōgenzō*, capitolo *Genjō kōan*) e questa è l'essenza della via dello Zen, poiché nulla si tiene fuori di se stessi, e anche il mondo dei fenomeni non è altro che una proiezione della nostra mente, secondo la dottrina mahayana idealista dello Yogācāra. Quindi, l'unica vera realtà è il nostro io, cioè, il nostro *non-io*, secondo la dottrina del *sūnyatā* o del vuoto.

Nella religione, o meglio, nel Cristianesimo, l'elevazione spirituale dell'uomo si concretizza nella ricerca di Dio e nell'unione con la divinità, mentre nella Via si tratta della ricerca interiore del proprio essere autentico. Da questo punto di vista, i due percorsi sembrerebbero inconciliabili, esterno il primo, interno il secondo. Tuttavia, vi sono punti fortemente comuni che non appaiono a prima vista, primo fra tutti il fatto che sia per il cristianesimo, sia per il buddhismo, Dio e il Buddha (o la buddhità) sono dentro di noi e solo apparentemente esterni. La ricerca vera è quella che si svolge dentro il proprio essere, verso l'autenticità originaria, se così possiamo chiamarla, che conduce alla fine del percorso all'unione mistica, con il Dio-se stessi nel primo caso, con il Buddha-se stessi nel secondo. Ma ciò che importa è l'«unione», non con chi misticamente si consuma. A quel punto, lasciate tutte le forme 'particolari' del culto e della pratica, si trova il silenzio dell'illuminazione: Dio finalmente tace e riposa con l'uomo.

Nel buddhismo, il Buddha non è altro che un «abile mezzo» (o *upāya*) che va abbandonato e superato per giungere alla vera liberazione. Se anche nel cristianesimo considerassimo Dio non come meta finale, ma come *colui che indica la Via*, e alla fine del percorso non trovassimo altro che il «nulla», come dice il mistico tedesco Meister Eckhart: «Se l'anima giunge nell'Unità, e là perviene ad un puro annientamento di se stessa, là essa trova Dio come in un nulla» (*Sermoni Tedeschi*, Adelphi, Milano 1985, p. 205), allora la religione, ma anche la via sarebbero, allo stesso modo, per Dio, ma senza Dio, poiché Dio è *Nulla* e allo stesso tempo è *Tutto*.



Ciò che lascia soprattutto
perplexi nell'orecchio
religioso esemplificato da
Dworkin è la sua
monotonalità.



a più voci



Ateismo religioso

APRITE BENE LE ORECCHIE,
C'È MUSICA LÀ FUORI!

Paolo Costa

Non è una reazione molto originale restare a bocca aperta di fronte a un libro intitolato *Religione senza Dio*. Data l'esperienza, ormai molto limitata invero, che un membro delle *chattering classes* – anche un membro *italiano* di ciò che resta nel nostro paese della vituperata stirpe degli intellettuali – fa della vita religiosa, è difficile capire che cosa possa spingere una persona a desiderare di preservare una cosa in fondo molto astratta come *la* religione una volta che si sia preso congedo da ciò che, intuitivamente, dovrebbe rappresentare la sua ragione d'essere: per l'appunto, Dio o il divino – quella dimensione dell'esistenza che per secoli, e ancora oggi per miliardi di esseri umani, è apparsa non meno reale della materia stessa di cui sono fatte le cose.

Alla base di un simile desiderio dev'esserci un ragionamento non banale. E, in effetti, il ragionamento di Dworkin banale non è. L'intuizione teorica che guida la sua ri-

flessione è più o meno questa: se c'è qualcosa d'importante, persino di 'numinoso' nella vita, questa è la morale (i valori, i doveri, i diritti). Kantianamente, è il fatto che noi esseri umani siamo non solo pazienti, ma agenti morali, che dovrebbe suscitare in ogni creatura pensante un moto giustificato di timore reverenziale. Lo chiamo 'moto' non a caso. Si tratta, infatti, di qualcosa di così potente, non puramente intellettuale – una «intuizione di valore» (*instinct of value*), come viene definito verso la fine del libro – da meritarsi l'appellativo di «fede». Ma fede in che cosa? Proprio in quello che ci aspetteremmo da una persona religiosa: fede nel fatto che la natura non esaurisca tutto ciò che è, che vi sia di più che una perfetta coincidenza del mondo fisico

con se stesso, la totale immanenza predicata senza batter ciglio dai materialisti, fisicalisti ed eliminativisti di ogni epoca e di ogni temperamento. Questa è a tutti gli effetti, per citare Simmel, una «intuizione della vita», uno *stance*, un atteggiamento fondamentale rispetto all'esistente, e come tale viene difeso dal grande giurista americano. La scelta di definirlo «religioso» è, nella so-

Ronald Dworkin,
Religione senza Dio,
il Mulino, Bologna 2014,
pp. 136, € 13

stanza, un modo obliquo per rendere omaggio alla forza persuasiva insita nell'immagine del sacro, nell'idea cioè, per evocare la suggestiva definizione di religione azzardata da Emile Benveniste nel suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, che il sentimento religioso sia anzitutto qualcosa «che trattiene, uno scrupolo, e non un sentimento che dirige verso un'azione». Non a caso, il sentimento di stupore (*wonder*) o incanto (*enchantment*) svolge un ruolo cruciale nell'argomentazione di Dworkin. Rappresenta, cioè, il modo corretto di rispondere alla realtà infondata (*ungrounded*), autosufficiente (*self-contained*) e non bisognosa di guarentigie esterne (*self-certifying*) del valore.

In questa prospettiva «axiocentrica», persino Dio ha qualcosa di troppo fattuale, immanente, persino di «impuro», per instillare devozione e reverenza. L'unico dio ammissibile, allora, è un *deus absconditus*, totalmente rintanato dietro la lucentezza abbagliante della sfera morale, dove ogni cosa è illuminata ed esposta in piena vista. Luminosità, tuttavia, non significa gravità e l'insistenza sul carattere «profondo», «fondamentale» dell'attitudine religiosa (con o senza Dio), sul «sense of *fundamentality*» che ne sta alla base, sull'esigenza di «*deep commitments*», fa capire sino a che punto Dworkin sia consapevole della tensione sussistente fra l'urgenza di affermare la realtà «indipendente del valore» e la sensazione che questa realtà sia così *sui generis* rispet-

to a qualsiasi intuizione realista da essere sempre sul punto di dissolversi nell'aria. Dworkin non si ritrae di fronte a quest'ostacolo apparentemente insormontabile, ne prende atto e si dispone a difendere il proprio credo liberale per quello che è: una forma di fede religiosa.

Ma può bastare l'antinaturalismo che ha accomunato un'intera (o quasi) generazione di filosofi morali (da Rawls a Nagel, da Taylor a Habermas, da Hare a Williams) a giustificare lo slittamento dall'antinaturalismo in una forma (sostanzialmente) di sovranaturalismo? Davvero l'argomento della fallacia naturalistica può rappresentare l'ultimo baluardo degli spiriti laicamente religiosi contro il trionfo di una soffocante mentalità opportunistica: l'unico modo per mantenere aperto l'orizzonte delle persone ed evitare che esso si appiattisca totalmente sull'immediato, «l'effimero e inerte»?

È molto improbabile che il ragionamento di Dworkin risulti persuasivo anche solo per il pubblico di convertiti – i *true believers in liberalism* – a cui, come ha sostenuto con buoni argomenti Stanley Fish (<http://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/09/23>), si rivolge a conti fatti il suo libro (che l'autore ha evidentemente scritto soprattutto per se stesso). Questo difetto di persuasività non lo rende però meno emblematico. Emblematico di cosa? Volendo radicalizzare una possibile chiave interpretativa, suggerirei di leggerlo come una risposta indiretta alla retorica weberiano-habermasiana-

na della «sordità religiosa» (*religiöse Unmusikalität*), del ricorso, cioè, all'argomento della mancanza di orecchio religioso come espediente rispettoso, ma implacabile, per evitare di essere trascinati sul terreno di quelle questioni ultime che sembrano pretendere fatalmente, per citare le celebri parole di Max Weber, il «sacrificio dell'intelletto in favore di una incondizionata dedizione religiosa».

Se questa chiave di lettura è plausibile, l'obiettivo tacito di Dworkin sarebbe allora mostrare attraverso il proprio esempio come possa esistere una musicalità religiosa fatta su misura per i pensatori secolari e come essa incarni l'essenza della religiosità in maniera persino più autentica della fede cieca dei devoti e, a maggior ragione, dei bigotti di ogni confessione o credo. Come ha notato Moshe Halbertal, lo scopo del libro non è «cambiare le credenze e le convinzioni dei lettori, ma diffondere una sensibilità filosofica, persino spirituale. La sua ambizione non è tanto provocare un cambiamento di opinione, quanto trasformare il nostro modo di vedere il mondo e l'atteggiamento che assumiamo riguardo agli aspetti più basilari dell'esistenza» (<http://www.newrepublic.com/article/114898/ronald-dworkin-religion-without-god-reviewed-religious-worldview>). L'intenzione è senza dubbio coraggiosa, persino commovente nella sua generosità, tanto più se si tiene conto delle circostanze biografiche in cui il libro è stato concepito e re-

alizzato, ma l'esito, anche per chi condivide l'aspirazione a rivalutare la dimensione latamente religiosa degli ingovernabili eccessi della ragione filosofica, è deludente. Ciò che lascia soprattutto perplessi nell'orecchio religioso esemplificato da Dworkin è la sua monotonalità. La musica che solletica la sua sensibilità evoca sempre, senza eccezioni, immagini di stabilità, autonomia, coerenza, inevitabilità, addirittura, per usare la sua immagine preferita, di «integrità blindata» (*shielded integrity*). Non solo la sfera dei valori e degli obblighi è indipendente e autosufficiente, ma è letteralmente corazzata rispetto alla confusione e alla dissonanza morale della vita di ogni giorno che, con ogni probabilità, apparirà invece agli occhi di una larga fetta dei suoi lettori non meno evidente e autovalevole della relativa indipendenza degli enunciati descrittivi rispetto a quelli prescrittivi. Il correlato naturale di questa integrità blindata è una soggettività schermata, sempre in pieno controllo delle proprie emozioni e dei propri pensieri e che non pare avere altra preoccupazione che quella di vedere riconosciuta e rispettata la propria «indipendenza etica». In poche parole, un uomo senza 'sottosuolo'.

In questo modo, Dworkin finisce per personificare un polo del campo della musicalità religiosa al quale, per evocare una figura familiare, si potrebbe contrapporre una personalità dionisiaca, tragica, tormentata, caotica, sempre sulla soglia del de-

lirio, come quella di Dostoevskij, il quale non aveva remore a confessare che, persino di fronte a una dimostrazione matematica del fatto che la verità è al di fuori di Cristo, avrebbe optato per quest'ultimo, anziché per la verità. Da un lato, quindi, una fiducia granitica nella sintonia tra la ragione umana e la realtà più profonda delle cose (da cui scaturisce la convinzione *ungrounded* che «un valore intrinseco e oggettivo permei tutte le cose» e che «la vita umana abbia uno scopo e l'universo un ordine») e, dall'altro, l'affidamento umile e silenzioso alla verità vivente incarnata dal Cristo, nel cui martirio si cela la lezione più importante e più difficile da imparare per un essere umano: che la vera potenza risiede nell'umiltà, nella passività, nel silenzio, nello svuotamento, nella pura ricettività.

Non è detto, però, che chi non abbia ancora tagliato definitivamente i ponti con la dimensione religiosa o, volendo, sacra, numinosa, incantata, dell'esistenza debba per forza aderire perfettamente al polo positivo o a quello negativo del suo campo magnetico. Tra i due estremi si dispiega, infatti, uno spazio zeppo di voci, tonalità e generi musicali ai quali sono liberi di prestare orecchio quanti, prima di optare per una religione senza Dio o un Dio senza religione, si accontentano anche solo di origliare il più a lungo possibile armonie e disarmonie, eufonie e cacofonie, assonanze e dissonanze di un universo che, quale che sia il livello e il tenore della propria musi-

calità, resta un luogo stupefacente che, come ci invita a fare Dworkin in questo libro coraggioso, merita di essere esplorato in lungo e in largo.

L'INESISTENZA DI DIO

Rino Genovese

Di poche cose si può essere certi come della non esistenza di Dio. Teorie scientifiche, come quella dell'evoluzione, e posizioni teoriche filosofiche di matrice illuministica che riconducono i costrutti fantastici dei miti a un'attività antropologica sottostante, hanno fatto piazza pulita del Dio creatore, fondatore del suo stesso culto, così come presentato dalle religioni del Libro. Di conseguenza la vita umana non ha uno scopo, un destino ultraterreno o qualcosa di simile, e l'ordine dell'universo non è che un battito di ciglia nell'infinità dei tempi e nel suo caos. Queste proposizioni sono *vere*, nel senso che hanno alle spalle teorie, perfino dimostrazioni di tipo matematico, che fanno del Dio personale nulla di più che un'invenzione derivante da una particolare attitudine che si esprime come monoteismo. Però proprio qui si apre una chance per le religioni in generale – non soltanto per Dio ma per gli dèi. Muovendosi sul piano della credenza e non su quello della teoria, le religioni vanno viste come *attribuzioni di realtà*: l'elemento loro proprio è la *realtà* non la *verità* (i due registri, soprattutto nel mondo con-

temporaneo, si presentano disgiunti, e il concreto-fattuale *non è* l'astratto-concettuale). Ciò significa che i prodotti delle religioni hanno una loro efficacia simbolica, costruiscono in maniera autoreferenziale la propria esistenza culturale, in modo tale da infischiarne completamente delle teorie scientifiche o filosofiche.

Crederci e immaginare – cioè attribuire realtà a questa o quella cosa, talvolta agli stessi sogni – è inevitabile in qualsiasi vita umana e – aggiungerei – animale. Tuttavia, laddove una credenza ordinaria è piuttosto facilmente rivedibile (credevo all'esistenza di Babbo Natale, ma avere intravisto una volta i genitori deporre fugacemente i regali sotto l'albero mi ha gettato nel dubbio), la fede religiosa va considerata come un rafforzamento della credenza su basi istituzionali che la rendono pressoché incrollabile. È l'intera realtà costruita intorno alla fede che sorregge la *volontà di credere*, come la chiama William James. Dentro questa realtà impensato e verità, i portati del radicale spostamento del punto di vista introdotto dalla teoria, non hanno accesso facile. Chi vuole credere crederà sempre. Anche perché è l'animismo – la credenza che colloca in un luogo imprecisato l'anima dei morti – la radice di qualsiasi esperienza del numinoso. Nel controllo sopra l'altrui e propria morte (che è un controllo una volta per tutte sull'impensato, un trattamento del 'mistero') si scorge la peculiare volontà di po-

tenza scatenata dalle religioni. La loro forza si situa nel punto di congiunzione tra una cultura o civiltà – qualsiasi essa sia – e la natura. In virtù di questa sua funzione una religione, più ancora di una lingua, è adatta a saldare in *olismo culturale identitario* ogni realtà che si confronti con l'altro' o da questo si senta minacciata. Mentre una credenza pura e semplice porta in sé l'altra credenza come *altra possibilità* (la porta appare chiusa ma potrebbe essere anche soltanto socchiusa), la credenza di tipo religioso, la fede, porta in sé l'altra fede come qualcosa da superare nel tempo o da abbattere nello spazio. Di qui un'autoconsistenza che la rende particolarmente adatta a qualsiasi pretesa identitaria, anche in senso aggressivo.

Una tarda teologia morale di sapore kantiano, del genere di quella sottintesa da Ronald Dworkin nel suo *Religione senza Dio*, mi sembra oggi incapace di cogliere il nocciolo duro delle religioni. È certo che in esse si esprime una scelta del 'bene' contro il 'male' (qualunque sia questo 'bene' e qualunque sia questo 'male'); ma la questione è che l'*ethos* che si proponeva a Kant come collimante con un'impostazione morale filosofica era quello derivante dal pietismo protestante cui egli era stato educato, mentre oggi le religioni nel loro insieme riscoprono l'*ethnos* – non foss'altro, come nel lampante caso di Joseph Ratzinger, che per fornire un supplemento di senso in chiave difensi-

va a un Occidente che si ritiene disorientato e declinante. Il riconoscimento della pluralità delle religioni, e della loro crescente importanza culturale, ha così messo in stato di *impasse* la tendenza liberale a far convivere ragione e religione, che meglio poteva esprimersi quando la società mondiale pareva avviata al trionfo dell'*Aufklärung* e all'affermazione del solo cristianesimo.

È sul piano di una relativizzazione dell'attribuzione di realtà propria della credenza che può oggi riproporsi una critica della forza opaca del monoteismo, non su quello di una introvabile verità morale (nozione del resto già priva di significato in Kant) comune all'uomo di fede e al non credente. Le cose cui è attribuita realtà sacra – Dio stesso, la prospettiva di una chiusura e di un coronamento del tempo storico, finanche le istituzioni religiose quando ritrovano un po' della vocazione originaria – hanno in sé una tensione antica e nota alla trasformazione del mondo. Soltanto il pensiero dell'utopia è in grado di confrontarsi da pari a pari con il contenuto politico-sociale delle religioni che, molto più della questione dei «fini ultimi» (Parsons), è il loro autentico tema. Ma com'è noto questo pensiero è in ribasso, attende di essere riformulato al di là dei suoi fallimenti novecenteschi – e però, nel frattempo, anche con la sua assenza si può spiegare il ritorno su larga scala delle religioni, a cui un pensiero puramente liberaldemocratico non ha nulla da opporre se non un

richiamo, peraltro opportuno, alla tolleranza reciproca e al dialogo.

L'individualismo sociale, nuovo nome di un socialismo non più servito in salsa autoritaria, è il pensiero di un'utopia finalmente pragmatica che punti all'oggi, tutt'al più al domani, non al dopodomani e a un futuro lontanissimo quanto incerto. Questo pensiero è in grado di competere da pari a pari con le religioni – lo si è visto, in forma rovesciata, perfino nelle antiutopie maldestramente presentate come derivanti dall'applicazione di una scienza. Il suo statuto, infatti, è quello di una credenza o di un insieme di credenze che di continuo attribuiscono realtà al possibile traendolo fuori dall'impossibile. Ma poiché, a differenza delle religioni cementate da una fede, la credenza utopica è una credenza in un mondo trasformabile di cui si anticipa la realtà, la sua critica dell'esistente si serve della teoria anziché dichiararsene immune. Il gioco che così si apre tra attribuzione di realtà, irruzione dell'impensato e ricerca della verità è ciò che può ridare sostanza alla politica, al tempo stesso ricacciando indietro i demoni della fede pronti a imperversare come fanatismo.

RELIGIONE E FEDE IN DWORKIN

Davide Zordan

Nelle pagine dense e scorrevoli di *Religione senza Dio*, Ronald Dworkin propone un'estensione del con-

cetto tradizionale di religione in grado di togliere enfasi alla contrapposizione tra coloro che credono e coloro che non credono in Dio. Tale contrapposizione è percepita da Dworkin come fonte di polemiche e incomprensioni che distolgono l'attenzione e le energie di tutti da ciò che veramente conta. E ciò che veramente conta non è Dio, siamo noi. L'incipit del libro, folgorante, conduce subito al punto che l'autore individua come decisivo per disinnescare i contrasti. «La religione – afferma Dworkin – è più profonda di Dio». La profondità qui invocata ha immediatamente il senso di una maggiore ampiezza concettuale: il concetto di religione definisce una varietà di atteggiamenti e disposizioni che trovano nella credenza in Dio una manifestazione possibile, e molto frequente, ma non dovuta. Gli studiosi delle religioni rileverebbero che la logica del discorso di Dworkin presuppone tacitamente l'idea di un Dio personale (e l'autore spiega il perché nel seguito del libro), ma, a parte questo, non avrebbero particolari difficoltà a convenire con la sua affermazione. Il fatto è però che la religione per Dworkin non è solo concettualmente più ampia (*wider*), è proprio più profonda (*deeper*) di Dio. Se questi esiste, osserva l'influente filosofo del diritto, può compiere senza dubbio ogni sorta di prodigio ma non può «secondo il suo volere creare le risposte giuste ai dilemmi morali»: ciò che è buono, ciò che ha valore, se davvero ne ha, deve essere ricono-

scibile come tale in sé, e non per uno speciale conferimento divino. Se consideriamo per esempio che la nostra vita sia qualcosa di meraviglioso, la cui misteriosa bellezza e profondità sfuggono alle analisi scientifiche, e che da ciò derivi a noi una particolare responsabilità nei suoi confronti, questa nostra convinzione ha in se stessa il proprio fondamento e non dovrebbe essere mutuata dalla convinzione che è Dio ad aver creato la vita per donarcela. Il legame che si può legittimamente vedere tra le due convinzioni, in altre parole, non dovrebbe essere tale da fare della prima una mera subordinata della seconda, perché se così fosse in realtà noi non saremmo più in grado di attribuire valore alla vita né a niente altro fuorché Dio stesso. Al contrario, anche per coloro che credono in lui, Dio e la sua esistenza non dovrebbero intervenire che come premessa minore nel percorso che conduce ad attribuire un valore e un significato all'esistenza. È interessante rilevare che, nelle parole di Dworkin, Dio può essere oggetto di *credenza*, mentre la *fede*, che caratterizza un atteggiamento religioso, va piuttosto ai valori, i quali godono di maggior profondità: offrono cioè una base fondativa e consentono una condivisione assai ampia, laddove al contrario il Dio in cui eventualmente si crede ci divide e spesso ci contrappone. Il *belief in a god* rimane una possibile manifestazione della *faith in value*, sennonché ha la disdicevole tendenza a sostituirsi ad

essa, a ciò che unisce 'in profondità' credenti e non credenti. Se quanto detto finora corrisponde effettivamente al nucleo della proposta di Dworkin, quale valutazione è possibile darne in una prospettiva teologica? Limitando sostanzialmente la mia analisi al primo capitolo del libro, mi propongo di rilevare due punti che appaiono problematici. Il primo rilievo riguarda la definizione di religione come «visione del mondo profonda, distinta e comprensiva». Più che l'ampiezza di tale definizione è il suo carattere astratto che appare contestabile. La religione identificata da questa formula sembra passata attraverso il filtro di una eccessiva purificazione, che se per certi versi ne nobilita l'essenza, perde fatalmente di vista le sue manifestazioni più riconoscibili e diffuse. Considerare la religione come una visione, dunque una comprensione del mondo o della realtà, rischia di lasciare ai margini altri aspetti, quale la strutturazione della religione come sistema di pratiche. Queste ultime non sono messe in atto dagli individui successivamente all'assunzione di una determinata visione del mondo e in ottemperanza ad essa, come sembra pensare Dworkin. Egli ritiene per esempio che i doveri relativi al culto, alla preghiera e all'obbedienza religiosa siano ingiunzioni dipendenti da una espressione della volontà divina, e perciò non essenziali a qualificare l'essenza della religione, come lo sarebbero invece la convinzione che «ognuno possiede un'innata, inalie-

nabile responsabilità di cercare di vivere al meglio secondo le circostanze in cui si trova» o che la natura «è qualcosa di intrinsecamente meraviglioso». Nello specifico, ciò che rende poco convincente l'argomentazione è il fatto di sostituire una serie di pratiche codificate e riconoscibili con delle affermazioni di principio le quali dovrebbero essere maggiormente in grado di avvicinarci alla religione. In realtà esse lo possono fare solo laddove l'ideale di religione che si ha in mente è stato epurato da tutte le incrostazioni, le materializzazioni, le figurazioni immaginarie di coloro che affermano convintamente di credere in 'qualcosa'. Il sospetto è che per questa via non si possa davvero giungere a riavvicinare credenti e non credenti, ma solo una élite selezionata di individui provenienti dai due schieramenti, forgiati nel disincanto e sensibili alle urgenze di un'etica liberale.

La stessa ambivalenza è riscontrabile nel modo in cui Dworkin tratta della fede, ed è questo un secondo aspetto su cui vale la pena soffermarsi. L'attitudine religiosa identificabile come 'fede' corrisponde per il filosofo a quello che egli chiama «realismo senza fondamento» (*ungrounded realism*): ciò che ci abilita a considerare l'esistenza come sensata e piena di valore è il fatto che, a un'analisi seria e responsabile, tale ipotesi ci appare persuasiva. Essa rimane nondimeno un'ipotesi. In termini teologici del tutto equivalenti si direbbe che la fede è indi-

mostrabile: non è in grado di esibire alcuna certificazione esterna all'atto stesso di credere, dunque alla testimonianza che essa dà di sé. Dworkin ritiene tuttavia che un tale credito fiducioso sia ragionevolmente attribuibile solo al mondo del valore, il quale, sovranamente indipendente, «contiene se stesso e certifica se stesso». Il valore, e nient'altro, merita davvero la nostra fede. Coloro che credono in Dio, sembra ritenere Dworkin, perseguono abitualmente una forma di affidamento diversa, che egli chiama *grounded realism*: ritengono cioè che dalla loro credenza possa derivare una capacità di cogliere una verità, oltrepassando dunque lo stadio meramente ipotetico. Sarebbe più preciso affermare che dalla credenza deriva non una capacità di cogliere una verità, quanto piuttosto un'intima certezza, la quale, se si sbilancia soggettivamente oltre lo stadio dell'ipotesi, lo fa assumendosene personalmente il rischio e senza modificare la dinamica fiduciale e 'presuntiva' del credere. Nell'alveo delle religioni teistiche tradizionali (ebraismo, cristianesimo e islam) l'atteggiamento dei credenti appare in realtà a Dworkin come un mix di *grounded* e *ungrounded realism*: in esse convivrebbero l'attestazione di alcune verità assolute di ordine fattuale (riguardanti la divinità, l'origine del cosmo, la vita oltre la morte) e la fiducia in alcuni valori «almeno formalmente indipendenti da ogni divinità». Quest'ultima parte, ben circoscritta, del credo teista, è condivisa

senza difficoltà da molti non credenti ed è anche, ritiene Dworkin, ciò che caratterizza un vero atteggiamento religioso.

Anche in questo caso, tuttavia, le distinzioni messe in evidenza dall'autore sembrano il frutto di una precomprensione astratta del fatto religioso e dei modi di aderirvi. Da una parte, il motivo principale per cui solo i valori sarebbero ragionevolmente degni di fede è che questa fede appare oggi ampiamente condivisibile, perlomeno in un certo contesto socio-culturale. In realtà però nella nostra esperienza quotidiana ciascuno di noi s'imbatte in un numero e una varietà ben più ampia di oggetti che considera degni di fede, o che comunque sollecitano la sua fede. Dall'altra parte, la convinzione che il teismo si sostanzia in verità di ordine fattuale 'credute' senza poter davvero essere accolte con una fede religiosa sembra fondarsi su una concezione letterale e ristretta delle dinamiche della credenza religiosa tradizionale assunta di proposito per dimostrarne l'ineguatezza. Senza dubbio il credo teista descritto da Dworkin non è all'altezza della fede nel valore che egli propugna. Ma non è più nemmeno una fede, si limita alla sua caricatura. E c'è qualcosa di fastidioso – nonostante la pacatezza del tono e la limpidezza dello stile – in questo invitare sommessamente i credenti a prendere esempio dai non credenti per capire cosa sono davvero la religione e la fede. Non perché la cosa non abbia un fondamento e non

possa essere realmente benefica, ma perché sembra mancare la disponibilità reciproca, da parte di chi effettua l'invito, a sintonizzarsi con

simpatia con la fede dei credenti, a riconoscere anche in essa qualcosa che interroga, che provoca, che apre nuovi orizzonti.



Ogni discorso sull'epoca
assiale è culturalmente
autobiografico.



archivio



*Cosa c'è di assiale nell'epoca assiale?**

Robert N. Bellah

a cura di Matteo Bortolini

*Come dobbiamo vivere la nostra vita? Come pensiamo al modo in cui vivere? Chi siamo, noi occidentali? Qual è il nostro carattere? Sono le domande che, trent'anni fa, aprivano l'opera più celebre di Robert N. Bellah, *Habits of the heart*. Domande che noi figli degli anni settanta, cresciuti a pane, Niklas Luhmann e Jean-François Lyotard, pensavamo di aver archiviato in favore di meccanismi sistemici e piccole narrazioni, autopoesi e circoli ermeneutici. I più frivoli, forse, pensavano di potersi adagiare in un privato condito da un po' di edonismo anni ottanta, senza grandi problemi. E invece le grandi narrazioni continuavano e le domande rimanevano quelle. Certo, tutto il resto, intorno, era cambiato. Il frame, si direbbe, era un altro. Un frame infinitamente complesso, affollato di potenzialità in cui le grandi narrazioni si moltiplicavano e si impilavano l'una sull'altra senza che si potesse trovare un inizio, o una fine. Poi, a un certo punto, le metafore della rete hanno cominciato a sprecarsi e la convinzione che le domande di Bellah avessero ancora un senso si diffondeva con una certa insistenza, ma anche con un sottile senso di angoscia. Il «dobbiamo» diventava un «vogliamo» e poi, forse, un «possiamo». Abbiamo letto *Le correzioni*, *Cosmopolis* e *Stoner*, abbiamo cercato rifugio in *Stanley Kubrick*, *Michel Houellebecq* e *Lars von Trier*. Le domande, nonostante tutto, rimanevano intatte.*

E allora abbiamo affrontato di nuovo il nodo della critica e del modo in cui costruiamo i nostri immaginari. Abbiamo conosciuto nuovi amici, cresciuti in altre tradizioni, con cui percorrere più di un tratto di strada. Ab-

* R.N. Bellah, *What is axial about the axial age?*, "European Journal of Sociology", 46, 2005, pp. 69-89. Traduzione di Matteo Venturi, riveduta da Matteo Bortolini. Per una considerazione più ampia mi permetto di rimandare a M. Bortolini, *L'intellettuale in campo. Il caso di Robert N. Bellah*, Armando, Roma, 2013. Segnalo, quale ottima introduzione al dibattito sull'epoca assiale come cardine della storia occidentale, J.D. Boy, J. Thorpe, *Inventing the axial age*, "Theory and Society", 42, 2013/3, pp. 241-259. Desidero ringraziare Ferruccio Andolfi e Paolo Costa per avermi dato questa occasione, Leonardo Allodi e Matteo Venturi per la traduzione del saggio di Bellah, Massimo Rosati per tutto il resto.

biamo ricominciato a parlare di realtà e ontologia. Con qualcuno addirittura di metafisica. Abbiamo letto Jürgen Habermas, un sacco. Abbiamo ricominciato a studiare il repubblicanesimo e la religione civile. Abbiamo riletto Habits of the heart e abbiamo cercato di capirlo. Era un libro complesso, costruito sul dialogo fra la tradizione storica degli Stati Uniti, le sue parole d'ordine e i suoi eroi culturali, e l'immaginazione morale degli americani contemporanei, intervistati da Bellah e dai suoi co-autori mediante una tecnica, quella della «intervista attiva», che obbligava il rispondente a riflettere sui propri principi e a giustificarne portata e attuazione. Ma si trattava, anche, di un libro volutamente semplice nella scrittura e nel suo proporsi come oggetto di dialogo senza confini disciplinari, gerarchie intellettuali, inclinazioni ideologiche. Si trattava dell'inizio di una conversazione pubblica che, nata in America, aveva attraversato un po' tutto l'Occidente e lo spazio culturale a esso affine – una conversazione che da questo lato dell'Atlantico aveva interessato soprattutto gli intellettuali accademici, mentre negli Stati Uniti aveva coinvolto politici e manager, Chiese e organizzazioni di volontariato, attivisti e semplici cittadini.

Non era il nostro libro, però. A quel punto abbiamo allargato l'orizzonte alla religione nella sfera pubblica, poi solo alla religione, poi quasi solo ai rituali. Da intellettuali, ci siamo rivolti al passato e quando abbiamo cominciato a studiare «l'epoca assiale» il dibattito era già affollato. Karl Jaspers, certamente, ma anche Max e Alfred Weber, e poi Eric Voegelin, Talcott Parsons e Shmuel N. Eisenstadt, Jan Assmann e Adam B. Seligman. Discussioni concettuali raffinate, studi di caso affascinanti su dettagli di quelle civiltà che avevamo studiato a scuola e che, in qualche modo, conoscevamo come si incontra per strada un amico perduto da tempo. L'occhio, tuttavia, non si fermava sulle ricostruzioni storiche o sulle minuzie terminologiche. Il dibattito era interessante perché l'assialità dell'epoca assiale poteva essere definita come tale solo per noi. Il cardine intorno al quale ruotava la storia umana era, e non poteva che essere, il nostro cardine – il cardine della nostra storia. Parlare di epoca assiale significava cioè cercare una chiave di lettura del passato capace di illuminare il presente – il tema «unità nella diversità» che caratterizzava il dibattito si traduceva, a seconda di chi lo affrontava, in provincializzazione dell'Europa, apertura al resto del mondo, modernità multiple, post-secolarismo, antiriduzionismo. Non era un caso che, come suggerivano John Torpey e John D. Boy, gli studi sull'epoca assiale fossero decollati davvero solo dopo il 1995, cioè dopo The clash of civilizations di Samuel P. Huntington e in contrapposizione alle sue tesi. Le domande di Habits – Come dobbiamo vivere la nostra vita? Chi siamo, noi moderni? – risultavano legate a doppio filo a

quello che vedevamo nell'epoca assiale. Vediamo, sinteticamente, un paio di passaggi.

Coniata da Jaspers con l'intento di creare una filosofia della storia non hegeliana, l'espressione «epoca assiale» indica un ampio tratto temporale in cui si sarebbero verificate contemporaneamente, e senza evidenti collegamenti causali, una serie di trasformazioni analoghe in aree differenti dell'Asia e dell'Europa. Tali mutamenti rappresenterebbero, appunto, l'asse della storia mondiale, dotato di un significato simile a quello ricoperto dalla nascita di Cristo nella storia occidentale – il momento in cui, secondo l'espressione di Jaspers, «l'uomo, per come lo conosciamo oggi, è venuto al mondo». Recuperata a partire dalla fine degli anni settanta da alcuni sociologi, primo fra tutti Eisenstadt, l'espressione ha perso la sua coloritura filosofica ed è stata inserita in una più ampia macrosociologia storica votata alla ricostruzione e alla spiegazione della nascita della modernità. Eisenstadt caratterizza l'epoca assiale come l'emergere di una visione dualistica del mondo in cui trascendenza e immanenza si confrontano senza poter mai essere ridotte a unità, e in cui il lavoro di mediazione tra l'uno e l'altro piano di esistenza viene svolto non da figure politiche – non, cioè, dai re divini dei grandi imperi – ma da intellettuali critici che si propongono come i soli capaci di attingere, per ragione o rivelazione, all'orizzonte trascendente. Ciò ha favorito l'emergere di una forma di riflessività ideologica che ha radicato al cuore delle grandi civiltà assiali una spaccatura endemica tra élite politiche e intellettuali. Si tratta di un conflitto originario che impedisce di raffigurare qualsivoglia formazione storico-sociale come inizialmente integrata, pacificata, ordinata. Ciò che lega l'epoca assiale al nostro essere occidentali moderni è dunque un principio radicale di critica culturale, sociale e politica.

Religious evolution, il celebre articolo pubblicato da Bellah nel 1964, precede la ripresa della discussione sull'epoca assiale ma il tema è il medesimo. Il sociologo americano parla di religioni «storiche», identificandole con la rottura del cosmo nei due ambiti mondano e trascendente, la necessità di redenzione e la spaccatura tra élite religiose e politiche. Una rappresentazione profondamente weberiana e non diversa dal modello che avrebbe poi elaborato Eisenstadt. Ciò che, quarant'anni dopo, Cosa c'è di assiale nell'epoca assiale? aggiunge dal punto di vista concettuale è un ricordo con la teoria dei quattro stadi (episodico, mimetico, mitico e teorico) dell'evoluzione reciproca di mente e cultura proposta dal neuroscienziato Merlin Donald. Bellah fa coincidere la «rottura assiale» con un ultimo salto, l'ultimo stadio della cultura teorica, l'emergere del pensiero di «secondo ordine», cioè di una riflessione sui fondamenti della riflessione razionale. La spaccatura fra trascendenza e immanenza viene mantenuta ma as-

sume ora un ruolo ancillare, secondario rispetto al «pensare sul pensare». L'epoca assiale appare dunque come un momento di definitiva consapevolezza della possibilità, e della capacità, che l'uomo ha di fare e rifare se stesso partendo dalle basi stesse del conoscere e del ragionare.

Si tratta di una definizione che sembra spostare tutto il peso dell'assialità sulla dimensione cognitiva – teoria, riflessione, razionalità – abbandonando la questione del senso e, soprattutto, quella del dover essere. In realtà, e questo è il mio punto, tra le righe dell'articolo ritroviamo una per una le domande di Habits of the heart e la stessa tensione morale che porta a superare i confini tra discipline scientifiche, sociali e umanistiche per aprirsi a una più ampia considerazione di come viviamo ora. In effetti, tutta l'erudizione che Bellah mette in campo in Cosa c'è di assiale nell'epoca assiale?, e ancora di più nel suo libro del 2011, Religion in human evolution, punta lì, punta a rispondere a quelle domande: Come dobbiamo vivere la nostra vita? Chi siamo, noi occidentali? E, in particolare, il lascito dell'epoca assiale è una benedizione o una condanna?

Per cogliere la risposta fra le righe dobbiamo tenere a mente uno dei principi tipici del postmoderno «spiegato ai bambini»: ogni teoria deve implicare se stessa e riflettersi nelle proprie strutture concettuali, nei propri meccanismi argomentativi, nelle proprie conclusioni. Insomma, una teoria funzionalistica deve ricomprendere se stessa come prestazione funzionale, una teoria sistemica deve osservare se stessa come l'operazione di un qualche sistema. E una teoria secondo la quale la teoria non è tutto, ma contiene in sé narrazione, mimesi e intuizione immediata perché «nulla va mai perduto definitivamente» non può presentarsi come semplice argomentazione concettuale. Deve anche parlare il linguaggio del mito, deve anche essere agita in pubblico, deve indicare, magari nelle pieghe di simboli ed espressioni, il suo senso originario, quello che non si può spiegare con le parole né giustificare con l'argomentazione. Cosa c'è di assiale nell'epoca assiale? e Religion in human evolution parlano il linguaggio della teoria ma anche quello di una narrazione che implica la partecipazione immediata di chi scrive, il riflettersi delle domande di senso non solo sulle basi argomentative ma anche sulla sua storia e sulle relazioni vissute, dove autori e compagni di strada sono persone concrete, in carne e ossa e non semplici segni e astrazioni. Non è un caso che, al di là della sottolineatura della critica «di secondo ordine», la figura dell'intellettuale di Eisenstadt venga in qualche modo messa in secondo piano dal rinunciante – dal profeta esemplare, ancora prima che etico, per usare una distinzione weberiana, colui che intreccia nella sua vita teoria e narrazione, che fa del concetto una pratica di vita. Come dobbiamo vivere, dunque, se vogliamo fare di noi stessi il lascito del meglio dell'epoca assiale? La risposta di Bellah è sem-

plice: dobbiamo rivedere continuamente le basi delle nostre certezze. Dobbiamo riflettere incessantemente su noi stessi, abbandonando ogni sicurezza, ogni «casa», ogni comodità. In senso figurato, ovviamente, ma anche in senso molto pratico, molto materiale. Il rinunciante non è solo il soggetto della critica, ne è innanzitutto l'oggetto – è chi si chiede continuamente chi è e come deve vivere. E che lo fa con la gioiosa e intransigente serietà di chi sa che, dopo la rottura assiale, il mondo è in pezzi e non può tornare insieme.

(m. b.)

Verso la metà del primo millennio a.C. l'*epoca assiale* fu il teatro di drammatiche trasformazioni culturali in diverse società del Vecchio Mondo. Prima di affrontare tali cambiamenti è però necessario dire qualcosa sui tipi di società che precedettero l'epoca assiale, ossia sulle società tribali e arcaiche, per come ho utilizzato questi termini altrove, e sui tipi di religione che le caratterizzavano¹. Nelle società tribali i rituali religiosi implicano la partecipazione di tutti, o quasi, i membri del gruppo – secondo il classico dettato durkheimiano, il rituale che funziona carica il gruppo di energia e solidarietà. Sebbene alcuni siano più attivi di altri, la maggior parte dei membri è comunque coinvolta, e persino nei casi in cui il rituale si focalizza su un individuo bisognoso di cure, come per i Navajo, l'intera rete dell'ammalato partecipa e trae beneficio da esso.

In netto contrasto con tutto ciò, nelle società arcaiche il rituale si focalizza su una persona, il re divino o semi-divino, e solo poche persone, sacerdoti o membri del lignaggio regale, vi partecipano. Il resto della società può assistere, ma spesso sa dell'esistenza dei grandi rituali solo per sentito dire, dal momento che la sua presenza profanerebbe gli alti misteri. Mentre le società tribali constano di piccoli gruppi faccia-a-faccia, o di pochi nuclei vicini, le società arcaiche comprendevano ampi territori e, spesso, milioni di persone. A quanto pare, mantenere l'integrazione di società tanto grandi ed estese richiedeva che l'attenzione e l'energia che il rituale tribale disperdeva sull'intera società venissero ora focalizzate su un re elevato al di là della normale condizione umana, e messe in relazione con esseri che fossero non solo potenti ma addirittura oggetto di adorazione. L'elevazione dei governanti a uno *status* sconosciuto nelle società tribali è andata di pari

¹ R.N. Bellah, *Religious evolution*, "American Sociological Review", 29, 1964/3, pp. 358-374. In quell'articolo ho usato il termine «primitive» per le società che ora chiamo «tribali» per via delle possibili implicazioni peggiorative del termine «primitivo». Il presente articolo è tratto da un capitolo di un più ampio lavoro in corso [*Religion in human evolution*, poi pubblicato nel 2011 (*n. d. t.*)] che analizza più a fondo i temi dell'articolo di oltre quarant'anni fa.

passo con l'elevazione dell'autorità degli dèi rispetto alle potenze tribali. Naturalmente, nelle società arcaiche moltissime persone continuavano a vivere in piccoli gruppi faccia-a-faccia e a celebrare una vita rituale molto simile a quella delle società tribali, solo vagamente collegata ai grandi rituali regali del centro imperiale.

Le religioni tribali e quelle arcaiche sono 'cosmologiche', nel senso che il mondo soprannaturale, la natura e la società sono fusi in un singolo cosmo. I primi Stati ampliarono la comprensione del cosmo nel tempo e nello spazio, ma – come ha mostrato Thorkild Jacobsen – il cosmo stesso veniva ancora visto come uno Stato – l'omologia tra realtà socio-politica e realtà religiosa rimase intatta². La costituzione dei primi Stati e l'emergere delle società arcaiche distrussero l'improbabile egualitarismo che aveva caratterizzato per centinaia di migliaia, se non milioni, di anni l'evoluzione degli ominidi; ciò, tuttavia, rese possibile l'emergere di società più ampie e complesse. Un drammatico simbolismo che combinava dominio e protezione produsse una nuova concezione del potere divino combinato con un potere sociale, agito mediante forme rituali del tutto nuove, fondate sul sacrificio (persino umano) inteso come concreta espressione di radicali differenze di *status*.

L'equilibrio dell'egualitarismo tribale non era mai stato facile da mantenere e aveva dato luogo all'emergere di piccole differenze di *status* ben prima della nascita dello Stato; allo stesso modo, lo Stato e la sua simbolizzazione politico-religiosa dettero luogo a nuove forme di instabilità. Periodi intermittenti di crisi sollevarono nuove domande sull'ordine cosmologico: Dove sta il re? Dove sta il dio? Perché siamo affamati? Perché gli invasori ci massacrano e nessuno ci difende? Una volta riaffermata l'unità politica, tali interrogativi potettero essere risolti, ma le crepe rimasero ed emersero nuove intuizioni, come l'idea che la legge sia subordinata alla grazia divina e che quest'ultima possa abbandonare governanti che diano prova di empietà, o ancora che gli individui possano ricorrere direttamente agli dèi senza la mediazione del culto tradizionale. Intuizioni di questo tipo sarebbero state chiaramente formulate solo nell'epoca assiale – nella società arcaica rimasero come crepe nella continuità cosmologica³.

² T. Jacobsen, *The cosmos as a State*, in H. Frankfort et al., *Before philosophy: the intellectual adventure of ancient man*, Pelican, Harmondsworth 1949, pp. 137-199.

³ Nel suo *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione* [Einaudi, Torino 1992], soprattutto nei capitoli 1 e 2, Marcel Gauchet puntualizza che l'emergere dello Stato incentrato su un sovrano divino o quasi-divino destabilizza l'equilibrio di ciò che chiama la «religione primordiale», che egli descrive come egualitaria e, insieme, immobile. Sebbene il suo concetto di «pre-religione di Stato», come il «regno del passato assoluto», sia a malapena adeguato, in quanto non riesce a cogliere l'apertura e la diversità di tali religioni, il suo accento sulla nascita dello Stato arcaico come precondizione essenziale per l'epoca assiale è sicuramente corretto.

Per affrontare l'epoca assiale – che comprende grosso modo i secoli alla metà del primo millennio a.C. – dovremo prendere in considerazione una serie di problemi di definizione, oltre alla questione di quanto sviluppi apparentemente paralleli fossero davvero simili. Vorrei iniziare tuttavia da considerazioni concrete. Come abbiamo visto, re e dio sono emersi insieme nelle società arcaiche e hanno, da allora, mantenuto uno stretto sodalizio. Non sorprende, dunque, che l'epoca assiale abbia portato nuovi e drammatici cambiamenti nella relazione tra re e dio. Questi simboli, e la stretta relazione che li lega, non vennero abbandonati ma trasformati profondamente. Una delle domande ricorrenti è: chi è il (vero) re, colui che riflette veramente la giustizia divina?

In Grecia, Platone dice agli Ateniesi di non volgersi ad Achille, l'eroe della cultura aristocratica greca (Achille era un piccolo re e sua madre una dea), ma a Socrate, che non era un aristocratico ma un muratore e un impiccione dedito a porre questioni cui le persone avrebbero preferito non pensare. È Socrate, il filosofo, l'aman-

te del sapere, colui che dovrebbe essere re, l'unico re davvero legittimo. In Cina è Mencio, vissuto circa due secoli dopo Confucio

Re e dio sono emersi insieme nelle società arcaiche e hanno mantenuto uno stretto sodalizio

(convenzionalmente, fra il 551 e il 479 a.C.), a dirci che Confucio, l'ufficiale fallito che raccolse un pugno di seguaci viaggiando da uno Stato all'altro dell'antica Cina senza mai godere di una reale influenza, fu un re senza corona, il solo capace di dare all'Impero un ordine retto e giusto – e di conseguenza anche Mencio avrebbe dovuto essere incoronato, sebbene il suo successo non superasse quello di Confucio. In India, chi era il Buddha? Il figlio di un re, e suo futuro erede, che però abbandonò regno e famiglia per diventare un asceta alla ricerca della illuminazione.

In Israele, durante il periodo della monarchia la tensione fra re e dio era endemica: talvolta sembrava che Dio avesse stretto un patto eterno con la casa di Davide, conferendo alla monarchia uno *status* quasi divino, ma spesso i re, compreso Davide, venivano dipinti come peccatori o, addirittura, come nemici di YHWH che venivano puniti per le loro cattive azioni. Eppure, durante l'esilio babilonese, con la sconfitta della monarchia davidica e la scomparsa del tempio di Gerusalemme e della terra stessa, YHWH fu proclamato l'unico dio, un dio che può scegliere chiunque per i suoi scopi – anche il re persiano avrebbe potuto essere il suo messia. Il cristianesimo ripartì dallo stesso tema, conferendo il titolo di re al Figlio di Dio (e affermando l'ascendenza davidica di Gesù) in modo nuovo, proclamando il regno di Cristo Re persino sulla croce. E Maometto, il profeta scelto da Dio, come già Mosè, al tempo stesso era e non era un re, ma senza dubbio go-

vernava il suo popolo. Coloro che guidarono la comunità dopo la sua morte avrebbero affermato il proprio diritto a governare come successori (*khalifa*) del Profeta⁴. In ognuno di questi casi, l'antica unità di re e dio venne drammaticamente spezzata e poi paradossalmente riaffermata nelle nuove formulazioni assiali.

A questo punto vorrei indicare un principio centrale che ha ispirato tutto il mio lavoro sull'evoluzione religiosa: *nothing is ever lost*, nulla va mai perduto definitivamente. Così come continuiamo a portarci dietro, in forma dissimulata, i rituali faccia-a-faccia delle società tribali, l'unità di potere politico e religioso – «l'ipoteca arcaica», come la chiamava Eric Voegelin⁵ – riaffiora di continuo anche nelle società che hanno fatto esperienza della «rottura» assiale. I re che governavano «per diritto divino» ne sono un chiaro esempio, ma i presidenti che affermano di agire secondo le disposizioni di un «potere supremo» non sono da meno. Dobbiamo considerare il rapporto fra potere politico e potere religioso in ognuno dei punti in cui la nostra storia si dispiega. Una cosa, però, è certa: tale relazione non può scomparire del tutto.

Come prima approssimazione, vorrei rivolgermi alla prosa elegante di Arnaldo Momigliano e alla sua comprensione della «situazione classica del mondo antico tra il 600 e il 300 a.C.»:

Dopo la pubblicazione avvenuta nel 1949 del libro di Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* – la prima opera storica originale comparsa in Germania nel dopoguerra – è divenuto un luogo comune parlare di *Achsenzeit*, di periodo assiale, che incluse la Cina di Confucio e Lao-Tze, l'India di Buddha, l'Iran di Zoroastro, la Palestina dei profeti e la Grecia dei filosofi, dei tragici e degli storici. Tale formulazione contiene un profondo elemento di verità. Tutte le civiltà ricordate mostrano di possedere conoscenza della scrittura, una complessa organizzazione politica che comprende governo centrale e autorità locali, un'elaborata pianificazione metallurgica e attività diplomatica a livello internazionale. In tutte queste civiltà esiste una profonda tensione tra potere politico e movimenti intellettuali. Si notano ovunque tentativi d'introdurre una maggior integrità, una maggior giustizia, una più profonda tensione morale e una spiegazione delle cose in termini più universali. Nuovi modelli di realtà, concepiti in chiave mistica, profetica o razionale, vengono proposti come critica o come alternativa a quelli dominanti. Ci troviamo nell'età della critica⁶.

⁴ Dal punto di vista cronologico cristianesimo e islam non fanno parte dell'epoca assiale, e tuttavia non sono storicamente comprensibili se non come sviluppi della 'svolta' assiale di Israele.

⁵ Cfr. E. Voegelin, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, il Mulino, Bologna 1986.

⁶ A. Momigliano, *Saggezza straniera: l'Ellenismo e le altre culture*, Einaudi, Torino 1980, pp. 10-11.

Momigliano indica due aspetti dell'epoca assiale che dovremo analizzare più a fondo. Il primo si riferisce alle premesse di società che sono, in qualche modo, più avanzate rispetto alle società che le hanno precedute. L'altro si riferisce a sviluppi nel campo del pensiero (politico, etico, religioso, filosofico) che egli riassume con il significativo termine di «critica».

Anche Jaspers, come Momigliano, punta a una descrizione storica ed empirica dell'epoca assiale; la sua preoccupazione, tuttavia, è soprattutto esistenziale – «Dove stiamo noi nella storia?» – come implica il titolo del suo libro, tradotto in italiano *Origine e senso della storia*. La sua da-

**Il nostro mondo culturale
e le grandi tradizioni che ancora ci
definiscono provengono dall'epoca assiale**

tazione è leggermente diversa: per Jaspers «l'asse della storia appare situato intorno al 500 a.C., nel processo spirituale svoltosi fra l'800 e il 200». È allora che, egli scrive, «sorse l'uomo come oggi lo conosciamo»⁷. Jaspers e Momigliano affermano che i protagonisti dell'epoca assiale – Confucio, Buddha, i profeti ebraici, i filosofi greci – sono vivi ancora oggi, sono nostri contemporanei, in un modo in cui nessuna figura precedente lo è. Il nostro mondo culturale e le grandi tradizioni che ancora ci definiscono provengono tutti dall'epoca assiale. Jaspers si chiede se la modernità non sia l'inizio di una nuova epoca assiale, ma lascia aperta la risposta. In ogni caso, sebbene siano state sviluppate in molti modi, le intuizioni assiali non sono state superate, non ancora almeno.

Prima di definire precisamente la natura delle innovazioni culturali dell'epoca assiale dobbiamo considerare in dettaglio il contesto sociale in cui sono sorte. Molti dei fattori indicati da Momigliano – governo centrale, pianificazione urbana, diplomazia internazionale – erano già presenti nelle società arcaiche, così come l'uso della scrittura e la lavorazione dei metalli. Per quanto riguarda questi ultimi due fattori, tuttavia, avvennero significativi cambiamenti. Il ferro stava sostituendo il bronzo in agricoltura come nell'arte della guerra, ma la transizione fu graduale e irregolare – l'affermarsi della cosiddetta età del ferro non è certo l'unica causa del più ampio mutamento. In particolare, sembra che l'impatto del ferro sia stato più rilevante in campo militare che per i mezzi di produzione. L'uso di utensili in ferro deve aver comunque contribuito al progressivo aumento della popolazione che ha caratterizzato il primo millennio a.C., e l'uso di armi in ferro deve aver contribuito all'accrescersi della violenza nelle guerre del primo millennio. Sebbene la scrittura risalga al 3000 a.C., è pur vero che la sua pratica rimase limitata a chi scriveva per mestiere, confinata a ristretti gruppi di

⁷ K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1986, pp. 19-20.

scribi, fino a buona parte del primo millennio. La scrittura alfabetica sostituì lentamente la scrittura cuneiforme mesopotamica e i geroglifici egiziani, e venne utilizzata in Grecia, in Israele e in India, ampliando considerevolmente l'alfabetizzazione. La Cina mantenne l'uso di caratteri che potrebbero sembrare difficili quanto quelli cuneiformi e i geroglifici, ma che, pur richiedendo una grande capacità mnemonica, erano più facili da utilizzare di quanto lo fossero i caratteri arcaici occidentali, e ciò contribuì ad accrescere l'alfabetizzazione.

Un'importante caratteristica sottolineata da Jaspers è che nessuna di quelle che definisce «rotture» assiali, termine che dovremo poi analizzare meglio, si verificò nei grandi centri imperiali. In tutti i casi, infatti, «c'era una moltitudine di piccoli Stati e città, una lotta di tutti contro tutti, che cionondimeno consentiva anzitutto una prosperità stupefacente, uno sviluppo di forza e di ricchezza»⁸. Dovremmo esaminare più attentamente come questa situazione si sviluppò in ciascun caso; in generale, tuttavia, la concorrenza tra i piccoli Stati ha creato le condizioni dell'emergere di intellettuali itineranti al di fuori del sacerdozio e delle burocrazie centralizzate, strutturalmente capaci di quella critica che Momigliano trovò centrale nell'epoca assiale e che Jaspers definì come la capacità di conferire «a tutta l'attività umana una nuova problematica e un nuovo significato»⁹.

L'osservazione di Jaspers sulla combinazione tra prosperità, che implica un accrescersi di ricchezza e potenza, e un incessante stato di guerra solleva due questioni sull'epoca assiale. Sebbene nelle transazioni economiche delle società arcaiche si usassero già i pesi prestabiliti di metalli preziosi, solo nell'epoca assiale si diffuse un vero e proprio sistema monetario – a partire, forse, dall'Asia Minore, per poi estendersi rapidamente alle città fenicie e greche, al Medio Oriente, all'India e alla Cina. I Fenici inventarono la prima forma di abaco. Ciò testimonia l'accrescersi degli scambi commerciali in tutto il mondo antico. Alla metà del primo millennio l'economia di mercato era agli albori, e molte aree rurali non ne vennero minimamente influenzate, ma sappiamo che i rapporti di mercato tendono a destabilizzare le relazioni di parentela e di *status* tradizionali, sicché anche questo va aggiunto ai fattori che contribuirono all'instabilità sociale dell'epoca assiale¹⁰.

⁸ *Ibidem*, p. 22.

⁹ *Ibidem*, p. 24.

¹⁰ Susan e Andrew Sherratt (in *The growth of the mediterranean economy in the early first millennium B.C.*, "World Archaeology", 24, 1993/3, pp. 361-378) descrivono la notevole crescita economica della prima metà del primo millennio in Medio Oriente e nel Mediterraneo: «Nel 1000 a.C. la maggior parte del Mediterraneo era, effettivamente, ancora nella preistoria; attorno al 500 a.C. si formò una serie di aree ben differenziate entro il sistema-mondo». Oltre all'aumento significativo del commercio, in tutto il bacino del Mediterraneo si verificò un accrescimento della produzione manifatturiera, dell'urbanizzazione e dell'uso della scrittura. Gli Sherratt attribuiscono la forza trainante di questo cambiamento al-

Il riferimento di Jaspers alla guerra – simile a una guerra di tutti contro tutti – sembra rimandare all’incessante belligeranza tra piccoli Stati tipica della Grecia arcaica, delle monarchie israelite, dell’India del Nord e della Cina settentrionale durante l’epoca assiale. Dobbiamo aggiungere all’instabilità militare un altro fattore: l’ascesa di grandi Stati territoriali, soprattutto in Medio Oriente, più efficienti dal punto di vista militare rispetto ai loro predecessori dell’età del bronzo. Essi contrastarono e cercarono di destabilizzare le incipienti società assiali. Il primo esempio è l’impero neo-assiro (934-610 a.C.)¹¹. Come sa chiunque abbia un po’ di familiarità con la Bibbia, l’Assiria distrusse il regno israelita settentrionale, il regno di Israele, nel 722 a.C. e rese di fatto il regno meridionale, il regno di Giuda, uno Stato vassallo per quasi tutto il secolo VII a.C. La pressione degli Assiri sulle città della costa mediterranea stimolò la colonizzazione fenicia della costa del Nord Africa – dove all’inizio del millennio venne fondata Cartagine, la colonia più importante – della Sicilia e di tutto il Mediterraneo occidentale. Anche se gli Assiri non ebbero un’influenza diretta sui Greci, l’espansione fenicia contribuì a stimolare la colonizzazione greca dalla costa del Mar Nero al Mediterraneo occidentale. Se fu la breve espansione neo-babilonese a porre fine al regno di Giuda nel 587 a.C., l’impero persiano achemenide (550-330 a.C. circa) divenne l’impero territorialmente più esteso fino a quel momento e influenzò profondamente Giuda nel periodo successivo all’esilio, sfidando i Greci in patria e dominando la valle dell’Indo in India proprio nel momento della fioritura assiale della valle del Gange. Con l’esclusione della Cina, tutti i casi assiali subirono la pressione dei Persiani in momenti critici del loro sviluppo. La stessa Persia viene spesso annoverata fra i casi assiali. E tuttavia, tutto ciò che concerne Zoroastro (comprese le date di nascita e di morte, che vanno, a seconda delle fonti, dalla metà del secondo millennio alla metà del primo millennio a.C.), lo zoroastrismo (compresi il contenuto e la datazione delle sue scritture) e il grado in cui esso venne istituzionalizzato nella Persia achemenide rimangono in discussione per via della mancanza di fonti affidabili. Per questa ragione ometterò, a malincuore, lo zoroastrismo dalla mia discussione dei casi assiali. Ci troviamo nella scomoda posizione di dover riconoscere un significativo impatto della Persia su tre dei quattro casi assiali ben documentati, mentre la Persia in sé

la Fenicia, sotto la pressione assira, in particolare dal X fino a tutto l’VIII secolo a.C. Solo a partire dal VII secolo i Greci iniziano a rivaleggiare con i Fenici nel commercio e nella colonizzazione. Sviluppi simili, anche se forse un paio di secoli più tardi, sono stati osservati nell’India del Nord e nella Cina settentrionale.

¹¹ Impero ‘neo assiro’ per distinguerlo da quello ‘antico assiro’ (circa 1900-1830 a.C.) e da quello ‘medio assiro’ (circa 1400- 1050 a.C.).

stessa rimane largamente una «nullità storica»¹². Nonostante Jaspers indichi l'origine del concetto di epoca assiale nell'opera di Alfred Weber, quasi certamente anche Max Weber, il suo maestro, esercitò una profonda influenza su di lui. Sebbene lo studio comparativo delle religioni universali di Max Weber implichi qualcosa di simile all'ipotesi dell'epoca assiale, l'unico punto in cui ho trovato nei suoi scritti un accenno comparabile a ciò è il riferimento a una «età profetica» che comprende i movimenti profetici dei secoli VIII e VII a.C., sconfinando nei secoli VI e V a.C., in Israele, Persia e India, con analogie in Cina. Tali movimenti sembrano essere lo sfondo per il successivo emergere delle religioni universali¹³.

Citato Max Weber come un precursore, debbo ora menzionare due studiosi che hanno sviluppato ulteriormente il concetto di «epoca assiale» di Jaspers. Il primo è Voegelin, che nei cinque volumi della sua opera monumentale, *Ordine e storia*¹⁴, parla di «salti multipli e paralleli nell'essere» avvenuti nel primo millennio a.C. Più precisamente, un «salto nell'essere» descrive un passaggio da una simbolizzazione cosmologica compatta, tipica di quelle che abbiamo chiamato società arcaiche, al simbolismo differenziato di individuo, società e realtà trascendente tipico dei casi assiali. Voegelin non menziona Jaspers prima del secondo volume, e lo fa criticamente, ma sembra avere nei suoi confronti un debito maggiore di quello che è disposto a riconoscere¹⁵.

L'altro studioso influenzato da Jaspers meritevole di essere menzionato, Shmuel N. Eisenstadt, ha contribuito più di chiunque altro a mettere l'epoca assiale al centro della sociologia storico-comparativa. Eisenstadt ha messo a fuoco uno degli aspetti cruciali dell'analisi di Jaspers, la «tensione di base tra l'ordine trascendente e l'ordine mondano» e l'emergere di «un nuovo tipo di élite intellettuale», interessata a ristrutturare il mondo secondo la visione trascendente¹⁶. Egli sottolinea l'accrescersi di quella che chiama «ri-

¹² Cfr. A. Momigliano, *op. cit.*, cap. 6, pp. 127-174, sulla deludente qualità delle osservazioni greche sull'impero persiano, così come sui forti limiti di tutte le altre forme di documentazione in proposito.

¹³ Cfr. M. Weber, *Economia e Società*, Edizioni di Comunità, Milano 1961.

¹⁴ E. Voegelin, *Order and history*, 5 voll., Louisiana State University Press, Baton Rouge 1956-1987, [trad. it. parziale *Ordine e storia. Israele e la rivelazione*, Vita e Pensiero, Milano 2010; *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, cit.].

¹⁵ E. Voegelin, *The world of the polis*, vol. 2 di *Order and History*, cit., pp. 19-23. Nel Volume 4, *The Ecumenic Age*, pp. 2-6, Voegelin abbandona l'idea che i «salti nell'essere» possano essere collocati in ogni specifico periodo storico, pur ammettendo il suo precedente debito verso Jaspers.

¹⁶ S.N. Eisenstadt, *Introduction: The axial age breakthroughs – their characteristics and origins*, in S.N. Eisenstadt, a cura di, *The origins and diversity of the axial age*, State University of New York Press, Albany 1986, p. 1. Eisenstadt riconosce il contributo di Jaspers e Voegelin e ricorda la conferenza di “Daedalus” sull'epoca assiale organizzata da Benjamin Schwartz e pubblicata come *Wisdom, revelation, and doubt: perspectives on the first millennium B.C.*, “Daedalus”, 104, 1975/2. In particolare, Eisenstadt nota l'enfasi di Schwartz sulla «tensione verso la trascendenza» dell'epoca assiale nel suo sag-

flessività», la capacità dell'individuo di rivedere le proprie posizioni – un concetto simile, penso, a ciò che Momigliano indicava con «critica». Eisenstadt ha incoraggiato molti studiosi a scrivere sull'epoca assiale in campi diversi, e anch'io mi baserò spesso sul loro lavoro, così come su quello di Eisenstadt.

Come possiamo caratterizzare, in modo un po' più specifico, il contenuto culturale dell'epoca assiale? In una parola, che cosa c'è di 'assiale', cosa funziona come 'asse' nell'epoca assiale? Si tratta di una domanda che ha suscitato discussioni rilevanti e, date le differenze tra i diversi casi, interrogativi sulla possibilità stessa di parlare di un'epoca assiale. La decisione di Eisenstadt di sottolineare la distinzione fra ordine trascendente e ordine mondano, per esempio, è stata criticata in particolare per quanto riguarda la Cina, caratterizzata da una consolidata ottica «intra-mondana»¹⁷. Johann Arnason ha sottolineato che «la formulazione più concisa» di epoca assiale di Jaspers – come il momento in cui «l'uomo prende coscienza dell'essere nella sua interezza, di se stesso e dei suoi limiti» e «incontra l'assolutezza nella profondità dell'essere-se-stesso e nella chiarezza della trascendenza» – è troppo simile all'esistenzialismo tipico dello stesso Jaspers¹⁸. Nel discutere di epoca assiale si rischia sempre di studiare gli eventi secondo i nostri presupposti o di adottare uno dei quattro casi (di solito Israele o la Grecia) come un paradigma per tutti gli altri. Mi chiedo: esiste un quadro teorico in cui collocare l'epoca assiale che possa aiutarci, per quanto possibile, a evitare tali insidie? Io credo di sì: il modello dell'evoluzione della cultura e della cognizione umana.

**Un possibile quadro teorico
per l'epoca assiale: il modello
dell'evoluzione della cultura
e della cognizione umana**

Merlin Donald descrive l'evoluzione della cultura umana secondo una successione di quattro fasi. La prima è la cultura episodica, mediante la quale gli esseri umani, come tutti i mammiferi superiori, imparano a comprendere e a reagire alla situazione immediata in cui si trovano. Poi, forse

gio *The age of transcendence, ibidem*, pp. 1-7. Cfr. anche S.N. Eisenstadt, *Comparative civilizations and multiple modernities*, 2 voll., Brill, Leiden 2003, specialmente il saggio *Axial civilizations*, in vol. 1, part II. La più recente raccolta di lavori sull'epoca assiale in cui Eisenstadt si è impegnato è J.P. Arnason, S.N. Eisenstadt, B. Wittrock, a cura di, *Axial civilizations and world history*, Brill, Leiden 2005.

¹⁷ Per i dubbi sulla Cina, cfr. M. Elvin, *Was there a transcendental breakthrough in China?*, in S.N. Eisenstadt, a cura di, *op. cit.*, pp. 31-32. Argomenti simili sono stati avanzati per quanto riguarda la Grecia.

¹⁸ J. Arnason, *The axial age and its interpreters: reopening a debate*, in J. Arnason, S.N. Eisenstadt, B. Wittrock, a cura di, *op. cit.*, pp. 31-32. Si riferisce a un passaggio di K. Jaspers, *Origine e fine della storia*, cit.

già a partire da due milioni di anni fa, troviamo la cultura mimica, pre-linguistica ma non necessariamente pre-vocale, che usa il corpo sia per rappresentare eventi immaginati sia per comunicare attraverso gesti espressivi. Poi, intorno a 100.000 anni fa, con lo sviluppo del linguaggio come noi lo conosciamo è emersa la cultura mitica, che Donald descrive come «un sistema unitario e collettivo di metafore utili come fonte di spiegazioni e di ordine. La mente ha esteso il proprio potere oltre la percezione episodica di eventi e oltre la ricostruzione mimica di episodi, fino a giungere a un modellamento globale dell'universo umano». «Il mito», egli afferma, «permea ogni aspetto della vita»¹⁹. Il mito offre una visione globale della vita, ma lo fa esclusivamente attraverso metafore e narrazioni. La cultura mitica, inoltre, è stata per lungo tempo, e con l'eccezione delle rappresentazioni grafiche, una cultura esclusivamente orale. La cultura teoretica è la quarta e più recente delle fasi di Donald. Poiché la mia idea è che la svolta assiale corrisponda essenzialmente all'imporsi della cultura teoretica, in dialogo con la cultura mitica, come strumento per il «modellamento globale dell'universo umano», vorrei soffermarmi più in dettaglio su di essa.

Donald comincia descrivendo la cultura teoretica in negativo, in quanto essa implica «un profondo discostamento dal modello culturale precedente, cioè dalla predominanza della lingua parlata e da un pensiero di tipo narrativo»²⁰. D'altra parte, una rottura con la posizione dominante non comporta in sé l'abbandono delle forme precedenti di adattamento cognitivo. Gli esseri umani continuano a essere creature episodiche, mimiche e mitiche, sebbene l'emergere di una nuova forma di conoscenza culturale comporti sempre la riorganizzazione delle forme precedenti.

Gli elementi-chiave della cultura teoretica – invenzione grafica, memoria esterna, costruzione di teorie – si svilupparono in maniera graduale²¹. L'invenzione grafica cominciò relativamente presto, con la pittura del corpo, i dipinti di sabbia, la grande pittura rupestre del Paleolitico e forme simili, ma il suo contributo-chiave all'emergere della cultura teoretica consistette nella capacità di garantire la conservazione della memoria al di fuori della mente umana. La prima forma di scrittura è chiaramente un notevole passo in avanti, rispetto alla pittura, per la quantità di informazioni cognitive che possono essere archiviate, ma per via della loro scomodità e dell'esiguo numero delle persone in grado di usarli possiamo ritenere i primi sistemi di scrittura come anticipazioni, piuttosto che come compiute realiz-

¹⁹ M. Donald, *L'evoluzione della mente. Per una teoria darwiniana della conoscenza*, Garzanti, Milano 1996, p. 253.

²⁰ *Ibidem*, p. 316.

²¹ *Ibidem*, p. 320.

zazioni, delle possibilità della cultura teoretica. Donald considera, senza sorprenderci, la cultura greca nel primo millennio a.C. come l'ambito in cui la cultura teoretica emerse chiaramente per la prima volta, e indica nell'efficiente sistema di memoria esterna garantito da un sistema di scrittura compiutamente alfabetico uno degli aspetti (e non una causa) di tale affermazione. Egli descrive l'importanza della memoria esterna come segue:

La memoria esterna è una caratteristica determinante della cognizione umana quando si voglia tentare di costruire un ponte evolutivo dal Neolitico alle capacità cognitive dell'uomo attuale o un ponte strutturale dalla cultura mitica alla cultura teoretica. Può darsi che il cervello, in tempi recenti, non abbia subito cambiamenti genetici, ma il suo collegamento con una rete della memoria esterna in costante espansione gli conferisce capacità cognitive che non avrebbe potuto sviluppare in condizioni di isolamento. Questa è più di una metafora: ogni qualvolta il cervello compie un'operazione di concerto con il sistema di immagazzinamento simbolico esterno, esso entra a far parte di una rete, la struttura della sua memoria è temporaneamente alterata e il *locus* del controllo cognitivo cambia²².

L'invenzione grafica e la memoria esterna che la rende possibile sono condizioni necessarie per lo sviluppo della cultura teoretica, vale a dire la capacità di pensare in modo analitico, piuttosto che in modo narrativo, al fine di costruire teorie criticabili logicamente ed empiricamente. Donald indica le due modalità di pensiero tipiche dell'uomo attuale, ossia il pensiero «narrativo» e quello «analitico», citando Jerome Bruner²³, il quale, a sua volta, indica un altro precursore utilizzando come esergo del suo libro il seguente passaggio di William James: «Dire che il pensiero umano è essenzialmente di due tipi – argomentativo il primo e narrativo, descrittivo e contemplativo il secondo – significa semplicemente dire una cosa che trova riscontro nell'esperienza di tutti i lettori»²⁴.

Così il pensiero analitico o teoretico non prende il posto del pensiero narrativo, ma si aggiunge a esso; ecco un punto essenziale per comprendere l'epoca assiale.

In un certo senso, qualcosa di simile al pensiero teoretico – la capacità di trarre conclusioni al di fuori di un contesto narrativo – c'era sempre stato: l'atto mimico necessario per intagliare una pietra richiedeva indubbiamente un certo grado di pensiero inferenziale. A livello pratico, «i primitivi-

²² *Ibidem*, p. 364.

²³ *Ibidem*, p. 321.

²⁴ J. Bruner, *La mente a più dimensioni*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 15. Ho scoperto la fonte della citazione da James in W. James, *Brutes and human intelligence*, in *Writings 1878-1899*, Library of America, New York 1992, p. 911.

vi» erano logici quanto noi – una delle ragioni per cui l’idea di Lucien Lévy-Bruhl che fossero «pre-logici» ha suscitato un certo sdegno²⁵. Anche se limitiamo la definizione alla consapevole riflessione razionale, possiamo trovarne esempi prima dell’epoca assiale. L’esigenza pratica di avere calendari accurati in agricoltura ha spinto anche alcune società pre-alfabetizzate a una sorta di «astronomia primitiva», in cui, sostiene Donald, si trovavano *in nuce* vari elementi della scienza moderna:

L’osservazione sistematica e selettiva seguita dalla raccolta, dalla codificazione e infine dall’immagazzinamento visivo dei dati; l’analisi dei dati già immagazzinati per l’individuazione dei fenomeni ricorrenti e dei rapporti che li legano; in ultimo la formulazione di previsioni sulla base delle regolarità accertate [...]. Le teorie non scaturivano ancora da riflessioni così complesse e distaccate come sarebbe avvenuto in seguito, ma il modellamento simbolico di un universo più ampio era già iniziato²⁶.

Il cambiamento era già iniziato ma, forse, come già nella metallurgia, la teoria restava al livello di specializzazione artigiana, senza mettere in discussione il mito al più generale livello dell’autocomprensione culturale. Là il mito, nel senso di narrazione investita di valore etico e religioso, rimaneva del tutto inalterato di fronte ai nuovi sviluppi.

Agli occhi di Donald, ciò che rese unica la Grecia del primo millennio fu l’emergere di una «riflessione fine a se stessa» che si spingeva «oltre la scienza pragmatica o opportunistica» e attribuiva valore «al pensiero che potremmo definire mentalità teoretica»²⁷. Indicando nella Grecia l’unico luogo in cui è emerso l’atteggiamento teoretico, Donald non si riallaccia al dibattito sull’epoca assiale; lo fa invece Yehuda Elkana nel suo contributo a un libro curato da Eisenstadt, *The origins and diversity of the axial age*, pure dedicato alla Grecia antica. In *The emergence of second-order thinking in classical Greece*, Elkana utilizza l’espressione «pensiero di secondo ordine» in maniera simile a come Donald usa «mentalità teoretica»²⁸. Seguendo Donald, io ho usato il termine «teoria» distinguendolo dal termine «narrazione», mentre Elkana è meno interessato alla distinzione fra narrazione e teoria che non a quella fra teoria e «atteggiamento teoretico». Per Elkana, la

²⁵ Cfr. L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Librairie Felix Alcan, Paris 1922. Un’attenta lettura di Lévy-Bruhl ci aiuterà a capire che non è così ridicolo come è stato fatto passare.

²⁶ M. Donald, *op. cit.*, pp. 395-396.

²⁷ *Ibidem*, p. 397.

²⁸ Y. Elkana, *The emergence of second-order thinking in classical Greece*, in S.N. Eisenstadt, a cura di, *op. cit.*, pp. 40-64. Eisenstadt utilizza normalmente l’espressione «pensiero di secondo ordine» come sinonimo di «riflessività».

teoria di «primo ordine» può essere anche molto complessa – come avviene, per esempio, per la matematica e gli inizi dell'algebra a Babilonia o per i calendari astronomici di cui abbiamo parlato; ciò costituisce, tuttavia, solo una esposizione razionale, non una riflessione sulle basi di tale esposizione. Il pensiero di «secondo ordine» è un «pensiero sul pensiero»: esso tenta di comprendere come sia possibile, e come possa essere difesa, l'esposizione razionale. Uno dei primi esempi è la dimostrazione geometrica, associata al nome di Pitagora nella Grecia arcaica: essa afferma non solo delle verità geometriche, ma anche le basi necessarie per pensarle come vere – prove, cioè, che in linea di principio potrebbero essere smentite o sostituite da prove migliori. Per Elkana, gli argomenti di diversi filosofi presocratici, per cui l'universo sarebbe costituito da acqua o fuoco o mente, benché siano chiaramente teorie e non miti (e potremmo interrogarci sul rapporto fra tali teorie e i miti), non implicano un pensiero di secondo ordine, in quanto non puntano a smentire posizioni alternative. Potremmo pensare che lo facciano implicitamente, dal momento che ciascun presocratico ha offerto una propria teoria alternativa alle altre. Il valore della posizione di Elkana, comunque, non va ricercato nei dettagli, ma nell'aiuto che ci offre per vedere come la teoria preceda l'epoca assiale, almeno in ambiti circoscritti come l'astronomia e la matematica; l'epoca assiale appare allora contraddistinta dall'emergere del pensiero di secondo ordine, dall'idea cioè che esistano alternative che vanno dimostrate.

Elkana rafforza la sua tesi riportando un passaggio di Momigliano che anch'io ho citato: «Nuovi modelli di realtà, concepiti in chiave mistica, profetica o razionale, vengono proposti come critica o come alternativa a quelli dominanti»²⁹. Qui non abbiamo teorie su particolari ambiti di realtà, e nemmeno un pensiero di secondo ordine su una porzione limitata della realtà, come avviene per la dimostrazione geometrica, ma un pensiero di secondo ordine che riguarda la cosmologia, cioè qualcosa che, per società emergenti dall'età arcaica, significava pensare le premesse politico-religiose della società stessa. È il pensiero di secondo ordine in questo ambito centrale della cultura, precedentemente occupato dal mito, che ha dato origine all'idea di trascendenza, spesso associata all'epoca assiale:

La svolta nella trascendenza si verificò quando il confronto tra alternative discordanti di pensiero di secondo ordine provocò una quasi insopportabile tensione, che minacciava di rompere il tessuto della società, e si trovò la soluzione di tale

²⁹ A. Momigliano, *op. cit.*, p. 11.

tensione creando un mondo trascendente e, poi, tracciando un ponte soteriologico che collegava ordine terreno e ordine trascendente³⁰.

Qui Elkana, storico della scienza, sta, a mio avviso, perdendo un colpo. Nella storia della scienza, il tentativo di ‘salvare le apparenze’, che è quello di dare un senso alle anomalie empiriche che non si inquadrano in concetti già esistenti, porta alla creazione di una nuova teoria astratta, un nuovo ‘ordine della realtà’, se si vuole, che riesce a dare un senso alle anomalie. Ma la creazione di «un mondo trascendente» necessita di qualcosa di più sostanzioso di una teoria scientifica. Poiché i mondi trascendenti non sono soggetti a confutazione nello stesso modo in cui lo sono le teorie scientifiche, inevitabilmente essi richiedono una nuova forma di narrazione, vale a dire, una nuova forma di mito. Eric Voegelin ha introdotto l’idea di «mito-speculazione», cioè di mito accompagnato da un elemento di teoria riflessiva, già apparso in diverse società arcaiche³¹. La svolta nella trascendenza implicava una radicalizzazione della mito-speculazione, ma non un suo abbandono.

La rivoluzione religiosa di Akhenaton, a metà del XIV secolo a.C., illustra chiaramente la differenza tra mito e mito-speculazione. Non è del tutto vero che nella cultura mitica non vi sia alcun cambiamento: persino gli dèi cambiano. Alcuni vengono dimenticati, altri vengono retrocessi, altri ancora acquistano una posizione preminente. In Egitto, la posizione apicale tra gli dèi cambiava spesso occupante: Horo, poi Ra, poi Amon o Amon-Ra, poi Ptah, poi, in epoca tolemaica, Iside, e così via. Nessuno di questi cambiamenti fu traumatico; a nessuno degli dèi che persero il primato fu negata l’esistenza. Il modo per cambiare una cultura mitica è quello di raccontare una storia diversa, di solito una storia solo poco diversa da, e che non nega, le storie precedenti. La cosiddetta tolleranza del politeismo – riconosciuta da molti fra cui, per esempio, David Hume³² – non è la virtù morale della

³⁰ Y. Elkana, *op. cit.*, p. 64.

³¹ In *The ecumenic age*, vol. 4 di *Order and history*, cit., Voegelin parla di «mytho-speculation», che diventa nel vol. 5, *In search of order*, «mythospeculation» senza il trattino. Ecco, utilizzando le sue stesse parole, cosa intende con quel termine: «Il peso della ragione nel simbolismo [della mito-speculazione] non riflette la luce di una coscienza noetica pienamente differenziata; per quanto riguarda la loro rilevanza, i materiali pragmatici sono illuminati invece da una speculazione che resta subordinata al mito cosmologico. La mitopoiesi e la noesi si combinano in un’unità formativa che occupa una posizione intermedia tra la compattezza cosmologica e la differenziazione noetica. Sarà adeguatamente chiamata «mito-speculazione», per esempio, una speculazione all’interno del mezzo di espressione del mito» (*op. cit.*, p. 64).

³² Cfr. D. Hume, *La storia naturale della religione*, Laterza, Roma-Bari 1994, cap. 9, dove Hume mette a confronto la tolleranza politeistica con lo «zelo e il rancore» propri del monoteismo, «le più furiose e implacabili delle passioni umane».

tolleranza come la intendiamo oggi, quanto piuttosto un elemento della struttura profonda della cultura mitica. Alcuni miti, così come gli dèi di cui essi raccontano, possono essere più centrali di altri, ma la questione della verità e della falsità non si pone. L'idea stessa del mito come «una storia non vera» nasce nell'epoca assiale: nelle società tribali e arcaiche chi crede in un mito non ha bisogno di segnalare la falsità dei miti altrui.

Ma questo è proprio ciò che fece Akhenaton: egli dichiarò che tutti gli dèi erano falsi tranne Aton; rielaborò i criteri di verità e falsità per colpire al cuore la religione egizia tradizionale. Come scrive Jan Assmann:

La rivoluzione monoteistica di Ekhnaton [Akhenaton] fu non soltanto il primo, ma anche il più radicale e violento manifestarsi di una controreligione nella storia dell'umanità. I templi furono chiusi, le immagini degli dèi distrutte, i loro nomi cancellati dai monumenti e i loro culti abbandonati. Quanto più in profondità si penetra nel mondo dell'antico Egitto, tanto più chiaramente si può desumere quale terribile shock debba essere stata la caduta degli dèi per una società convinta che non solo il benessere politico ed economico del paese, ma la vita stessa della natura dipendesse dallo svolgimento ininterrotto dei riti in tutti i templi del paese. Per il modo di pensare degli Egizi l'interruzione dei riti significava il crollo dell'ordine sociale e cosmico³³.

Pur tagliando le radici del mito tradizionale, Akhenaton non abbandonò mai la matrice mitica e, in qualche modo, rimase piuttosto conservatore. La fonte più importante della conoscenza che abbiamo del pensiero di Akhenaton è *Il grande inno ad Aton*, che rimane fondamentalmente una narrazione³⁴. Ciò detto, la 'svolta cognitiva' è piuttosto chiara. Aton, il disco solare, è fonte di luce e la luce è la fonte della vita e del tempo stesso. Rito e mito non vengono abbandonati, ma si focalizzano esclusivamente su Aton. James Allen ha sostenuto che indicando la luce come realtà fondamentale del cosmo, Akhenaton fu più un «filosofo naturale», un precursore dei presocratici, che un teologo³⁵. Ma Akhenaton fu entrambe le cose, e ciò che lo rendeva conservatore era la convinzione che Aton si fosse rivelato solo a lui, il faraone, e solo attraverso il faraone al popolo. Nella devozione popolare, Aton veniva ritratto con Akhenaton e sua moglie, Nefertiti – tutti rappresentati come dèi. A questo proposito, la religione di Akhenaton ribadì

³³ J. Assmann, *Mosè l'egizio*, Adelphi, Milano 2000, p. 47. Cfr. anche E. Horning, *Akhenaten and the religion of light*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1999.

³⁴ Cfr. M.C. Guidotti, V. Cortese, *Antico Egitto*, Giunti, Firenze 2002, p. 128.

³⁵ J.P. Allen, *The natural philosophy of Akhenaten*, in W.K. Simpson, a cura di *Religion and philosophy in Ancient Egypt*, "Yale Egyptological Studies", 3, 1989, pp. 89-101. Cfr. anche J. Assmann, *Akhanyati's theology of light and time*, "Proceedings", 7, 1992/4, pp. 143-175; Id., *The mind of Egypt: history and meaning in the time of the pharaohs*, Holt, New York 2002, pp. 214-228.

l'unione arcaica di re e dio e, per quanto precorritrice dell'epoca assiale, non riuscì a sollevare la questione del rapporto fra re e dio, il punto cruciale di ogni rottura assiale. Inoltre, l'affermazione di Akhenaton di essere il tramite esclusivo del rapporto fra Dio e gli uomini ebbe luogo in un'epoca in cui la devozione personale, il rapporto diretto degli individui con gli dèi, era in aumento.

Per molte ragioni, la rivoluzione di Akhenaton fallì: l'intera vicenda venne cancellata poco dopo la sua morte, per essere riscoperta solo in tempi moderni dagli archeologi. La ragione principale del crollo, oltre al fatto che la rivoluzione era troppo radicale per i suoi tempi (altri movimenti radicali sono sopravvissuti ai margini delle società che li respingevano), è che essa era in tutto e per tutto un prodotto intellettuale del suo fondatore. Quando Akhenaton morì non esistevano né sacerdoti, né profeti, né un popolo pronti a continuarne il culto. Nondimeno, il fatto che la mito-speculazione avesse prodotto una svolta cognitiva che non si sarebbe più ripetuta per almeno altri mille anni è davvero degno di nota. È una indicazione del fatto che, per quanto il loro emergere fosse lento e faticoso, le innovazioni assiali erano prodotti delle culture arcaiche da cui erano sorte.

Ciò su cui voglio concentrarmi ora – e che risulterebbe più evidente da un attento esame dei singoli casi, – è che la «rottura», questa parola così problematica, non corrisponde all'abbandono di tutto ciò che esisteva prima. La cultura teoretica viene aggiunta alla cultura mitica e a quella mimica, che di conseguenza si riorganizzano; ciò non toglie che queste ultime rimangano indispensabili nelle rispettive sfere. La cultura teoretica è una conquista notevole, ma pur sempre una conquista specializzata che implica, di solito, l'utilizzo della scrittura in campi inaccessibili alla gente comune. La vita quotidiana continua a essere vissuta nell'interazione faccia-a-faccia di individui e gruppi e nelle pazienti attività della vita comune che hanno luogo nel mondo fisico. È innanzitutto mimica e non ha bisogno di spiegazione verbale. E se fosse necessaria una spiegazione linguistica, essa sarebbe, il più delle volte, di tipo narrativo e non teoretico.

Ho accennato al fatto che continuiamo a portarci dietro, sotto altre forme, i rituali faccia-a-faccia delle società tribali. Prendiamo come esempio la stretta di mano, un elemento del tutto banale della nostra vita quotidiana. Secondo Momigliano la stretta di mano degli antichi Romani, la *dexterarum iunctio*, era un vecchio simbolo di fede, cioè di *fides*, nel senso di fiducia o confidenza – fin dai tempi antichi Fede era una dea romana. Egli afferma inoltre che esistono buone ragioni per ritenere che in Grecia la stretta di mano fosse un'espressione di *pistis*, l'equivalente greco di *fides*. Anche se di norma la stretta di mano confermava semplicemente l'affidabilità di un accordo, aggiungendovi forse un'aura di protezione divina, i bas-

sorlievi sepolcrali attici suggeriscono un'ulteriore estensione dell'idea dello «stringersi la mano come simbolo di Fede al momento della separazione tra i vivi e i morti. Così la stretta di mano non era solo un segno di accordo tra i vivi, ma il gesto di fede e fiducia nell'estremo distacco»³⁶. Se per noi la stretta di mano è un gesto quasi inconsapevole, tuttavia, non ci si aspetta di essere attaccati da qualcuno a cui si è appena stretta la mano. Il rifiuto di stringere una mano che viene offerta, però, porterebbe alla consapevolezza il gesto rituale: spezzare il rituale solleva minacciosi interrogativi che richiedono una spiegazione.

Nessuno ha sostenuto più insistentemente di Randall Collins, sulla scia di Émile Durkheim e di Erving Goffman, che la vita quotidiana è fatta di infinite «catene rituali di interazione». «Il rituale», afferma Collins, «è essenzialmente un processo corporeo». Collins sostiene che il rituale richiede la presenza del corpo e si domanda, in maniera retorica, se un matrimonio o un funerale possano essere effettuati per telefono o in videoconferenza. La risposta è ovviamente negativa. Possiamo videoregistrare un matrimonio o un funerale, ma senza presenza fisica e interazione non esiste il rituale³⁷. La cultura mimica (esecutiva, incarnata) non solo continua a esistere accanto alla cultura teoretica: essa pretende per sé, per così dire, alcune delle conquiste della cultura teoretica.

Hubert Dreyfus ha mostrato in dettaglio come le abilità apprese facendo faticosamente attenzione al rispetto di regole esplicite

**La cultura teoretica si aggiunge
alla cultura mitica e a quella mimica,
che si riorganizzano,
e tuttavia rimangono indispensabili**

siano molto più efficienti quando s'incorporano, diventando in gran parte inaccessibili alla coscienza, di quanto fossero in fase iniziale³⁸. I suoi esempi includono guidare l'automobile e giocare a scacchi. In questi casi i professionisti sanno «istintivamente» cosa fare in situazioni impegnative. In quei momenti, il «pensiero critico» (cultura teoretica) sarebbe solo un'interruzione del flusso e produrrebbe gravi errori. Si può immaginare un simile processo di incorporazione andando indietro fino alla scheggiatura della pietra nel Paleolitico. Ciò che inizialmente venne appreso con difficoltà per tentativi ed errori divenne con la pratica, per così dire, una 'seconda natura'

³⁶ A. Momigliano, *Religion in Athens, Rome, and Jerusalem in the first century B.C.*, "Annali della Scuola Normale di Pisa", serie III, XIV, 1984/3, pp. 873-892. Non sappiamo a quando risalga la stretta di mano, ma Momigliano segnala la sua esistenza già al tempo dei Persiani e dei Celti, come pure dei Greci e dei Romani.

³⁷ Cfr. R. Collins, *Teorie sociologiche*, il Mulino, Bologna 2006, cap. VIII, par. 4. Collins sostiene anche, in modo convincente, che l'apprendimento effettivo richiede la presenza fisica di chi insegna e di chi apprende, cosicché «l'apprendimento a distanza» è solo un surrogato, nel migliore dei casi.

³⁸ Cfr. H.L. Dreyfus, S.E. Dreyfus, *Mind over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Age of the computer*, Simon and Schuster, New York 1986.

ben prima che vi fosse un linguaggio per descriverlo. Se riteniamo che i 'moderni' vivano in un mondo 'scientifico' e abbiano abbandonato cose primitive come i rituali è solo perché non abbiamo notato, come hanno fatto Goffman, Collins e Dreyfus, che trascorriamo gran parte della nostra vita impegnati in pratiche e rituali corporei. Questo non vuol dire che il rituale non sia stato oggetto di critica: troviamo tendenze e persino movimenti anti-ritualistici nella maggior parte delle rotture assiali e, a partire da allora, con una certa periodicità. E tuttavia, se esce dalla porta il rituale rientra dalla finestra: esistono addirittura rituali anti-ritualistici. La nostra corporeità e i suoi ritmi sono ineludibili.

Se la cultura mimica ha interagito abbondantemente con la cultura teoretica, lo stesso può dirsi per la cultura narrativa. La narrazione fa cose che la teoria non può fare. Lo psicologo Jerome Bruner ha notato che il sé è, di fatto, costituito dalla narrazione: «il sé è una narrazione»³⁹. Non solo conosciamo persone nuove condividendo con loro le nostre storie, ma comprendiamo anche le nostre appartenenze nella misura in cui comprendiamo le storie che definiscono i gruppi. Una volta emersa la cultura teoretica – vale a dire in prossimità delle rotture assiali – le storie possono diventare oggetto di critica; ciò detto, in sfere importanti della vita le storie non possono essere sostituite dalle teorie. Poiché nelle scienze naturali le storie sono state sostituite dalle teorie, alcuni si sono convinti che ciò potesse verificarsi in tutte le sfere sociali. Sebbene gli sforzi per creare una scienza dell'etica o della politica o della religione abbiano prodotto intuizioni critiche all'interno di tali sfere, non sono riusciti a sostituire le storie che ne costituiscono l'essenza. All'inizio della sua *Etica*, uno dei più grandi teorici di tutti i tempi, Aristotele, si domanda che cosa sia per la gente il sommo bene, e trova che la risposta più comune è la felicità. In breve, egli parte dalle opinioni, dalle storie che la gente racconta su ciò che porterebbe alla felicità, e pur criticando tali storie, non ne rigetta la sostanza. Aristotele concorda con l'opinione comune per cui la felicità è il bene supremo – usa la sua capacità di ragionamento per comprendere che cosa può portare alla vera felicità. In breve, cerca di migliorare la storia comune con una storia migliore, non con una teoria. Alcuni filosofi morali moderni hanno cercato di creare un'etica fondata sulla «sola ragione». Ma quando affermano che l'etica dovrebbe basarsi sulla considerazione del maggior bene per il maggior numero di persone, gli utilitaristi devono necessariamente partire da un'immagine sostanziale del bene – hanno ancora bisogno di una storia sul bene. Quando i sostenitori di un'etica deontologica tentano di aggirare tale obiezione distinguendo tra il buono, culturalmente variabile, e il giusto, universale, ne-

³⁹ Cfr. J. Bruner, *La ricerca del significato*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

cessitano ancora di una narrazione sulla giustizia – una storia che la ragione, da sola, non è in grado di costruire. Gli sforzi per creare una religione «entro i limiti della sola ragione» si scontrano con lo stesso problema: finiscono per sostituire nuove storie a vecchie storie.

La narrazione, in breve, è più che letteratura; è la modalità attraverso la quale comprendiamo la vita. Se la letteratura fosse un semplice intrattenimento non sarebbe tanto importante: la grande letteratura parla al livello più profondo della nostra umanità; ci aiuta a capire chi siamo. La narrazione è non solo la via per comprendere la nostra identità personale e collettiva; sta all'origine dell'etica, della politica e della religione. Si tratta, come affermano James e Bruner, di una delle due principali modalità del pensare. La narrazione non è irrazionale – può essere criticata con argomentazioni razionali – ma non è derivabile dalla sola ragione. La cultura mitica (narrazione) non è un sottoinsieme della cultura teoretica, non lo sarà mai. È più antica della cultura teoretica e rimane uno strumento indispensabile per rapportarsi al mondo.

Donald ha constatato che per la maggior parte della sua storia la cultura narrativa è stata una cultura orale e che lo sviluppo della scrittura come sistema di archiviazione simbolica esterna è un presupposto essenziale per l'emergere della cultura teoretica. Le prime forme di scrittura avevano, essenzialmente, uno scopo utilitario come contabilità delle entrate e delle uscite nelle economie di tempio e palazzo. D'altronde, quando si è cominciato a usare la scrittura per comporre testi più complessi, si trattava di testi di tipo narrativo, non teorico, che mettevano per iscritto la lingua parlata senza sostituirla. La scrittura era destinata a essere letta ad alta voce (la lettura silenziosa è un fenomeno piuttosto recente) spesso perché la maggior parte delle persone, compresa la famiglia del monarca, era analfabeta e necessitava di scribi capaci di leggere. In poche parole, sebbene la scrittura sia uno dei presupposti della cultura teoretica, e l'alfabetizzazione produca significativi cambiamenti culturali, la cultura orale è sopravvissuta come complemento indispensabile della scrittura.

Abbiamo notato che la cultura faccia-a-faccia implica sempre il corpo, anche solo nella forma di una vaga diffidenza verso gli sconosciuti nei luoghi pubblici. L'interazione umana è spesso fisica: al di là del comune rituale della stretta di mano, una pacca sulle spalle, un abbraccio o un bacio implicano gradi crescenti di intimità. La lingua parlata è incorporata nella cultura mimica basata sull'attività. Secondo Walter Ong il linguaggio parlato «possiede un elevato contenuto somatico»:

Il mondo orale, come abbiamo osservato, non esiste mai in un contesto puramente verbale, come fa una parola scritta. L'espressione orale è sempre la modifi-

cazione di uno stato complessivo, esistenziale, che impegna tutto il corpo. L'attività corporea non è né un elemento peregrino, né un espediente artificioso nella comunicazione orale, ma ne è una componente naturale e addirittura inevitabile. Nell'espressione orale, specialmente se pubblica, l'impossibilità assoluta è già di per sé un gesto significativo⁴⁰.

Non solo il gesto giusto, ma pure la parola pronunciata è essenziale in molti rituali. In un matrimonio è lo scambio dei «Sì, lo voglio» che rende il rituale effettivo. Le parole di consacrazione sono ugualmente indispensabili per una valida eucaristia.

La particolare importanza della parola pronunciata nella vita religiosa, ancora molto tempo dopo l'avvento della scrittura, è testimoniata dall'importanza generalizzata di memorizzazione e recitazione, che a volte coinvolge il corpo come nell'oscillazione del tronco che caratterizza la preghiera degli ebrei ortodossi. Il valore attribuito alla parola pronunciata potrebbe sollevare una certa diffidenza nei confronti della scrittura, come se le verità ultime potessero essere comunicate solo verbalmente – la settima lettera di Platone è forse l'espressione più famosa di tale scrupolo. Certe tradizioni – zoroastrismo, induismo, buddhismo – hanno insistito a lungo sulla trasmissione orale dei testi, anche dopo l'affermazione della scrittura. Senza ridurre l'importanza della parola scritta, ciò ci rende consapevoli del fatto che oralità e scrittura sono sempre sovrapposte e che il pieno impatto culturale della scrittura è piuttosto recente. Sebbene la narrazione sia stata a lungo incorporata nella lingua orale, non intendo certo identificare narrazione e oralità: una volta messe per iscritto, le narrazioni possono essere esaminate e comparate facilmente, accrescendo l'eventualità di una riflessione critica.

La rottura assiale ha avuto luogo entro culture ancora profondamente orali, con un'incipiente conoscenza della scrittura e rudimenti di riflessione teoretica. Ciononostante, in tutti i casi ciò dette origine a conclusioni radicali, più radicali di quelle di Akhenaton. Ancora una volta possiamo chiederci: come è potuto accadere?

In un interessante contributo al numero della rivista "Daedalus" del 1975 dedicato all'epoca assiale, Eric Weil si chiedeva se i «balzi in avanti» non fossero connessi ai «crolli»⁴¹; se, in altre parole, un crollo non fosse una condizione necessaria per un balzo in avanti. I balzi in avanti implicano non solo un riesame critico di quanto è stato tramandato, ma anche una

⁴⁰ W.J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, il Mulino, Bologna 1986, p. 100. Non è il luogo per approfondire l'importante questione del rapporto fra oralità e scrittura, ma Ong, accanto a quello citato, ha dato il suo contributo sull'argomento in altri libri, così come Eric Havelock e Jack Goody.

⁴¹ E. Weil, *What is a breakthrough in history?*, "Daedalus", 1975/2, pp. 21-36.

nuova comprensione della natura della realtà, una concezione della verità con cui misurare la falsità del mondo e la rivendicazione dell'universalità della verità. Perché mai in una società tranquilla e ordinata qualcuno dovrebbe azzardarsi a introdurre innovazioni radicali? Il ragionamento di Weil è che i periodi di acuta tensione sociale, che sollevano dubbi sull'adeguatezza della comprensione della realtà, cioè i periodi di forte crisi, possono essere una preconditione necessaria delle «rotture» culturali. Una condizione necessaria ma non sufficiente: «Purtroppo per coloro che bramano spiegazioni generali, i “passi indietro” nella storia sono estremamente comuni, mentre i “balzi in avanti” sono estremamente rari»⁴². L'ipotesi è che la minaccia persiana al tipo di città che i Greci ritenevano necessaria per la realizzazione della vita umana possa avere stimolato il balzo in avanti della Grecia; che la pressione di Assiria, Babilonia e Persia abbia spinto gli antichi Israeliti a cercare una causa trascendente; e che interruzioni potenzialmente simili si nascondessero dietro le innovazioni assiali di Cina e India. I casi negativi, tuttavia, sono molti. Uno dei più sconcertanti è quello dei Fenici, che subivano la pressione dei grandi imperi proprio come Israele, a cui erano legati dal punto di vista linguistico, e che a Cartagine combatterono una lotta all'ultimo sangue contro Roma. Ciononostante, questa cultura straordinariamente versatile, economicamente innovativa e altamente alfabetizzata non fece alcuna esperienza di rottura, a meno che, e ciò è altamente improbabile, tutte le testimonianze della svolta siano andate perdute.

Sappiamo da tempo che le trasformazioni culturali delle diverse società che definiscono l'epoca assiale – Grecia, Israele, Cina e India nel primo millennio a.C. – non sono affatto uniformi⁴³. Tutte e quattro esemplificano o, almeno, si avvicinano alla capacità, propria della cultura teoretica, di realizzare il «pensiero di secondo ordine», la facoltà di vagliare con spirito critico i fondamenti dell'ordine cosmologico, etico e politico. Ma il pensiero di secondo ordine è, per sua stessa natura, patrimonio di una élite intellettuale – non è mai un'intrapresa popolare. L'invenzione della logica formale è sicuramente una testimonianza della comparsa della cultura teoretica, ma, di per sé, non dimostra alcuna svolta socio-culturale. Se prendiamo Platone come il primo caso della trasformazione assiale greca, possiamo vedere come l'esame dei fondamenti dell'argomentazione andò di pari passo con nuove concettualizzazioni cosmologiche ed etiche. La logica formale appare in India e in Cina in epoca assiale, ma, in entrambi i casi, più come una forma di indagine specializzata che come elemento centrale di una trasfor-

⁴² *Ibidem*, p. 26.

⁴³ Eisenstadt ha recentemente enfatizzato il concetto di «assialità multiple» assieme a quello di «modernità multiple». Cfr. il suo *Axial civilizations and the axial age reconsidered*, in J. Arnason, S.N. Eisenstadt, B. Wittrock, a cura di, *op. cit.*, p. 561.

mazione assiale. Al contempo, sviluppi teoretici formali sembrano del tutto assenti nell'antico Israele. Rispetto agli altri tre casi, Israele si avvicina alla cultura teoretica solo asintoticamente, eppure fu in questo caso, forse, che la rivoluzione della mito-speculazione si fece più profonda. Ed è forse per questa ragione che la religione biblica e le fedi che ne sono derivate – ebraismo, cristianesimo e islam – furono capaci di contribuire a trasformazioni etiche e politiche della società che la filosofia greca e le tradizioni a essa successive – ellenistica e romana, anche quando le consideriamo non come forme di argomentazione, ma come modi di vivere⁴⁴ – non sono mai riuscite a realizzare. Nell'antica Cina e in India, le relazioni tra sviluppi teoretici formali e trasformazioni nella mito-speculazione richiedono un'attenta analisi; e tuttavia, è chiaro che si tratta di sviluppi piuttosto diversi sia gli uni rispetto agli altri sia rispetto alle trasformazioni assiali dell'Occidente. Una attenta comparazione dei quattro casi è un requisito necessario ma ancora insufficiente per ulteriori progressi nella comprensione dell'epoca assiale⁴⁵.

Nel suo saggio sui «balzi in avanti» Eric Weil ci ricorda un'altra questione: raramente gli ideatori delle innovazioni più radicali hanno avuto successo. Nel breve periodo hanno solitamente fallito: basti pensare a Geremia, Socrate, Confucio e Gesù. E il buddhismo scomparve dall'India, la

terra del Buddha. Jaspers lo nota con una certa delusione: «Anche il periodo assiale è naufragato. Si è andati avanti»⁴⁶. In altre parole, i balzi in avanti

non solo furono preceduti da crolli, ma vennero anche seguiti da crolli. Questa è la storia. Ma le intuizioni, almeno quelle che conosciamo, sono sopravvissute. I molti fallimenti stimolarono ripetuti sforzi per recuperare le intuizioni iniziali, al fine di realizzare possibilità ancora lontane dalla realizzazione. Ciò ha determinato il dinamismo tipico delle tradizioni assiali. Per quanto importanti queste tradizioni siano per noi, e Weil ci ricorda che ogni discorso sull'epoca assiale è culturalmente autobiografico – l'epoca assiale è assiale per via di ciò che dice *a noi*⁴⁷ – non abbiamo alcun motivo di trionfalismo. I fallimenti sono stati molti ed è difficile valutare i successi. È difficile poter affermare che noi oggi, soprattutto oggi, stiamo vivendo all'altezza delle intuizioni dei grandi saggi e dei profeti dell'era assiale.

⁴⁴ Cfr. P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere*, Einaudi, Torino 2008. La filosofia fu sempre un fenomeno elitario; raramente, se mai fu popolare, un movimento.

⁴⁵ Nel libro a cui sto lavorando [*Religion in human evolution*, cit.] mi sforzerò di approfondire tale confronto.

⁴⁶ K. Jaspers, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁷ E. Weil, *op. cit.*, p. 22.



Essere un nome proprio
significa non avere alcun
privilegio.



scritture



Dire l'individuale

Tra poesia, romanzo e filosofia*

Un dialogo tra Andrea Inglese, Guido Mazzoni e Italo Testa

Italo Testa – L'individuale è tema d'incontro e scontro. La nominazione dell'individuale, l'ipotesi di accedervi conoscitivamente è una questione intorno alla quale poesia, romanzo e filosofia, intese come differenti forme espressive, ordini di discorso e tradizioni, convergono a discutere, mettendo in campo strategie che si diversificano, entrano in conflitto, mutano nel tempo. La nostra idea è di parlarne tra le righe, nel transito, senza dare per scontato che vi sia già un territorio, un ordine aggiudicato, definito *a priori*, ma anzi cercando di vedere se non vi siano degli slittamenti, dei confini mobili, una qualche porosità tra queste forme espressive.

Andrea Inglese – Comincerò leggendo una poesia. Forse in quasi tutti i testi poetici la questione dell'individualità è fondamentale; in questo lo è in modo particolare. Dopo averlo letto cercherò di far emergere qualche elemento che potrebbe essere utile alla nostra discussione.

Si tratta di un testo tratto da un libro del 2011 che si chiama *Commiato da Andromeda*, un libro che include sia testi in prosa che poesie.

Questa vita intera
che io ho perso, perdendo
Andromeda, perché non volevo più,
non potevo, schiavo, continuare
a lottare ogni attimo per non
definitivamente
crollare,
questa vita
è interamente stata,
e interamente tolta,
non pesa niente,

* La conversazione si è tenuta in occasione di "Parma Poesia Festival", venerdì 22 giugno 2012 alle 17, nell'Auditorium della Casa della Musica. Trascrizione di Martina Fortunati, rivista dagli autori.

nemmeno la vita che è rimasta
qui, quella di ora,
se ci penso bene, se alla luce
di quanto, se allora tutto
il nuovo avvenire, e il presente,
non è neppure questo,
– ora che lo vivo –
un peso, un fatto, con il suo
inconfondibile colore: che ci sia
Hélène, come la persona più reale,
a fianco, nella trattoria quasi vuota,
dove tentiamo sereni di pranzare,
e da un lato una tovaglia di carta,
la saliera, il cestino del pane, la lavagna
con lo scarabocchio in gesso del piatto
del giorno, e dall'altro noi due,
a preoccuparci, a rivedere le date, a ricontare
i soldi, a tracciare itinerari migliori,
a cambiare latitudine ai divani,
tutto questo precipitoso starci vicino,
mettere mano alle cose, fare frasi
sopra frasi, anche risate, polemiche,
silenzi ostili, questo tenerci assieme
dentro una trattoria, un luogo
fisico, non serve, ci tradirà
di nuovo, entrambi,
tu, con la tua giacca blu, sul vestito bianco,
io, con la mia giacca blu, sulla maglia rossa.

Tutto questo sforzo non tiene fermo nulla:
appena formulati i desideri mutano, gli accordi
di lavoro deviano, hanno demolito
nel frattempo il muro di cinta, la casa
della vecchia smemorata è stata ridipinta,
ampliata, invasa da altri, con i figli piccoli
già cresciuti, adolescenti, disoccupati, già morti.
Le buone cose previste
giungono da strade insolite, non più
riconoscibili, come frastuoni, fendenti.

Lo sapevi, affannato, sacramentando
tra una porta che t'incastora
e il bagagliaio, la sporta sul punto
di lacerarsi, la piccola che geme,

rovesciata sulla pancia, le forme molli
in pentola nere, carbonizzate,
lo sapevi che non bastava
partire una mezz'ora prima,
bisognava fare tutto, e da capo,
e meglio di ora, farlo molto prima,
non solo i biglietti, non solo le domande
al municipio, ma tutto il resto, per fare in modo,
magari,
che poi
che poi davvero
che come al solito
tutto non sparisca, come non fosse niente,
non fosse stato, mai,
che qualcosa di troppo vago,
leggero, da non
lasciare traccia: qui, nella mia testa,
dove cerco e ricerco,
frugando anche i fotogrammi bui,
quelli mai sviluppati o gli abbagli,
qui non rimane mai niente,
nonostante la grande serietà,
e i cristi mille volte masticati,
e il calcio contro la porta del frigo,
nonostante il profumo delle dalie bianche
nel nuovo vaso, nulla
è stato abbastanza reale
per fermarsi, per fare
un credibile fondo.

Questo testo cerca in qualche modo di pensare il tema che abbiamo scelto. L'individualità non è solo un'individualità di persone – individui differenti, unici, che hanno un patrimonio genetico assolutamente specifico, una biografia assolutamente specifica e diversa da quella di tutti gli altri – ma è anche l'individualità delle situazioni, l'individualità degli oggetti. Non c'è una situazione assolutamente uguale ad un'altra. E questa dimensione dell'individualità delle situazioni, degli oggetti e delle persone si va a intersecare con quello che è il passare del tempo, quindi con l'impermanenza della nostra vita.

La questione, allora, dal punto di vista della scrittura poetica, o almeno di *questa* scrittura poetica, non è tanto come conoscere l'individualità, ma come memorizzarla, come fermarla, come renderla presente, dal momento

che il tempo la distrugge. Il tempo è una costante distruzione dell'individualità e a noi restano gli elementi, come dire, generici. A noi resta la parola «bicchiere», per tutte le varie manifestazioni che abbiamo incontrato del bicchiere; a noi resta un nome proprio, per definire una persona di cui abbiamo un serie di, anche qui, specifiche, assolutamente differenti, manifestazioni.

Uno degli obiettivi della scrittura potrebbe essere anche questo: non tanto come conoscere, raccontare o dire l'individuale, ma come costruire un discorso, un enunciato, una frase che sia assolutamente individuale. Per riuscire ad essere sicuro che non ho perso quelle circostanze specifiche e quella persona assolutamente singolare, cerco di costruire, con il linguaggio, un oggetto, una struttura, una frase, un insieme di frasi che siano assolutamente individuali, cioè che non siano delle frasi ordinarie, ossia utili in diverse circostanze, ossia ricorrenti. Noi abbiamo costantemente bisogno di frasi ricorrenti nella lingua per comunicare. La poesia, da questo punto di vista, persegue la creazione di un individuo nella lingua, un individuo capace di corrispondere a qualcuna delle tante individualità che attraversano la mia esistenza.

Guido Mazzoni – Leggo una poesia in prosa che fa parte di *I mondi* (2010).

Superficie

Ora che la conversazione ti lascia da parte in una specie di cono e le cose che pochi minuti fa provocavano un'increspatura nei rapporti fra te e le persone sedute al tuo tavolo sembrano prive di peso, percepisci ancora il campo di tensioni che un discorso sulle automobili, sulle forme di un vestito, su un modo di vivere, su una notizia che fra dieci giorni dimenticherai può aprire all'improvviso, ma faticosi a recuperare il valore di ciò che per un attimo è stato così importante da rappresentare la tua identità e da meritare una difesa. La risacca che ti trascina via lacera la patina delle tue azioni e ti fa capire quanto sia piccola la distanza che ti separa dagli altri, quanto siano fragili i contenuti con cui riempiamo il gioco di equilibri e di squilibri che lega insieme le persone, generando la superficie dove ci muoviamo. Tu però vivi sulla superficie, tu sei la superficie che ti ha fatto parlare con una foga assurda di un'elezione amministrativa o di un individuo che non conosci; ed è per questo che, quando uscirai poco prima dell'alba e la rete dei fanali, gli alberi allineati fra le case del sobborgo, le sagome dei pendolari che vanno a lavorare ti sorprenderanno, verrai colto da una forma di vergogna che supererai facilmente, perché questa è ormai la tua vita, l'unica cosa che conta per te, l'orizzonte che non puoi oltrepassare.

Il testo cerca di mettere su carta una contraddizione interna all'identità individuale. Da un lato la nostra vita è ripetitiva, seriale, fatta di pratiche e discorsi che ci precedono, di forze che ci attraversano e che riconosciamo negli altri. I vestiti che porto, le parole che sto dicendo, le idee che esprimo non sono mie: mi trascendono, mi oltrepassano, sono una tradizione, una rete o una prigione. Mi definiscono, in senso etimologico: tracciano i confini all'interno dei quali io posso diventare io, questa persona. Sono fatto della stessa materia che circola in tutti. Uno dei grandi romanzi italiani degli ultimi dieci anni, *Troppi Paradisi* di Walter Siti, lo dice con un incipit memorabile: «Mi chiamo Walter Siti, come tutti». Essere un nome proprio significa non avere alcun privilegio; significa venire al mondo in un pianeta già abitato da altri sei miliardi di individui, ognuno dei quali ha il diritto a una minima differenza e ognuno dei quali, alla fine, è come tutti.

D'altra parte questa vita singolare, che da un certo punto di vista non si distingue dalle altre, è anche sempre mia: è l'unico spazio di esistenza dal quale non potrò mai evadere se non attraverso l'unico evento che davvero mi riguarda, la mia morte singolare, con cui si conclude l'unico frammento di esistenza che davvero mi riguarda, la mia vita singolare. È una contraddizione dalla quale non si esce. Per formularla in termini filosofici, visto che la filosofia è uno dei saperi evocati in questo dibattito, potremmo contrapporre la posizione di Heidegger a quella di Deleuze. Per Deleuze l'individualità non esiste: è il prodotto di singolarità impersonali che stanno prima, dopo e dentro l'individualità, e che la dominano interamente. Una posizione simile era già in *Essere e tempo*. Per Heidegger l'essere umano è ontologicamente *uneigentlich*, è 'improprio'. Noi non ci possediamo: non possediamo la nostra sostanza, tutto ciò che ci forma ci precede, è stato costruito prima di noi, ci viene trasmesso esattamente come i nostri vestiti, le nostre parole, le nostre idee, le forze che ci fanno essere. E tuttavia questa identità impropria, per Heidegger, è anche l'unica cosa da cui io non potrò mai evadere, l'unica che sarà sempre mia, l'orizzonte che non potrò oltrepassare. La mia esistenza del tutto impropria è anche la mia unica proprietà: su questa contraddizione ontologica si fonda l'esserci degli individui.

Attraverso la poesia, cioè attraverso il genere che negli ultimi due secoli si è definito soprattutto come la forma letteraria dell'individualità, ho provato a costruire una sorta di autobiografia di un soggetto qualsiasi. Volevo fare in modo che fosse davvero l'autobiografia di un io comune; volevo che potesse essere fatta propria da chiunque e rappresentare la contraddizione esistenziale e filosofica di cui parlavo prima.

I. T. – Questo testo si intitola *Esposizione*:

prendi un'arancia, prendine un'altra
allinea 365 arance su di un parapetto
365 macchie sul bordo del fiume:

prendi un'arancia, sbucciala a morsi
scoprine il bianco sotto la pelle
macchia di sangue la linea dei denti

prendi un'arancia, apriti un varco
posa la testa sulla pietra del muro:
365 arance dense di luce

Prendo le mosse da una poesia come questa, dove in fondo si parla di un'arancia, o meglio di 3-6-5 arance, 365 arance poste sul parapetto di un fiume – la Miljacka che attraversa Sarajevo – perché credo, per connettermi a quanto già diceva Andrea Inglese, che la questione del dire l'individualità non riguardi soltanto il dire gli individui in quanto soggetti, ma anche il dire le cose, gli oggetti e gli eventi che li riguardano.

In questo caso il dire non è ancora conoscere ma nominare, fissare ricorsivamente; cercare di mettere nel mirino gli individui attraverso uno degli strumenti caratteristici dell'espressione poetica: l'anafora. Il prendere ribattuto che torna a fissare, puntare un oggetto e dirlo. Un oggetto che è uno e plurimo: perché è quell'arancia ma è anche l'altra arancia che segue. Effettivamente quando noi diciamo un oggetto, e cerchiamo di coglierlo nella sua individualità, nella sua unicità, ci troviamo già, come in questo caso, a dirne una serie. Quindi ci troviamo confrontati inevitabilmente con la questione della serialità, per riprendere quanto diceva anche Guido Mazzoni.

La serialità è un problema che, nel confrontarci con gli individui e con gli oggetti, non possiamo evitare. Ma nello stesso tempo dentro la poesia v'è anche la pretesa di dire l'individuale e di afferrarlo nella sua individuazione radicale. Nella riflessione interna al fare poetico è stata più volte e da diversi autori richiamata l'idea – e questo è poi uno dei punti su cui, già a partire da Aristotele, nasce la tensione con la filosofia – per cui la poesia avrebbe a che fare, come scriveva Paul Celan, con l'*individuazione radicale* o anche, seguendo Francis Ponge, con la *differenza specifica* degli individui.

Come sosteneva Walt Whitman, per richiamare un poeta appartenente a un'altra tradizione, il poeta è l'uomo equanime, che intende dare giustizia alla realtà particolare delle cose.

Quest'idea dell'individuazione radicale, o anche dell'individuazione completa, esprime un'aspirazione profonda della poesia: un anelito a rendere giustizia alle cose, a dirle nella loro pienezza. Credo che quest'aspirazione della poesia s'intersechi con un tema che in filosofia è stato pensato fin dall'estetica classica, vale a dire con la questione che, con Aristotele, possiamo chiamare 'giustizia poetica': ciò che, per rientrare nella riflessione sulla poesia, Wallace Stevens denominava «la giustizia senza nome», e che per Whitman faceva capo al problema di rendere giustizia alla particolarità delle cose. Il dire l'individuale è animato da una tensione che, prima ancora che ad una spinta conoscitiva, fa capo ad un'aspirazione etica a rendere giustizia alle cose, a dar conto compiutamente della loro individualità nella sua determinazione completa.

La poesia secondo Aristotele ci dice come le cose devono essere, e in questo sarebbe superiore alla storia. Non nel senso che la poesia cerchi di spiegare o sottomettere le cose a una norma universale astratta. Essa cerca di dire la destinazione, la determinazione interna della cosa, il suo destino. Non è detto che tale pretesa della poesia sia riscattabile. Siamo in presenza di un'aspirazione che costituisce il nucleo utopico dell'espressione poetica.

D'altra parte credo che quest'idea della giustizia poetica da rendere alle cose, alle persone, agli eventi, abbia a che fare, comunque, con la questione della conoscenza. In essa si cela la pretesa che la poesia possa costituire, attraverso questo approssimarsi all'individuale, una forma possibile di conoscenza che altre forme espressive, basate per esempio sull'argomentazione concettuale, come nel caso della filosofia, o magari sulla rappresentazione narrativa, come il romanzo, non sarebbero in grado di afferrare fino in fondo. Ed è per questo che tale aspirazione conoscitiva, ponendosi sul piano di un rapporto con la realtà – e con la sua verità – è almeno dal tempo di Platone al centro di un aspro conflitto con il sapere filosofico, il quale avanza una pretesa esclusiva in questo campo.

La possibilità di una conoscenza eventuale dell'individuale, di un individuale colto non semplicemente come caso particolare di una norma, quale nota caratteristica di un concetto, ma afferrato nella sua eccellenza – nell'elemento che non è riportabile a norma ma è da sé norma esemplare – è uno dei punti su cui la poesia, secondo me, sfida il pensiero. E non è detto che questa sfida si possa vincere.

A. I. – Vorrei legarmi un po' alle cose che sono state dette e poi leggere un testo breve, perché mi sembra importante che questo discorso, pur nella sua complessità e ricchezza concettuale, sia accompagnato comunque dalla parola poetica, che mette comunque in atto un suo modo di pensare l'individuale.

Innanzitutto, Guido Mazzoni ha individuato una tensione molto forte tra i diversi generi di scrittura. Da questa discussione emerge che le diverse forme del pensiero o del discorso – la scrittura filosofica, la scrittura romanzesca, la scrittura poetica – illuminano aspetti diversi di una stessa realtà e quindi afferrano la questione dell'individualità da punti di vista differenti.

Il romanzo è quello che mi sembra corrispondere di più, soprattutto il romanzo moderno, alla tematica individuata da Guido quando ricordava questa sorta di paradosso: noi siamo degli individui tipici, noi esistiamo all'interno di meccanismi come le istituzioni che producono abitudini mentali e comportamenti standard; cioè il nostro agire è assolutamente simile, specchiante, rispetto a quello di tante altre persone, e d'altra parte c'è questa specie di rovello, questa ambizione o fantasma che ci induce a dire «no, io ho un nome proprio, un corpo individuale, la mia realtà biografica non può essere completamente cancellata dai grandi moti collettivi della storia». E questa secondo me è una delle questioni veramente cruciali del grande romanzo moderno, che probabilmente continua a essere molto presente ancora oggi.

Io preciserei questo problema, utilizzando a proposito del romanzo il concetto di *individualizzazione*. Partiamo dal fatto che non c'è nulla, quando vengo al mondo, che mi appartenga in proprio e che mi distingua dalla massa di gente ordinaria che compone la società. Se dispongo di privilegi speciali al momento della nascita, ciò non dipende ovviamente da me, ma da altri: la mia famiglia, la mia classe sociale ecc. E tutto il percorso di socializzazione iniziale mi spinge a essere simile ai miei simili. Questo è il punto di partenza di ogni eroe nel romanzo moderno. Nel corso di una vita egli può ambire a individualizzarsi, cioè a costruire un percorso tale per cui, alla fine della sua vita o a un certo punto di essa, sia in grado di dire: «sì, io non sono semplicemente quello che ha scelto la professione che mamma e papà gli hanno detto di scegliere, sì, io non sono semplicemente quello che ha risposto al desiderio della moglie o del marito di essere in un certo modo, sì, io non sono solo quello che ha dovuto assumere il ruolo del genitore e quindi comportarsi in un certo modo come tutti i genitori dovrebbero comportarsi, io sono anche qualcuno che ad un certo punto riesce ad entrare in conflitto e rompere questa specie di ritmo perfetto, di accordo con l'ambiente sociale e familiare». Questa è la questione dell'individualizzazione, e quindi anche della libertà, dell'autonomia... e pertanto qui siamo fondamentalmente centrati sul destino del personaggio e della persona intesi come individui moderni.

Sul piano invece della poesia, partiamo dai riferimenti importantissimi che faceva Italo, riferendosi in particolare a Ponge e alla «giustizia delle

cose». Ponge è un poeta che dice: abbiamo riempito le biblioteche, a partire da Omero in poi, di storie d'amore, di problemi di relazione tra le persone, ma non sappiamo quasi nulla degli oggetti che ci circondano. Non sappiamo quasi nulla del sasso, non sappiamo quasi nulla del prato, non sappiamo quasi nulla del sapone. E per tutta la sua vita di scrittore Ponge sarà impegnato in questo enorme lavoro, a partire da una delle sue raccolte più celebri, *Il partito preso delle cose*. Titolo che va letto in questi termini: «io adesso mi cancello, non tanto in quanto autore ma in quanto portatore di storie della specie umana, e mi metto a guardare la straordinaria ed enigmatica ricchezza degli oggetti».

Qui c'è una delle caratteristiche proprie della poesia, che consiste nel vedere il mondo come l'assoluto estraneo, come un luogo innanzitutto inospitale, perché è un luogo *altro* rispetto alla specie umana. Ciò rende, oggi, poco familiare la visuale poetica, perché noi siamo in una società che vive nella condizione opposta; viviamo in un pianeta che è stato completamente antropizzato, che è stato completamente plasmato a immagine e somiglianza dell'uomo, almeno in apparenza. In apparenza, perché sappiamo bene che pure l'economia, che dovrebbe essere quella cosa perfettamente controllata dagli esseri umani, frutto appunto di interazioni razionali fra persone che vogliono semplicemente vivere in un mondo di benessere crescente, sfugge tuttavia al pieno controllo umano e si ripresenta con l'immagine di una specie di dio greco o di *fatum* in qualche modo del tutto indipendente dalle volontà individuali.

La poesia, secondo me, continua a fare anche oggi, in questo mondo antropizzato, un lavoro di scavo per dire: «ma il mondo, prima che l'uomo abbia fatto tutto questo lavoro per ridurlo alla propria immagine e somiglianza, cosa diavolo è?». E qui chiudo, riagganciandomi a un tema che ha toccato Italo: la questione dell'eticità. Per me la questione dell'eticità non è la questione della morale o di essere bravi o cattivi; è la questione della felicità. Smettere di dedicarsi semplicemente a se stessi e alle proprie infinite beghe biografiche ed entrare dentro quello che è il mondo che ci sta sotto gli occhi tutti i giorni ma che raramente è *davvero* guardato. Ed è quello che Ponge fa, e che ovviamente è una – non l'unica – delle vie che la poesia può seguire. È una pratica che riguarda, in fondo, la salute mentale, l'equilibrio umano, le possibilità di felicità della nostra specie: poter guardare il mondo e non semplicemente se stessi. In gioco vi è l'accesso a una possibile felicità. Chiudo con una poesia breve, tratta da un altro libro che si chiama *La distrazione* (2008):

Senza più zampe visibili, rasoterra,
come un rettile, si muove appena

il piccione ferito, l'auto che esce
quasi lo finisce, ma invece
passa solo la coda
sotto il pneumatico.

Rimane vivo per l'ultimo spettacolo:
il guardiano lo prende per un'ala,
lo butta nell'aiola-circo. Lenti,
padroni di se stessi,
nella loro placida crudeltà,
due corvi se lo posizionano con cura
sotto i becchi, e scattano a turno
in direzione degli occhi.

G. M. – Prima di affrontare gli argomenti di cui stiamo parlando vorrei parlare dell'epoca che circonda e che rende possibili i nostri discorsi. Negli ultimi due secoli la forma di vita occidentale ha conosciuto un'evoluzione duplice. Per un verso l'epoca che chiamiamo moderna ha affermato il diritto alla singolarità delle persone e delle cose. La singolarità delle persone si riflette nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* e nella democrazia formale; la singolarità delle cose si riflette nell'attenzione alla nuda particolarità che è tipica di alcuni discorsi e saperi moderni. Si pensi a quanto è successo nella letteratura degli ultimi due secoli con l'invenzione di ciò che, criticamente e scolasticamente, si chiama il realismo letterario. Fino a una certa data sarebbe stato impensabile, per uno scrittore occidentale, descrivere minuziosamente la stanza in cui Renzo e Lucia si ritrovano in un certo capitolo dei *Promessi sposi*, o raccontare com'era vestito Napoleone il giorno della battaglia di Austerlitz o di Borodino; a partire da una certa data si afferma invece la democrazia letteraria degli oggetti e degli eventi. Oppure si pensi allo sviluppo di una forma d'arte come la fotografia, un'arte che fissa lo *hic et nunc* gettato in uno spazio e in un tempo precisi, il dettaglio assolutamente irripetibile. Ma se la nostra cultura ha sviluppato il diritto alla singolarità, contemporaneamente ha sviluppato forme di potere sovraperpersonali e trascendenti che, di fatto, negano ogni attenzione alla singolarità. Si pensi allo Stato burocratico moderno o ai meccanismi del mercato, che governano le vite individuali senza corrispondere ad alcun soggetto identificabile; si pensi ai micropoteri che agiscono nel quotidiano, alla crescita di ciò che Foucault chiama, con parole che sembrano astruse ma che in realtà hanno una concretezza molto visibile, «biopolitica» e «governamentalità».

Gli ultimi due secoli, quelli che hanno visto nascere la poesia lirica moderna fondata sul culto dell'io e la fotografia, hanno prodotto anche la stati-

stica, cioè un sapere che sottomette gli individui al numero; i secoli della democrazia formale, quelli nei quali ogni individuo, al termine di un lungo processo politico, conquista il diritto di votare, sono anche i secoli dei poteri sovrapersonali e acefali, i secoli della burocrazia e del mercato. Noi viviamo dentro questa contraddizione: cerchiamo di dire l'individualità in un'epoca che riconosce il diritto di espressione a ciò che a lungo è stato ritenuto l'ineffabile per eccellenza, l'individuo, ma che allo stesso tempo tratta gli individui come parti di una serie.

Gli scrittori dovrebbero in teoria stare dalla parte della particolarità, soprattutto i poeti, che negli ultimi due secoli si sono specializzati nel dare voce alla prima persona. La poesia moderna è in gran parte affidata a un personaggio che dice «io», e questo soggetto coincide con la persona empirica che mette la propria firma sulla prima pagina del libro di versi. Ma chi scrive all'inizio del XXI secolo non può non considerare che ciò che all'inizio dell'Ottocento sembrava una conquista indiscutibile e aproblematica, la singolarità individuale, è diventata un problema. La dialettica fra singolarità e serialità divide la nostra cultura e i nostri saperi. Pensate alla diffusione dei social network. Oggi miliardi di persone sulla Terra hanno una pagina Facebook, iscrivono i fatti propri e i propri pensieri in uno spazio pubblico. Facebook ha democratizzato il diritto romantico all'originalità, ha trasformato il diario in pubblico in una pratica di massa. Miliardi di persone cercano di dire la propria singolarità mentre altri miliardi, nella pagina limitrofa, stanno facendo la stessa cosa. C'è qualcosa di intimamente contraddittorio nell'idea di un'originalità di massa.

Come si esce dalla contraddizione fra singolarità e serialità? La risposta novecentesca classica era affidata alla politica utopica: la costruzione di una nuova società, una società di individui singolari ma pacifici e solidali fra loro. Oggi questa speranza utopica non esiste più. Alla base della forma suprema della politica moderna, quella che prende corpo durante la Rivoluzione francese, ci sono tre parole – libertà, uguaglianza e fraternità (oggi diremmo solidarietà). La fraternità è completamente scomparsa dal discorso politico moderno; l'uguaglianza sta scomparendo. È rimasta un'idea anarchica e incontrollata della libertà, cui non corrisponde un'effettiva riflessione su ciò che la libertà diventa se non è accompagnata dall'uguaglianza e dalla solidarietà.

Un tema che è stato introdotto, e che mi interessa molto, è quello dell'animalità. Nella poesia che Andrea Inglese ha letto prima vi era una terza forma d'individualità, una forma che sta tra quella delle persone e quella delle cose. La riconosciamo guardando gli animali. Gli animali non sono né nomi propri né cose: sono esseri viventi senza nome, a meno che non siano umanizzati, a meno che non siano animali domestici. Ma normalmente il

piccione non ha nome, così come non ha nome l'individualità che ho cercato di cogliere in questa poesia che si intitola *Giocatori* e che leggo alla fine del mio intervento:

Giocatori

Le domeniche informi lo accolgono bambino –
l'indifferenza degli alberi, il cortile, la manopola
che cerca il campionato mossa dall'infanzia.
Vede l'alone dei giocatori alla parete,
i volti confusi nella macchia dello scotch, l'impronta dove cade
di sera il filo del tungsteno e il pesce nella bolla scura
ancora chiuso nella propria paura
come sabato scorso al luna park. Tutto così unito,
così insieme in un unico
astro straniero –

(Ma quell'occhio perfettamente tondo
che non apre spazi interni, come una copia
dell'occhio reale – e il corpo che sembra una cosa
anche se nuota, anche se scuote
le squame sotto il liquido che il vento
dell'ottovolante increspa quando gira
sulla vasca la pallina da ping-pong. Eppure così vivo,
vivo come noi siamo vivi,
nell'apposito sacchetto).

I. T. – Prima parlavo dell'anelito della poesia a dire l'individuale e di come quest'aspirazione, nella misura in cui avanza un'ipotesi conoscitiva, si ponga anche in alternativa rispetto ad altre possibili forme di conoscenza, come quella filosofica, di tipo concettuale. D'altra parte, non sarei del tutto equanime nei confronti della tradizione filosofica se mi limitassi a questo; devo anche ricordare un movimento che noi vediamo nella filosofia, per lo meno post-hegeliana, e cioè il tentativo di approssimarsi all'esistenza singolare.

Guido Mazzoni prima citava Heidegger. Ma è almeno da Kierkegaard che inizia questo movimento di approssimazione alla singolarità, conducendo sino al tentativo, da parte di Adorno, di porre come obiettivo della filosofia la nominazione e la conoscenza del *non-identico*: l'elemento che non si lascia irreggimentare dal concetto e sfugge all'identità astratta, all'universale che cancella le differenze.

Qui si avverte una dialettica interna alla stessa espressione filosofica, che senz'altro lotta contro i limiti della concettualità. Anche un filosofo co-

me Wittgenstein, in fondo, su questo ha molto lottato con se stesso, con la tradizione da cui veniva. Però, e questo si avverte in pensatori come Nietzsche, Adorno, Wittgenstein, per quanto l'espressione filosofica cerchi di ampliare il tradizionale campo e focus del suo discorso, e quindi di rompere la trama concettuale, essa non può farlo se non attraverso i concetti: può cercare di rompere l'imperio del concetto attraverso il concetto e ciò che lega i concetti stessi. E dunque può semplicemente spostare un attimo i limiti. Può per esempio, come hanno fatto autori come Nietzsche e Derrida, introdurre delle innovazioni sintattiche, usare una sintassi meno argomentativa e più indeterminata. E tuttavia credo che questo non rimanga il centro del discorso filosofico, che è costituito piuttosto dal registro assertorio e proposizionale.

Per connettermi più direttamente a quanto dicevano Guido e Andrea, se nella forma espressiva concettuale argomentativa della filosofia – pur con le sue variazioni – vi è comunque un tentativo, dall'interno, di smantellare se stessa e quindi di andare oltre i propri limiti, bisogna anche dire che l'aspirazione della poesia a dire l'individualità, la centratura della poesia sull'individuale, conosce un paradosso, che è legato secondo me anche al fatto che la poesia è insieme quantità e qualità.

Prima Guido parlava della biopolitica, vale a dire di quell'insieme di tecniche, strategie, ma anche saperi che, in particolar modo nella modernità, sono diventati sempre più forme di governo dei corpi attraverso la loro identificazione, quindi attraverso l'elaborazione non solo di tecniche di controllo, ma anche di forme di sapere che cercano di qualificarli, trattarli a partire dai loro tratti peculiari. Ebbene, la modernità è un esperimento biopolitico, e la biopolitica è molto legata allo sviluppo di saperi biometrici, cioè di forme di misurazione della vita, in cui sempre più si tende a quantificare la vita a partire dalla corporeità, riducendo a dati misurabili proprio quei tratti che sono fisiologicamente irripetibili. Pensiamo al tracciato dell'iride, all'impronta digitale, alla voce. Oggi c'è tutta una serie di tecnologie del controllo, legate a forme di saperi, che quantificano, se vogliamo, l'elemento qualitativo.

Dico questo perché, per andare al cuore del paradosso che voglio mettere a nudo, la poesia è essa stessa in un certo senso una tecnica biometrica, include elementi di quantificazione, di misurazione, anche se in un modo che essa spera di invertire. A questo proposito vorrei leggere un testo tratto da un libro che s'intitola appunto *Biometrie*.

questo, che tu vedi, corpo che giace
tra due corpi, questo sono io, che tu
vedi, non importa come il corpo

si muova, dove abbia luogo la scena
come ombra nel vano degli occhi
come scena sul linoleum verde

questo, è un corpo che cede, opaco
s'adegua alla pressione degli arti,
s'inoltra nella cecità terrestre,

questo, riflesso in sillabe è il mio volto
su cui si alternano, sconnesse, altre
membra, a due a due deformano

l'impronta, il bordo che ti contiene,
questi due corpi, che tu ora vedi,
da entrambi i lati con moti divergenti,

freddi lambiscono i confini, i profili
svuotano di me, ammasso di vene
irretito nel battito sordo degli arti,

cono deforme che sul linoleum
striscia, intaglia ombre alle pareti
percorse da carne bianca e remota.

Biometrica: la possibilità di misurare la vita, di scandirla attraverso una tecnica di identificazione peculiare quale la poesia, che in un certo senso è essa stessa una forma di biopotere, ma che si propone come debole contro-potere rispetto alle forme politiche e sociali di controllo biometrico dell'individualità. La poesia è un tentativo di andare dalla quantità alla qualità, e non dalla qualità alla quantità: in questo senso essa è il tentativo utopico di invertire la direzione sociale del biopotere, che invece tende a ridurre la qualità a quantità per poterla controllare meglio.

Ricordiamo che nella poesia moderna, in particolar modo quella italiana, esiste una scansione metrica che tende a quantificare il numero di sillabe nel modo di articolare il discorso. La poesia, che pur vuole dire l'individuale dal suo interno, deve confrontarsi con il mondo della quantità, deve misurarsi con l'elemento seriale, deve fare i conti, come sosteneva Wystan Hugh Auden, con la questione della massa. Della massa fisica e della folla.

La poesia si pone certo, scriveva Auden, dal punto di vista della «vergine», e cioè dell'elemento singolare e assolutamente qualitativo. E tuttavia il suo sforzo non è quello di «dire la vergine», l'elemento singolare, nell'oblio della «dinamica», della «massa», vale a dire, nell'oblio della dimensione quantitativa: la poesia è piuttosto uno sforzo di pensare la qualità

nella quantità. Ho fatto riferimento a un saggio di Auden che si chiama *La Vergine e la Dinamica*, titolo molto strano e bizzarro ma che, secondo me, tocca un problema centrale, che è quello del rapporto, appunto, fra la dimensione quantificabile dell'esistenza, di cui si occupano la scienza moderna, un certo sapere filosofico positivista e le tecniche sociali del biopotere, e la dimensione qualitativa, che è quella cui la poesia aspira.

Ma Auden complica il discorso e dice che la poesia vuole pensare la qualità nella quantità: vuole pensare il mondo della necessità come il mondo della libertà. Chiaramente questo compito ha un peso enorme, paradossale, tuttavia rientra nelle possibilità espressive della poesia. La poesia, in questo senso, può a mio avviso avere delle limitazioni rispetto al romanzo, che cerca di dire effettivamente tutto e mette in campo tutti i possibili mezzi espressivi. E tuttavia la poesia non è aliena dalla capacità di dire le quantità, di dire le merci, di dire le cose infime: però cerca di dirle senza mai dimenticare la questione dell'aspirazione all'individuale.

Mi piace ricordare che Auden, sempre in questo saggio, diceva che, in definitiva, la poesia cerca di pensare insieme la dinamica e la vergine, cioè cerca di pensare la massa come una società di persone e di individui. La poesia non è aliena da quell'utopia politica che, pur non essendo posta in primo piano all'interno della nostra società – come diceva Guido Mazzoni, l'idea di una società solidale – è tuttavia indispensabile per comprendere molte delle cose che noi diciamo e facciamo. E quindi il fatto che non sia più l'ideale politico direttivo della società, non significa che non rimanga come controcanto in molti dei nostri discorsi e anche come loro condizione di senso. L'individuazione radicale cui la poesia tende è l'utopia di un legame solidale tra individui, in un senso allargato del termine, che includa le persone, gli animali e le cose.

Intervento dal pubblico – *La domanda sull'individualità non è forse in ultima istanza la questione del senso, del significato ultimo dell'esistenza? E qual è il rapporto fra l'utopia poetica dell'individuale e le utopie politiche?*

A. I. – Un'attività come quella della scrittura letteraria, e di quella poetica in particolare, è andata a occupare un punto di vista, sull'essere umano e sulla vita, che è stato per secoli quello della religione. Oggi, le domande «chi siamo? da dove veniamo? dove andiamo?» nessuno se le fa; nel senso che le domande ordinarie sono focalizzate sul presente, sul domani. Si rivolgono al nostro lavoro, alle cose che abbiamo costruito, ai beni che abbiamo ecc. I politici al massimo arrivano al dopodomani. Ovviamente la religione esiste ancora per rispondere al tipo di domanda sopracitato. La religione formulava le domande «chi siamo? da dove veniamo? dove andia-

mo?» e contemporaneamente dava ad esse un certo tipo di risposta. La poesia non ha assolutamente risposte, ma si fa scuotere da quel tipo di domanda.

Per quanto riguarda il riferimento alle utopie politiche, credo che la poesia ci aiuti a vedere innanzitutto che la vita è anche altro rispetto alle nostre ordinarie preoccupazioni. Che non c'è solo la merce. Che esistono esperienze che non devono essere per forza rare e sofisticate, pur essendo intensissime, potentissime; esperienze che poi si rivelano essere molto vicine a noi. Che c'è un'enorme ricchezza nella vita ordinaria, anche in quella apparentemente più banale. Che la biopolitica ha distrutto tutta una serie di antenne, per darcene delle altre. Quindi noi non riceviamo più da alcune antenne che sono democraticamente legate ai nostri corpi, alla nostra costitutiva corporeità, e dobbiamo andare quotidianamente a comprare, a farci cedere, a certe condizioni, altre antenne, con cui vedere determinate cose. Ecco, io lavoro a ricostruire con la mia poesia delle mie antenne, a partire dal mio corpo.

G. M. – In una delle sue pagine più famose Nietzsche definisce il nichilismo come la disposizione spirituale della nostra epoca. Il nichilismo comincia laddove si perde la capacità di rispondere alla domanda «perché?», «a che scopo?». Le religioni storiche avevano delle risposte; le utopie politiche moderne hanno cercato di offrire sostituti laici alle risposte religiose. Oggi attraversiamo uno spazio storico nel quale la domanda sul senso delle cose può essere solo differita o ricevere risposte individuali. Se però arrivo a chiedermi «perché?», se arrivo a porre il problema generale, non posso più accettare una risposta che valga solo per colui che formula la domanda. Fino a quando non ottengo questa risposta universale avrò l'impressione, anzi la certezza, di aver costruito un senso che è solo mio, e che scomparirà con la mia scomparsa, o con la scomparsa delle persone nelle quali mi riconosco. Ciò che diceva Andrea Inglese è vero: da alcuni secoli a questa parte, alla letteratura si chiede di prendere il posto che a lungo è stato occupato dalle religioni come istituzioni, cioè dagli insiemi di pratiche e di discorsi che rispondevano alle domande sul senso della vita. Fino a una certa data la letteratura si è assunta questo compito; a partire da una certa data, gli scrittori sono diventati degli osservatori, dei sismografi. Oggi non sono più in grado di rispondere alle domande di senso.

Ciò che faccio, come scrittore, è rendere conto della domanda e mostrare che non abbiamo una risposta. Ma vorrei anche mostrare che le domande frontali hanno qualcosa di irrealistico al proprio interno, proprio perché pretendono di essere frontali, profonde, mentre la nostra vita è ontologicamente superficiale. Siamo esseri miopi: vediamo cos'accadrà nelle prossime

due ore, nella prossima giornata, nel prossimo mese; il nostro progetto di vita arriva al prossimo anno o ai prossimi cinque anni, ma non riusciamo a vivere frontalmente il problema del senso ultimo; ci accontentiamo dei significati transitori che le nostre giornate hanno. Perché le nostre giornate hanno comunque un piccolo significato locale: essere qui con voi, poter leggere le mie poesie davanti a un pubblico, occuparmi delle cose che mi interessano, ottenere un riconoscimento: questi sono i significati che danno un senso temporaneo al giorno che sto vivendo.

Molti di noi non hanno fede. Molti di noi non hanno più o non hanno avuto mai una fede politica utopica che sostituisse una religione: siamo nati troppo tardi per averla. Siamo abituati a costruire dei piccoli significati locali e a mettere nel cono della nostra miopia le grandi domande verticali. Ciò può bastare solo fino a quando si rimane in una condizione preriflessiva; ma una volta che le grandi domande sono state formulate, non c'è più una vera miopia e non c'è risposta. E tuttavia, nella pratica, noi ci accontentiamo delle nostre risposte momentanee, altrimenti non potremmo vivere. È il tema leopardiano delle illusioni. Etimologicamente, la «illusione» è la capacità di stare al gioco. Vivere significa stare al gioco, nel proprio mondo, tra i propri *dada*.

I. T. – Voglio prendere le mosse anch'io dalla questione del senso, partendo questa volta non dal punto di vista poetico, ma dalla riflessione filosofica, che in questo credo sia in sintonia con la condizione di partenza della poesia. Nel pensiero moderno, almeno dalla fine del Settecento, è iniziata una nuova consapevolezza che è stata detta in diversi modi con parole quali «nichilismo» e «scissione». Si tratta della presa d'atto che il senso non è dato. Noi partiamo da una condizione in cui iniziamo ad articolare i nostri discorsi, a porci delle domande: non dobbiamo presupporre che vi sia un insieme sensato, pregno di senso. Hegel chiamava questa situazione *Entzweiung*, scissione, o anche, in *Fede e sapere*, «morte di Dio»: espressione che, al di là del significato teologico, sta ad indicare uno stato di rottura, a partire dal quale si tratta poi di cercare di ricostruire un senso dello stare al mondo, del fare esperienza.

Questa cosa si è radicalizzata in seguito e in effetti credo che la condizione del non essere dato del senso sia stata afferrata plasticamente da autori quali Benjamin e Adorno. Essi dicevano che la stessa interpretazione filosofica del mondo dovrebbe partire dall'idea che la realtà ci si dia come un insieme di frammenti, o torsi, non già dotati di senso, ma che al limite presentano delle tracce quasi allegoriche che ci rinviano e che ci chiamano a uno sforzo d'interpretazione e anche di rottura del loro carattere inerziale.

Credo che questa sia una condizione di partenza comune alla grande filosofia del Novecento e alla grande esperienza poetica: non possiamo trovare il senso già dato, ma nel nostro piccolo – e in questo senso il *Candide* di Voltaire rimane un manuale di sopravvivenza – dobbiamo cercare di costruire qualcosa e di dare un nome ad un'aspirazione che, come l'anelito a dire l'individualità, è sempre un desiderio di felicità. Se questa strana specie di biopolitica delle parole, dei discorsi letterari, serve a qualcosa, è a dire che la nostra aspirazione alla felicità è qualcosa di cui non dobbiamo dimenticarci: qualcosa che possiamo opporre rispetto a quei discorsi che invece tendono a racchiuderci, a limitarci, a privarci di un linguaggio che ecceda lo *hic et nunc*.

Intervento dal pubblico – *Vorrei riprendere il discorso di Mazzoni sul fatto che una certa fase storica è superata. Voi ne avete fatto una questione generazionale. Davvero è successo qualcosa per cui quel tipo di aspirazione è stato smentito ed è stato superato oppure è sempre esistito nella forma dell'aspirazione? Il fatto che avesse tanto rilievo per le coscienze nelle questioni politiche, non ha significato che la storia si sia effettivamente sviluppata secondo questi giudizi. Questi due termini intrecciati – gli individui che si affermano nella solidarietà – secondo me sono esistiti sempre come controcanto e resistono tuttora in questa forma e hanno senso e continuano a fornire, probabilmente, una risposta alla ricerca di senso. In un certo modo, questo ci mette al riparo dal sentimento della delusione.*

A. I. – Prendiamo per esempio le utopie di una società egualitaria: da quando il mondo esiste ci sono sempre state società che hanno sacrificato una maggioranza di persone a fare una vita di merda. Lo scopo di tutte le grandi utopie sociali, a partire dall'utopia del cristianesimo, fino a quella che a noi interessa storicamente perché è stata la più importante, chiamiamola l'utopia del comunismo, è stato quello di tentare di risolvere questo problema: il comunismo si è chiesto come diavolo poter organizzare una società in cui la maggioranza delle persone non sia destinata a fare una vita schifosa. Però questa cosa non si è dissolta nel nulla, c'è stato un secolo in cui abbiamo avuto dei regimi comunisti, dei regimi ispirati al comunismo, dei regimi socialdemocratici; abbiamo avuto tutta una serie di vicende con esiti estremamente tragici, alcuni disastrosi, alcuni criminali ecc. C'è un trauma fortissimo, storico, che fa sì che non si possa reiniziare come se niente fosse. C'è una serie di questioni enormi in gioco, a partire da quell'esigenza utopica. C'è una cosa però che nessuno di voi ha sollevato e che secondo me cambia completamente la questione. C'è un dato completamente nuovo che non era nella tradizione del pensiero socialista: la questione della Terra, di un terzo

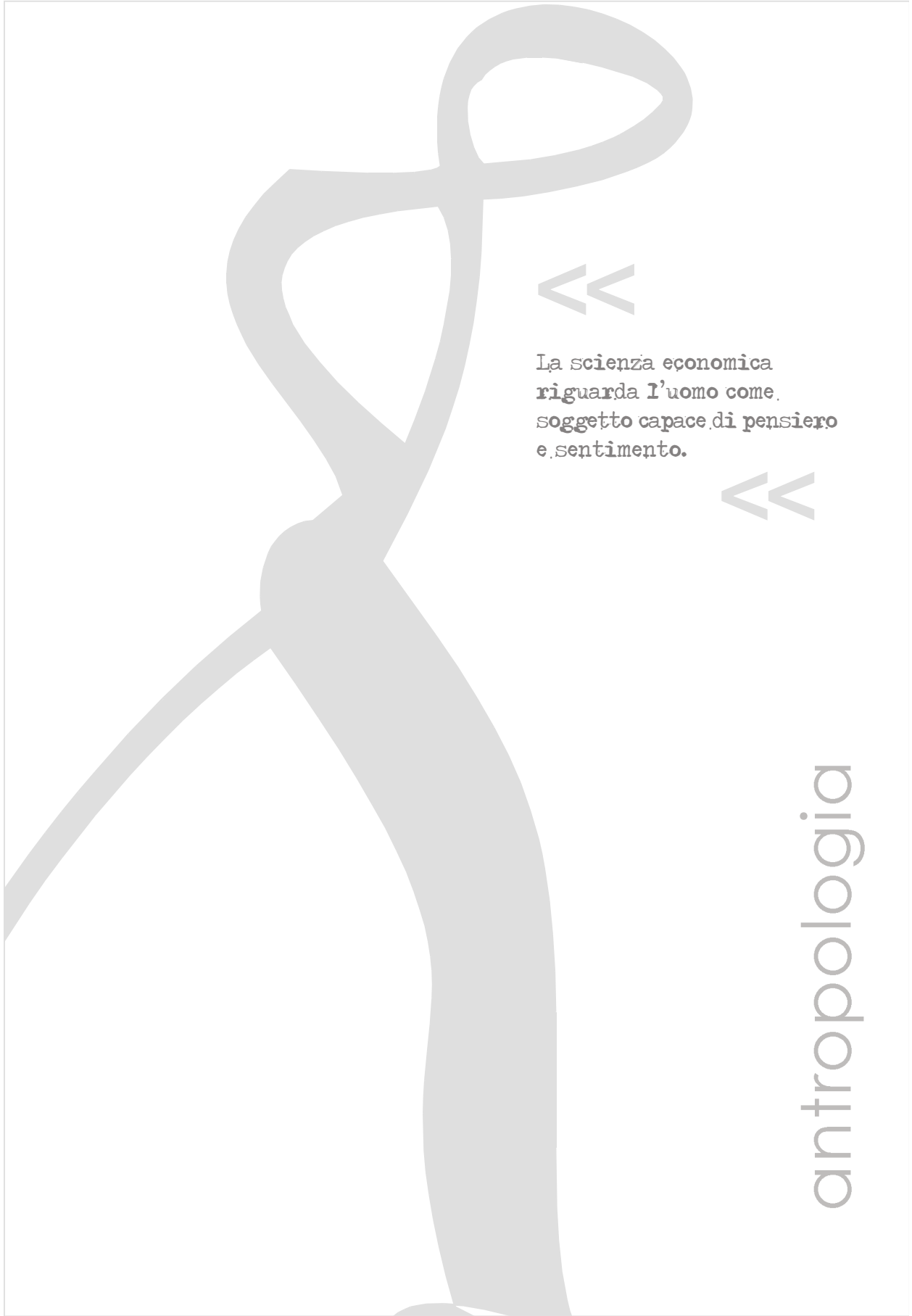
elemento che entra in gioco quando ci chiediamo come possiamo fare una società che non solo sia egualitaria, ma che non si distrugga nel corso di un secolo. Questo tema è emerso in tempi recenti.

G. M. – È probabile che il discorso paligenetico associato alle utopie politiche moderne sia irrealistico e sostitutivo della religione: forse è sempre stato così. È molto probabile che le grandi contraddizioni ontologiche (la morte, la distanza tra l'io e gli altri, il tempo che distrugge tutto) non avrebbero potuto trovare una soluzione attraverso la politica. È probabile che l'immagine enfatica della grande politica che abbiamo noi, nati tra la fine degli anni sessanta e gli inizi dei settanta e cresciuti negli anni ottanta, quando la grande politica era scomparsa, sia irrealistica e nostalgica. È probabile che su questo fantasma si proiettino delle speranze paligenetiche senza fondamento.

Ciò detto, la politica utopica moderna ha prodotto eventi reali, ha coinvolto miliardi di persone, ha cambiato la storia, dividendo il pianeta in due per oltre settant'anni. Da questo conflitto è uscito vincitore un modello di vita, la *american way of life*, fondato sull'individualismo, sulla creazione di una piccola sfera di benessere e di autonomia soggettiva attorno alle singole persone e famiglie. Si può discutere se sia una vera autonomia, ma è innegabile che gli individui la percepiscano come tale. Ed è altrettanto innegabile che oggi non esista un'alternativa: nessuno di noi rimpiange il socialismo reale. D'altra parte la *american way of life* si fonda su una violenza sistemica che normalmente passa impercepita. Molto di quello che abbiamo addosso qui e ora, per esempio, è costruito in condizioni di semi-schiavitù da una manodopera senza tutele in paesi del Sudest asiatico; la nostra relativa e residuale ricchezza nasce da un rapporto di potere che tendiamo a non percepire. La nostra forma di vita – la stessa che non dà più risposte alle domande «perché?», «a che scopo?» – si sta allontanando da qualsiasi forma di solidarietà reale che possa rendere l'indifferenza monadica degli uni agli altri meno intollerabile di quanto sia adesso. Vediamo i limiti di questo modello, ma non abbiamo un progetto politico alternativo. Non soltanto non lo abbiamo fuori di noi, come movimento reale che abolisce lo stato di cose presente, ma non lo abbiamo neanche dentro di noi, come desiderio radicato. È questa la seconda contraddizione tragica alla quale dobbiamo guardare. Prima si diceva che lo scrittore, pur avendo assunto il ruolo un tempo occupato dalle religioni istituzionali, non ha il compito di dare risposte se non le ha. Ciò che può fare è esibire la contraddizione: «compito di uno scrittore», diceva Čechov, «non è dare risposte alle domande, ma porre le domande». Il compito degli scrittori è rimasto quello di cui parlava Čechov. È poco, mi rendo conto, ma in una certa misura è tutto

ciò che possiamo fare: gettare una luce radente sulle cose sperando che da questa contraddizione additata, messa su carta, resa più visibile, nasca un'energia politica. Quello che possiamo fare è dire la verità.

I. T. – Pensare la contraddizione non è fotografarla: è piuttosto un elemento di un gioco di forze, una mossa che crea già sempre uno spostamento, uno slittamento di senso. Per tornare al rapporto fra politica, utopia e letteratura, possiamo forse inquadrare quanto è accaduto come un esaurimento della tensione utopica della politica. Ma questo implica anche realizzare che effettivamente la stessa dimensione utopica si disloca rispetto al politico: il politico non la esaurisce. Nel pensare questo tipo di contraddizioni, noi in un certo senso vediamo sì una realtà dura e punitiva, però dobbiamo anche dare credito alla nostra aspirazione, renderci conto di come in effetti vi sia anche qualcosa di ulteriore. Vi era anche dell'altro, qualcosa che la politicizzazione delle aspirazioni utopiche poteva anche cancellare. L'idea che la poesia abbia a che fare, come diceva Stevens, con una giustizia senza nome, ci ricorda che vi sono altre sfere della giustizia che probabilmente, concentrandoci sul modo già dato di dare nome alla giustizia umana, noi tendevamo a dimenticare o addirittura a non percepire neppure. Dunque, non dobbiamo restare intrappolati nella disillusione. Il fatto stesso che una certa progettualità politica sia crollata è anche liberatorio e non chiude la partita con l'utopia: non chiude la partita con l'individualità; non chiude la partita con la solidarietà. C'è una giustizia non solo intergenerazionale, ma anche interspecifica, che ha a che fare con il nostro rapporto con gli altri animali viventi e che, concentrandoci unicamente solo sulla dimensione politica, tendiamo a perdere di vista. C'è poi una giustizia che ha a che fare con il nostro rapporto con l'ambiente e con le cose. E vi sono altre sfere della giustizia che ancora non siamo in grado di percepire e immaginare. La poesia, la letteratura in generale e anche la filosofia – perché in fondo il fine di ogni metafisica è utopico – ci ricordano che la giustizia è sempre in un certo senso da rinominare: è sempre senza nome, nel senso che noi non ne conosciamo già perfettamente i confini e dobbiamo guardare anche altrove rispetto alle tracce precedentemente battute. Riflettere sull'individualità, ripercorrere il modo in cui varie forme di saperi e tradizioni si muovono intorno ad essa, è anche un modo per ricordarci i nostri limiti e dare nome alle aspirazioni che nutriamo.



La scienza economica
riguarda l'uomo come
soggetto capace di pensiero
e sentimento.



antropologia



Vulnerabili e appassionati

Sui fondamenti antropologici della scienza economica

Nicolò Bellanca*

La scienza economica riguarda l'uomo come soggetto capace di pensiero e sentimento, di amore e odio, di paura e speranza, d'invenzione e immaginazione.

G.L.S. Shackle, *Uncertainty in Economics*¹

Una scienza economica che non (si) appassiona

Ci sono fenomeni nei confronti dei quali l'*economics* contemporanea non ha virtualmente alcuna ricetta: impeti di affetto, attacchi di apatia, panico, ripicche, ira, paura, aggressività gratuita, rigidità mentale, ghiribizzi e umor nero, petulanza e briosità, mansuetudine e audacia, euforia e sconforto, sconsideratezza e ponderazione, litigiosità, abulia, infatuazione, risentimento, eccitabilità, imbarazzo, paranoia, ipersensibilità, impetuosità, serenità, irrequietezza, inibizioni paralizzanti, compulsività, per non fare che qualche esempio di comportamenti umani che sembrano sfuggire a calcoli, previsioni e valutazioni prudentziali di costi e benefici².

La maggior parte dei fenomeni appena menzionati è motivata da passioni. Fino all'Ottocento, era convinzione quasi unanime tra gli studiosi della società che la scelta razionale coprisse qualche isoletta in un oceano di comportamenti dominati dalle abitudini irriflesse e dalle passioni non razionali. Da allora ad oggi, le passioni sono state rimosse o marginalizzate

* Dipartimento di scienze per l'economia e l'impresa, Università di Firenze, via Pandette 9, 50127, Firenze, tel. 055-2759565, e-mail: bellanca@unifi.it. Ringrazio Hervé Baron, Stefania Innocenti e Giancarlo Pichillo, che condividono con me la passione di questa ricerca. Resto il solo responsabile del testo.

¹ G.L.S. Shackle, *Uncertainty in Economics and other reflections*, Cambridge University Press, Cambridge 1955, p. 248.

² S. Holmes, *Passioni e vincoli*, Edizioni di Comunità, Torino 1998², pp. 59-60.

dall'analisi degli scienziati sociali e, in particolare, degli economisti: la citazione di Shackle riportata in epigrafe ha uno spiccato piglio eterodosso³. In questa nota rifletteremo su alcune conseguenze di tale capovolgimento degli ultimi due secoli, con una particolare attenzione al fondamento individualistico della scienza economica.

A differenza della semplice emozione passeggera o 'situazionale', la passione (o emozione 'di fondo') è cronica e polarizza l'attenzione attorno ad un unico oggetto o ambito; essa ha un'organizzazione complessa che, accanto alle manifestazioni immediate dell'organismo somatico (aspetti neurofisiologici), comprende aspetti espressivo-motori e cognitivi. La passione opera quindi, seppur attraverso condizioni neurobiologicamente date, in modo culturalmente determinato⁴. Malgrado non sia direttamente funzionale alla sopravvivenza, essa è spesso più forte dell'istinto⁵; soprattutto, si attiva indipendentemente dal grado di soddisfacimento dell'istinto. Non costituisce un lusso a cui si accede dopo aver fronteggiato i bisogni fondamentali: piuttosto, è la base del nostro interesse per la vita e ci imprime il più energico tra gli stimoli motivazionali. È uno «stimolo attivante», per dirla con Erich Fromm, che spinge il soggetto verso uno scopo; rinnova, cambia e moltiplica di continuo il proprio impatto, senza mai dare alla persona la sensazione di 'averne abbastanza'⁶. Plasma il carattere o la personalità di ciascun essere umano, al punto che la maggiore differenza tra gli individui risiede nella diversità delle passioni che dominano ciascuno⁷.

³ Tra le più importanti trattazioni delle passioni, da parte di economisti recenti, segnaliamo R. H. Frank, *Passions within reason: the strategic role of the emotions*, Norton, New York 1988; J. Hirshleifer, *The affections and the passions: their economic logic*, "Rationality and Society", V, 2, 1993, pp. 185-202; G. Loewenstein, *Out of control: Visceral influences on behavior*, "Organizational Behavior and Human Decision Processes", LXV, 3, 1996, pp. 272-292; S. Brams, *Game theory and emotions*, "Rationality and Society", 9, 1997, pp. 91-124; E.B. Andrade e D. Ariely, *The enduring impact of transient emotions on decision making*, "Organizational Behavior and Human Decision Processes", CVI, 2009, pp. 1-8.

⁴ Riguardo al tema dell'universalità delle passioni umane, la posizione a nostro avviso più plausibile sostiene che «tutte o la maggior parte delle emozioni enumerate sono universali nel senso che le loro tipiche manifestazioni fisiologiche e comportamentali si trovano in tutte le società, ma che alcune società possono mancare dell'etichetta cognitiva per una certa emozione», cfr. J. Elster, *Emotions and economic theory*, "Journal of economic literature", XXXVI, 1, 1998, p. 48. I contributi dell'etnopsicologia non minano questa posizione, poiché rispondono ad una diversa domanda teorica: «Che cosa vuol dire essere emozionato?» diventa: «In che mondo si può dire l'emozione, quale mondo lo permette?», cfr. V. Despret, *Le emozioni*, Elèuthera, Milano 2001, p. 193.

⁵ «Nella mente dell'uomo non c'è nessuna passione così debole che non possa evocare e sopraffare la paura della morte», cfr. F. Bacon, *The Essays or Counsels, Civil and Moral*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1985, pp. 9-10.

⁶ E. Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano 1975².

⁷ Sul nesso tra passioni e identità, si veda N. Bellanca e G. Pichillo, *Identitarian passions*, "International Review of Economics", LXI, 2014, pp. 13-38.



Confucio

La passione si differenzia dalla scelta razionale, anzitutto in quanto si manifesta mediante atti spontanei ed involontari: la rabbia, l'innamoramento o l'immolarsi per la gloria, rispondono a 'ragioni per agire' che possono essere ricostruite soltanto *ex post*. Ciò accade in quanto la passione comporta una 'perdita di controllo' che rende non applicabili sia un criterio coerente di scelta (ovvero, una forma di razionalità), sia una piena consapevolezza o coscienza del corso dell'azione. La caratteristica della 'perdita di controllo' comporta che la passione sia un fenomeno *moralmente intrattabile*, perché di solito la sua potenzialità (costruttiva così come distruttiva) non sopporta limiti e non rispetta proporzioni: una codificazione delle ragioni legittime e dei mezzi consentiti per praticare moralmente, poniamo, l'ira, l'eros, la paura o l'immaginazione, sarebbe *wishful thinking*⁸. In secondo luogo, il gesto passionale può comportare peggioramenti (non transeunti) del benessere di chi lo compie. Si consideri l'invidia, ossia la propensione ad essere com'è l'altro:

se l'ira procura il piacere della vendetta, l'avarizia il piacere del possesso, la lussuria il piacere dei sensi, si può dire che l'invidia sia un *peccato senza piacere*, un *puro patire*, senza che questa condizione negativa sia in qualche modo compensata da una forma di godimento⁹.

L'invidia, pertanto, non si traduce in comportamenti verso l'invidiato che ci procurano piacere; essa ha, piuttosto, una vocazione nichilistica che perpetua il dolore in quanto tale. In terzo luogo, la passione non prevede alcun *do ut des*, nemmeno indiretto e futuro: se ad esempio affermassimo che il suo contraccambio è la gloria, quale riconoscimento positivo da parte degli altri, dovremmo comunque riconoscere che non esiste alcuna aspettativa che quel feedback apra ad occasioni di vantaggio. Come nei versi di Orazio, *dulce et decorum est pro patria mori*, il contraccambio viene collocato in una dimensione che trascende qualunque orizzonte temporale. Pertanto la passione conferisce valore ad un atto non rispetto a un dato interesse oppure ad una certa motivazione razionale, né rispetto all'efficienza o efficacia del suo effettuarsi, bensì per l'atto in quanto tale. Per dirla con Hannah Arendt, «la grandezza, il significato specifico di ogni atto, si trova solo nell'esecuzione e non nella motivazione né nella rea-

⁸ Stiamo riformulando, in riferimento al complesso delle passioni, le argomentazioni che sono state enunciate nei riguardi delle potenzialità distruttive dell'aggressività umana e della guerra: si vedano, tra i tanti, N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1979, pp. 57-65; D. Zolo, *Cosmopolis*, cap. III, Feltrinelli, Milano 2002².

⁹ U. Curi, *Passione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013, p. 33.

lizzazione»¹⁰. Infine, le passioni non assecondano alcuna forma di razionalità strumentale e strategica. Il caso che, nella maniera più estrema, sfugge alla calcolabilità economica è il *thanatos*: la propensione verso l'annullamento di ogni passione. Intendendola come una pulsione, Freud la colloca «al di là del principio di piacere», poiché con essa il soggetto non cerca, a rigore, né gratificazione (pur magari attraverso il dolore, com'è nel masochismo) e nemmeno dolore (pur fine a sé stesso, com'è nell'invidia): cerca la fine di ogni cambiamento, la forma-limite dello *status quo*, l'involuzione ossessiva nell'oblio, la morte. *Thanatos* è la tensione a ripristinare uno stato precedente, l'eterno ritorno dell'uguale, la coazione a ripetere¹¹.

La centralità delle passioni trova adeguata giustificazione nell'ambito di una concezione antropologica centrata sulla vulnerabilità. Ad esempio, secondo Arnold Gehlen l'*homo sapiens* si distingue dagli altri mammiferi superiori per un'incompiutezza anatomico-funzionale e per un'istintualità non specializzata, che lo rendono, in condizioni originarie, quasi inerme nella difesa e nell'offesa. Poiché la genericità dei suoi istinti non accoppia univocamente determinate pulsioni a determinati stimoli, l'uomo è esposto ad un eccesso di percezioni esterne e di pulsioni interne. La sua debolezza organica è però compensata da un'elevata e poliedrica capacità di adattamento: egli impara a ridurre la complessità dell'ambiente esterno e interno, selezionando le percezioni e le pulsioni che lo aiutano a costruire un proprio mondo ordinato¹². È lungo questo percorso di apprendimento che i suoi istinti diventano, per usare la nostra terminologia, passioni: disposizioni che, attribuendo valore soltanto ad alcuni corsi d'azione, spingono l'*homo sapiens* a concentrare in essi ogni energia. Poiché «l'appropriarsi del mondo è insieme un appropriarsi di se stessi, la presa di posizione verso l'esterno è una presa di posizione verso l'interno»¹³, l'uomo, plasmando i

¹⁰ H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1997, p. 152.

¹¹ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, in *Tre saggi sulla teoria sessuale e Al di là del principio di piacere*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 166-167, 186, 219. Mentre tutte le altre passioni sollecitano 'impulsi' ad agire, soltanto *thanatos*, tentando di negare le altre, ha natura 'compulsiva'. Dopo la formulazione radicale di *Al di là del principio di piacere*, ne *Il disagio della civiltà*, Freud addomestica *thanatos* mediante una contabilità del piacere nella quale esso, come direbbero gli economisti, è perseguito in quanto eroga benefici soggettivi maggiori dei costi: «anche dove [la pulsione di morte] fa la sua comparsa senza alcuna mira sessuale, anche nel più cieco furore distruttivo, non si può misconoscere che al soddisfacimento della pulsione di morte si riallaccia un godimento narcisistico elevatissimo, poiché essa offre all'Io l'appagamento dei suoi antichi desideri d'onnipotenza. Temperata e imbrigliata, in certo qual modo inibita nella meta, la pulsione distruttiva diretta verso gli oggetti procura all'Io il soddisfacimento dei suoi bisogni vitali e il dominio della natura», cfr. S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino 1971, p. 256 (parentesi quadra e corsivi aggiunti).

¹² A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.

¹³ *Ibidem*, p. 200.

suoi deboli istinti in intense passioni, costruisce se stesso nel mentre costruisce un mondo.

Il 'doppio carattere' dello spirito del capitalismo

Una delle più influenti posizioni delle scienze sociali nei riguardi delle passioni risale a Max Weber, Werner Sombart e Joseph Schumpeter. Senza alcuna pretesa di ricostruire la complessa concezione weberiana del capitalismo moderno¹⁴, possiamo limitarci a pochi snodi cruciali.

La sete di lucro, l'aspirazione a guadagnare denaro più che sia possibile, non ha di per sé stessa nulla in comune col capitalismo. Quest'aspirazione si ritrova presso camerieri, medici, cocchieri, artisti, cocottes, funzionari corruttibili, soldati, banditi, crociati, frequentatori di bische, mendicanti¹⁵.

Tuttavia, nella storia, questa linea di comportamento è di solito una pulsione non disciplinata: essa «ha prodotto dei risultati irrazionali dal punto di vista economico e uomini come Córtez e Pizarro, forse i suoi maggiori rappresentanti, non hanno pensato nemmeno alla lontana ad un'economia razionale»¹⁶.

Soltanto con la razionalizzazione della condotta di vita si riesce a temperare e addomesticare quest'impulso atavico. Ma, a sua volta, la tendenza a procedere razionalmente è universale e sovrastorica: che si tratti di guerra, governo, preghiera, filosofia, commercio o gioco, ogni individuo cerca di conformare al meglio delle sue possibilità i mezzi agli scopi. Il capitalismo scaturisce dunque dall'*incontro storico contingente fra due propensioni ataviche*, l'impulso acquisitivo e la razionalizzazione. L'amore per il guadagno non serve più, quando il capitalismo sottomette via via al calcolo economico ogni ambito della vita umana. Ormai – afferma Weber – occorre e basta la razionalizzazione: per limitarci all'esempio principale, l'impresa moderna risponde a leggi interne di sviluppo – studiate principalmente dalla teoria economica – che ne spiegano l'automatica espansione senza limiti.

Per Sombart, il capitalismo è l'incarnazione storica per un verso della mentalità imprenditoriale («una sintesi di avidità di denaro, amore del-

¹⁴ Si vedano in proposito, tra gli altri, R. Collins, *Weber's last theory of capitalism: a systematization*, "American Sociological Review", XLV, 1980, pp. 925-942; C. Trigilia, *Sociologia economica*, cap. V, Il Mulino, Bologna 1998.

¹⁵ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1977, p. 67.

¹⁶ M. Weber, *Storia economica*, Donzelli, Milano 1993, p. 248.

l'avventura, impulso inventivo e di molte tendenze»), e per l'altro verso della *forma mentis* borghese (la quale «si compone di calcolo, circospezione, ragionevolezza ed economia»)¹⁷. La prima esprime lo spirito di Faust (l'imprenditore infatti è un esponente di una vasta famiglia di personaggi sociali, in cui troviamo conquistatori, pionieri, inventori, poeti e fanatici); la seconda manifesta piuttosto lo spirito della «santa masserizia» o della «roba» (il borghese è organizzatore, contabile, ragioniere, amministratore metodico e prudente). Una volta dispiegato e maturo, il capitalismo appare a Sombart come un sistema totalmente oggettivo, in grado di perpetuarsi automaticamente ed in cui ormai le motivazioni della condotta soggettiva contano poco o nulla¹⁸.

La differenza principale tra Sombart e Weber, entro questa parziale esposizione, riguarda l'origine della brama di guadagno. Weber la considera eterna, sebbene venga razionalizzata soltanto nell'era moderna. Per Sombart invece, mentre lo spirito faustiano è senza tempo, l'impulso acquisitivo diventa privo di limiti unicamente quando Faust entra nella sfera del processo produttivo¹⁹. Ciò significa che, nelle epoche trascorse, era soprattutto la volontà di potenza di Faust a nutrire ambizioni sfrenate; ossia che l'aspirazione all'infinito era coltivata soprattutto in contesti di potere politico²⁰. Questa differenza, pur in sé di rilievo, sembra non incidere sulle diagnosi dei due autori. Entrambi riconoscono infatti che la «prima anima» del capitalismo è incapace di durare per proprio conto. Che si tratti di spirito acquisitivo, come in Weber, o di una più ampia irrequietezza, come in Sombart, resta il fatto che solo grazie alla razionalità borghese quel movente soggettivo può tradursi in una pratica istituzionalizzata. Nessuno spirito di conquista è autoriproduttivo: occorre imbrigliare la sua spinta per iterarlo nel tempo. La razionalità, calcolando la massima adeguatezza allo scopo, riesce a disciplinare e regolamentare Faust²¹. Questa tesi, *mutatis*

¹⁷ W. Sombart, *Il borghese*, Longanesi, Milano 1978, p. 11.

¹⁸ «Nell'epoca del paleo-capitalismo, l'imprenditore fa il capitalismo, mentre in quella dell'ultra-capitalismo è il capitalismo che fa l'imprenditore», cfr. *ibidem*, p. 155. Si veda anche W. Sombart, *Il capitalismo moderno*, UTET, Torino 1980², pp. 327, 446 e *passim*.

¹⁹ W. Sombart, *Il borghese*, cit., pp. 120-123; Id., *Il capitalismo moderno*, cit., pp. 344-345, 364-366 e *passim*.

²⁰ Unicamente nell'epoca attuale «aspirazione al potere e al profitto diventano una cosa sola: l'imprenditore capitalistico tende al potere per guadagnare e vuole guadagnare per amor di potere», cfr. W. Sombart, *Il capitalismo moderno*, cit., p. 175.

²¹ «Ovunque risalta quest'inclinazione infantile e impulsiva, ovunque sentiamo lo stesso spirito fantastico ed amante dell'avventura, ovunque si tratta di un'improvvisa fiammata di avidità che spinge gli uomini verso audaci imprese, anche se poi abbastanza di frequente lasciano l'opera a metà. Quel che manca ancora è l'agire in base ad un piano sistematico lungimirante, ponderato, perseverante, nato da uno spirito profondamente razionale, tipico delle epoche posteriori», cfr. W. Sombart, *Il capitalismo moderno*, cit., p. 334.

mutandis, oltre che in Weber e Sombart, la troviamo in Schumpeter²². Essa ammette e riconosce il trionfo della razionalità strumentale; ci segnala che la ‘doppia anima’ del capitalista è intrinsecamente instabile: costui nasce *démone* e contabile, ma può sopravvivere unicamente come contabile. Nella storia dell’umanità la propensione ad infrangere ogni limite dato assume varie forme: la sete di potere e di sapere, oppure l’amore erotico, costituiscono (ad esempio) modalità svincolate dalla strumentalità, essendo rette in prevalenza da una razionalità secondo il valore. Tuttavia sulla lunga corsa – ci dicono i nostri autori – le uniche forme che possono autoriprodursi debbono disporre di uno scheletro costituito dalla razionalità mezzo-scopo.

L’obiezione apparente – tante volte indirizzata a questi autori – suggerisce che sì, il capitalismo si razionalizza e magari burocratizza, ma che in esso resta il posto per i *démoni*; ossia che gli imprenditori-conquistatori rappresentano ancora e sempre i fermenti vivificatori dell’organismo ossificato. Questa critica non coglie il segno. I nostri autori stanno infatti studiando anzitutto le condizioni di riproducibilità del sistema, le quali richiedono soltanto l’organizzatore-amministratore: lo stato stazionario può reggersi in quanto tale (anche se, come suggerisce Schumpeter, è più esatto non chiamarlo più ‘capitalismo’). Weber, Sombart e Schumpeter hanno ragione, in via così storica come teorica, di chiedersi angosciati: chi ci assicura che qualcuno continuerà a volerlo infrangere, questo stato stazionario, nel nome dello spirito imprenditoriale o nel nome più generale di Faust? L’angosciosa incertezza, a sua volta, scaturisce dall’agnosticismo sull’origine dello spirito d’intrapresa, come dello spirito del calcolo razionale. Sombart lo dichiara a chiare lettere: la sua opera indaga come quello spirito *uno-e-bino* si afferma nel mondo, non da dove esso proviene²³. Ma se i nostri autori non possiedono una teoria del processo di costituzione di quello spirito, si trovano disarmati di fronte alla prospettiva del venir meno del suo ‘doppio carattere’.

Una possibile risposta, in linea con quanto sostenuto nel primo paragrafo, consiste nel cercare la genesi del ‘doppio carattere’ dello spirito capitalistico nella dinamica delle passioni che si afferma nella modernità. Riprendiamo al riguardo l’elaborazione di Elena Pulcini, liberamente interpolandola con nostre osservazioni. L’individuo moderno non è un agente razionale e calcolatore, mosso da uno strumentale e freddo interesse, come

²² J.A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Etas, Milano 1977.

²³ «Nell’impostazione di quest’opera ho rinunciato a scoprire le origini del nuovo spirito e mi limito soltanto ad individuare le condizioni sociali nelle quali lo vediamo svilupparsi», cfr. W. Sombart, *Il capitalismo moderno*, cit., p. 277.

pretenderebbe l'usuale immagine dell'*homo aeconomicus*, ma è animato da una peculiare passione predominante: l'amore di sé, che declina la propensione a migliorare la propria condizione sia come impulso illimitato di autoaffermazione, sia come spinta all'autoconservazione, ovvero tanto come passione dell'Io (il desiderio competitivo di distinguersi dagli altri e di ottenerne a ogni costo il riconoscimento), quanto come passione acquisitiva (il desiderio di possedere senza fine ricchezza e beni materiali)²⁴. Abbiamo dunque un'unica passione che si articola nella forma competitivo-innovativa ed in quella dell'utile da contabilizzare: mentre nella prima arti-colazione essa induce gli uomini alla spesa di sé priva di calcolo, nell'altra riduce l'azione alla dimensione prosaica del lavoro e della misura della produzione. A differenza della famosa ricostruzione di Albert Hirschman, secondo cui la modernità sarebbe la transizione dalle passioni guerriere per il potere al calmo interesse verso l'arricchimento²⁵, Pulcini illustra una metamorfosi delle passioni che *tiene assieme* Faust e il borghese, l'imprenditore e l'amministratore, l'innovazione rischiosa e la partita doppia, il capitale e la moneta. Le due dimensioni derivano dalla medesima matrice e stanno tra loro come il concavo rispetto al convesso, in termini che Flaubert così efficacemente esprime: «Siate regolari e ordinati nella vostra vita come un borghese, se volete essere trascinati e originali nel vostro lavoro»²⁶.

Se ciò vale per le origini, nel corso della sua evoluzione storica il capitalismo conduce alle estreme conseguenze questa metamorfosi delle passioni²⁷. È soltanto nel capitalismo che al mercato viene conferita la funzione di allocare (anche) la considerazione sociale: la quantità di denaro, grazie all'universalità delle transazioni, coincide con il livello del successo, dell'approvazione altrui e del potere²⁸. La costruzione dell'identità soggettiva, poggiando esclusivamente sulla capacità di ciascuno di ottenere denaro sui mercati, genera una motivazione per la quale «gli uomini [sono]

²⁴ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 11; Id., *Il potere di unire*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. IX e 65; Id., *Invidia*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 56. L'affermarsi egemonico della passione dell'amore di sé va, a sua volta, spiegato sulla base del complessivo percorso della civilizzazione capitalistica. Il tema oltrepassa gli obiettivi di questa nota: accanto ad autori classici come Marx, Simmel e Polanyi, opere di riferimento sono N. Elias, *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna 1988; L. Dumont, *Homo Aequalis I. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Adelphi, Milano 1984; R. Inglehart, *La rivoluzione silenziosa*, Rizzoli, Milano 1983.

²⁵ A.O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi*, Feltrinelli, Milano 1979.

²⁶ G. Flaubert, *Lettera a Madame Tennant*, 25 dicembre 1876, in *Correspondance*, 8 voll., Louis Conard, Paris 1933, vol. VII, p. 378.

²⁷ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., pp. 165-166.

²⁸ N. Bellanca, *Capitalism*, in L. Bruni e S. Zamagni, a cura di, *Handbook on the Economics of Philanthropy, Reciprocity and Social Enterprise*, Edward Elgar Publishers, Aldershot 2012, pp. 59-68.

spinti ad acquisire sempre più ricchezza, quale segno distintivo della propria superiorità, per ottenere l'ammirazione degli altri»²⁹. L'unidimensionale rafforzarsi del legame tra denaro e virtù, reddito e prestigio, possesso di merci e realizzazione individuale, pone a fondamento della sociabilità una *dinamica mimetica* per cui desideriamo ciò che gli altri desiderano e gli altri appaiono, nel contempo, modelli da imitare e rivali da sconfiggere³⁰. Questa dinamica può svolgersi come gara al rialzo oppure al ribasso: come una lotta per il privilegio oppure per ridurre l'altro al proprio livello. I due tipi di competizione sono ben catturati da altrettanti concetti di beni economici che, a differenza dei beni privati consueti, si fondano entrambi, seppure con segni opposti, sul consumo congiunto³¹. Il primo concetto è quello di «bene relazionale» (BR): il consumo positivo di un soggetto aumenta se s'incrementa il consumo *positivo* di quel bene per altri soggetti. Un BR non può essere consumato da un solo individuo, perché dipende dalle modalità delle interazioni con gli altri e può essere fruito soltanto se condiviso. Un banale esempio tra i tanti è la visione di una partita di calcio dagli spalti dello stadio: il consumo positivo di Tizio cresce quanti più tifosi della sua squadra affollano gli spalti assieme a lui. L'altro concetto è quello di «bene posizionale» (BP): il consumo positivo di un soggetto aumenta se s'incrementa il consumo *negativo* di quel bene per altri soggetti. Se un soggetto consuma una certa quantità di un BP, l'altro soggetto ne consuma un'eguale quantità negativa. Esempi di cruciale importanza sono beni come il prestigio o il potere: è impossibile che un soggetto ne fruisca, se non a detrimento dell'altro; se vi è un dominatore, abbiamo un dominato; se vi è qualcuno dallo status sociale superiore, abbiamo qualcun altro dallo status inferiore. Riprendendo una distinzione classica di Harvey Leibenstein³², il BR produce un *bandwagon effect*: la spinta a consumarlo cresce nella misura in cui gli altri lo consumano. Il BR favorisce dunque forme di comportamento conformistico. Al contrario, il BP produce uno *snob effect*: la spinta a consumarlo di più cresce a misura che altri lo consumano di meno. Il BP favorisce dunque forme di comportamento tra loro differenziate. Nel capitalismo gli stessi individui perse-

²⁹ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., p. 64.

³⁰ *Ibidem*, pp. 70-71.

³¹ Seguiamo da vicino l'esposizione di L. Fiorito e M. Vatiere, *A joint reading of positional and relational goods*, "Economia politica", XXX, 1, 2013, pp. 87-96. Per i beni relazionali, si veda C.J. Uhlaner, *'Relational goods' and participation: incorporating sociability into a theory of rational action*, "Public choice", LXII, 1989, pp. 253-285; per i beni posizionali, si veda U. Pagano, *Is power an economic good? Notes on social scarcity and the economics of positional goods*, in S. Bowles, M. Franzini e U. Pagano, a cura di, *The politics and economics of power*, Routledge, London 1999.

³² H. Leibenstein, *Bandwagon, snob, and Veblen effects in the theory of consumers' demand*, "Quarterly journal of economics", LXIV, 2, 1950, pp. 183-207.

guono i BR, cercando l'uniformità delle scelte di consumo, ed i BP, cercando il vantaggio relativo individuale. Animati dall'amore di sé, gli stessi individui si allineano nella gara al ribasso o 'egualitaristica' dei BR e si distinguono l'uno rispetto agli altri nella gara al rialzo o 'elitistica' dei BP.

Poiché i mercati capitalistici moltiplicano le disuguaglianze, la gara al ribasso si svolge nella sfera politica e assume la forma della moderna società liberaldemocratica³³. In democrazia gli *homines politici* diventano *homines aequalis*, accedendo tutti alle medesime e virtualmente illimitate occasioni. Ciò, nell'ambito delle regole democratiche, impedisce a ciascuno di emergere, calandolo nell'indistinto grigiore e nell'*aurea mediocritas* della massa. Ma in tal maniera le passioni, portatrici della differenza tra Me e Te, sono svuotate: l'ambizione di coltivarle intenzionalmente si smorza e implode, la spinta illimitata che esse alimentano si estingue in una soggettività priva di *páthos* che rinuncia al cambiamento³⁴. Inoltre, una società liberale prescrive e promuove una compiuta separazione tra sfera pubblica, nella quale l'individuo valuta i propri interessi e delibera intorno ad essi, e sfera privata, dove si annidano ancora i movimenti intimi dell'anima, i desideri irrazionali e i comportamenti emotivi³⁵. Questa separazione è una formidabile strategia di svuotamento delle passioni che, confinate dentro la sfera privata, lasciano il campo ai sentimenti ben educati, i quali, collocandosi ad una eguale distanza sia dalla passione che dalla ragione, sono «una sorta di edulcorazione e amputazione del *páthos*, che è troppo distruttivo e pericoloso per essere ammesso nell'istituzione familiare»³⁶. Accade così, ad esempio, che la passione amorosa

perd[a] le sue qualità originarie di desiderio, eccesso, patologia per diventare un sentimento che sembra scaturire dalla riattivazione laica dell'*agápe* cristiana; un sentimento cioè unicamente buono e positivo, 'altruista', privo degli aspetti pericolosi e caotici dell'*éros*³⁷.

Mentre Weber, Sombart e Schumpeter si preoccupano per il pericolo di un'eclisse dello spirito di Faust, a favore di una piena egemonia dello spirito borghese, Pulcini mostra che l'amore di sé, quale passione centrale della modernità, contiene e dispiega un'interna ambivalenza: esso è tanto passione della distinzione, quanto passione acquisitiva; è, nel contempo,

³³ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., p. 78.

³⁴ *Ibidem*, pp. 134-136.

³⁵ E. Pulcini, *Il potere di unire*, cit., p. 90.

³⁶ *Ibidem*, p. 154, p. 186.

³⁷ *Ibidem*, p. 66.

propensione prometeica e propensione autoconservativa. Ne discende che la feroce gara posizionale, in ambito mercantile, si unisce, nella sfera politica, alla grigia vocazione al conformismo e all'egualitarismo; e che una ponderata soddisfazione dei bisogni si unisce ad un'illimitata spirale di desideri, quali «passioni d'attesa rivolte a beni o a soddisfazioni immaginati nel futuro»³⁸, che alimenta una coazione consumistica senza oggetto. L'individuo moderno è dunque dilacerato tra le istanze contrapposte ed incompatibili dell'amore di sé; soltanto una nuova metamorfosi delle sue passioni può farlo entrare in un differente orizzonte di senso.

Per una terapia omeopatica delle passioni

Quale possa essere un differente orizzonte di senso, viene suggerito da Keynes in un brano che merita di essere riportato per esteso:

Quando l'accumulazione di ricchezza non rivestirà più un significato sociale importante, interverranno profondi mutamenti nel codice morale. Dovremo saperci liberare di molti dei principi pseudomorali che ci hanno superstiziosamente angosciati per due secoli, e per i quali abbiamo esaltato come massime virtù le qualità umane più spiacevoli. Dovremo avere il coraggio di assegnare alla motivazione 'denaro' il suo vero valore. L'amore per il denaro come possesso, e distinto dall'amore per il denaro come mezzo per godere i piaceri della vita, sarà riconosciuto per quello che è: una passione morbosa, un po' ripugnante, una di quelle propensioni a metà criminali e a metà patologiche che di solito si consegnano con un brivido allo specialista delle malattie mentali. Saremo, infine, liberi di lasciar cadere tutte quelle abitudini sociali e quelle pratiche economiche relative alla distribuzione della ricchezza, e alle ricompense e penalità economiche, che adesso conserviamo a tutti i costi, per quanto di per sé sgradevoli e ingiuste, per la loro incredibile utilità a sollecitare l'accumulazione del capitale³⁹.

Dalle passioni è impossibile liberarsi, poiché esse – anche quelle che giudichiamo viziose, pericolose o perfino distruttive – danno significato alla nostra vita e motivazione alle nostre azioni. Possiamo però giocare le passioni l'una contro l'altra per limitare gli eccessi dell'amore di sé, in una terapia omeopatica volta a curare il simile con il simile, bilanciando una passione con altre passioni⁴⁰. Per delineare alcuni termini di questa stra-

³⁸ R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 18.

³⁹ J.M. Keynes, *Prospettive economiche per i nostri nipoti*, in Id., *La fine del laissez-faire e altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 65.

⁴⁰ E. Pulcini, *La cura del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 124; Id., *Invidia*, cit., pp. 76, 105, 147-150.

tegia, riprendiamo l'argomentazione di Arnold Gehlen prima introdotta: gli istinti diventano passioni poiché l'*homo sapiens* è costitutivamente immerso in una condizione di vulnerabilità. Un passo ulteriore può essere compiuto assieme a Giacomo Leopardi, nel cui rigoroso materialismo il corpo non è il veicolo della persona, bensì la persona incorporata⁴¹. Poiché la coscienza non è separata dal corpo, la malattia o la disabilità non appaiono comprensibili quali meri processi patologici di disfunzione; piuttosto, esse sono forme olistiche in cui la nostra debolezza si manifesta: anziché derivare soltanto dalla riduzione di una funzione fisiologica, esse concernono l'intera persona nella sua corporeità e sociabilità. Ma se – annota Leopardi – la persona nasce, diviene e muore in situazioni di vulnerabilità, non dobbiamo illuderla⁴²; possiamo soltanto consolarla, ossia *avere cura* di lei⁴³.

La relazione di cura è dunque, con Leopardi, al centro di una concezione antropologica basata sul nesso tra vulnerabilità e passioni⁴⁴. Questi due termini appaiono inestricabili, in quanto le passioni «sono riconoscimenti di bisogno, di assenza di autosufficienza»⁴⁵; ossia, chiunque prova passioni sperimenta la vulnerabilità della condizione umana e l'esigenza così di curare, come di essere curato. Questa visione antropologica, pur lontanissima da quella dell'*economics* odierna, non delinea alcun ottimistico passaggio dal grezzo *homo oeconomicus* ad un *homo reciprocans* (o, addirittura, ad un *homo donator*) connotato da una prosocialità benevola e

⁴¹ S. Timpanaro, *Sul materialismo*, Nistri-Lischi, Pisa 1975².

⁴² «Se questi miei sentimenti nascano da malattia, non so: so che, malato o sano, calpesto la vigliaccheria degli uomini, rifiuto ogni consolazione o ogn'inganno puerile, ed ho il coraggio di sostenere la privazione di ogni speranza, mirare intrepidamente il deserto della vita, non dissimularmi nessuna parte dell'infelicità umana, ed accettare tutte le conseguenze di una filosofia dolorosa, ma vera», cfr. G. Leopardi, *Dialogo di Tristano e di un amico*, in Id., *Poesie e prose*, vol. I, a cura di F. Flora, Mondadori, Milano 1949, pp. 1019-1028.

⁴³ «Viviamo, Porfirio mio, e confortiamoci insieme: non ricusiamo di portare quella parte che il destino ci ha stabilita, dei mali della nostra specie. Si bene attendiamo a tenerci compagnia l'un l'altro; andiamoci incoraggiando, e dando mano e soccorso scambievolmente; per compiere nel miglior modo questa fatica della vita. La quale senza alcun fallo sarà breve. E quando la morte verrà, allora non ci dormiremo: e anche in quell'ultimo tempo gli amici e i compagni ci conforteranno: e ci rallegrerà il pensiero che, poi che saremo spenti, essi molte volte ci ricorderanno e ci ameranno ancora», cfr. G. Leopardi, *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, in Id., *Poesie e prose*, vol. I, a cura di F. Flora, Mondadori, Milano 1949, pp. 1015-1016.

⁴⁴ «Il tema delle passioni domina lo *Zibaldone* di Giacomo Leopardi», cfr. F. Cacciapuoti, *Introduzione* a G. Leopardi, *Le passioni*, Donzelli, Roma 2010, p. 5. «La relazione di cura è una devozione asimmetrica, non-reciproca e parziale al benessere altrui, la quale richiede che uno renda sé stesso trasparente ai bisogni dell'altro», cfr. E. F. Kittay, *Equality, dignity and disability*, in M.A. Lyons, F. Waldron, a cura di, *Perspectives on equality*, The Liffey Press, Dublin 2005, p. 111.

⁴⁵ M.C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004, p. 40.

solidale⁴⁶. Piuttosto, ogni relazione umana appassionata e, perciò stesso, aperta alla propria e all'altrui vulnerabilità, può alimentare il legame e l'inclusione non meno del conflitto e del distacco dall'altro. Ciò succede perché ogni relazione dell'*homo sapiens* può essere innescata da passioni quali aggressività, ambizione, avidità, gelosia o invidia, non meno che da passioni quali amore, gioco, giustizia, libertà o immaginazione. Di più: essendo ciascuna passione una forza moralmente intrattabile, nemmeno ha senso catalogarla come virtuosa o nefasta, cooperativa o opportunistica. Cambiare orizzonte di senso, rispetto ad un'epoca dominata dalla passione dell'amore di sé, non significa dunque tendere verso un 'Uomo Nuovo' che ci piace maggiormente, come in definitiva suggerisce anche Keynes nel brano poco sopra menzionato, bensì creare le condizioni collettive affinché, in ciascun individuo, una sola passione storicamente egemone lasci il campo a tante passioni. Nelle parole di Claudio Napoleoni:

non si tratta di uscire dal capitalismo per entrare in un'altra cosa, ma di allargare nella massima misura possibile la differenza tra società e capitalismo, di allargare cioè la zona di non identificazione dell'uomo con la soggettività capovolta⁴⁷.

Possiamo aggiungere che la soggettività è capovolta proprio perché, nel capitalismo, prevale un'unica passione con le sue antinomie interne. La strategia omeopatica non consiste nel rimpiazzare le passioni che disdegniamo, o che non riusciamo a governare, con altre che preferiamo o che tentiamo di addomesticare. Piuttosto, questa strategia combatte la monotonicità dell'amore di sé con la polifonia dell'intero arco delle passioni umane. L'orizzonte di senso della modernità capitalistica può cominciare ad alterarsi se ridiamo voce a tutte le nostre passioni, sebbene ciò sia rischioso, poiché nulla e nessuno assicura che l'esito sarà in linea con le nostre speranze.

⁴⁶ Nell'ultima parte di E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., p. 176 e ss., l'autrice imbrocca una simile prospettiva; tuttavia, in E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., ella sembra adottare uno sguardo più disincantato ed in linea con la ricostruzione qui abbozzata.

⁴⁷ C. Napoleoni, *Critica ai critici*, in *Dalla scienza all'utopia*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 215-216.



Mantenere un equilibrio
tra il desiderio di essere
fusi e la separatezza
dell'Io è un'ardua
impresa psicologica.



intersoggettività



Axel Honneth e la psicoanalisi

Eleonora Piromalli

L'interlocuzione con la psicologia e la psicoanalisi, in particolare con il pensiero di Sigmund Freud, costituiva una delle componenti fondamentali dell'approccio multidisciplinare della prima generazione della Scuola di Francoforte. Ridimensionato da Habermas, tale aspetto torna ad assumere una posizione di rilievo nella concezione elaborata da Axel Honneth, ad oggi considerato il più autorevole prosecutore dell'eredità francofortese. In questo articolo mi propongo di ripercorrere criticamente gli sviluppi attraversati dalla concezione psicologica elaborata da Honneth. Inizialmente riassumerò la prospettiva originaria che Honneth delinea in *Lotta per il riconoscimento*, la quale permane fin nell'articolo del 1999 *Teoria delle relazioni oggettuali e identità postmoderna*. Nel secondo paragrafo mi concentro invece sui temi delle origini psicologiche del misconoscimento e del «negativo», rispetto ai quali, in una serie di articoli pubblicati tra il 2001 e il 2002, Honneth compie diverse messe a punto della sua concezione, con esiti talvolta problematici. Nel paragrafo successivo considero infine la fase più recente delle riflessioni psico-analitiche honnethiane, che è anche la più vicina al programma della prima generazione di teorici critici francofortesi: qui Honneth rivolge la sua attenzione alle condizioni psicologiche individuali della cittadinanza democratica, giungendo a una interessante sistematizzazione delle sue prospettive. Tuttavia, come proverò a mostrare nelle conclusioni, tali riflessioni sarebbero state condotte alle loro coerenti conseguenze politiche e sociali solo se, nell'espone, Honneth avesse messo a tema anche le necessarie condizioni sostantive – di tipo materiale, relazionale e culturale – che, per preservare una disposizione alla democrazia e al pensiero critico, andrebbero assicurate nella società a tutti i cittadini.

Simbiosi e distacco

La discussione psicologica sulle origini del bisogno umano di riconoscimento viene introdotta da Honneth in *Lotta per il riconoscimento*

(1992). In questo testo egli si riferisce in prima istanza alla teoria delle relazioni oggettuali di Winnicott: essa, confermata da ricerche empiriche, attribuisce alle relazioni intersoggettive tra il bambino e i suoi primi partner dell'interazione un significato sostanziale per lo sviluppo infantile, contrariamente a quanto Honneth afferma circa l'approccio freudiano. Per Freud, sostiene infatti Honneth, i soggetti che circondano il bambino nella prima infanzia avrebbero solo il ruolo indiretto di depositari degli investimenti libidici derivanti dal conflitto tra l'Es e l'istanza emergente dell'Io. L'impostazione freudiana fa dunque registrare una «carenza di reale intersoggettività», un «monologismo»¹ a cui fa parzialmente eccezione solo il rapporto del bambino con la madre, amata però dal neonato in quanto colei che provvede al suo nutrimento e alle altre necessità fisiche, e non, in primo luogo, come persona di riferimento affettivo.

Il punto di partenza della teoria delle relazioni oggettuali, scrive Honneth seguendo l'impostazione di Winnicott, è lo studio del rapporto tra la madre e il neonato. Questo rapporto, nei primi sei mesi di vita del bambino, è vissuto da madre e figlio come un legame di simbiosi, in cui non si dà separazione tra le due soggettività: «non soltanto il neonato percepisce in modo allucinatorio tutte le cure materne come un effetto della propria onnipotenza, ma, viceversa, anche la madre percepisce ogni reazione del bambino come componente di un unico ciclo d'azione»².

Il processo che porta madre e bambino a riconoscersi come due soggettività distinte ha luogo quando la madre torna a mostrare disponibilità anche per altri partner dell'interazione e a riprendere, in una certa misura, i ritmi quotidiani precedenti alla nascita del figlio. I comportamenti aggressivi che il bambino, a questo punto, manifesta nei confronti della madre, corrisponderebbero ad azioni mediante le quali egli verifica se essa sia veramente un'entità indipendente quale ora gli appare, e attraverso cui dà sfogo alla frustrazione risultante da questa scoperta³.

Se la madre resiste agli attacchi aggressivi del bambino senza negargli il proprio amore, dimostrandogli quindi che esso è durevole e sicuro, il bambino potrà acquisire fiducia in sé e nell'ambiente sociale: unicamente sapendo che la madre continua ad amarlo anche quando non gli rivolge direttamente la propria attenzione, il bambino potrà acquisire la capacità di «essere solo con se stesso»⁴, ovvero di esplorare in libertà i propri impulsi

¹ Cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 119. Cfr. però le obiezioni di J.-Ph. Deranty, *Beyond Communication*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 289-290.

² A. Honneth, *op. cit.*, p. 121.

³ *Ibidem*, p. 124.

⁴ *Ibidem*, p. 127.

interiori e fare le proprie esperienze senza il timore di perdere l'amore della madre. L'adeguata conclusione della fase simbiotica, e quindi un riuscito distacco dell'unità bambino-madre, dà luogo a soggetti che, mentre da una parte – sulla base delle tracce di appagamento corporeo e psicologico lasciate nella loro memoria dalla fase fusionale – si orienteranno con fiducia a stringere rapporti affettivi nell'età adulta, dall'altra saranno stati sufficientemente disillusi dall'esperienza infantile della mancata onnipotenza e della necessaria separazione intersoggettiva, da saper riconoscere costitutivamente l'altro come persona dotata di autonomia.

Nel successivo testo a tema psicoanalitico, *Teoria delle relazioni oggettuali e identità postmoderna* (1999), le linee generali su cui Honneth si muove rimangono le stesse che in *Lotta per il riconoscimento*. In questo saggio egli si concentra sulle tendenze alla simbiosi che permangono nei soggetti anche nell'età adulta. «Il compito di mantenere un equilibrio tra il desiderio di essere fusi e la separatezza dell'io è un'ardua impresa psicologica che non solo il bambino, ma anche ogni adulto deve affrontare ripetutamente»⁵: per tutta la vita, a livello di traccia inconscia, in ognuno permane infatti il desiderio di ricostituire rapporti di simbiosi, il quale si scontra però con l'aspirazione di ciascuno a preservare la sua demarcazione personale. Questa continua tensione interna porta i soggetti a «cedere temporaneamente a esperienze che comportano una perdita di differenziazione dell'io»⁶, ad esempio abbandonandosi a momenti di fusione nell'intimità con il proprio partner, o mescolandosi alla folla di uno stadio o di un concerto rock, fino a sentirsi tutt'uno con essa. Non solo queste esperienze vengono attivamente ricercate anche da individui che non soffrono di alcun disturbo emotivo o psichico, ma esse, oltretutto, aiutano il soggetto a ricostituire «la forza necessaria per mantenere l'equilibrio tra simbiosi e autonomia»⁷: poiché i momenti fusionali consentono periodicamente all'individuo di allentare la tensione legata all'individuazione, essi tornano a giovamento della sua energia e vitalità psichica, favorendo inoltre un atteggiamento interiore improntato non solo al controllo razionale sull'ambiente, come prescriveva l'ideale freudiano, bensì anche all'apertura verso il rilascio delle proprie tensioni e al dialogo con le proprie istanze emotive. Questa idea del ritorno dell'adulto a temporanee esperienze di simbiosi, come vedremo in seguito, rimarrà un punto fermo della concezione di Honneth.

⁵ A. Honneth, *Teoria delle relazioni oggettuali e identità postmoderna. Sulla presunta obsolescenza della psicoanalisi*, "Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica", X, 1, 2002, pp. 13-30, qui p. 22.

⁶ *Ibidem*, p. 26.

⁷ *Ibidem*.

Il potere del negativo e l'origine del misconoscimento

Se all'inizio del suo itinerario filosofico Honneth aveva cercato di prendere le distanze dalle prospettive della prima generazione della Scuola di Francoforte⁸, a chi legga gli scritti honnethiani successivi al 2000 salterà agli occhi non solo una più favorevole considerazione del pensiero di alcuni esponenti della teoria critica, primo fra tutti Adorno, ma anche un approfondimento dei motivi, di derivazione hegeliana, centrali per questa tradizione. In un tale contesto di riscoperta filosofica si collocano i saggi che Honneth dedica al tema del «negativo», ossia della rottura dell'esistente come ciò che consente l'accesso a una ricomposizione di esso, libera però dalle limitazioni, dalle contraddizioni e dalle incompiutezze che lo caratterizzavano. In questa serie di scritti, pubblicati tra il 2001 e il 2002, attraverso il ricorso alla teoria delle relazioni oggettuali Honneth intende quindi recuperare l'idea hegeliana di un sempre nuovo trascendimento conflittuale dei rapporti riconoscitivi dati, che prelude a più alti livelli di evoluzione normativa della società: in questa prospettiva, il misconoscimento dovrebbe agire come ciò che, spezzando l'ordine normativo esistente, offre la possibilità di una ricostituzione di esso a un grado di ampiezza e di inclusività più elevato.

In *Das Werk der Negativität* (2001), il primo degli scritti che Honneth dedica a questo tema, la concezione del negativo che diverrà più chiara nei testi successivi è ancora solo abbozzata: l'idea fondamentale è che la rottura del legame simbiotico con la madre nella prima infanzia non dà luogo, come suo esito normale, semplicemente alla tendenza a stabilire equilibrati rapporti riconoscitivi, come veniva affermato in *Lotta per il riconoscimento*. In ogni soggetto, parallelamente a questo orientamento a rapporti equilibrati, permangono infatti «ansie, desideri di legame, fantasie di fusione e di sottomissione»⁹, in una sorta di riproposizione accentuata della linea intrapresa in *Teoria delle relazioni oggettuali e identità postmoderna*. Oltretutto, anche quando il processo di separazione dalla madre si sia svolto adeguatamente, in ciascuno resta altresì ciò che Honneth determina come il «sostituto relazionale» della pulsione di morte freudiana¹⁰: ossia una tendenza all'aggressività e alla non-conformità con l'esistente, risultante dalla frustrazione esperita dal bambino, nella prima infanzia, nel prendere coscienza di come la sua percezione di onnipotenza fosse solo illusione. Se

⁸ Cfr. soprattutto *Critica del potere*, Dedalo, Bari 2002, pp. 55-158.

⁹ A. Honneth, *Das Werk der Negativität*, in *Das Ich im Wir*, Suhrkamp, Berlin 2010, pp. 251-260, qui p. 254.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 259-260.

quindi, in seguito a un distacco dalla madre ben riuscito, è pur sempre l'orientamento a equilibrati rapporti di riconoscimento a prevalere, per esito di quello stesso distacco si radica in ogni individuo altresì la tendenza non solo alla ricostituzione di rapporti simbiotici, ma anche all'aggressività e al trascendimento conflittuale del mondo dato. Come dallo stesso processo possa discendere un risultato così multiforme, come possano articolarsi le differenze dei caratteri individuali all'interno di esso, e se in ciò influiscano anche fattori quali il contesto socio-educativo e le esperienze successive, sono tutte questioni che avrebbero bisogno di risposta, ma che ancora non vengono affrontate da Honneth.

All'interno di questo quadro teorico in evoluzione si inseriscono le critiche che lo psicoanalista Joel Whitebook muove a Honneth nell'articolo del 2001 *Riconoscimento reciproco e lavoro del negativo*¹¹. In esso Whitebook imputa a Honneth di aver fortemente sottodimensionato l'aspetto della tendenza all'aggressività, che egli vede non già come il prodotto del distacco dalla madre o di altre esperienze intersoggettive, bensì come una dotazione naturale e ineliminabile dell'essere umano. Tale aggressività, lungi dall'essere unicamente distruttiva, sarebbe legata a uno stabile orientamento non-conformistico, che, in quanto rifiuto della realtà e ribellione a essa, si porrebbe come origine della spinta innovatrice e creativa nell'uomo. Sebbene formulate ponendo alla loro base presupposti a volte reciprocamente inconciliabili, come Honneth non mancherà di notare nella sua replica¹², le obiezioni di Whitebook colgono in una certa misura nel segno: esse infatti portano Honneth, nello scritto appena citato, a motivare con più precisione le diverse tendenze che in *Das Werk der Negativität* egli faceva discendere, in modo alquanto vago, dalla rottura della simbiosi del bambino con la madre.

L'aspetto dell'aggressività, il quale già nell'articolo precedente veniva accennato quasi di sfuggita, in *Facetten des vorsozialen Selbst* (2001) è ancora considerato da Honneth come un orientamento debole e secondario. Adesso, però, egli offre una più dettagliata spiegazione del prodursi delle tendenze aggressive che originano gli atti di misconoscimento, e lo fa prendendo le distanze da alcuni aspetti della versione winnicottiana della teoria delle relazioni oggettuali. Se ci riferiamo ai risultati delle più aggiornate ricerche sulla psicologia infantile e in particolare agli studi di Daniel Stern¹³, scrive infatti Honneth, risulta impossibile mantenere l'originaria

¹¹ "Rivista di psicoanalisi", XLVIII, 3, 2002, pp. 603-635.

¹² Cfr. A. Honneth, *Facetten des vorsozialen Selbst*, in *Das Ich im Wir*, cit., pp. 280-297, qui pp. 284-286.

¹³ Cfr. ad esempio D. Stern, *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

idea di Winnicott di un'intera fase, corrispondente ai primi mesi di vita del bambino, in cui quest'ultimo si troverebbe in un rapporto simbiotico con la madre ed esperirebbe fantasie di onnipotenza. Le ricerche di Stern evidenziano la presenza nel bambino, già a partire dai primi mesi di vita, di un'elementare coscienza di sé, e quindi di un'embrionale capacità di differenziare tra sé e la persona di riferimento. Il bambino esperisce comunque stati di simbiosi con quest'ultima, nel corso dei quali prova sensazioni particolarmente intense di sicurezza mentale e corporea, ma si tratta di situazioni episodiche che si producono in circostanze determinate (come l'allattamento), e non di una condizione stabile e continuativa. Poiché lo stato di simbiosi associato a percezioni di onnipotenza, quindi, è solo episodico e temporaneo, anche la disillusione e la rabbia legate alla sua fine perdono d'intensità, e così può dirsi degli orientamenti antisociali che da esse dovrebbero risultare.

Da una parte, quindi, Honneth giunge ad affermare una tendenza umana all'aggressività, sebbene ridimensionandola fortemente rispetto a quanto proposto da Whitebook e mettendone in luce l'origine intersoggettiva; il ruolo fondamentale, però, anche in questo scritto, viene conferito al ricordo inconscio dei momenti di simbiosi. Questo ricordo costituisce tanto la spinta individuale a orientarsi verso rapporti di riconoscimento bilanciati tra fusione e autonomia, quanto quella a ricreare temporanee esperienze simbiotiche. Inoltre, al pari di un'eccedenza a volte difficilmente controllabile, il ricordo inconscio della rottura della simbiosi è all'origine della ricorrente difficoltà ad accettare la «intersoggettività frammentata»¹⁴ propria dell'età adulta, in cui i rapporti di amore e di affetto non possono non essere accompagnati dal riconoscimento, talvolta doloroso, dell'indipendenza dell'altro.

Sebbene Honneth continui ad attribuire il ruolo cardine, per lo sviluppo del soggetto, alle esperienze di simbiosi e distacco della prima infanzia, in *Facetten des vorsozialen Selbst* egli mostra altresì, per la prima volta, un'esplicita considerazione dei vissuti individuali successivi:

più il bambino va avanti con l'età, più le tendenze aggressive possono essere interpretate come risultati reattivi a lesioni e carenze dell'affettività [...]: al primo posto, naturalmente, si pongono i traumi fisici, come nel caso di maltrattamenti o abusi sessuali, ma anche frustrazioni risultanti da abbandono affettivo o insicurezza nei legami giocano sotto questo aspetto un ruolo importante¹⁵.

¹⁴ Cfr. A. Honneth, *Das Werk der Negativität*, cit., p. 260.

¹⁵ A. Honneth, *Facetten des vorsozialen Selbst*, cit., p. 285.

Nello scritto *Grounding Recognition* (2002), probabilmente accogliendo infine gli stimoli rivoltigli da Whitebook, Honneth ridetermina nuovamente la sua prospettiva, stavolta conferendo un peso di gran lunga maggiore al tema dell'aggressività. Le esperienze fusionali della prima infanzia, invece che a una conformazione psichica costitutivamente orientata a simmetrici e stabili rapporti di riconoscimento, darebbero luogo infatti a due tendenze diverse: da una parte, il bisogno di venire riconosciuti già teorizzato fin da *Lotta per il riconoscimento*; dall'altra, la tendenza conflittuale a «negare l'indipendenza degli altri per averli, 'onnipotentemente', a nostra disposizione»¹⁶. L'inconsapevole desiderio di ricostituire la perduta condizione di originaria sicurezza simbiotica porterebbe quindi i soggetti, hobbesianamente, a richiedere riconoscimento per la propria identità e, al contempo, a voler ridurre l'altro a sé. Tali atti di autoaffermazione sull'altro verrebbero vissuti dalla persona a cui sono diretti nei termini di un'offesa al suo bisogno di essere riconosciuta e scatenerebbero così il conflitto, comportando la possibilità di un'evoluzione generale dei rapporti di riconoscimento. In tal modo, afferma Honneth, diviene possibile conservare nella teoria «la tesi hegeliana per cui ogni rapporto di riconoscimento dovrebbe includere una dinamica progressiva interna»¹⁷.

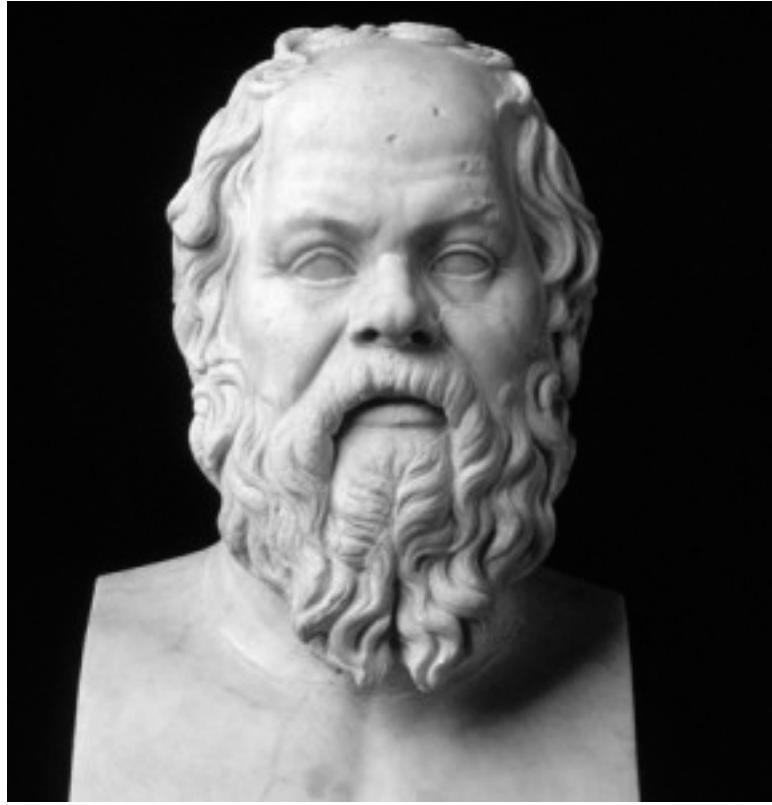
Questa tesi honnethiana comporta a nostro parere alcuni vantaggi, ma anche molti aspetti problematici. Se infatti può mettere a tacere i critici secondo i quali Honneth offrirebbe una visione troppo irenica della psiche umana e dei processi di socializzazione¹⁸, essa risulta però, al contempo, eccessivamente riduttiva e naturalistica. Il rischio più grande, percepito dallo stesso Honneth, è quello di schiacciare le dinamiche dell'ingiustizia e della reazione morale su meccanismi psichici in buona parte eccedenti il controllo razionale dei soggetti, i quali impediscono, inoltre, di tener conto dell'influenza dei mutamenti storici nella percezione delle questioni normative: «questa concezione», afferma quindi Honneth «si pone fortemente in contrasto con la convinzione di base, decisamente più solida, secondo cui la 'lotta' per il riconoscimento è provocata da un particolare tipo di esperienza *morale*»¹⁹; nell'idea di lotta per il riconoscimento giocano un ruolo di primo piano idee normative, argomentazioni e tentativi di legittimazione ideologica storicamente condizionati, che non possono essere ridotti a tendenze psichiche uniformi e invariabili.

¹⁶ Cfr. A. Honneth, *Grounding Recognition*, "Inquiry", XLV, 4, 2002, pp. 499-520, qui p. 504.

¹⁷ *Ibidem*, p. 503.

¹⁸ Cfr. per esempio L. McNay, *The Trouble with Recognition*, "Sociological Theory", XXVI, 3, 2008, pp. 271-296. Cfr. anche J. C. Alexander, M. P. Lara, *Honneth's New Critical Theory of Recognition*, "New Left Review", CCXX, 1996, pp. 126-136, qui p. 131.

¹⁹ A. Honneth, *Grounding Recognition*, cit., p. 504.



Socrate

Anche permanendo all'interno di una visione strettamente centrata sulla psicoanalisi, il paradigma proposto si configura come troppo riduzionistico: è davvero possibile spiegare in base a un desiderio inconscio a recuperare la simbiosi originaria ogni tendenza all'autoaffermazione, e se sì, in che modo? Ci si può domandare, inoltre, se le tendenze autoaffermative umane possano essere spiegate unicamente in chiave intersoggettivistica; Honneth sembra pensarla così, dato che esclude ogni tipo di impulso endogeno alla sopraffazione dell'altro²⁰. Anche il ruolo di interazioni successive nella vita dell'individuo, che potrebbero portare allo sviluppo di stabili orientamenti all'aggressività, viene considerato solo in *Facetten des vorsozialen Selbst*, e in una posizione di secondo piano²¹. Senza voler escludere *a priori* la possibilità che l'interazione tra madre e bambino nella prima infanzia possa dar luogo a orientamenti psichici permanenti come quelli indicati da Honneth, a nostro parere le tendenze autoaffermative messe in luce dall'autore possono costituire tutt'al più un sostrato di aggressività; per esplicitarsi concretamente in stabili orientamenti alla sopraffazione dell'altro, tale sostrato necessita di essere alimentato da esperienze, biograficamente e storicamente determinate, di misconoscimento subito. Adottando tale soluzione, non solo diviene possibile recuperare l'aspetto della variabilità storica e soggettiva nelle esperienze sociali, ma viene inoltre preservato il fondamentale contenuto morale della teoria, senza schiacciarlo sotto l'uniformante postulazione di un'immutabile struttura psichica aggressiva in ogni individuo. Eliminata l'idea di tendenze alla sopraffazione ineluttabilmente presenti in ogni uomo e in ogni tempo, l'amministrazione del «bene comune» delle relazioni intersoggettive torna per davvero nelle mani di ciascuno. Questo si traduce, a livello individuale, nell'orientare le nostre azioni al rispetto e al riconoscimento dell'altro, e, a livello collettivo, nel richiedere che a tutti siano fornite le condizioni per vivere una buona vita umana, le quali costituiscono altresì i presupposti della giustizia sociale nel suo complesso.

Psicoanalisi e cittadinanza democratica

Il saggio dal titolo *Angoscia e politica*, pubblicato nel 2002, inaugura una nuova prospettiva per quanto riguarda l'ambito di applicazione delle riflessioni psicoanalitiche honnethiane. Questo, insieme ai successivi scritti di Honneth relativi a psicologia e psicoanalisi, infatti, mette in campo la psicologia per indagare le condizioni di possibilità individuali e collettive

²⁰ Cfr. A. Honneth, *Das Werk der Negativität*, cit., p. 257.

²¹ Cfr. A. Honneth, *Facetten des vorsozialen Selbst*, cit., p. 285.

della cittadinanza democratica, nonché le patologie sociali che possono portare a un depauperamento di essa. In *Angoscia e politica* Honneth si concentra sulla lezione, dall'omonimo titolo, tenuta da Franz Neumann a Berlino nel 1954, pochi mesi prima della sua prematura morte. L'idea che guidava Neumann è quella secondo cui

per potersi autonomamente formare una propria opinione ed essere capaci di articolarla pubblicamente, è indispensabile la libertà dall'angoscia: infatti [...] l'angoscia danneggia l'autostima, limita le forze deliberative e permette di sostituire un io alienato con un idolo²².

L'angoscia in questione è quella che Neumann denomina «angoscia nevrotica», ossia non derivata da pericoli reali, bensì da dinamiche inconsce che limitano la libertà dei soggetti e li portano ad abdicare alla propria razionalità, conformandosi acriticamente a figure d'autorità o a leader carismatici. È chiaro come in questo scritto Honneth si incammini, seguendo Neumann, sulla strada già percorsa dalla prima generazione della Scuola di Francoforte: ricercare le radici psicologiche individuali e collettive di fenomeni di massa potenzialmente minacciosi per il vivere comune. Mentre però Neumann avanza la tesi freudiana per cui l'angoscia nevrotica dipenderebbe da un eccesso di rimozione pulsionale (storicamente e socialmente determinata) che porta i soggetti a identificarsi proiettivamente con la figura del leader carismatico per scaricare gli impulsi repressi, Honneth riconduce quella stessa angoscia all'ormai ben nota separazione dalla madre nella prima infanzia²³. Attraversando il doloroso e frustrante processo di rottura della simbiosi, questa è la sua idea, ogni individuo accumula in sé un substrato di angoscia e di paura della perdita delle sicurezze intersoggettive, che continua a risiedere in esso anche nell'età adulta.

Vi sono due distinti modelli comportamentali attraverso cui il bambino reagisce alla perdita della simbiosi con la madre, scrive Honneth in riferimento all'opera dello psicoanalista ungherese Michael Balint: il primo di essi è quello «ocnofilico», in base al quale il bambino stabilisce «un legame pieno d'angoscia con l'oggetto d'amore, da cui deriva una costante ricerca del piacere dell'essere sostenuto e una riluttanza a staccarsi dalla persona fornitrice di sicurezza»²⁴. L'altra reazione, denominata «filobatica», «prende la forma di una rapida ricerca di un nuovo oggetto d'amore, sempre accompagnata dal desiderio per lo stimolo che si proverà quando

²² A. Honneth, *Angoscia e politica*, in *Patologie della ragione*, a cura di A. Carnevale, Pensa Multimedia, Lecce 2012, pp. 189-199, qui p. 198.

²³ *Ibidem*, p. 191.

²⁴ *Ibidem*, p. 192.

anche il nuovo partner verrà perduto»²⁵. L'angoscia nevrotica di cui tratta Neumann, afferma Honneth, altro non sarebbe che la riproposizione nell'adulto del modello onofilico: situazioni di perdita di status individuale o collettivo e difficoltà materiali, se per Neumann comportavano un sovrappiù di repressione pulsionale e favorivano l'identificazione compensatoria con il capo carismatico, per Honneth provocano nel soggetto il riattivarsi dell'angoscia infantile legata alla perdita della figura di riferimento affettivo. Il corrispondente risvegliarsi del modello reattivo onofilico fa sì che gli individui vadano a identificarsi «con figure di leader carismatici che, nella massa, offrirebbero loro un supporto compensatorio per il sé ferito»²⁶.

Il tema della libertà interiore, già presente in *Angoscia e politica*, è al centro del saggio del 2006 *L'acquisizione della libertà*. Un aspetto particolarmente notevole di questo scritto è che in esso l'autore di riferimento non è più Winnicott, il quale a partire da *Lotta per il riconoscimento* era stato al centro di tutte le riflessioni psicoanalitiche di Honneth, bensì l'aspramente criticato Freud. Quella compiuta in *L'acquisizione della libertà* è però una riconsiderazione molto selettiva del pensiero freudiano, delimitata alla fase più intersoggettivistica di esso: lo scritto di Freud che Honneth va a trattare è *Inibizione, sintomo e angoscia*, in cui, scrive il nostro autore, «prendono avvio considerazioni che porteranno [Freud] nella direzione di quella che più tardi sarà la teoria delle relazioni oggettuali, sviluppata da Donald Winnicott e da Melanie Klein»²⁷. L'attenzione di Honneth si rivolge al fatto che anche individui cosiddetti 'sani', non nevrotici, sono talvolta soggetti a desideri insistenti, i quali, resistendo ogni tentativo di determinarne la provenienza, acquisiscono una priorità non voluta e mal si conciliano con il resto delle scelte e delle consapevoli aspirazioni personali. Essi, sostiene Honneth sulla scorta di Freud, derivano dall'«angoscia intersoggettiva di cui ogni individuo fa esperienza durante l'infanzia»²⁸, la quale porta il soggetto, nei suoi primi anni di vita, a reprimere alcuni moti pulsionali che avverte in sé come minacciosi, in quanto potrebbero provocare la separazione dalla figura di accudimento primaria. Su questo è però possibile intervenire, sostiene Honneth, attraverso un processo di «appropriazione riflessiva»²⁹. Ossia mediante un'autoriflessione del soggetto sul proprio vissuto biografico, la quale possa portare a un'accettazione emotiva del fat-

²⁵ *Ibidem*, trad. modificata.

²⁶ *Ibidem*, p. 198.

²⁷ A. Honneth, *L'acquisizione della libertà*, in *Patologie della ragione*, cit., pp. 167-188, qui p. 175.

²⁸ *Ibidem*, p. 174.

²⁹ *Ibidem*, p. 185.

to di aver dovuto rimuovere determinati desideri per non perdere l'affetto delle persone amate, e a un atteggiamento di dialogo interiore con il contenuto stesso di tali desideri, per quanto ci risultino percepibili.

Nel più recente saggio di argomento psicologico ad oggi pubblicato da Honneth, *Democrazia e libertà interiore* (2006)³⁰, questi stessi processi di autoriflessione individuale vengono inclusi dall'autore tra le condizioni di possibilità di una società democratica. A interessare Honneth in questo testo sono, in particolare, gli scritti che lo psicoanalista tedesco Alexander Mitscherlich dedica al tema della tolleranza. Essa, verso gli altri ma ancor prima verso se stessi, è una delle condizioni primarie, afferma lo psicoanalista tedesco, affinché gli individui partecipino in maniera impegnata e vitale ai processi democratici di formazione della volontà. Dotazione naturale dell'essere umano è infatti, ritiene Mitscherlich, una certa misura di angoscia: essa non ha origini intersoggettive, come per Honneth, bensì deriva dalla costitutiva apertura dell'uomo nei confronti del mondo circostante, che, se da una parte non lo rende schiavo dell'istinto, a differenza degli animali, dall'altra lo espone alla necessità di controllare un'interiorità assai articolata, implicante «i pericoli che possono sorgere dalla spinta di energie pulsionali conflittuali e di difficile controllo»³¹. Di fronte a questa minaccia interiore, l'essere umano mette in atto reazioni di difesa, come la proiezione e lo spostamento: nelle nostre società esse sono all'origine di fenomeni quali la formazione del pregiudizio e il disperdersi del singolo in masse succubi all'autorità. Ancora una volta, una migliore autorelazione individuale e più solidi presupposti collettivi per la vita democratica sono raggiungibili, secondo Honneth – che in questo segue Mitscherlich – attraverso un processo di riflessione del soggetto su di sé: nella forma di una disposizione tollerante, comprensiva e persino giocosa verso la propria interiorità, che si pone in antitesi all'angoscia difensiva verso l'interno, associata a paranoia aggressiva verso l'esterno, che caratterizza i movimenti totalitari.

Per concludere la nostra disamina critica degli articoli honnethiani a tema psicologico, andiamo infine a considerare la replica che in *Axel Honneth: Critical Essays* (2011) il nostro autore indirizza all'articolo di Joanna Meehan *Recognition and the Dynamics of Intersubjectivity*³². Qui Honneth ridetermina, rispetto a *Grounding Recognition*, la questione del trascendimento dei rapporti di riconoscimento esistenti: con l'aumentare dei mesi

³⁰ A. Honneth, *Democrazia e libertà interiore*, in *Patologie della ragione*, cit., pp. 201-209.

³¹ *Ibidem*, p. 207.

³² A. Honneth, *Rejoinder*, in D. Petherbridge, a cura di, *Axel Honneth: Critical Essays*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 391-421.

d'età del bambino, questa è ora la sua tesi, aumenta anche la spinta interiore di esso a esperirsi come un'entità indipendente dalla madre; con sempre maggior frequenza, all'iniziale sensazione di piacevole sicurezza intersoggettiva durante i temporanei stati di simbiosi, si sostituisce una tensione verso l'autonomia – una sorta di interna resistenza ad abbandonarsi alla fusione con la madre. Una traccia di questo stadio si conserva anche nell'adulto, e lo porta a voler sempre di nuovo oltrepassare i rapporti riconosciuti a cui prende parte, richiedendo riconoscimento per nuove componenti di sé o avanzando richieste di autonomia all'interno della relazione, le quali provocano la reazione altrui e offrono così l'occasione per un trascendimento dell'esistente³³.

Come abbiamo visto, quindi, nel corso degli anni Honneth ha più volte rideterminato la sua prospettiva in ambito psicoanalitico, mantenendo immancabilmente, però, alla base di essa, un nucleo ispirato alla teoria delle relazioni oggettuali. Ci pare di poter affermare che si sia trattato di un processo, non sempre lineare, di affinamento teorico: Honneth è passato dall'eccesso di determinismo psicologico che caratterizzava scritti come *Grounding Recognition* alla più ampia e sfumata prospettiva degli ultimi anni, che tiene conto in maggior misura del successivo contesto di formazione del singolo e di più variate dinamiche psicologiche. Il riferimento pressoché esclusivo a Winnicott, che caratterizzava le opere iniziali, ha lasciato spazio a una più ampia varietà di autori e stimoli teorici, tra cui Freud, Mitscherlich, Stern, Balint, e, parallelamente, l'ambito delle ricerche psicoanalitiche honnethiane si è esteso in direzione normativa, a considerare le condizioni di possibilità della cittadinanza democratica e le corrispondenti patologie sociali.

Proprio rispetto a quest'ultimo punto, però, è possibile individuare una carenza di fondo, riconducibile ai crescenti sforzi fatti da Honneth, nelle sue ultime opere, per assicurare una maggiore formalità alla sua teoria³⁴: e cioè la scarsa attenzione che egli dedica alle condizioni di possibilità di quell'autoriflessione individuale che, stando ai saggi dedicati al pensiero di Freud e Mitscherlich, è presupposto della libertà interiore soggettiva, la quale è a sua volta condizione di un'autentica cittadinanza democratica. La «libera volontà» della ragione, infatti, non è semplicemente il prodotto di una riflessione del soggetto su di sé o dell'adozione di un atteggiamento

³³ *Ibidem*, p. 396; questa idea non è priva di agganci nella teoria di Winnicott: cfr. *Gioco e realtà*, Armando Editore, Roma 2006, p. 170.

³⁴ Cfr. in particolare *Redistribuzione o riconoscimento?* e l'ultima monografia *Das Recht der Freiheit* (2011), in cui Honneth presenta la propria concezione non più come una «teoria della vita buona», bensì come una «teoria della giustizia».

interiore, come Honneth sembra affermare in tali scritti. Bensì, almeno nella stessa misura, essa dipende da molti altri fattori, i quali condizionano la possibilità stessa di autoriflessione individuale: un sufficiente grado di sicurezza esistenziale e materiale; lo sviluppo di un'adeguata capacità di espressione comunicativa dei propri bisogni ed emozioni; processi di formazione liberi da repressione e violenza; un contesto relazionale che sia di sostegno all'autostima e al rispetto di sé di ogni soggetto; una società solidale e non irrazionalmente competitiva, in cui ciascuno possa vivere una vita soddisfacente senza essere spinto a proiettare sugli altri frustrazioni e insicurezze non più controllabili. Se quindi l'autoriflessione soggettiva è condizione necessaria per la formazione di cittadini liberi, impegnati e democratici, non è paternalismo, bensì tutela della stessa vita sociale, agire affinché i cittadini abbiano le risorse relazionali, culturali e materiali per assumere un atteggiamento libero e tollerante verso di sé e verso gli altri: a partire dalle pratiche pedagogiche e comunicative fino alla famiglia, alla scuola, alla sicurezza esistenziale ed economica. Su questi aspetti la prima generazione della Scuola di Francoforte ha scritto pagine importanti e ancora attuali³⁵, ed essi rappresentano oltretutto il vero nucleo normativo della teoria del riconoscimento honnethiana; un nucleo che però, a mio avviso, dovrebbe essere messo più strettamente in comunicazione con le riflessioni svolte da Honneth in ambito psicoanalitico, delle quali ho qui cercato di offrire una panoramica.

³⁵ Cfr. per esempio i saggi raccolti in Th. W. Adorno, *Contro l'antisemitismo*, a cura di S. Petrucciani, Manifestolibri, Roma 1994, e, sempre di Adorno, *Educazione dopo Auschwitz*, in *Parole chiave*, SugarCo, Milano 1975, pp. 261-279.



türcke.
hisamatsu
taylor.



note di lettura



Il sogno di Gesù

Carlo Brosio

Mihi ipsi scripsi scrive l'autore a esergo della sua ultima fatica, per lasciarci comprendere quanto questo *Sogno di Gesù* sia un libro molto personale e intimo. Fin dalle prime pagine incontriamo un pensiero originale e scandaloso che ci parla di un Gesù non solamente storico (fatto non inedito), ma di un personaggio indagato in maniera approfondita con gli strumenti della psicoanalisi e con intuito competente. Si tratta, come ci indica il sottotitolo, di una vera indagine psicoanalitica sulle narrazioni del Nuovo Testamento che hanno al centro la figura gigantesca di Gesù.

Il modello del sogno e, forse ancor di più, la teoria del trauma inaugurata da Freud e Ferenczi e rivitalizzata dalla psicoanalisi contemporanea, operano all'interno di questo testo una trama fittamente intessuta dalla grande competenza del Türcke teologo per consegnarci un racconto di Gesù che apre prospettive ampie sulla storia intera dell'umanità, contrassegnata dall'incessante dialettica di esperienze traumatiche ed elaborazioni culturali frutto della sublimazione.

L'esperienza traumatica e la sua elaborazione dunque sono il sottotesto di questo lavoro: il trauma per-

sonale subito da Gesù (cui accennerò più avanti) e il trauma subito dai suoi discepoli a causa della sua crocefissione.

Questo il tema principale e Türcke ci convince della sua tesi attraverso una narrazione puntuale e vivamente descrittiva della persona di Gesù, dei suoi primi discepoli e del suo mondo storico: un mondo che il lettore sentirà via via più plausibile così come le ipotesi che vengono sostenute.

Non c'è pessimismo nella teoria critica della cultura e della religione di Türcke, ma il seguente monito ai teologi: il Dio monoteistico cui essi si rifanno è il prodotto di una meravigliosa sublimazione scaturita dalla lenta elaborazione della coazione a ripetere imposta dai traumi derivanti dall'ostilità ambientale e relazionale in cui la specie umana si è trovata a vivere fin dagli albori dell'uomo *sapiens*.

Nel primo capitolo, *L'inconcepibile svolta: il cristianesimo originario*, incontriamo un'illuminante trattazione del sacro a cui qui voglio solamente accennare. Scrive l'autore: «il sacro è spavento rivoltato, spavento consacrato, ossia una prestazione ermeneutica elementare di nervi sconvolti che non sapevano come sfuggirgli se non considerando come buono lo spavento stesso».

Questa prassi secondo l'autore potrebbe aver inaugurato la coazione a

ripetere secondo la quale il sistema nervoso inizia a elaborare lo spavento attraverso forme di controllo legate alla ritualità simbolica e alla relativa sacralizzazione dell'evento traumatogeno. Detto in altro modo, per liberarsi dall'angoscia traumatica (che Türcke chiama *spavento*) l'uomo utilizza l'artificio di ripeterla in prima persona imitando volontariamente ciò che si è subito: si tratta di una grande svolta evolutiva dall'impulso di fuga di fronte al terrore senza nome al suo superamento e controllo attraverso la ripetizione rituale.

Così nasce il sacro e la civiltà del pensiero agli albori dell'umanità.

È qui evidente l'apporto della teoria freudiana del sogno d'angoscia e del trauma, ma Türcke avvita sorprendentemente questi concetti alla storia di Gesù e dei suoi discepoli: «a Gerusalemme avrebbe dovuto "venire il Regno", il mondo attuale avrebbe dovuto finire, perché sarebbe cominciato un mondo completamente nuovo, non più soggetto al divenire e al trapassare, a vittorie e sconfitte, a lutti e miserie. Il disastro risultò ancora più clamoroso. Colui che, per così dire, incarnava "il Regno" anticipandolo fu arrestato e crocefisso. A questo punto sono sicure soltanto due cose: tutti i discepoli lo abbandonarono e fuggirono e, quanto meno, alcuni di essi vennero a sapere, o da discorsi che circolavano in città, o per aver visto da lontano, nascosti, la scena, della sua crocefissione e del suo alto grido prima di morire».

Da quel momento i discepoli si nascondono e scappano per ricomparire come i primi cristiani garanti della fede. L'ipotesi suggestiva di Türcke è che in quel tempo di latenza (chiamato dall'autore 'tempo di incubazione' del cristianesimo) essi avrebbero elaborato la traumatica esperienza della crocefissione di Gesù trasformandolo da spettro che perseguita Pietro e gli altri discepoli a 'Risorto', attraverso un processo allucinatorio del lutto. Iniziano così le testimonianze elaborate sulla risurrezione e la narrazione che sarà la parola dei Vangeli.

Questa per Türcke è stata l'inconcepibile svolta la cui parola chiave è 'risorto': «Solo in persone costrette a rielaborare il trauma di Gesù come un trauma personalissimo poteva riuscire il tremendo processo di inversione che consisteva nel "vedere" come risorto lo spettro di Gesù». In tal modo, secondo le regole del processo di costruzione del sogno, si ritualizza la Cena come momento sacro della rappresentazione dell'unione dei fedeli e ripetizione simbolica del sacrificio della morte di Gesù per i peccati di tutti noi.

Nel secondo capitolo *Mosaico di fattori imbarazzanti: il Gesù storico* l'utilizzo della teoria freudiana del sogno consente all'autore di leggere i testi neotestamentari come costruzioni oniriche in cui elementi apparentemente marginali e contraddittori diventano l'unico resto storico della figura di Gesù. Il fattore di imbarazzo maggiore, la fine atroce di Gesù, sembrò essere accantonato

dalla sua inversione nell'allucinazione della resurrezione. Ma, scrive TÜRCKE, «proprio per questo molti dei ricordi comuni legati alla figura di Gesù si trasformarono in piccoli fattori di imbarazzo. Propriamente si trattava soltanto di ricordi che si erano impressi più a fondo nella memoria. Ora però avrebbero dovuto essere stati tutti quanti preannunci della sua resurrezione, per così dire, testimonianze che la anticipavano».

Come la morte in croce di Gesù fu la causa scatenante del cristianesimo, così non si debbono sottovalutare come causa immediata della formazione dei vangeli i fattori imbarazzanti della sua vita. Essi esigevano di essere mascherati o deformati se l'immagine mnemonica di Gesù doveva risultare conforme al motivo della resurrezione: si tratta del procedimento che conosciamo come *vaticinium ex eventu*.

TÜRCKE procede quindi a mettere all'opera il suo strumento analitico attraverso l'indagine di alcune tessere del grande mosaico del testo del Nuovo Testamento: Nazareth, la figura importantissima di Giovanni il Battista, i banchetti, le guarigioni.

Ma è sulla parabola del 'figliol prodigo' che TÜRCKE va al cuore intimo della figura di Gesù e ce ne offre una lettura toccante: «la parabola del figliol prodigo non è intessuta da altro se non dai fili personali che intercorrono fra Gesù e Giovanni. Ma l'ordito è molto più dei fili che lo compongono. Li trascende come un sogno artistico trascende i pen-

sieri onirici latenti da cui è composto».

Lascio al piacere del lettore la scoperta di questi fili: certamente nell'indagine sulla trama fra il Battista e Gesù, discepolo dotato di poteri taumaturgici e dunque per questo ripudiato e maledetto, vi è un momento di grande originalità nel pensiero di TÜRCKE.

Gesù è impensabile senza il trauma infertogli dal Battista come è impensabile il cristianesimo delle origini senza il trauma della fine di Gesù, ma grazie alla capacità di elaborare attraverso la ritualizzazione e la sacralizzazione, l'uomo ha superato la propria animalità. A questa elaborazione il cristianesimo ha fornito un impulso incredibile di portata storico-universale.

Ascoltiamo TÜRCKE: «il cristianesimo non ha interpretato solo la morte, ma l'intera vita di Gesù come un sacrificio. Ma se i tratti autentici di questa vita rivelano un denominatore comune, questo risiede proprio nella ribellione contro lo spirito di rivalsa, contro ogni calcolo e proporzionalità. L'aspirazione al Regno di Dio, incarnatasi in Gesù, era il desiderio della fine del principio di equivalenza. Ma proprio su questo desiderio, l'annuncio della morte di Gesù "per i nostri peccati" ha riapplicato il principio di equivalenza. Perché dove esiste sacrificio c'è anche equivalenza. Sacrificare significa infatti scambiare: uno dà ciò che possiede di più prezioso e più caro per ricevere in cambio protezione e benevolenza.

Anche il sacrificio di Gesù viene pensato entro questo schema. La forza salvifica universale, profondamente agognata dal Gesù storico, nel cristianesimo originario è nuovamente costretta a lasciare il campo alla discriminazione tra credenti e increduli».

Egli dunque, secondo TÜRCKE, è morto per la sua ribellione al principio di equivalenza: Gesù è stato il primo martire di un mondo forse impossibile, ma proprio per questo il suo martirio ci commuove così profondamente.

La sua crocefissione non ha cessato, dopo duemila anni, di essere provocatoria e attuale: il comandamento di amare i propri nemici continua a interrogarci con la sua irrealizzabilità e la sua urgenza proprio nel mondo contemporaneo in cui il principio di equivalenza ha assunto la dimensione del capitalismo globale e della sua smisurata sete di profitto. Il *Sogno di Gesù* è dunque una lettura necessaria.

CHRISTOPH TÜRCKE, *Il sogno di Gesù. Psicoanalisi del Nuovo Testamento*, Rosenberg & Sellier, Torino 2013, pp. 156, € 18

Il risveglio del Sé

Aniello Castaldo

Per commentare i due saggi di Hoseki Shin'ichi Hisamatsu: *Satori ed Ateismo*, usciti in traduzione italiana con il titolo: *Una religione*

senza Dio, mi servirò di cinque tesi riassuntive del suo pensiero.

1) L'autore, filosofo e praticante del buddhismo Zen negli anni venti, studia sotto la guida del 'grande' Kitaro Nishida (noto in Italia per l'opera: *Uno studio sul Bene*) e si inserisce nel dibattito ad ampio raggio innescato da Heidegger nell'opera *In cammino verso il linguaggio* e da Jaspers in *Psicologia delle visioni del mondo*, per ciò che concerne i rapporti tra il buddhismo nelle sue varie correnti e la filosofia dell'esistenza, del tempo e della morte in prospettiva fenomenologica.

2) Se il cristianesimo, come asserisce Galimberti, è una 'religione dal cielo vuoto', cioè svuotato dagli elementi del sacro e quindi del profano e guarda ora all'Aperto (*das Offene*) hölderliniano come spazio della religiosità che precede tutte le religioni storiche, se insomma al buddhismo ci si avvicina oltre che con l'animo (*Gemüt*) soprattutto con il cuore (*Herz*), per restare nei termini di uno studio di Ferruccio Andolfi sulla religione in Feuerbach, allora esso non ha confini perché il cuore è il motore compassionevole dell'uomo, non ha età e se ne infischia della morte di Dio.

3) Il *Satori* è il Risveglio del Sé, si può accedere ad esso attraverso una pratica meditativa costante, ma, secondo l'autore, è necessario andare oltre l'immagine umanistica dell'uomo, quella «positiva-ottimistica della Storia», oltre quella nichilista della negazione assoluta della

Vita, della «Grande Morte», la Morte che è la «Disperazione», oltre ancora l'immagine teistica dell'uomo, per la quale la vita è data da Dio e Dio è Attività assoluta, l'uomo Passività assoluta e la mera dipendenza può essere intesa come l'essenza della religione. Se, comprendendo ciò, ci sediamo in *zazen*, potrà accadere che si possa vivere quasi inconsapevolmente con l'aiuto dei Maestri l'irrifribile condizione dell'Illuminazione, il Buddha-Uomo, che è l'assoluto positivo dell'uomo come essere autonomo al di là della teonomia e della eteronomia medievali. È l'avvento dell'uomo postmoderno che, aggiungiamo noi, festeggia il *Vesak* insieme ai buddhisti, ricorrenza del plenilunio di maggio che commemora la *Compassione* del Buddha storico per tutti gli uomini al di là delle loro fedi d'appartenenza. In conclusione, l'autore osserva: «Se puoi chiedermi cosa sia il risveglio del Sé senza l'ausilio delle parole, delle lettere, del movimento del tuo corpo e dell'attività dello spirito, allora ti risponderò in modo immediato e soggettivo, senza mezzi termini».

4) Nel saggio invece intitolato *Ateismo*, l'autore subito si dichiara ateo e, così asserendo, si rende conto di essere sul crinale di una montagna che dall'altra parte guarda la religione; dopo aver brevemente considerato la religione della ragione o religione morale di Kant, afferma che esistono varie forme di buddhismo legate da un ateismo di fondo e che il vero sapere-saggezza

(*prajna*) si realizza non nella fede in Dio ma nelle azioni compassionevoli dell'uomo verso tutte le creature in modo tale che il concetto di Totalmente Altro è il vero Sé.

5) Che fine ha fatto, infine, il corpo nei due saggi? C'è traccia di esso? Sedere in *zazen* è concentrarsi sulla respirazione, è situarsi qui ed ora come corpo proprio alla ricerca 'vana' di quella impressione originaria (*Urimpression*) di cui parlava Husserl... ma qui si deve terminare.

SHIN'ICHI HÔSEKI HISAMATSU, *Religione senza Dio. Satori e ateismo*, Il melangolo, Genova 1996, pp. 78, € 12

I dilemmi della democrazia

Matteo Santarelli

Il volume *La democrazia e i suoi dilemmi*, uscito in questi giorni per i tipi di Diabasis e curato da Paolo Costa, raccoglie tre saggi che Charles Taylor ha scritto tra il 1988 e il 2000, in occasioni e contesti geografici variegati – il Cile negli ultimi anni di Pinochet, la Polonia di Solidarność. Come suggerisce il titolo, i tre contributi affrontano i dilemmi che si pongono alla democrazia contemporanea.

Il primo saggio affronta il rapporto tra democrazia e comunità, ponendo la fondamentale questione delle condizioni di possibilità di un regime democratico. Il combinato disposto delle tre condizioni – l'unità, la partecipazione e il «senso dell'uguale rispetto» – conduce ad

alcuni dilemmi costitutivi della democrazia. L'insistenza eccessiva e autoreferenziale sull'unità può infatti mettere in crisi quelle istituzioni democratiche che proprio in questo sfondo unitario trovano una condizione di possibilità; la prevalenza senza contrappesi della partecipazione diretta su quella indiretta può condurre al cosiddetto «dominio delle minoranze attive»; e infine, la tutela del senso dell'uguale rispetto è legata strettamente all'esistenza di un welfare state che, nella congiuntura politico-economica attuale, pare in molti casi molti casi uno strumento obsoleto, o comunque sia insostenibile. Il tema dell'incidenza dei sistemi economici sulla democrazia spinge Taylor ad auspicare una terza via «intermedia tra le minacce del capitalismo globale e l'illusione di un'economia emancipata dal mercato», in cui la centralità del libero scambio è affiancata da una programmazione pubblica, e in cui il potere viene decentrato favorendo la partecipazione delle comunità al processo decisionale.

Il secondo saggio è dedicato al concetto di solidarietà, a partire dalle riflessioni del filosofo polacco Jozef Tischner, filosofo e religioso al sindacato cattolico *Solidarność*. Secondo Tischner lo svolgersi della vita sociale presuppone una fiducia e una serie di obblighi reciproci, che tuttavia spesso vengono spesso disattesi. Quando questa fiducia di base non è rispettata, entrano in gioco il tradimento e lo sfruttamento,

definito come un «abuso che deriva dall'esclusione di alcune persone dallo scambio tra soggetti liberi e uguali che lavorano l'uno per l'altro». La solidarietà è lo strumento di azione comune e collettiva che, attraverso il dialogo, permette di ristabilire la fiducia reciproca. La concezione di Tischner sembra in effetti esprimere una visione iperottimistica della società. Tuttavia, Taylor ne riconosce l'importanza e il potere euristico, ricollegandola al suo concetto di «ordine morale moderno», ossia dei «presupposti taciti richiesti per la legittimazione di una comunità nell'epoca della democrazia». L'ideale solidale è allo stesso tempo irrinunciabile e limitato, e chiama in causa ancora una volta l'istituzione di una terza via, capace di affrontare le ambivalenze del tempo presente.

In questi primi due saggi, emerge una cifra peculiare dello stile filosofico di Taylor. Il filosofo canadese affronta tematiche di grande complessità scomponendole nel dettaglio, sino a ridurle alle loro componenti elementari. La postura argomentativa di Taylor ha il vantaggio della chiarezza espositiva e della chiarificazione concettuale, ma allo stesso tempo rischia di condurre a conclusioni eccessivamente semplici. Ad esempio, la definizione della terza via in quanto mediazione generica tra mercato e democrazia pare eccessivamente vaga e onnicomprensiva.

Tuttavia, è nel terzo saggio che la grandezza del pensatore canadese si

dispiega sia sul fronte dell'analisi, che su quello della proposta.

Argomento dell'articolo è la tensione tra dinamiche inclusive e dinamiche esclusive che caratterizza i sistemi democratici contemporanei. La democrazia come forma di governo è basata sulla centralità dell'autogoverno. La difesa e il mantenimento del primato del popolo in quanto entità che governa se stessa acquiscono più che in passato la necessità di istituire un'identità comune. Se in una società organizzata attorno alla disegualianza l'esigenza di costituire elementi di identificazione condivisi è relativamente secondaria, al contrario in una società democratica cresce il bisogno di omogeneità. Al problema della definizione dell'identità politica del popolo le democrazie tendono a rispondere con l'esclusione nelle sue varie declinazioni, dalla pulizia etnica all'assimilazione forzata.

L'interesse democratico alla costruzione di un agire e di punti di riferimento comuni produce allora una «tentazione permanente all'esclusione, che dipende dal fatto che le democrazie funzionano bene solo quando i cittadini si conoscono reciprocamente, si fidano l'uno dell'altro e si assumono vicendevolmente degli impegni non formali».

Alla brillante diagnosi, che in alcuni punti si interseca a distanza con la teoria del populismo proposta da Laclau, segue l'individuazione dei rimedi. La prima misura da adottare consiste nel franco e onesto riconoscimento del fatto che

la tensione tra inclusione ed esclusione è un fattore costitutivo delle democrazie nella presente contingenza storica. Visti i limiti delle risposte nazionaliste e procedurali, Taylor gioca ancora una volta la carta della terza via, ma stavolta delineando un'ipotesi più definita e originale rispetto alle ampie aspettative espresse in chiusura dei primi due saggi. Secondo questa proposta, è necessario che all'interno dello spazio democratico si apra un processo di condivisione dello spazio identitario: «Le identità politiche devono essere elaborate, negoziate, escogitate tramite compromessi creativi tra popolazioni che devono o vogliono vivere sotto lo stesso tetto politico (e questa coesistenza è sempre basata su una qualche combinazione di scelta e necessità)». Fa parte della condivisione dello spazio identitario la consapevolezza del fatto che alcuni principi debbano rimanere non negoziabili – ad esempio, la democrazia stessa e il riconoscimento dei diritti umani –, ma a patto di riconoscere come tali principi «possono essere realizzati in modi molto diversi e non potranno essere mai applicati neutralmente senza fare i conti con le sostanziali differenze religiose/etniche/culturali presenti nella società».

Come nota giustamente il curatore del volume Paolo Costa, lo spirito dei tre articoli sembra essere racchiuso nei due seguenti slogan: «non pretendere l'impossibile dalla democrazia», ma «non mettete li-

miti al suo futuro». La compresenza di queste due istanze, che potremmo definire il realismo e la speranza, trova i suoi esiti migliori nel momento in cui Taylor è capace di abbinare l'inesorabilità della diagnosi – la democrazia è costitutivamente ambigua – all'elabora-

zione creativa di una prospettiva che vada aldilà del semplice auspicio, verso l'emergere di una terza via che sia finalmente tale.

CHARLES TAYLOR, *La democrazia e i suoi dilemmi*, a cura di Paolo Costa, Diabasis, Parma 2014, pp. 104, € 10



Religion without God?

Manuel Fraijó

While faith in God seems to wane, interest in the many existing religions and religious movements grows. We are in front a new phenomenon. On the monotheistic field reigned the ancient assertion «no God, no religion». Today, however, religion seems to walk alone. There are signs that religions, now independent of the old faith in God, have established by themselves. There is who think religions could even survive to God. The Conferences discuss the alternations of God and the religion in power. Religion lived in the shadow of God until late modernity, but from that date on, it is God who lives in the shadow of religion. The lectures also wonder what kind of religion will be in places of monotheistic tradition when God is dispensed.

Through vulnerability and passion.

On the anthropological foundations of economic science

Nicolò Bellanca

In standard economic models human action is driven solely by self-interest while the passions are supposed to interfere with our ability to form rational beliefs and to make rational choices. Nevertheless, without the passions there would be little reason to act. In fact, any action originated and nurtured by passions places its own *raison d'être* in itself. The acts motivated by passions can either improve or (even) worsen one's wellbeing: there might not be any payoff in both the present and the future and monetary incentives do not influence or mitigate their nature. Above all, under the influence of the passions, the actor does not calculate but instead 'loses control'. This paper argues against the separation of passion-infused intimate relations and economic theory through a reconsideration of the anthropological conception of the economics.

Axel Honneth and the psychoanalysis

Eleonora Piromalli

This essay aims to critically analyse the development of the Winnicott-inspired psychoanalytical perspective that Axel Honneth includes in his theory of recognition. After a brief reconstruction of the psychological conception delineated in *The Struggle for Recognition*, I focus on Honneth's research concerning the psychological roots of 'disrespect' and on his attempt at giving a psychoanalytical reinterpretation of the hegelian idea of «dialectical negativity». I then consider his later psychoanalytical essays, published between 2002 and 2006, where he delineates the individual psychological preconditions of democratic citizenship. In the conclusive part of my essay I argue for a greater consideration of the substantive preconditions implied by Honneth's perspective on the psychological roots of democracy.

Zusammenfassungen **S**inteses **A**bstracts

Family and minimal marriage

Vera Tripodi

The present article examines a recent proposal defended by Elizabeth Brake of a new and innovative form of marriage, that she labels «minimal marriage». According to Brake, the current marital laws are discriminatory as they are grounded on «heteronormativity», namely the idea that the dyadic heterosexual marriages are the family norm and the only model that is worth of social recognition, and «amatonormativity», the idea that the only dyadic intimate relationships involving romantic love are the nucleus of the family. In the first part of the article, I show that dyadic monogamous relationships are essentially a form of adult caring relationship. In the second part, I analyse how the reform of the marriage laws (in minimal terms proposed by Brake) allow other forms of caring relationship to receive social and institutional recognition.

The slow affirmation of premarital cohabitations in Italy

Monica Santoro

The aim of this article is to investigate the phenomenon of cohabitation in Italy through Istat data on the cohabitation trends in the last decades and the results of a qualitative research, based on in-depth interviews among people who cohabited or married after cohabitation, with or without children. The analysis of the interviews shows that the meaning of cohabitation changes according to the experiences of leaving the parental home and the life course stages crossed by interviewees. Marriage is valued for its legal and functional aspects, as a protection of the less financial independent partner. So it becomes a necessity only if the financial condition between partners is unbalanced in order to redress this asymmetry. If the partner conditions are equal – which is the case of the interviewees – marriage does not add benefits. Therefore all social and religious aspects of marriage are excluded by interviewees who were married or plan to marry only for instrumental reasons.

Lesbians, gays, family

Daniela Danna

‘Family’ has been a contested institution for the first Italian gay movement in the Seventies, sharing the feminist rebellion against patriarchy. It was Arci Gay that started using the word *famiglie* (in the plural) in the 90s during the political campaigns for a legal recognition of same-sex couples, while more radical groups still contested the term. In the mainstream political debate, the use of the singular *family* vs the plural *families* became a sign of closure or opening towards the GLBT movement’s requests. National polls and Eurobarometers have tested the level of social acceptance for same-sex unions and adoptions overtime, and are a good source to describe the changing social situation for families with lesbian and gay parents. In 2000s political groups formed specifically around the issue of GLBT parenting. The word *omogenitorialità* was coined after the french example, and used in the political debate. Notwithstanding the long debate and the diffusion in many countries all over the world of the recognition of same-sex partnerships and parenthood, in Italy no law has been approved yet, and opposition is still strong.

NEL PROSSIMO NUMERO

DOLORE RABBIA GRATITUDINE *L'accettazione del mondo nello stoicismo* di Fulvia De Luise; *La gratitudine verso l'esistenza in Hölderlin* di Daniele Goldoni; *La rabbia sociale* di Paolo De Nardis; ARCHIVIO *Interpretazioni di La servitù volontaria di Etienne de la Boétie* a cura del Collettivo torinese "Etienne de la Boétie"; SPINOZA E L' INDIVIDUALISMO MODERNO *Quale 'individualismo' per Spinoza?* di Sandra Manzi.

CEDOLA D'ABBONAMENTO

Da indirizzare a **FrancoAngeli srl Ufficio Abbonamenti**
viale Monza 106, 20127 Milano o spedire via fax al n. 02 26141958
o via e-mail: riviste@francoangeli.it

Sì, mettete in corso n° abbonamenti alla rivista quadrimestrale

LA SOCIETÀ DEGLI INDIVIDUI

al canone annuo per l'edizione cartacea:

- privati (Italia); L. 60,00 - (estero) € 92,50
 enti, biblioteche (Italia); € 68,00 - (estero) € 106,00

Nome

Cognome

via, n°

cap..... località

e-mail

Modalità di pagamento

- bonifico bancario a favore di Gestioni & Partecipazioni srl
(concessionaria FrancoAngeli srl), IBAN: IT 94 J 03069 09530 100000001933.
 invio di assegno intestato a Gestioni & Partecipazioni srl.

Per l'acquisto di annate o fascicoli arretrati o per ogni altra informazione
contattare FrancoAngeli s.r.l. Ufficio Riviste viale Monza 106, 20127 Milano
(tel. +39-02-28371456 - Fax : +39-02-26141958). riviste@francoangeli.it.

FrancoAngeli

Riviste

SERVIZI ONLINE PER ATENEI

Dal 2013 oltre 80 riviste FrancoAngeli sottoscrivibili per gli Atenei in versione online **con diritto d'accesso perpetuo al corrente e a tutti gli arretrati disponibili.**

Tramite un'unica licenza è possibile accedere:

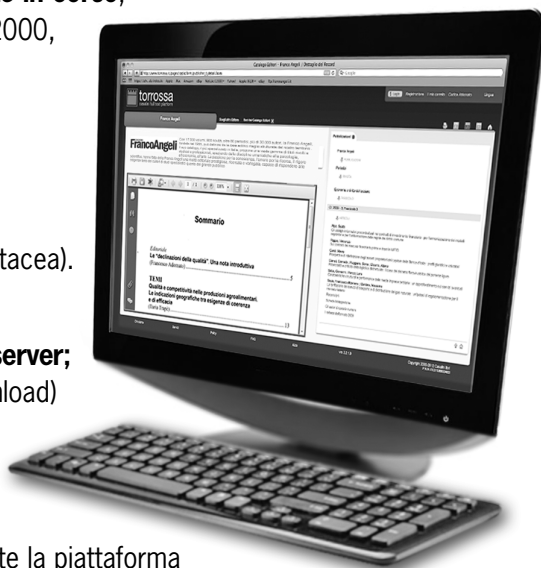
- alle versioni in formato digitale delle **annate in corso**;
- a tutte le annate arretrate (a partire dal 2000, se disponibili) in formato digitale;
- con **diritto d'accesso perpetuo**.

Le modalità di accesso consentono:

- la ricerca (per autore, per titolo, full-text);
- la visualizzazione del documento (corrispondente a quello dell'edizione cartacea).

Come **facoltà opzionali** sono previsti:

- diritti di accesso da remoto tramite **proxy server**;
- diritti di effettuare **copia e incolla** (download) ad uso personale.



La fruizione di tutti i contenuti avviene tramite la piattaforma **Torrossa - Casalini Full Text Platform**

Per informazioni: riviste@francoangeli.it

